



# MundoBraz

El devenir-mundo de Brasil  
y el devenir-Brasil del mundo

*Giuseppe Cocco*

traficantes de sueños

**mapas**



Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una **donación**  
(si estás fuera de España a través de **PayPal**),  
**suscribirte** a la editorial  
o escribirnos un **mail**

## traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

*Omnia sunt communia!*

## mapas 32

**Mapas.** Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

© 2009, del texto, Giuseppe Cocco.  
© 2012, de la edición, Traficantes de Sueños.





Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 España  
(CC BY-NC-ND 3.0)


Usted es libre de:

 \* Compartir - copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:

 \* Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).

 \* No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

 \* Sin Obras Derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Entendiendo que:

\* Renuncia — Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor

\* Dominio Público — Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.

\* Otros derechos — Los derechos siguientes no quedan afectados por la licencia de ninguna manera:  
- Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.  
- Los derechos morales del autor  
- Derechos que pueden ostentar otras personas sobre la propia obra o su uso, como por ejemplo derechos de imagen o de privacidad.

\* Aviso — Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar muy en claro los términos de la licencia de esta obra.

**Edición original:** *MundoBraz*, Río de Janeiro, Record, 2009

**Primera edición:** 1000 ejemplares, junio de 2012

**Título:**

MundoBraz

**Autor:**

Giuseppe Cocco

**Traducción:**

José Ángel Brandariz, Agustina Iglesias Skulj, Marta Vázquez Pena y Xulio Ferreiro Baamonde

**Maquetación y diseño de cubierta:**

Traficantes de Sueños [taller@traficantes.net]

**Edición:**

Traficantes de Sueños

C/ Embajadores 35, local 6. C.P. 28012 Madrid.

Tlf: 915320928. [e-mail:editorial@traficantes.net]

**Impresión:**

Gráficas Lizarra

Carretera Tafalla, Km. 1

31292 Villatuerta

Tlf: 9480556410

ISBN 13: 978-84-96453-70-8

Depósito legal: M-18297-2012

# MundoBraz

El devenir-mundo de Brasil y  
el devenir-Brasil del mundo

*Giuseppe Cocco*

*Traducción:*

*José Ángel Brandariz, Agustina Iglesias Skulj,  
Marta Vázquez Pena y Xulio Ferreiro Baamonde*

traficantes de sueños  
**mapas**

# Índice

<b>Agradecimientos</b> .....	<b>13</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>15</b>
<b>1. MundoBraz</b> .....	<b>29</b>
El devenir-Brasil del mundo y el devenir-mundo de Brasil .....	29
<i>Más allá de la «brasilización» del mundo</i> .....	29
<i>La «brasilización» del mundo</i> .....	35
<i>La apología inversa del poder: Planeta Favela</i> .....	50
<i>Más allá de la «brasilización» del mundo: ¡MundoBraz!</i> .....	57
<i>Objetos-mundo, ciudades-mundo: MundoBraz</i> .....	67
Biopoder: poder sobre la vida .....	76
El devenir-Amazonia de Brasil .....	80
<i>Un punto de vista amazónico sobre la crisis del concepto de desarrollo</i> .....	80
<i>El devenir-Amazonia del mundo y el capitalismo global de las redes</i> .....	94
Intermezzo 1. Pasolini sobre «sviluppo e progresso» .....	108
Intermezzo 2. Resistencia, creación y trabajo .....	113
El <i>impasse</i> de las viejas categorías: el ejemplo del debate sobre política social .....	122
<i>Derecha e izquierda se confunden en la crítica al «asistencialismo»</i> .....	126
<i>Entre el asistencialismo «tolerado» y la reducción de la desigualdad</i> .....	132

<b>2. El devenir del mundo</b> .....	<b>137</b>
Eclipse de la política, exclusión y trabajo en la era de la subsunción real .....	137
<i>¿El eclipse de la política?</i> .....	137
Biopoder y biopolítica .....	150
<i>Entre autonomía y heteronomía:</i>	
<i>la «gubernamentalidad»</i> .....	152
Trabajo y sociedad de control en la era de la subsunción real: del pleno empleo a la plena actividad .....	164
<i>La era de la subsunción real: ya no hay afuera</i> .....	175
<i>Trabajo, exclusión e irrelevancia de la política</i> .....	179
<i>Exclusión y dispositivos de control</i> .....	183
Intermezzo 3. La insurrección de las periferias francesas y brasileñas contra los «campos» .....	192
Intermezzo 4. El trabajo de Luto .....	195
<b>3. De las máquinas antropológicas a una ontología maquinaica</b> .....	<b>199</b>
Crítica a las máquinas antropológicas de la modernidad occidental .....	200
La crítica amerindia a las máquinas antropológicas de Occidente .....	215
Ontología constituyente: la avispa y la orquídea .....	240
Conclusión intermedia .....	261
<b>4. Hibridación, antropofagia, racismo y acciones afirmativas</b> .....	<b>265</b>
Hibridaciones .....	266
La actualidad del <i>Manifiesto Antropófago</i> .....	274
Devenir .....	280
Oswald y la valorización del mestizaje como línea de fuga y constitución de la libertad .....	283
Racismo y mestizaje en el Brasil contemporáneo .....	295



<b>5. Conclusiones precarias. MundoBraz, el devenir-Sur del mundo, contra «el Sur que venció»</b> .....	<b>307</b>
Del in-mundo al mundo, de la basura al lujo.....	313
MundoBraz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo .....	327
<b>Adenda: Manifiesto Antropófago, de O. de Andrade</b> .....	<b>331</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>339</b>

## Agradecimientos

Algunas de las conclusiones y aperturas de este ensayo se deben a productivas conversaciones con un sinnúmero de amigos y colegas, sobre todo en el ámbito de la *Rede Universidade Nômade* de Brasil, y también de España e Italia. Aquí quiero dar las gracias a todos ellos. A las discusiones con Bárbara Szaniecki debo, además de muchas y preciosas observaciones generales, el desarrollo de la noción de monstruo como espacio de conflicto que caracteriza al mestizaje. Peter Pál Pelbart hizo una lectura generosa de las primeras pruebas y, sin dejar de sugerir algunos matices, enfatizó la perspectiva «posthumana» de la crítica de las máquinas antropológicas. Michael Hardt insistió en la necesidad de pensar la oposición entre la cosmología amerindia y el pensamiento occidental como un conflicto que atraviesa al propio Occidente. A Yann Moulier Boutang le debo la reflexión sobre la dimensión constituyente del mestizaje como lucha contra la esclavitud. Antonio Negri llegó a leer el capítulo sobre antropofagia y racismo (por haber sido traducido al francés), y apuntó algunas objeciones importantes en lo relativo a la noción de «devenir-Sur». Oscar Vega señaló algunos problemas de la dinámica boliviana. Con Raúl Sánchez tuve la oportunidad de discutir el concepto «devenir-Sur del mundo» desde el

punto de vista de las luchas de los migrantes *sin papeles* en España. Un punto de vista que ha sido confirmado y ampliado por la «Primavera árabe» y por el movimiento 15M, con el diálogo que se instaura entre la multitud en las plazas, de Tahrir a la Puerta del Sol, de Plaza Catalunya a Tahrir nuevamente.

Con Jean Tible compartí la idea de «samplear» el marxismo de Negri con la antropología inmanentista de Eduardo Viveiros de Castro. Salvador Schavelzon puso a mi disposición su pasión libertaria y su experiencia como etnógrafo del proceso constituyente boliviano. Adalton Marques incorporó la inteligencia creativa de su etnografía del ambiente carcelario de São Paulo. Parte de la literatura aquí empleada fue objeto de lecturas y discusiones seminariales donde pude recibir las valiosas contribuciones de Gilvam Vilarin, Pedro Barbosa Mendes, Francini Guizzardi y Felipe Cavalcanti. Este trabajo cuenta también con la complicidad intelectual y política de Alexandre Mendes, Gerardo Silva, Ivana Bentes, Leonora Corsini, Alexandre Nascimento, Tatiana Roque, Rodrigo Guéron, Fábio Malini, André Barros, Marta Peres, Geo Brito, Adriano Pilalti, Francisco de Guimaraens, Mauricio Rocha, Henrique Antoun, José Lima, Elisa Pimentel, Tomás Herreros y Javier Toret.

## Introducción

Podemos resumir los objetivos de este libro en dos grandes líneas de reflexión.

La primera pretende profundizar la discusión de algunas de las tesis que presentamos, en colaboración con Antonio Negri, en otro libro, *GlobAL: biopoder e luta em uma América Latina globalizada*,<sup>1</sup> entonces apenas esbozadas. Se trata, en este sentido, de articular nuestra reflexión sobre la globalización a partir de Brasil, y sobre Brasil a partir de la globalización. Como diría la antropología perspectivista y relacionista de Eduardo Viveiros de Castro, queremos continuar cambiando los puntos de vista sobre los puntos de vista, haciendo circular las perspectivas: «cambio de cambios, metamorfosis de metamorfosis».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Negri y Cocco, 2005 [ed. cast.: *GlobAL: biopoder y lucha en una América Latina globalizada*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006].

<sup>2</sup> Eduardo Viveiros de Castro, «Entrevista por Pedro Cesarino y Sérgio Cohn», *Revista Azougue-Saque/Dádiva*, núm. 11, Río de Janeiro, Programa Cultura e Pensamento, MinC, 2007, p. 126.

El nombre del híbrido monstruoso es *MundoBraz: el devenir-Brasil del mundo y el devenir-mundo de Brasil*.<sup>3</sup> Una tentativa que ya hicimos en *GlobAL*, y que aquí pretendemos desdoblar, extrayendo todas las consecuencias de lo que antes fue un poco una heterogénesis —rica y productiva— en relación con los objetivos que inicialmente nos habíamos marcado: aplicar a América Latina —tomando sus tres gigantes (Brasil, Argentina y México) como referencias prioritarias— las tesis elaboradas por Negri, en colaboración con Michael Hardt, en *Imperio*.<sup>4</sup>

El híbrido que queremos problematizar, Brasil, constituye un enigma para los estudios *mainstream*, pero también para los estudios postcoloniales y los de la «colonialidad» del poder. Y ello porque Brasil es, desde luego, postcolonial, metrópolis en la colonia. Un poder terrible que desde el inicio de la colonización se articuló en los flujos de la hibridación, mientras que a la vez la propia hibridación se constituía en Brasil como el terreno privilegiado del conflicto. En consecuencia, y de modo paradójico, Brasil se estableció originariamente como una de las

<sup>3</sup> Debemos a Bárbara Szaniecki la sugerencia de pensar la hibridación como monstruosidad en los términos que emplea Negri en «Il mostro político. Nuda vita e potenza», Ubaldo Fadini (*et al.*), *Desiderio del Mostro. Dal circo al laboratorio, alla politica*, Roma, Manifestolibri, 2001. Véanse sus textos en *A estética da multidão*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007 y «D'autres monstres possibles», *Multitudes*, París, 2008, núm. 33, verano, pp. 189-196. *MundoBraz* fue, inicialmente, el título de un proyecto de revista destinada a discutir el mundo en Brasil, y Brasil en el mundo. Tuve la idea al final de la década de 1990, en colaboración con colegas del comité editorial de la revista *Lugar Comum* (Bárbara Szaniecki, Micael Herschmann, Carlos Alberto Messeder Pereira, Karl Erik Schollhammer). El proyecto se realizó parcialmente en otro ámbito, con la experiencia de *Global/Brasil*, revista publicada —de forma precaria— por la *Rede Universidade Nômade* desde 2003.

<sup>4</sup> Antonio Negri y Michael Hardt, *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000 [ed. cast: *Imperio*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002].

mayores experiencias coloniales y esclavistas, sin que por ello encajase en lo que los estudios postcoloniales definen como el paradigma del «confinamiento».

La segunda línea de reflexión se refiere a las posibilidades que esta profundización nos ofrece para colmar algunas de las lagunas del trabajo de reconstitución histórica de las dinámicas de biopoder y de contrapoder (biopolítica) que realizamos en *GlobAL*. En particular, pretendemos ampliar y estructurar mejor tanto la crítica como el uso que hicimos de las teorías (incluso de los discursos) del mestizaje. Esto no significa que compartamos los análisis que intentan —excesivamente— desvincularse de las retóricas apoloéticas de las identidades nómadas e híbridas de la contemporaneidad. Al contrario, queremos avanzar en la dirección opuesta, en el sentido de disipar cualquier ambigüedad que haya subsistido en la crítica que construimos a lo que denominamos «racismo en flujo», en lo que se refiere a la potencia de las dinámicas de hibridación. En los objetivos de *GlobAL*, las aperturas históricas sólo pretendían asentar con más firmeza nuestras posiciones teóricas y políticas en relación con las tensiones actuales sobre las cuestiones del racismo y del antirracismo (para apoyar a los movimientos y políticas de acción afirmativa). Aquí volvemos a estos temas, para recuperar algunas de las potentísimas líneas anticipatorias que en aquel momento no utilizamos: en particular, el movimiento antropófago de Oswald de Andrade. En el devenir-Brasil del mundo, o sea, en el devenir-Sur del mundo, la política pasa por un devenir-antropófago que tiene en los flujos de inmigración (ahora amplificadas por las «revoluciones» mediterráneas: de Túnez y El Cairo, pero también de Madrid y Barcelona) sus «plazas» constituyentes.

De hecho, durante la redacción de *GlobAL* teníamos un objetivo prioritario: apuntar a un horizonte abierto de posibilidades, derivadas del agotamiento (entonces, igual que hoy) del proyecto neoliberal y, al mismo tiempo, reafirmar la necesidad de profundizar la batalla contra el neoliberalismo, sin caer por ello en las tentaciones de retroceder a los viejos modelos nacional-desarrollistas.

Centramos la crítica en las relaciones entre Estado y economía, esforzándonos por afirmar que una política de transformación social —sea dinámica de movimiento o reformismo de los «nuevos» gobiernos sudamericanos (en Brasil, Argentina, Bolivia)— implica colocar en primer lugar la cuestión de la radicalización democrática: la democratización (y su mayor instrumento: las políticas sociales) como terreno de movilización productiva, condición necesaria para que haya un cambio de política económica (y no sólo un cambio de política económica como base para otra política social). En este sentido, entendemos que las experiencias de los nuevos gobiernos latino-americanos (democratización, bloqueo del proceso de privatización, gobierno de la interdependencia, políticas sociales como base de las políticas económicas) se acercan a trayectorias de «deconstrucción» del Estado: la reforma universitaria y la política de cuotas, las políticas culturales del Ministerio de Cultura con la gestión de Gilberto Gil y Juca Ferreira en Brasil, la reconquista de PDVSA<sup>5</sup> en Venezuela tras la tentativa de golpe de 2002 y la huelga de los petroleros en el mismo periodo, las asambleas constituyentes en Bolivia y en Ecuador, las políticas de derechos humanos y las políticas sociales para los «desocupados» de los gobiernos de Néstor y Cristina Kirchner, etc. No cabe entender estas políticas como un mero retorno de las «políticas de Estado» orientadas a la centralidad burocrática de las funciones de planificación; pues ya nadie sabe qué es el

---

<sup>5</sup> La empresa estatal de explotación de petróleo.

«socialismo», a pesar de la retórica vacía del «socialismo del siglo XXI» que adoptó la experiencia venezolana, de forma proporcional a su burocratización autoritaria.

Sin duda, la realidad de los «nuevos» gobiernos latinoamericanos es más compleja y contradictoria. En ellos encontramos, al mismo tiempo, elementos de pragmatismo ciego, de empirismo y tics de la vieja retórica nacionalista o socialista —estatocéntrica, en todo caso. El caso boliviano es emblemático de toda esa ambigüedad, que recientemente ha venido a explicitarse en la ruptura del *Grupo Comuna*, entre la perspectiva constituyente de Raúl Prada Alcoreza y la defensa de lo estatal por parte del vice-presidente Álvaro García Linera.<sup>6</sup> En Brasil sucede lo propio. Los primeros meses del gobierno de la presidenta Dilma Roussef muestran una preocupante resolución de las ambigüedades hacia los aspectos más conservadores de los ocho años de los gobiernos Lula.

Esas paradojas refuerzan la necesidad de renovar la crítica, al tiempo que las dimensiones contradictorias de los propios gobiernos los confirman como espacios de conflicto y, por lo tanto, como referentes abiertos a la movilización democrática. Más aún, el agotamiento del proyecto neoliberal que ya se percibía en el continente sudamericano desde el inicio de la década llega a su culmen a comienzos de 2009. Después de la caída del «muro de Berlín», la «calle del Muro» (*Wall Street*) también se ha desmoronado. En el fragor de una crisis financiera sin precedentes, la única salvación posible viene del Estado y de la nacionalización de los activos «podridos». Una vez más, el «mercado» y el «Estado», lo «privado» y lo «público», aparecen como dos caras de una misma moneda: una moneda cuyo valor está indexado en las nuevas formas

---

<sup>6</sup> «Por la recuperación del proceso de cambio para el pueblo y con el pueblo», 2011.



de poder y control imperial. Nuestra tarea se define, aún más claramente, como reflexión sobre una alternativa al «mercado» y al «Estado», es decir, a la falsa oposición entre individualismo y colectivismo: una alternativa que se ubique, como diría Foucault, «en defensa de la sociedad»,<sup>7</sup> en la inmanencia constituyente de la sociedad, en la actualidad del proyecto de Pierre Clastres de pensar la «sociedad contra el Estado».<sup>8</sup> Un proyecto que inspiró la complicidad revolucionaria de Deleuze y Guattari: «*Para que funcione realmente, una maquina social tiene que no funcionar bien*»;<sup>9</sup> el conflicto tiene que ser permanentemente el punto de partida de la investigación.

Pretendemos profundizar aquí las reflexiones sobre esas experiencias políticas innovadoras, sobre todo desde el punto de vista de los conflictos que las atraviesan. Al mismo tiempo, queremos huir del análisis cortoplacista o, mejor, queremos poner el análisis en una perspectiva de larga duración.

Proponiendo los conceptos de MundoBraz y MundoSur, retomamos una línea de reflexión que comenzamos a mediados de los años noventa, en medio de la reacción neoliberal, pero también ante la insuficiencia de las críticas conservadoras y neosoberanistas a la globalización; se trataba (y aún se trata) de sustituir la defensa neosoberanista de la vía nacional a la industrialización «independiente»

<sup>7</sup> Evidentemente nos referimos al Curso (1975-76) de Michel Foucault en el Collège de France, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France 1976*, París, Hautes Études, Gallimard, Seuil, 1997 [ed. cast: *Hay que defender la sociedad, Curso del Collège de France 1976*, Madrid, Akal, 2003].

<sup>8</sup> Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac & Naify, 2003 [ed. cast.: *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Virus, 2010].

<sup>9</sup> *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, París, Ed. De Minuit, 1972, p. 177. La cursiva es de los autores [ed. cast.: *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós Iberica, 1998].

—y sus sufijos BRAS (EletroBras, PetroBras, RadioBras, etc.)<sup>10</sup>— por la participación activa de Brasil en la globalización y de la globalización en Brasil.

Es hora de dar la vuelta a los debates sobre privatizaciones, flujos financieros y culturales mundiales: en vez de continuar asustándonos con los improbables procesos de homogeneización, en vez de continuar apostando por la desconexión —primando una nueva jerarquía nacional que se opondría a la jerarquía global—, es hora de dirigirse hacia los flujos horizontales, rizomáticos, de base, irreductiblemente heterogéneos, que las reformas neoliberales se esforzaron (en vano) en capturar y controlar —mucho más que en determinar. Los desafíos concretos, el *impasse* de la integración latino-americana, en particular de América del Sur, muestran y confirman la urgencia de una radical mutación de referente político e, incluso, de referente simbólico.

En este esfuerzo de reflexión transdisciplinar sobre el «devenir-Brasil del mundo y el devenir-mundo de Brasil», es decir, del devenir-Sur del mundo y del devenir-mundo del Sur, encontramos en la antropología contribuciones extremadamente estimulantes, que permiten la construcción de un léxico adecuado a un análisis crítico de la globalización y de la postmodernidad a partir de lo que eran,

---

<sup>10</sup> Existen, claro, otras declinaciones de la condición brasileña entre los nombres de las empresas estatales, como en el caso de Embratel, Embraer, Embrapa. En ese caso, ya no tenemos el «Bras», sino sólo un «bra», que pierde visibilidad. Si, por una parte, podríamos realizar la misma deformación con un resultado adecuado (*Embramundo*), por otro, aquí la palabra incluiría también la referencia a «empresa», reduciendo en demasía el objetivo de nuestra propuesta. El uso de la «z» del inglés «Brazil» corresponde a una doble provocación: tomar a la inversa el título peyorativo del film *Brazil* (que discutiremos *infra*) y usar el nombre del híbrido como un indicador de posición, en una versión positiva del *Brasil Delivery*. Véase Leda Paluani, *Brasil Delivery*, São Paulo, Boitempo, 2008.

y son, los lugares más distantes de la propia modernidad. Por una parte, nos referimos a los antropólogos que entendieron hasta qué punto la globalización debe ser pensada como matriz generadora que configura todos los fenómenos históricos y se impone al conjunto de los actores de esa historia — sean hegemónicos o no, pueblos «principales» o los últimos de los hombres, minoritarios o mayoritarios.<sup>11</sup> Por otra parte, de manera mucho más incluyente, hablamos de los esfuerzos de renovación que pretenden organizar los estudios antropológicos en torno al proyecto de mostrar que la oposición entre naturaleza y cultura no tiene la universalidad que le es atribuida en la tradición occidental.<sup>12</sup> Esfuerzos todos ellos anticipados por Deleuze y Guattari, cuando señalaban la necesidad de pensar la naturaleza como proceso de producción.<sup>13</sup>

En suma, parte de este trabajo de reflexión se sustenta o dialoga con lo que sus propios autores definen como *antropología de la alteridad*, una *antropología inmanentista*.<sup>14</sup> En esa antropología encontramos una brecha decisiva para pensar de manera radicalmente innovadora y subversiva (no identitaria) la relación entre la periferia y el centro, entre lo «local» y lo «global». La antropología inmanentista nos lleva a encontrar formas de pensar que Occidente, al considerarlas «primitivas», hizo invisibles y subalternas, y que hoy aparecen como nuevas y potentes configuraciones del

<sup>11</sup> Frédéric Neyrat, «À l'ombre des minorités séditionnaires», *La Revue Internationale des Livres et des Idées*, septiembre-octubre, núm. 1, París, Ed. Amsterdam, 2007, pp. 7-10.

<sup>12</sup> Véase Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005 y Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte, 1997 [ed. cast.: *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI, 2007].

<sup>13</sup> *L'Anti-Oedipe...*, op. cit., 1972, p. 8.

<sup>14</sup> Véase el *Manifiesto do nada*, un trabajo originalmente realizado por Flávio Gordon; disponible en [http://amazone.wikia.com/wiki/Manifiesto\\_do\\_Nada](http://amazone.wikia.com/wiki/Manifiesto_do_Nada) (consultado el 5 de marzo de 2008).

mundo.<sup>15</sup> En particular, los trabajos de Eduardo Viveiros de Castro se orientan a una cosmología amerindia que nos permite entender el movimiento abierto de lo que Jean-Luc Nancy define como una «mundialización», opuesta al proceso de globalización.<sup>16</sup> «un mundo hecho de otros mundos»,<sup>17</sup> de muchos mundos. Por su capacidad de capturar la potencia de la cosmología amerindia, la antropología inmanentista nos permite ubicar la producción de significado, de «valor», en el núcleo de la reflexión sobre las relaciones de Brasil (aquí entendido como alteridad radical-amerindia) con el mundo dentro del proceso de globalización. De hecho, no sólo el régimen de acumulación del capitalismo contemporáneo se define por su capacidad (o no) de rearticular la relación entre «valor» y «significado», sino que la propia dinámica del conflicto —que separa (exactamente en los términos propuestos por Nancy) la globalización como un globo que nos oprime (o que pretendemos dominar... y destruir), de una mundialización como construcción de un mundo (hecho de muchos mundos, donde los «muchos» derivan de los «otros») dentro del cual nos podamos sentir en casa— está enlazada con la lucha por la construcción de sentido.

Exactamente en este mismo sentido, en los estudios sobre la socialidad amazónica —y de los amerindios, más en general—, la antropología inmanentista encuentra la vitalidad de

---

<sup>15</sup> Arturo Escobar, «O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento», p. 137, en Edgardo Lander (ed.) *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2005 [ed. cast.: *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2003].

<sup>16</sup> Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, París, Galilée, 2002 [ed. cast.: *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Paidós Iberica, 2003].

<sup>17</sup> Jean-Luc Nancy, «Segni attraverso il fuoco», diálogo con Tommaso Tuppini, en *ILLUMInazioni*, LIV Biennale di Venezia, Venecia, Ed. Marsilio, 2011, p. 83.

«otro proyecto», cuya práctica es deconstruir el «lugar»; en otras palabras, «desinventar Brasil», de-construir el Sur. Paradójicamente, desinventar Brasil significa pensar «[...] un proyecto en clave de “todo es Brasil”, porque el mundo ya es Brasil».<sup>18</sup> Viveiros de Castro renueva, de este modo, la anticipación de Lévi-Strauss, que ya en 1952 afirmaba: «Es inexorable, la cultura occidental se va a universalizar, pero no piensen que eso va a reducir las diferencias, sino que van a pasar a ser internas, en vez de externas».<sup>19</sup> El humanismo, decía Claude Lévi-Strauss en *Raza e historia*, necesita ser un perspectivismo. Para que una civilización pueda pensarse a sí misma, necesita un otro, o muchos otros, que sirvan de términos de comparación. Para empezar a conocer la propia cultura, tenemos que aprender a ver el punto de vista de otra.<sup>20</sup> Lo mismo es reafirmado por Nancy: «Es imposible que exista una sola cultura».<sup>21</sup>

Exactamente del mismo modo definieron Negri y Hardt la forma contemporánea de soberanía supranacional que llamaron Imperio: un no lugar sin exterior y, en tal medida, atravesado internamente por las diferencias y los antagonismos más violentos.<sup>22</sup>

Era lo que Marx definía como paso de la subsunción formal a la subsunción real. Sólo que la realización de la anticipación marxiana comporta una mutación notable: el capital subsume toda la vida, pero sin homogeneizarla en un proceso general de subjetivación. De hecho, en el

<sup>18</sup> Viveiros, «Entrevista por Pedro Cesarino y Sérgio Cohn», *op. cit.*, 2007.

<sup>19</sup> Citado por Viveiros de Castro, «Prefácio», en Arnt y Schwartzman, *Um artifício orgânico: Transição na Amazônia e ambientalismo*, Río de Janeiro, Rocco, 1992.

<sup>20</sup> Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, París, 1952.

<sup>21</sup> Nancy, «Segni attraverso il fuoco», *op. cit.*, 2011, p.83.

<sup>22</sup> Negri y Hardt, *Empire*, *op. cit.*, 2000.

capitalismo contemporáneo los procesos de subjetivación corresponden a los de des-subjetivación. Esas mutaciones paradigmáticas transforman las dicotomías y oposiciones del discurso sociológico, en particular, como veremos, en lo que se refiere a la relación entre «exclusión» e «inclusión».

Al margen de todo ello, hay otro elemento que refuerza la centralidad de una reflexión en los términos de MundoBraz. Nuestro recurso a las cosmologías amerindias constituye un contrapunto particularmente productivo al *impasse* ante el que se encuentran algunos de los más lúcidos teóricos de la condición postmoderna. Se trata, en general, de los que Negri define como teóricos de los márgenes,<sup>23</sup> para los que la única resistencia se encuentra en los márgenes, de modo que es preciso ser marginal. En nuestro breve ensayo, nos referiremos en particular a los trabajos sobre el concepto de «nuda vida» desarrollados por Giorgio Agamben, así como a las reflexiones críticas de otros pensadores. Por caminos diferentes, esos autores acaban colocando en el núcleo de sus reflexiones teórico-políticas la crisis de lo político y la crisis de la división —moderna— entre cultura y naturaleza, humanidad y animalidad, civilización y barbarie.

El vasto trabajo de investigación de Giorgio Agamben se desdobra, precisamente, en torno a la convicción de que entre humanidad y animalidad se produce y reproduce una zona de indistinción, una vida en suspensión, una *nuda vida* muy próxima a una vida meramente biológica y a una naturaleza natural. Esa ontología negativa es

---

<sup>23</sup> Antonio Negri, *La fabrique de porcelaine*, París, Stock, 2006, pp. 33-34 [ed. cast.: *La fábrica de porcelana: Una nueva gramática de la política*, Barcelona, Paidós, 2008]. Se refiere a Derrida, Agamben y Nancy, y enfatiza que, en sus obras, «encontramos la reproducción en filigrana de una cierta univocidad dialéctica y paradójica de la relación resistencia/poder: es el poder lo que determina la *étrangeté* dentro de la que pueden darse las funciones de resistencia».

para él, al mismo tiempo, el producto del propio proceso de humanización (de las «máquinas antropológicas» de Occidente), y el único terreno posible para pensar una resistencia al poder; se aproxima peligrosamente a un concepto de resistencia que correspondería a la negación o profanación de la propia vida. La zona de indistinción que define *la nuda vida* nunca nos permite una salida nítida de la ambivalencia de esa condición, de tal modo que la resistencia asume un horizonte trágico y catastrófico.

Por su parte, Virno, en el desarrollo de sus reflexiones sobre las dimensiones lingüísticas del trabajo en el postfordismo, acaba enfatizando el lenguaje como *facultad* y, en tal medida, su dimensión innata, biológica. Chomsky diría que el lenguaje como facultad depende de una gramática universal, por ser natural. Sus bases biológicas serían, por lo tanto, innatas. En esa perspectiva, piensa las luchas sociales en términos de justicia, de aproximación a una justicia dada, algo que estaría inscrito en los códigos biológicos de la gramática universal.<sup>24</sup> Para él, como explicita Virno, es posible y necesario tener un modelo de sociedad justa, partiendo de algunas prerrogativas biológicas del animal humano.<sup>25</sup> De este modo, el lenguaje funciona como una distinción biológica entre humanidad y animalidad, que reaparece continuamente, incluso cuando se dedica toda una obra a su negación, como en el caso de Jean-Marie Schaeffer, en su *Fin de l'exception humaine*.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Nos referimos al debate entre Michel Foucault y Noam Chomsky realizado en 1971 en Eindhoven, para la televisión holandesa. Michel Foucault y Noam Chomsky, «De la nature humaine: justice contre pouvoir», en Foucault, *Dits et Écrits III*, París, Gallimard, Seuil, EHESS, 1994, pp. 471-512 [ed. cast.: «De la naturaleza humana: Justicia contra poder» en *Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós, 1999].

<sup>25</sup> Paolo Virno, *Scienze sociali e «Natura umana»*. *Facoltà di linguaggio, invariante biológico, rapporti di produzione*, Rubbettino, Cosenza, 2002, p. 13.

<sup>26</sup> Jean-Marie Schaeffer, *Fin de l'exception humaine*, París, Gallimard, 2007 [ed. cast.: *El fin de la excepción humana*, Barcelona, Marbot, 2009].

En otras palabras, por caminos diferentes y divergentes, un conjunto de autores —en particular, Agamben— nos conduce a la selva virgen de una naturaleza natural en la cual los esfuerzos de construcción de un nuevo léxico adecuado a las tareas de crítica de las relaciones de poder en el mundo contemporáneo corren el riesgo de perderse. Estamos en la misma situación del hombre sin atributos de Robert Musil, ante la deriva delirante y nazi de la modernidad: impotentes.

Con Foucault, intentamos diseñar un camino diferente: construir el horizonte de una justicia pensada en términos de lucha social, de un hacer mundo opuesto a la globalización, de un devenir-mundo del Sur y de Brasil, a lo que corresponde un devenir-Sur y Brasil del mundo: MundoBraz, MundoSur.





# 1. MundoBraz

## El devenir-Brasil del mundo y el devenir-mundo de Brasil

*Más allá de la «brasilización» del mundo*

Para entender las mutaciones de las líneas de conflicto y de producción de subjetividad en el capitalismo contemporáneo necesitamos analizar las problemáticas y los interrogantes del crecimiento y el desarrollo. Y nada mejor para esta discusión que ponerla en relación con cuestiones como el *trabajo*, la *globalización* y el *medio ambiente*. Esa vinculación implica discutir el significado de crecimiento, desarrollo y/o progreso del Brasil que se está volviendo mundo y del mundo que se volvió Brasil, al mismo tiempo que todo se vuelve Amazonia.

Pensar las cuestiones del desarrollo en Brasil, tanto por lo que se refiere a la Amazonia, cuanto en lo relativo a los temas más generales de la emancipación y de la liberación, de la lucha contra el racismo y la desigualdad, implica entender la nueva relación entre Brasil y el mundo.

En la perspectiva de Viveiros de Castro, diremos que «ya no es posible hacer política sin tener en cuenta el marco último en el que se hace toda política real, el marco de la inmanencia terrestre».<sup>1</sup> En la misma dirección, y en la senda de Marx, Jean-Luc Nancy formula la cuestión de la «mundialización»: «El mundo tiene lugar, y todo sucede como si nosotros no supiésemos comprenderlo. Él es nuestra producción y nuestra alienación».<sup>2</sup> Sin duda, la crítica marxista constituye también la inspiración de Michel Serres, cuando dice que somos víctimas de nuestras victorias, y que de este modo nos volvemos objetos pasivos de nuestras acciones como sujetos.<sup>3</sup>

La globalización en curso es nuestra fábrica, que nosotros mismos creamos y donde trabajamos, y que se nos presenta como dispositivo de dominación, como una segunda naturaleza que nos amedrenta y sumerge en la más absoluta inseguridad. El mundo como lugar de sentido desaparece, eclipsado por un conjunto demente de producciones. De este modo, la globalización se opone a la mundialización: por una parte tenemos la producción insensata de un mercado integrado globalmente por mecanismos de valoración financiera y amplificación desmedida del riesgo, y por otra, la creación posible de un nuevo horizonte de valores, es decir, de un mundo. Precisamente en esta perspectiva, la discusión sobre el devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo se abre a una alternativa radical entre la «catástrofe sin precedentes,

---

<sup>1</sup> Eduardo Viveiros de Castro, «Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade à suficiência», ponencia presentada en la *Série de Colóquios: Cultura, Trabalho e Natureza na Globalização*, Rede Universidade Nômade — Fundação Casa de Rui Barbosa, Río de Janeiro, 19 de septiembre de 2008.

<sup>2</sup> Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, París, Galilée, 2002, p. 31 [ed. cast.: *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Paidós Iberica, 2003].

<sup>3</sup> Michel Serres, *Hominescence*, París, Flammarion, 2001.

geopolítica, económica y ecológica [de la] globalización como supresión de toda forma-mundo del mundo» y un «porvenir que excede la representación y nos abre un horizonte de posibilidades, de re-aprehender el mundo según el registro de la creación».<sup>4</sup>

La crisis del capitalismo global de septiembre-octubre de 2008, inadecuadamente llamada crisis «financiera», no podría ser más emblemática de ese conflicto de nuevo tipo. La formalización matemática de la economía, elaborada por las «mejores» inteligencias de las más prestigiosas universidades del mundo, empleadas por bancos y otras instituciones del mercado financiero, intentó la imposible ecuación de hacer sostenible el aumento estructural del riesgo.<sup>5</sup> Los centenares de billones de dólares de activos líquidos se transformaron inevitablemente en papel sucio, «activos tóxicos». La imposibilidad de la ecuación no es un enigma matemático. La de los financieros no fue una temeridad abstracta e innecesaria. Se trata del propio mecanismo de explotación, y su crisis simplemente desvela que lo que los economistas llaman riesgo se refiere a las condiciones de producción y reproducción de las formas de vida: la vida es puesta a trabajar sin que esa movilización sea reconocida, a no ser en la forma del mercado, es decir, en la modalidad del «riesgo» y de sus relaciones de débito y crédito, confianza y desconfianza.

Tras el riesgo aparece la sociedad como espacio productivo controlado por la creciente fragmentación social, por el no reconocimiento de las dimensiones productivas de la vida. En la crisis, los depredadores (las instituciones privadas de crédito: los acreedores) se corresponden con las presas (los tomadores de préstamos, los deudores: por

---

<sup>4</sup> Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, 2002, pp. 52-53.

<sup>5</sup> Jean-Paul Fitoussi, «Le capitalisme sous tente à oxygène», *Le Monde*, 30 de octubre de 2008.

ejemplo, para tener casa «propia» o para ser trabajadores «autónomos» [*sic*]), precisamente, porque la renta de los primeros (de los depredadores) es meramente parasitaria, pura vampirización de los segundos (los deudores: trabajadores precarios, informales, inmigrantes *sin papeles* o regularizados, etc.). La asimetría de la relación aparece en toda su dimensión: los llamados «excesos de ganancia» de los financieros no tienen nada de excepcional, a no ser en los términos de un estado de excepción permanente en el que toda la potencia productiva (de valorización) está únicamente del lado del trabajo, que sólo puede ser explotado por la reducción de las redes a «mercado», de la cooperación a «riesgo», del trabajo a no trabajo (precariedad y desempleo), de los derechos a «créditos»; en este sentido, sabemos que otra dimensión emblemática de ese riesgo producido por la globalización lleva el nombre de «brasilización». Cabe preguntarse: ¿la «brasilización» del mundo es la globalización en tanto que pérdida de mundo, o hay en ella un espacio para la creación del mundo, de otro mundo?

La relación entre Brasil y el mundo es una vieja historia que, sin duda, no comienza en la reciente globalización postfordista. Recordemos, a estos efectos, la dimensión brasileña y latino-americana de la propia modernidad, la relación entre constitución de la economía-mundo y colonización europea del Nuevo Mundo, tal como señalan los estudios de la colonialidad del poder.<sup>6</sup> De acuerdo con esa línea, Brasil y, más en general, el «Nuevo Mundo» afirman y constituyen la dimensión colonial de la propia dinámica del capitalismo. Con todo, hay una dimensión «mundial»

---

<sup>6</sup> Véase Aníbal Quijano, «Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina», en Edgardo Lander (ed.), *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2005 [ed. cast.: *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2003].

del Brasil moderno que interpela a uno de sus mitos fundacionales: su encuentro con el futuro. «Todo sucede», dice un filósofo paulista, en un bello artículo dedicado a la «fractura brasileña del mundo», «como si desde siempre la historia corriese a nuestro favor».<sup>7</sup>

La generosa afirmación de que Brasil sería el país del futuro encuentra su expresión, recuerda António Cândido, en una de las imágenes centrales del poema escogido por la República «vieja» (la primera después del Imperio) para la melodía del Himno Nacional, a saber, «el país recostado en la orilla del mar, bajo la forma de un gigante preparado a entrar en acción a través de sus hijos».<sup>8</sup> En la ideología del país nuevo destaca la pujanza virtual, la grandeza que está por realizarse. Ya en un artículo de 1969, António Cândido atribuyó a Mário Vieira de Mello el haber sabido entender, en sus reflexiones sobre la relación entre cultura y subdesarrollo, la transformación de las perspectivas vigentes desde la década de 1930.<sup>9</sup> Aunque no anulase completamente la noción de Brasil como «país nuevo», lo cual todavía no era posible, esa mutación se articulaba con la atrofia y la pobreza de la condición de «país subdesarrollado». De este modo, se comenzaba a enfatizar, dice António Cândido, «lo que falta, no lo que sobra».<sup>10</sup> Lo virtual se volvía una ausencia, casi una impotencia. El «futuro» se transformaba en horizonte lejano,

<sup>7</sup> Paulo Arantes, «A fratura brasileira do mundo. Visões do laboratório brasileiro da mundialização», en Fiori y Medeiros (eds.), *Polarização mundial e crescimento*, Petrópolis, Vozes, coleção Zero à Esquerda, 2001, p. 291.

<sup>8</sup> António Cândido, «Literatura e subdesenvolvimento», en *A educação pela noite e outros ensaios*, Río de Janeiro, Ouro sobre azul, 2006 [1969], p. 205. Publicado por primera vez en francés, en la revista *Cahiers d'Histoire Mondiale*, Unesco, vol. XII, núm. 4, 1970.

<sup>9</sup> Vieira de Mello, *Desenvolvimento e cultura. O problema do estetismo no Brasil*, São Paulo, Nacional, 1963.

<sup>10</sup> António Cândido, *op. cit.*, 2006, p. 169.

sin dejar, no obstante, de sobredeterminar el presente, y se convertía en una pesadilla, algo que la retórica de las «décadas perdidas» retomará con fuerza: habríamos perdido un tiempo (precioso) en esa carrera ya trazada en dirección al futuro, entendido como progreso.

A lo largo de las últimas dos décadas se ha producido otra mutación, esta vez radical, del mito del futuro «brasileño». Una vez más, una «provocación» del antropólogo Viveiros de Castro lo resume de manera contundente: «Siempre dijeron que Brasil era el país del futuro. En absoluto, es el futuro el que se volvió Brasil [...] Para bien y para mal, ahora todo es Brasil».<sup>11</sup> Se trata de la llamada «brasilización» del mundo, entendida de manera abierta e incluso afirmativa, casi positiva. Al mismo tiempo, esa aproximación, que piensa a la inversa los desafíos de la globalización, se radicaliza y complementa con la constatación de que, si «Brasil es grande, el mundo es pequeño».<sup>12</sup> En otros términos, podríamos decir que el descubrimiento de que Brasil es el futuro del mundo implica al mismo tiempo reconocer que Brasil contiene su propio horizonte y, en esa medida, que el «futuro» ya no constituye una opción para trascender los enigmas del presente.

En los términos de Arjun Appadurai,<sup>13</sup> la globalización se define como «una intensificación de intercambios» entre diferentes (mayorías o minorías) configuraciones sociales y culturales. Aunque las «mayorías» continúen entendiendo (y construyendo) a las «minorías» como amenaza, esa amenaza está hoy, de hecho, constituida por el propio

---

<sup>11</sup> Viveiros de Castro, «Entrevista de Pedro Cesarino y Sérgio Cohn», *Revista Azougue-Saque/Dádiva*, núm. 11, Río de Janeiro, Programa Cultura e Pensamento, MinC, 2007, p. 11.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Géographie de la colère*, París, Payot, 2007, traducción francesa de *Fear of Small Numbers*, Duke University Press, 2006 [ed. cast.: *El rechazo de las minorías*, Barcelona, Tusquets Editores, 2007].

mundo: un mundo cada vez menor. Michel Serres afirma que vivimos hoy en un espacio topológico sin distancia, y eso transforma nuestro destino, nuestras filosofías, pero ante todo nuestra antropología: «¡Ya no somos los mismos hombres!».<sup>14</sup> Junto a ello, insiste en el hecho de que, por ejemplo, en las reuniones internacionales sobre calentamiento global, lo que dicen los representantes del Estado es menos importante que la toma de conciencia generalizada de la «aparición de nuestro barco común que, de repente, se volvió, por sus reacciones inesperadas, compañero de nuestros actos e inquietudes». <sup>15</sup> La comprensión de la globalización como apertura a un mundo cada vez más finito se parece, en cierta manera, a la vieja paradoja latino-americana: la «debilidad o [...] desorganización de las instituciones [...] ante las grandiosas condiciones naturales». Algo que llevaba a afirmar que «en América todo es grande, sólo el hombre es pequeño». <sup>16</sup> En Brasil, la «humanización» del mundo parece agotar la pujanza virtual de la naturaleza. Retomamos el lema de Eduardo Viveiros de Castro: Brasil es grande, ¡pero el mundo es cada vez más pequeño!

### *La «brasilización» del mundo*

Por otro lado, cabe resaltar que, desde la década de 1980, la referencia a Brasil para calificar el proceso de globalización es siempre peyorativa. Se afirma que Brasil está por todas partes. Una constatación que define la globalización como un horizonte cerrado en el que la especificidad brasileña apunta a una doble dificultad: por un lado, la «brasilización» del mundo define un retroceso generalizado;

<sup>14</sup> Michel Serres, *Hominescence*, París, Flammarion, 2001, p. 299.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>16</sup> António Cândido, *op.cit.*, 2006, p. 171.



por otro, en la globalización, el futuro de Brasil puede ser... el propio Brasil. La transformación social brasileña puede encontrar en su camino la reiteración amplificada (globalizada) de los fenómenos de desigualdad económica, fragmentación social, segregación espacial y violencia que caracterizaron la trayectoria de la modernización brasileña, y que hoy aparecen como las características generales de la postmodernidad. De este modo, el subdesarrollo y sus consecuencias sociales pueden hallar confirmación y profundización en el desarrollo. Una vez más, el desarrollo aparece como la pesadilla que los críticos de la teoría de la dependencia definían como «desarrollo del subdesarrollo».

En su postfacio al libro de Mike Davis sobre el devenir-favela del mundo, la urbanista Ermínia Maricato enumera y actualiza los condicionantes del fenómeno, que no podrían ser más contradictorios:

[...] el crecimiento de las favelas provocado por guerras, expulsiones, catástrofes o recesión económica (como en el caso de América Latina) coincide con la expansión urbana caótica impulsada por el alto crecimiento económico y urbano (como en el caso de India y China).<sup>17</sup>

Sea cual fuere la trayectoria macroeconómica, de crecimiento o recesión, una única dinámica parece inevitable: la «periferización» como homogéneo (y paradójico) proceso de heterogeneización.

---

<sup>17</sup> Ermínia Maricato, «Pós-fácio», en Mike Davis, *Planeta favela*, São Paulo, Boitempo, 2006, p. 211; la edición original es *Planet of Slums*, Londres, Verso, 2006 [ed. cast.: *Planeta de ciudades miseria*, Madrid, FOCA, 2008].

La connotación fuertemente negativa de la «brasilización» del mundo ya estaba presente en las imágenes ácidas y terribles del filme *Brazil* (1985), dirigido por Terry Gilliam, impulsor de los *Monty Python*. *Brazil* es el teatro de una distopía orwelliana, donde un gobierno burocrático asocia el totalitarismo a su patética incompetencia. En *Brazil*, la miseria y el abandono se enmascaran mediante los anuncios y la propaganda que estrían los apocalípticos paisajes urbanos compuestos de gigantescas extensiones de favelas y miseria.<sup>18</sup> No estamos muy lejos de las visiones catastrofistas desarrolladas veinte años después por Mike Davis, en su *Planet of Slums* [Planeta de ciudades miseria], ni de las imágenes del trabajo del *Harvard project on the city* (equipo de investigación dirigido por el arquitecto holandés Rem Koolhaas) sobre Lagos, la capital de Nigeria.<sup>19</sup>

Al final de la década de los ochenta, la metáfora de la «brasilización» pasó a ser usada por los economistas franceses de la «Escuela de la Regulación»<sup>20</sup> para describir la fragmentación social y la pérdida de derechos laborales que la flexibilización del fordismo y de su sistema de *welfare* generaba, y genera. Alain Lipietz parece haber sido el primero en usar esa noción —en una conferencia pronunciada precisamente en Río de Janeiro, en 1988—, en la tentativa de delinear dos trayectorias distintas en la

---

<sup>18</sup> La *Wikipedia*, consultada el 28 de junio de 2008, recoge varios artículos recientes de crítica cinematográfica que incluyen esta película entre las cinco mejores de la historia del cine. Véase [http://en.wikipedia.org/wiki/Brazil\\_\(film\)#Critical\\_response](http://en.wikipedia.org/wiki/Brazil_(film)#Critical_response)

<sup>19</sup> «Lagos», en Koolhaas *et al.*, *Mutations*, Arc en Revê Centre d'Architecture, Burdeos, 2002 [ed. cast.: *Mutaciones*, Barcelona, Actar, 2000]. Con todo, la aproximación de Koolhaas está lejos de ser catastrofista.

<sup>20</sup> Michel Aglietta, Robert Boyer, Alain Lipietz y Benjamin Coriat son las figuras más conocidas de esta corriente de pensamiento económico heterodoxo. Para una presentación, véase Giuseppe Cocco, *Trabalho e cidadania*, São Paulo, Cortez, 2000 [ed. cast.: *Trabajo y ciudadanía*, Xátiva, Diálogos, 2003].

flexibilidad postfordista: una definida como flexibilidad «ofensiva» (modernizadora y negociada); y otra denominada «defensiva» (impuesta y desagregadora). En ese segundo caso, decía Lipietz, estaríamos ante «un régimen (de acumulación flexible) que engendrará sin duda ciudades postfordistas y postmodernas “flexibles”... Y, ¿por qué no? Casas flexibles. El barrio de lata, la favela, como horizonte insuperable de nuestro tiempo».<sup>21</sup>

Lo que era propio de Brasil se estaría generalizando en el Occidente «civilizado», por una doble crisis de su sistema de seguridad: crisis civil y social, es decir, violencia civil y debilitamiento de la protección social. Ésta es la otra cara del «riesgo» que las finanzas pretenden «regular». La inseguridad se convierte en la nueva condición: «La delincuencia y la violencia», afirma Jacques Donzelot, «se multiplicaron por dos o por tres según los países [al tiempo que] la precarización del empleo fragiliza la condición de los trabajadores asalariados».<sup>22</sup>

Por su parte, varios autores brasileños asumen la «brasilización» del mundo como un hecho de la propia globalización, incluso en lo que se refiere a sus impactos sobre las condiciones brasileñas sociales y laborales: el proceso de flexibilización implantado en Brasil fue decisivo para el surgimiento de un nuevo paradigma del mercado de trabajo brasileño, acentuado en mayor grado en la década de 1990. Varios cambios estructurales importantes están en

<sup>21</sup> La conferencia fue pronunciada en la Asociación Internacional de Sociología, del 26 al 30 de septiembre de 1988, y publicada, en colaboración con Danielle Leborgne, con el título «Flexibilité offensive, flexibilité défensive», en Lipietz y Benko (eds.), *Les Régions qui gagnent*, Paris, PUF, 1992 [ed. cast.: *Las regiones que ganan. Distritos y redes: los nuevos paradigmas de la geografía económica*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1994].

<sup>22</sup> Jacques Donzelot, «La ville à trois vitesses: relegation, périrurbanisation, gentrification», *Esprit*, 2004, pp. 16-17 [ed. cast.: «La ciudad de tres velocidades», en VVAA, *La fragilización de las relaciones sociales*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2007].

curso, y afectan, de lleno, a la sociedad brasileña: «Crecimiento del trabajo informal, progresiva des-salarización, decreciente participación del trabajo en la renta nacional y crecimiento del plustrabajo».<sup>23</sup>

En realidad, el concepto de «brasilización» fue acuñado en 1995 por el norteamericano Michael Lind:

[...] el peligro principal al que ha de enfrentarse Estados Unidos en el siglo XXI no es la balcanización, sino lo que se podría denominar la brasilización [...] Por brasilización no entiendo [...] la separación de las culturas por la etnicidad, sino la separación de la etnicidad por las clases.<sup>24</sup>

En aquel momento, el libro de Lind constituyó una referencia del debate norteamericano sobre el futuro de América. Richard Bernstein, de *The New York Times*, lo definió como un «manifiesto americano para un futuro deseable».<sup>25</sup> En la revista *Foreign Affairs*, David Hendrickson afirmaba que, aunque sus soluciones no fuesen muy claras, «el diagnóstico de Lind es [...] convincente».<sup>26</sup>

<sup>23</sup> André Langer, «Pelo êxodo da sociedade salarial», *Cadernos IHU*, año II, núm. 5, São Leopoldo, 2004, p. 9.

<sup>24</sup> Michael Lind, *The Next American Nation. The New Nationalism and the Fourth American Revolution*, Nueva York, Free Press Paperbacks, 1995, pp. 14, 215-6. Véase también la web <http://www2.iath.virginia.edu/cecmp/glossary.html>.

<sup>25</sup> Richard Bernstein, «Books of the Times. An American Manifesto for a Desirable Future», *The New York Times*, 5 de julio de 1995.

<sup>26</sup> Se puede encontrar la reseña en <http://www.foreignaffairs.org/19950701fabook4561/michael-lind/thenext-american-nation-the-new-nationalism-and-the-fourthamerican-revolution.html>. Véase también William W. Chip, «The Fourth American Republic», *The Social Contract*, invierno de 1995-96. Esas soluciones se referían a un nuevo tipo de nacionalismo «transamericano», articulado en torno a una valorización post-identitaria de la mezcla y a políticas proteccionistas frente a

Lind señaló dos grandes riesgos: el multiculturalismo y la plutocracia (el gobierno de los ricos). Para Lind, el multiculturalismo sería una verdadera calamidad en sus acciones afirmativas racialmente determinadas. En relación a la «plutocracia», ésta se manifestaría en la oligarquía blanca que atraviesa las diferentes «repúblicas» americanas manteniéndose siempre en el poder, por medio de sucesivas conciliaciones y compromisos: la «primera república», entre el Norte y el Sur, para segregar a los esclavos en las colonias, y más tarde tras la independencia; la «segunda», entre la oligarquía blanca y los trabajadores blancos, para continuar manteniendo a los negros al margen de la sociedad, después de la Guerra de Secesión. El multiculturalismo funcionaría como base del gran compromiso conservador de la «tercera república»: la oligarquía blanca conseguiría mantener su supremacía por medio de la cooptación dentro de un nuevo estatus social de segmentos de la población negra y de otras minorías.

Es precisamente la trampa del multiculturalismo lo que Lind denomina *brazilianization*: «Una anarquía feudal de alta tecnología, articulada en un archipiélago de blancos privilegiados sobre un océano de pobreza blanca, negra y mulata». Tenemos aquí la paradoja de una crítica estadounidense a la acción afirmativa; el caso de Brasil se presenta como amenaza. Y ello a pesar de que en Brasil la acción afirmativa no existía en la década de 1990, y de que sus opositores consideraron que la especificidad brasileña de un mestizaje real correría serios riesgos si aquí se adoptasen políticas inspiradas en el multiculturalismo norteamericano. Discutiremos en el cuarto capítulo las cuestiones del multiculturalismo y de la lucha contra el racismo. Lo que nos interesa indicar desde este momento es que aquí la «brasilización» es completamente negativa:

---

los productos procedentes de países que no respetaran determinados patrones sociales y laborales.

una metáfora destinada a explicitar el futuro del mundo globalizado y postmoderno como amplificación de la inseguridad, del riesgo. Un escenario, como veremos, bastante consensual.

De hecho, Michael Lind desarrolló a la inversa, desde el punto de vista norteamericano, una metáfora más antigua, que en la era de la Guerra Fría y de la «Alianza para el Progreso» colocaba a Brasil como uno de los pilares de la estabilidad de la hegemonía norteamericana. El control imperialista del hemisferio Sur dependía, por lo menos en parte, de lo que era denominado proceso de «brasilización»: un fenómeno articulado con la atribución a Brasil, por parte del imperialismo norteamericano, de un papel imperialista regional en el subcontinente. En 1974, Paul E. Sigmund decía que la política de Nixon tenía como «prototipo» a Brasil, un liderazgo subcontinental que sustituía «la acción directa de Estados Unidos contra la libertad, la democracia y la liberación nacional y continental».<sup>27</sup> No obstante, ya en la conclusión de Sigmund encontrábamos una connotación negativa, en la medida en que indicaba la necesidad de que la diplomacia norteamericana evolucionase más allá del marco de la Guerra Fría, apoyando los procesos de democratización y la diversidad de las trayectorias nacionales del continente, no contentándose simplemente con verlo bajo la óptica de las alternativas cerradas entre «cubanización, americanización o brasilización».<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Paul E. Sigmund, «Brazilianization of the Hemisphere?», *World-view Magazine*, 1 de septiembre de 1974. Sobre el subimperialismo en América Latina, véase Negri y Cocco, *GlobAL: biopolítica e luta em uma América Latina globalizada*, Río de Janeiro, Record, 2005 [ed. cast.: *GlobAL: biopoder y lucha en una América Latina globalizada*, Barcelona, Paidós Iberica, 2006].

<sup>28</sup> Sigmund, *op. cit.*, 1974.

Ya en la segunda mitad de la década de los noventa, la metáfora funcionaba como horizonte total. En una entrevista concedida al activista digital Geert Lovink, el indio Ravi Sundaram afirmaba que el riesgo para la India contemporánea era la «brasilización».<sup>29</sup> Estamos en la perspectiva opuesta a la de las impresiones de viaje de Claude Lévi-Strauss, para el que

[el] europeo que vive en la América tropical [...] contempla las relaciones originales entre el hombre y el medio ambiente geográfico; y las propias modalidades de la vida humana le ofrecen sin parar sujetos de reflexión. Pero las relaciones de persona a persona no afectan de una forma nueva; son del mismo orden que las que siempre lo circundaron. En Asia meridional, al contrario, le parece estar más acá o más allá de lo que el hombre tiene derecho de exigir al mundo y al hombre.<sup>30</sup>

En 1955, el devenir-Asia del mundo era lo que asustaba al joven etnógrafo: «Lo que me da miedo de Asia es la imagen de nuestro futuro, anticipado por ella».<sup>31</sup> Por su parte, para Sundaram es Brasil lo que constituye un futuro amenazador, no sólo para los modos de integración social propios del *welfare state* de las economías centrales

<sup>29</sup> Ravi Sundaram, «“About the Brazilianization of India”. An Interview with Ravi Sundaram by Geert Lovink», 1996; disponible en <http://www.heise.de/tp/r4/artikel/1/1047/2.html> (consultado el 4 de julio de 2008).

<sup>30</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, París, Plon-Poche, 1955, p. 153 [ed. cast.: *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 2006].

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 171. Al contrario, la América indígena permitía a Lévi-Strauss ver «el reflejo, incluso fugaz, de una era en la que la especie (humana) estaba en una relación proporcionada con su universo, y en él persistía una relación adecuada entre el ejercicio de la libertad y sus signos».

de Occidente, sino también para los de otros grandes países continentales, que se enfrentan con el rompecabezas del subdesarrollo. En el caso de la entrevista, la mención a Brasil se refiere a las tremendas desigualdades y a la deriva de sus ciudades, con su aire acondicionado y su seguridad privada: «El espacio está generando una cultura de élite híbrida, una élite que se eximió de todo diálogo sobre cuestiones relativas al espacio público»; una élite, por lo demás, profundamente anclada en Occidente, dice Sundaram. El mismo Occidente que, también de acuerdo con el teórico de la sociedad del riesgo Ulrich Beck, correría el riesgo de «brasilización».<sup>32</sup> Lo que es un riesgo occidental para la India aparece como un riesgo... exótico para Occidente. También en Australia se habla de «brasilización» de las condiciones de inserción de los jóvenes en el mercado de trabajo.<sup>33</sup>

Como señalamos *supra*, la tesis de la «fractura brasileña del mundo» es también empleada y criticada en Brasil, en un artículo en el que el filósofo Paulo Arantes discute el «laboratorio brasileño de la mundialización». La definición que allí se lee, sobre el discurso de la «brasilización», no podría ser más adecuada:

Se dio [...] una sorprendente voltereta —falta por ver si imaginaria o real [...] Durante esta segunda década perdida de ajustes subalternos, durante la cual nos debatimos

<sup>32</sup> Véase Ulrich Beck, *What Is Globalization?*, Cambridge, Polity Press, 1999 [ed. cast.: *¿Qué es la globalización?: falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 2008] y *The Brave New World of Work*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 [ed. cast.: *Un nuevo mundo feliz: la precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2007]. Aquí, como subraya Ronaldo Munck, Beck se aproxima al eurocentrismo de su referente teórico, Jürgen Habermas.

<sup>33</sup> Furlong y Kelly, «The Brazilianization of youth transitions in Australia and UK», *Australian Journal of Social Issues*, vol. 40 (2), 2005.



con nuestro final de etapa nacional, nos vimos transformados en una especie de paradigma, algo así como una categoría sociológica para el agujero negro de la globalización.

El devenir-Brasil del mundo constituye una amenaza, subraya el autor, aún más amedrentadora, en la medida en que no se trata de «una África remota», sino de una realidad moderna y económicamente estratégica: «De manera que en el momento histórico en el que el país del futuro ya no parece tener futuro, se nos señala, para bien o para mal, como el futuro del mundo».<sup>34</sup>

Según sugiere Vladimir Safatle en una reseña del artículo de Arantes, la idea de la «brasilización» de la sociedad de los países centrales estaría «ampliamente aceptada». Y ello porque indica una consolidación de estructuras sociales duales, que muestran la coexistencia, y la determinación recíproca, del Centro y de la Periferia en el mismo espacio social; algo que cualquier habitante de las metrópolis brasileñas conoce muy bien. Para Safatle, la «brasilización» de la sociedad se manifiesta en el desmontaje de los propios procesos de modernización. Al mismo tiempo, se ve acompañada por un astuto esquema ideológico de legitimación.<sup>35</sup> Aquí la «brasilización» corresponde al *Brasil Delivery* de la economista Leda Paulani. Brasil está entregado a lo que ella llama, usando un adjetivo pésimo, «capital gitano».<sup>36</sup> En él, la dependencia

<sup>34</sup> Paulo Arantes, «A fratura brasileira do mundo. Visões do laboratório brasileiro da mundialização», en Fiori y Medeiros (eds.), *Polarização mundial e crescimento*, Petrópolis, coleção Zero à Esquerda, Vozes, 2001, pp. 295-296.

<sup>35</sup> Vladimir Safatle, «O momento brasileiro da dialética. Novo livro de Paulo Arantes reconcilia reflexão filosófica e “teoria crítica” brasileira», *Correio Braziliense*, 4 de septiembre de 2004.

<sup>36</sup> Leda Paulani, *Brasil Delivery: servidão financeira e estado de emergência econômico*, São Paulo, Boitempo, 2008, p. 20.

se agrava convirtiéndose en servidumbre financiera, a la que corresponde «el decreto de un estado de emergencia económica»,<sup>37</sup> cuya definición está fuertemente inspirada en el debate sobre el estado de excepción, que da título a la colección («Estado de Sitio», coordinada por Paulo Arantes) en la que fue publicado el libro de la economista.

Arantes capta con precisión la tesis de Lind, sobre todo cuando éste señala que la condición «brasileña» se caracteriza por la existencia del poder de una oligarquía a la que no se opone otra clase subalterna sólidamente anclada en la privación, sino la desarticulación permanente de la sociedad fragmentada y del mundo desestructurado del trabajo.<sup>38</sup> Volveremos a discutir en el segundo capítulo la correlación dialéctica que varios autores mantienen entre explotación y lucha, en la que se presupone la necesidad, para que la clase luche, de que esté anclada en una visible, masificada y homogénea condición de privación, que sólo el trabajo asalariado, y sobre todo la fábrica, podrían proporcionar. El horizonte de esa dialéctica vincula los procesos de subjetivación y des-subjetivación con la idea de que la verdad de las luchas necesita fundarse en la no-verdad de los procesos de des-subjetivación (de la explotación asalariada propia del territorio de la fábrica).

Cabe, no obstante, enfatizar la lucidez de la lectura que Arantes construye sobre el pensamiento de Lind, es decir, sobre el impacto de las políticas neoliberales, en términos de nueva organización, de la producción como flujo de fragmentos. Esa lectura le permite afirmar que esos «retazos» sólo encuentran su sentido dentro del nuevo poder del capital global. Según esa literatura sociológica, la deslocalización haría que las nuevas figuras del trabajo fuesen incapaces de reproducir la organización

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>38</sup> Arantes, *op. cit.*, 2001, p. 306.

y las luchas que eran propias del movimiento obrero y, más en general, del conflicto social típico de la modernidad industrial. Lo que no queda claro en esa lectura es en qué medida esa incapacidad sería fruto de un nuevo marco cultural y/o en qué medida se debe, por el contrario, a una profunda transformación material de la relación entre capital y trabajo y, de este modo, a la propia composición técnica de las fuerzas productivas.

De este modo, en esas aproximaciones, se entienden las teorías de las redes y de la flexibilidad como producciones esencialmente ideológicas, funcionales para las nuevas relaciones de poder y de explotación, como si éstas sucediesen dentro de una dinámica material inalterada. La crítica contundente al concepto de globalización en red desarrollado por Manuel Castells supone,<sup>39</sup> de este modo, una aproximación a la retórica gerencial de la flexibilidad, muy semejante al trabajo de Luc Boltanski y Eve Chiapello —de hecho, debidamente citado— sobre el «nuevo espíritu del capitalismo».<sup>40</sup> De forma adecuada, se dedica una atención especial a los desdoblamientos espaciales (urbanos, en particular) de la fenomenología general de la «brasilización». Incorporando a Saskia Sassen,<sup>41</sup> Arantes recuerda que su narrativa de la «Ciudad Global, dualizada o brasilizada, no es, ni de lejos, complaciente y compasiva con la exclusión».<sup>42</sup> De hecho, el debate sobre la dualización de las ciudades (globales) permite

---

<sup>39</sup> Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture* (v. 1-3), Londres, Blackwell Pub., 1999 [ed. cast.: *La Era de la información: economía, sociedad y cultura*, México, Siglo XXI, 1999].

<sup>40</sup> Luc Boltanski y Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 1999 [ed. cast.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal. Cuestiones de antagonismo, 2002].

<sup>41</sup> Saskia Sassen, *The Global City: New York, Londres, Tokyo*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1991 [ed. cast.: *La ciudad global: Nueva York, Londres, Tokio*, Buenos Aires, Eudeba, 1999].

<sup>42</sup> Arantes, *op. cit.*, 2001, p. 310.

una primera, y extremadamente sugerente, recualificación de la noción de «brasilización»: como ya señalamos, si el mundo se «brasiliza», la «brasilización», por su parte, aparece con un signo contrario. En palabras de Arantes:

Sucede que la tal «brasilización» del mundo [...] indica justamente la contaminación de la polarización civilizada en curso en el núcleo orgánico del sistema por el comportamiento salvaje de los nuevos bárbaros de sus periferias internas, que se diseminan propagando la incivilidad de los subdesarrollados, de modo que la gran fractura pasa a ser vista también como lo que separa a los que son capaces y a los que no son capaces de controlar sus propias pulsiones.<sup>43</sup>

De hecho, ante las revueltas de las *banlieues* francesas (en 2005) o ante el incendio de Los Ángeles (en 1992), el filósofo Bento Prado Júnior afirmaba: «El Tercer Mundo (las favelas de Río o la periferia de São Paulo) explota(n) en el corazón del (de los) país(es) más rico(s) del mundo».<sup>44</sup>

Como dice Peter Pál Pelbart en su bello artículo sobre *Kafka* de Deleuze y Guattari,<sup>45</sup> los nuevos bárbaros ya están dentro de la ciudad, atraviesan las murallas chinas de la postmodernidad en mil brechas, en un

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 317.

<sup>44</sup> Bento Prado Jr., «A França e a “brasilianização” do mundo», *Tendências/Debates, Folha de S. Paulo*, 12 de noviembre de 2005.

<sup>45</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka: por una literatura menor*, Río de Janeiro, Imago, 2005 [1977] [ed. cast.: *Kafka: por una literatura menor*, México, Era, 1978].

éxodo constituyente.<sup>46</sup> Esta vez la referencia a China no es meramente metafórica, ya que se ve actualizada por el nuevo papel geoeconómico del «Imperio del Medio».<sup>47</sup>

En el ámbito de la sociología urbana, la metáfora está siendo utilizada para señalar la degradación de la relación salarial y, sobre todo, del tejido urbano, atravesado, por una parte, por los procesos de gentrificación y, por otra, por las dinámicas perversas de la segregación espacial: favelas y, al mismo tiempo, «comunidades cerradas» [*gated cities*] en los marcos de ese impresionante paisaje que nos ofrece el barrio carioca de São Conrado. Allí se oponen, frente a frente, los edificios lujosos a lo largo de la playa y el monumental anfiteatro natural como marco de la imponente favela de la Rocinha —imagen terriblemente bella, que ilustra la portada de la edición brasileña del libro de Mike Davis dedicado a los *slums* globales, *Planeta Favela*. Espacios de segregación (marginación impuesta) y auto-segregación (secesión activa) articulan las diferentes caras de lo que Lúcio Kowarick llama «civilización indolente y ciudadanía privada». Algo que el propio Lévi-Strauss narra en 1955, en sus impresiones del viaje a Río de Janeiro en 1935:

[...] en Río de Janeiro, el lugar ocupado por cada uno en la jerarquía social se mide con altímetro: cuanto más abajo (socialmente) más alto está el domicilio. Los miserables viven colgados en los morros, en las favelas, donde una población

<sup>46</sup> Peter Pál Pelbart, «Potência da vida, Poder sobre a vida», texto presentado en el Seminario «O Trabalho da Multidão», Río de Janeiro, 27-28 de enero de 2001.

<sup>47</sup> Giovanni Arrighi, *Adam Smith en Pekín: orígenes y fundamentos del siglo XXI*, Madrid, Akal. Cuestiones de antagonismo, 2007.

de negros, vestidos con trapos desgastados, inventan en el violín esas melodías vivas (*alertes*) que, en el momento del carnaval, bajan de las alturas e invaden la ciudad.<sup>48</sup>

Se habla, por lo tanto, de un dualismo renovado, al que se suman las dinámicas de difusión del crecimiento caótico de las periferias metropolitanas, que caracterizan a todas las grandes ciudades brasileñas; dinámicas que en Estados Unidos se denominan *urban sprawl* y en Francia, *périurbanisation*.

La ciudad-dual en realidad está caracterizada por «muchas velocidades», y se inserta en una economía global cuya principal característica es que funciona como un archipiélago. Dentro de ella, escribe Cynthia Ghorra-Gobin, «la conjunción de la marginalidad económica y del aislamiento espacial y social explica la pobreza y los comportamientos violentos (armas, droga) de las poblaciones de los barrios desfavorecidos».<sup>49</sup> De este modo, se daría un declive de la política, determinado, en sus diferentes escalas, por las mutaciones que se concretan en la multiplicación de las ciudades de enormes dimensiones: megalópolis, ciudades tentaculares, *megacities*. Una tendencia que lleva a Olivier Mongin a preguntarse: ¿cuál es el destino de ese «archipiélago megalopolitano mundial, y de sus dinámicas de fragmentación?».<sup>50</sup> Allí Mongin señala el riesgo de que surja una red de ciudades globales altamente

<sup>48</sup> Lévi-Strauss, *op. cit.*, 1955, p. 95. En el momento de estas reflexiones, el etnógrafo se preguntaba si los urbanistas no habían conseguido «resolver» esa situación. Es innecesario decir que tenía una confianza exagerada en el poder taumatúrgico de los «urbanistas».

<sup>49</sup> Cynthia Ghorra-Gobin, «L'étalement de la ville américaine. Quelles politiques?», *Esprit*, 2004, p. 153.

<sup>50</sup> Olivier Mongin, «La mondialisation et les metamorphoses de l'urbain. Mégacités, Villes Globales et métropoles», *Esprit*, París, 2004, p. 180.

segmentadas e interconectadas. En esa perspectiva, la red funcionaría, paradójicamente, por medio de mecanismos de exclusión de todo lo que está fuera.

La política de esas ciudades globales se caracteriza por la obsesión por la seguridad, donde la conexión se realiza mediante la pérdida de las capacidades de acogida y apertura.<sup>51</sup> Aquí, la «brasilización» se parece a una «balcanización», es decir, a un fenómeno compuesto por «asociación de fragmentos, explosión multipolar e insolidaridad». La ciudad-mundo que correspondería a la «brasilización» del mundo sería la «ciudad genérica» teorizada por Rem Koolhaas, con su «ausencia de singularidad, extensión indefinida de los espacios parecidos».<sup>52</sup> Volveremos a discutir esas dinámicas en el próximo capítulo. Lo que nos parece interesante aquí es profundizar el debate sobre la relación entre dinámicas metropolitanas y los temas de la «brasilización».

### *La apología inversa del poder: Planeta Favela*

Volvemos, por lo tanto, a la más reciente revitalización del estigma brasileño. De forma paradójica, la encontramos en el libro de Mike Davis, *Planeta Favela* [*Planet of Slums*, en el original; *Planeta de ciudades miseria*, en la edición castellana] aunque en él no se hable de la «brasilización», sino de la «favelización»: «generalización de las favelas».<sup>53</sup> La traducción al portugués constituye en sí misma una «brasilización»: el *slum* genérico del inglés se convierte

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Koolhaas et al., *op. cit.*, 2002.

<sup>53</sup> Mike Davis, *Planeta Favela*, São Paulo, Boitempo, 2006. La edición original es *Planet of Slums*, Londres, Verso, 2006, y la castellana, *Planeta de ciudades miseria*, Madrid, FOCA, 2008.

en el muy brasileño *favela*. Se trata de un libro denso en datos, muchos de ellos provenientes de los gabinetes de investigación de las grandes instituciones de la gobernanza global: FMI, Banco Mundial, ONU-Habitat, e incluso la *Central Intelligence Agency* (CIA).

El autor está convencido de que aporta un estudio sociológico capaz de responder adecuadamente al problema que se plantea. Nos encontramos ante un mosaico de retazos de estudios e informes que vehiculan afirmaciones genéricas y en ocasiones bastante paradójicas: ya en la década de los noventa, el Banco Mundial «advirtió» — casi con el estilo de los comunicados del Ministerio de Sanidad — que «la pobreza urbana se volvería el problema más importante y políticamente explosivo del [nuevo] siglo».<sup>54</sup> La preocupación, con tono de denuncia, conduce la orientación del texto a un cierto paroxismo, sobre todo con la afirmación de que en la década de los setenta «los gobiernos del Tercer Mundo abdicaron en la batalla contra las favelas», al tiempo que «las instituciones de Bretton Woods» iban asumiendo el «papel [...] predominante en la determinación de los parámetros de la política habitacional urbana».<sup>55</sup> Lo que los movimientos de pobladores veían como una conquista contra los desalojos, que hasta entonces constituían la única política estatal en lo relativo a las favelas, ¡aquí aparece como una deriva conservadora! Obviamente, Mike Davis denuncia también los desalojos, con particular atención a los de las dictaduras militares,<sup>56</sup> pero no establece ninguna relación entre el agotamiento de esas políticas (justamente a mediados de los años setenta) y la potencia de los movimientos de los propios habitantes de las favelas, o con el proceso de apertura democrática, que en Brasil comenzaba en aquel

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 114 y ss.



momento. La favela para él continúa siendo un campo de concentración, una condición totalizadora sin salida posible: «Las favelas, a pesar de ser funestas e inseguras, tienen un espléndido futuro», esclarece irónicamente para, a continuación, complementar: «Durante un breve periodo, el campo todavía contendrá a la mayoría de los pobres del mundo, pero ese dudoso honor se transmitirá a las favelas urbanas en torno al año 2035».<sup>57</sup> De este modo, los pobres pasarán del campo al «campo de concentración», que serían las favelas. Con ello, Davis utiliza un determinismo estadístico que poco tiene que ver con el método materialista. Por ejemplo, es incapaz de vislumbrar el impacto de las políticas de distribución de renta del gobierno Lula, que permitieron un enorme crecimiento de las regiones más pobres del país (Norte y Nordeste), y proporcionaron, gracias también a la radicalización de las bases sociales del presidente y su gobierno, una transformación, si bien moderada e insuficiente, de la calidad de vida de las regiones y barrios más pobres, así como de las dinámicas habitacionales.

Esa ambigüedad se confirma, aunque sólo indirectamente, en un capítulo dedicado a la «ecología de la favela». En él se lee que «un lugar de riesgo y peligroso para la salud es la definición geográfica del típico asentamiento de los colonos».<sup>58</sup> Aquí, el estudio «concreto» de casos es insuficiente, cuando no indebidamente rehén de un perfil victimizador. Mike Davis sólo cita lo que le interesa, en una clara desviación de su supuesta científicidad crítica: los casos brasileños mencionados son la favela de Cubatão (São Paulo), y el municipio de Belford Roxo en Río de Janeiro ¿Por qué no hablar de las localizaciones envidiables, en medio de los barrios más valorizados de la zona sur de la capital carioca, de favelas como Chapéu Mangueira

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 127.

(en Leme), Pavão-Pavãozinho (entre Copacabana e Ipanema), Vidigal (Leblon), Rocinha (São Conrado y Gávea), sin contar el sinnúmero de favelas que circundan el atractivo barrio de Santa Teresa? Lugares que podrían transformarlas en localidades turísticas (lo que en parte ya son: debajo del Corcovado, en los márgenes de la Floresta da Tijuca).<sup>59</sup> De hecho, ¿por qué no recordar que favelas mundialmente conocidas, como Cidade de Deus, tienen como origen la construcción de un conjunto habitacional destinado a albergar a los pobladores de una favela desalojada en la zona sur de Río? Cabe recordar que estamos hablando del teatro bien real y concreto, entre otras dinámicas creativas y trágicas, de lo que el crítico literario Roberto Schwarz definió como una «de las más importantes obras literarias de la década de 1990, la novela *Cidade de Deus*, de Paulo Lins, sobre la expansión y mutación histórica de la criminalidad en Río de Janeiro». <sup>60</sup> ¿Por qué no señalar otro conjunto habitacional, la Cruzada São Sebastião, enclavado entre dos barrios «nobles» de la zona sur carioca (Leblon e Ipanema), y atravesado por las mismas dinámicas socioeconómicas de las favelas: desempleo, narcotráfico y violencia? Las mismas dinámicas que Paulo Arantes asume, no sin ironía, como paradigma de una flexibilidad y precariedad ocupacional brasileña, cuyos campeones «sociológicos» son los *bichos soltos* [buscavidas], así tipificados en la jerarquía «de los delinquentes en la sociedad “relacional” de la Cidade de Deus». <sup>61</sup>

<sup>59</sup> La lista, obviamente, no es exhaustiva.

<sup>60</sup> Roberto Schwarz, «Cidade de Deus», en *Sequências Brasileiras*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 163-4.

<sup>61</sup> Arantes, *op. cit.*, 2001, p. 334. Se refiere a los términos usados por Paulo Lins en su novela etnográfica, *Cidade de Deus*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997 [ed. cast.: *Ciudad de Dios*, Tusquets Editores, 2003].

Finalmente, Mike Davis ataca violentamente los programas de urbanización —promovidos por administraciones progresistas como el Partido Comunista de la India en Kolkata, o el propio gobierno Lula<sup>62</sup>— que contemplan la regularización inmobiliaria de las favelas, con la entrega de la propiedad a las familias que construyeron la casa. Para él, es más importante distanciarse de Hernando de Soto y de su «capitalismo popular»,<sup>63</sup> que demanda precisamente la regularización de los títulos de propiedad de las favelas y de otros asentamientos irregulares.

En vez de observar que, con gran frecuencia, las fuerzas de izquierda, más preocupadas con el planeamiento centralizador, no han sabido entender ese terreno fundamental de construcción democrática y reconocimiento del esfuerzo realizado por generaciones de inmigrantes en su autoconstrucción del espacio urbano, Davis reproduce una lógica simplista de «cuanto peor, mejor». Para él, «la concesión de títulos de propiedad [...] acelera la diferenciación social en la favela, y no sirve para ayudar a los inquilinos, verdadera mayoría entre los pobres de muchas ciudades». Además de apoyarse en las evaluaciones de un «especialista» [*sic*] en la propiedad de la tierra, Davis cita el estudio de Suzana Taschner sobre el impacto de las políticas habitacionales de la administración del PT de Luiza Erundina en el municipio de São Paulo: «Terrenos y casas se vuelven bienes de consumo, y el precio se dispara. Uno de los resultados es el surgimiento de una “favela dentro de la favela” [...]».

---

<sup>62</sup> Mike Davis, *op. cit.*, 2006, pp. 88-89.

<sup>63</sup> Hernando de Soto, *The Mystery of Capital. Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*, Nueva York, Basic Books, 2000 [ed. cast.: *El misterio del capital: por qué el capitalismo triunfa en Occidente y fracasa en el resto del mundo*, Barcelona, Ediciones Península, 2001].

En realidad, las favelas nunca constituyeron un conjunto homogéneo. Cualquier investigador que entrase en la Serrinha, favela de Madureira (Río de Janeiro), sería informado de inmediato de la existencia, dentro de la misma favela, de una zona extremadamente pobre que los habitantes de la favela llaman *biafra*.<sup>64</sup> Mike Davis, en cambio, no busca sujetos, «ni se esfuerza lo más mínimo» en comprender los procesos. ¡Sólo un *Deus ex Machina* decide! ¡O tenemos una solución total, pronta y coherente con la visión ideológica del autor, o cualquier política pública es necesariamente neoliberal o, en todo caso, fracasará!

Para Mike Davis, la «revolución» es una utopía lejana; si no se alcanza, nada vale. A no ser que se trate de reforzar al Estado. De hecho, no le gustan las dinámicas que apuestan por la movilización desde abajo, por la radicalización democrática. Sólo el Estado tiene sentido: «La estrategia de concesión de títulos promete gran beneficio social con una simple rúbrica [y] encaja perfectamente con la ideología neoliberal y antiestatal dominante».<sup>65</sup> El problema es que, a pesar del libro de De Soto, los neoliberales no implementaron ningún programa de regularización inmobiliaria (en Brasil). Sólo las administraciones progresistas (municipales y, ahora, federales) lo hicieron y lo hacen. De hecho, la denominada «regularización» está lejos de reducirse a una «rúbrica». Desafortunadamente, la imagen de la supuesta oposición entre Estado y mercado no da cuenta de la realidad de una burocracia estatal que solamente funciona según el punto de vista del mercado. Por lo demás, el mercado inmobiliario ya existe en las favelas y, como consecuencia de la no regularización, ese mercado, en la mayoría de los casos, queda bajo

---

<sup>64</sup> Expresión tomada en conversaciones que tuvimos con habitantes de la Serrinha (favela de Río de Janeiro) en 1996, en el ámbito de una evaluación del programa *Favela-bairro*.

<sup>65</sup> Mike Davis, *op. cit.*, 2006, pp. 88-89.

los «auspicios» de las varias articulaciones del monopolio ilegal o incluso criminal del uso de la fuerza (o mejor, en el cruce del monopolio legal y criminal que caracteriza el uso de la fuerza en las metrópolis brasileñas). Muchas veces en las favelas hay una estratificación social ciertamente violenta.

En suma, parece que Mike Davis sólo imagina la emancipación de la pobreza en un mundo ideal que no se corresponde ni lo más mínimo con las prácticas de resistencia y producción de los pobres. Tras el empirismo encontramos muy poco análisis material, y ninguna capacidad para comprender las líneas de conflicto de clase en las que el autor pretende inspirarse, con la pureza de un moralista impotente.

De este modo, no le queda ningún instrumento político para resolver la mezcla que hace sistemáticamente entre la fenomenología de la pobreza, como sobredeterminación del poder (con sus miserias materiales y morales), y las luchas y la potencia de los pobres. Su análisis de la exclusión tiene como parámetro la sociología del poder: recurre a un informe de la *Central Intelligence Agency* (CIA) para sustentar su definición mistificada y mistificadora del fenómeno de la «exclusión». «Más allá del informalismo flexible propio de De Soto», afirma, «no hay ningún camino para la reincorporación de esa enorme masa de mano de obra excedente en la corriente principal de la economía-mundo».<sup>66</sup> Queda sin aclarar para qué serviría esa incorporación. La crítica vacila entre la pureza moralista y la ambigüedad política del culto a las víctimas y el determinismo economicista. Ello hace inadecuada la crítica que el autor dirige a los trabajos de Negri y Hardt. Mike Davis sentencia de forma sumaria, e inexplicable, que esos trabajos son

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 199.

«pomposas especulaciones post-marxistas». Él mismo, empero, no aporta ningún diseño, ningún *patchwork* alternativo al *network* «diabólico», ninguna ontología de la resistencia que no sea una *apología inversa del poder* del capital global. Irónicamente, los esfuerzos negristas para conciliar el materialismo histórico (es decir, una determinada lectura no dialéctica de Marx) con el pensamiento de la multiplicidad han sido (y son) contribuciones notables, que se deshacen de un marco teórico esclerotizado en el tiempo y de un empirismo moralista e impotente. La filosofía negrista de la praxis no practica el culto de la miseria y de la pobreza, sino una ética de la potencia de los pobres.

*Más allá de la «brasilización» del mundo: ¡MundoBraz!*

Varias son las líneas a lo largo de las cuales podemos percibir la potencia de estos desplazamientos. En general están enmarcadas por la generalización de los procesos de hibridación y mestizaje, y por las dimensiones biopolíticas del poder. No obstante, una tercera referencia negativa a la «brasilización» del mundo podría hallarse en las formas de gobierno de la población que mezclan los elementos biopolíticos del poder con los elementos arcaicos del derecho de vida y muerte. Esta vía nos conduce a una serie de debates y reflexiones sobre la modernidad, en relación, por una parte, con sus dimensiones coloniales y eurocéntricas y, por otra, con las bases antimodernas de la condición postmoderna, que algunos denominarían postcolonial.

El propio Viveiros de Castro aporta otra sugerente imagen del doble movimiento de devenir-mundo de Brasil como un intenso proceso de hibridación de los múltiples planos de la globalización. Comentando la

cobertura por parte de los principales medios de prensa nacionales de un conflicto entre dos tribus indígenas, observa:

[...] en el mismo periódico, se pueden leer las consideraciones político-literarias de Sarney, a un empresario discutiendo sobre las propiedades milagrosas de la privatización, a un astrofísico hablando sobre el Big Bang, ¡y a un kayapó acusando a los kamayurá de hechicería! Todo en el mismo plano, en la misma *Folha*.<sup>67</sup>

En ese sentido, pensar el devenir-Brasil del mundo y el devenir-mundo de Brasil nos conduce directamente a un determinado abordaje de los estudios postcoloniales, así como de las reflexiones latinoamericanas sobre la «colonialidad del poder». El punto de vista de esta aproximación rompe con la dimensión eurocéntrica de un futuro mecánicamente producido por la línea evolutiva del «progreso». Un progreso que es, por una parte, necesariamente occidental y, por otra, nada más que el resultado del crecimiento económico, del desarrollo entendido como crecimiento e industrialización. Colocar a Brasil en el núcleo del devenir-mundo del mundo puede significar la construcción, en los términos que sugiere Edgardo Lander, de un punto de vista de ruptura con la tradición colonial y postcolonial según la cual «las sociedades occidentales modernas constituyen la imagen del futuro para el resto del mundo».<sup>68</sup> Al mismo tiempo, no debemos olvidar

<sup>67</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 482. La *folha* [hoja] a la que se refiere es el periódico *Folha de São Paulo*.

<sup>68</sup> Edgardo Lander (ed.), *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2005, p. 36 [ed. cast.: *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2003].

que una de esas imágenes es la del multiculturalismo, es decir, un gobierno de la diferencia por la superposición de conjuntos homogéneos, exactamente como los retazos de un *patchwork*, o las islas de un archipiélago. En otra perspectiva, diferente de la óptica del multiculturalismo, la hibridación se abre a un intercambio de puntos de vista mucho más creativo y adecuado. De este modo, se puede incorporar la imagen de la abogada Joênia de Carvalho, de la tribu wachipana, vestida con toga y con la cara pintada con los colores de guerra, que, como abogada y en la sala del Tribunal Supremo Federal, defiende que se mantenga la demarcación continua de la Reserva Indígena da Raposa Serra do Sol, en Roraima.<sup>69</sup> Algo que también encontramos en la imagen de los «indios nhambiquaras de Mato Grosso [sacando] fotos con sus móviles durante un acto en Brasilia».<sup>70</sup>

Estamos ante el mismo desplazamiento que se manifiesta en la crisis del sistema de jerarquías propio del periodo imperialista. La impresión superficial de que el desmoronamiento del muro de Berlín generalizaría un orden subordinado a un único centro perdía de vista el tránsito efectivo hacia un mundo multipolar. De este modo, con el muro de Berlín cayó un conjunto de visiones del mundo, incluso una determinada visión del futuro del mundo y, al mismo tiempo, no se produjo la afirmación de la hegemonía de uno de los modelos, el modelo neoliberal personificado en la «última» superpotencia: Estados Unidos. Si inicialmente Estados Unidos parecía haberse convertido en el único centro imperialista, y haber ocupado el horizonte de un futuro que, de esta forma, coincidiría con el fin de la historia, no es difícil constatar que el proceso de transformación que arrastró el Muro, se llevó consigo

<sup>69</sup> Véase la primera página del periódico *O Globo* del 27 de agosto de 2008.

<sup>70</sup> *Folha de São Paulo*, 4 de diciembre de 2008, p. A12.



todo el sistema que lo sustentaba. El paréntesis Bush hijo está cerrado, y la elección de Barack Obama, sean cuales fueren los límites de su gobierno, ya se ubica en una nueva perspectiva.

La visión lineal del futuro mantenía a los dos bloques mucho más próximos de lo que permitía suponer la competencia entre ellos. Casi dos décadas después son innumerables las evidencias de esa transformación. El dólar se enfrenta a la competencia de otra moneda internacional (el euro), que, por su parte, es expresión de una soberanía monetaria supranacional (el Banco Central de la Unión Europea). La otrora pública Renault se convirtió en un grupo franco-japonés (con la Nissan), presidido por un libanés nacido en Brasil y que, justo antes de la crisis, estaba intentando ocupar el mercado de los países emergentes lanzando un modelo de coche *low cost*, concebido y producido en la India. La otrora pública, brasileña, Companhia Vale do Rio Doce es hoy una empresa global, que opera, entre otros países, en Canadá y en la Polinesia francesa, y realiza inversiones en cooperación con China y con la alemana Thyssen-Krupp. Más aún, la prensa paulista informa de una acción interpuesta por la Fiscalía del Trabajo de Río de Janeiro contra la multinacional alemana por estar empleando en la construcción de la Companhia Siderúrgica do Atlântico (CSA) a «120 chinos [que trabajan] como canteros». <sup>71</sup> De modo análogo, ¿cómo no pensar en el accidente laboral que, en septiembre de 2008, mató a un obrero brasileño empleado por una empresa rumana en una obra italiana, en la ciudad de Verona, donde el recién elegido alcalde de la Lega Nord [Liga Norte] discrimina a los inmigrantes en general, y a los rumanos en particular?

---

<sup>71</sup> Denise Menchen, «Multi é alvo de ação por usar chineses em obra no Rio», *Folha de S. Paulo*, 13 de agosto de 2008.

Por su parte, grupos siderúrgicos indios (Mittal y Tata Steel) tomaron el control, respectivamente, de los europeos Arcelor y Corus, al tiempo que el también indio Infosys lanzaba una oferta de compra del francés Capgemini, para constituir la quinta empresa mundial de servicios informáticos.<sup>72</sup> «En un mundo globalizado», dice el historiador británico Eric Hobsbawn, «la dominación cultural de EEUU es cada vez menos sinónimo de dominación económica. Sí, ellos inventaron el supermercado, pero fue el grupo francés Carrefour el que conquistó América Latina y China, por ejemplo».<sup>73</sup> Como reconoce Perry Anderson,

[...] el mayor cambio de los últimos siete u ocho años, desde todos los parámetros [...] es la emergencia de China como la nueva fábrica del mundo: no se trata sólo de la rápida expansión de una gran economía nacional, sino de la alteración estructural del mercado mundial [...] China ya no es sólo la «fábrica del mundo»; se ha convertido en el banquero de Estados Unidos. Y si tomamos en consideración a las otras potencias de la región —Hong Kong, Corea del Sur y Singapur—, concluiremos que Asia absorbe más de la mitad de la deuda pública norteamericana acumulada en el extranjero.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Véase «Le patriotisme économique, un déni d'analyse intenable», *Le Monde*, 28 de agosto de 2007.

<sup>73</sup> Eric Hobsbawn, «Dois impérios: duas lógicas», *Le Monde Diplomatique Brasil*, noviembre de 2008.

<sup>74</sup> Perry Anderson, «Jottings on the conjuncture», *New Left Review*, núm. 48, noviembre-diciembre, 2007, p. 6 [ed. cast.: «Apuntes sobre la coyuntura», *New Left Review*, núm. 48, pp. 5-37]. Sobre el impacto global de la dinámica china, véase también Giovanni Arrighi, *Adam Smith en Pekín: orígenes y fundamentos del siglo XXI*, Akal, Madrid, 2007. Así mismo resulta de interés Martine Bulard, «Uma nova geopolítica dos capitais», *Le Monde Diplomatique Brasil*, noviembre de 2008, pp. 12-13 [puede encontrarse una traducción al castellano en [http://www.socialismo-o-barbarie.org/economia/081109\\_cumbreg20\\_a\\_podermundialsedesplaza.htm](http://www.socialismo-o-barbarie.org/economia/081109_cumbreg20_a_podermundialsedesplaza.htm)].

Verdaderamente, afirma Bulard, «Estados Unidos ya no puede renunciar a la financiación de China, y Beijing tampoco se puede desvincular de la suerte del gigante norteamericano. Lo que también vale para Tokio y [...] para Rusia». Las cooperaciones Sur-Sur en el marco del proceso de construcción latinoamericana se articulan con China e India, desplazando el horizonte de la independencia hacia el gobierno de la interdependencia.<sup>75</sup> Más de la mitad del comercio interasiático desemboca en los mercados de Estados Unidos, la Unión Europea y Japón.

En la guerra de Iraq, el ejército norteamericano quedó durante años aislado y desorientado, sin que, con todo, tuviera que enfrentarse a un ejército de liberación nacional «armado» por otra superpotencia; por su parte, la alianza atlántica (la OTAN) está en las montañas afganas atrapada con una guerrilla talibán cada día más incontrolable. América Latina, de la Patagonia a América Central, fue atravesada, en la primera década del nuevo siglo, por un ciclo político formidable, marcado por nuevos gobiernos, todos ellos ligados a procesos constituyentes cuya diversidad (incluida la moderación y la ambigüedad) no disminuye la dinámica radicalmente innovadora de cada uno de ellos y, sobre todo, del conjunto del proceso continental.

La totalidad de esas mutaciones define un marco completamente nuevo: la crisis de la tradicional soberanía nacional da paso a un nuevo tipo de soberanía supranacional. Negri y Hardt la definieron como una soberanía imperial: una soberanía sin centro y sin afuera, articulada en torno a la monarquía militar norteamericana, y a la aristocracia de las multinacionales y de las instituciones

---

<sup>75</sup> Véase sobre esto, Negri y Cocco, *GlobAL...*, *op. cit.*, 2005 [ed. cast.: *GlobAL: biopoder y lucha en una América Latina globalizada*, Barcelona, Paidós Iberica, 2006].

supranacionales (FMI, BM, OMC, UE, etc.).<sup>76</sup> Ante esas nuevas formas de soberanía «imperial» se afirma la potencia democrática de los movimientos globales: de Seattle a Rostock pasando por Génova y las diferentes ediciones del Foro Social Mundial, y de los flujos migratorios que afirman una globalización alternativa. En 2006 la población migrante global alcanzaba los 150 millones de personas, y las remesas para sus familias en los países «en desarrollo», los 300 billones de dólares. El impacto general afecta —según las estimaciones de la IFAD— a cerca del 10 % de la población mundial.<sup>77</sup> Dicho de otro modo, las dinámicas migratorias contienen potentes elementos de liberación: la potencia de los pobres; y no sólo las formas de subordinación que mencionan los discursos que los estigmatizan, como el análisis que Mike Davis hace del éxodo rural hacia las metrópolis.

Las políticas de regulación de los mercados «nacionales» de trabajo subordinan a los migrantes, en el marco de la condición de impotencia típica de la pobreza. No por azar, los gobiernos neoconservadores de Bush, Sarkozy o Berlusconi, sumergidos en la crisis de la retórica neoliberal, y en la propia crisis financiera global, multiplican sus esfuerzos para criminalizar y someter a los migrantes y controlar sus flujos por medio de tratados, y otras alianzas, con las dictaduras del norte de África, comenzando por la Libia de Gadafi. Un ejemplo de ello es el programa de Sarkozy en la presidencia rotatoria de la Unión Europea (a partir de julio de 2008). Por un lado, promueve la «preferencia europea», por medio de la recuperación de los subsidios a la agricultura de acuerdo a criterios supuestamente asociados a la «seguridad» alimentaria.

---

<sup>76</sup> Negri y Hardt, *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000 [ed. cast: *Imperio*, Barcelona, Paidós Iberica, 2002].

<sup>77</sup> Datos del *International Fund for Agricultural Development* (IFAD), Naciones Unidas; disponible en [www.ifad.org/events/remittances/maps/index.html](http://www.ifad.org/events/remittances/maps/index.html) (consultado el 17 de octubre de 2007).

Por otro, la preferencia «europea» se refiere al control de los flujos migratorios. El objetivo es extremadamente claro: eliminar los elementos de autonomía de los flujos. Esto se concreta, por una parte, en la «elección» de los migrantes y, por otra, en la criminalización de los *sin papeles*: se pretende eliminar los elementos de autonomía de los flujos al volverlos funcionales (lo que, además, es improbable que suceda); por otra parte, se trabaja para consolidar la miseria de los *sin papeles*.

En consecuencia, Brasil no tiene por qué preocuparse por la pérdida de identidad y soberanía determinada por la globalización. Por el contrario, que el mundo se mantenga muy atento a la «brasilización» del mundo. Brasil debe preocuparse de profundizar esa dinámica, para mantenerse dentro de ese movimiento. Por el momento, necesitamos sustituir de una vez por todas, la noción de «futuro» por la noción de «devenir». Es preciso, en consecuencia, construir un punto de vista que nos permita repensar el tiempo —el tiempo, en su ontología de producción de vida.

Hasta aquí, hemos ensayado una anticipación de la propuesta que desarrollaremos a lo largo de este trabajo. Trasladamos nuestro punto de vista hacia el horizonte del deseo —un punto de vista que define el devenir a partir del «deseo». *Devenir-Brasil del mundo y devenir-mundo de Brasil*: tenemos que pensar los desafíos presentes en la perspectiva de esos planos de consistencia, sabiendo que no dejamos de pasar de uno a otro, al tiempo que los planos se desdobl原因 en la superficie y en la profundidad. No se trata de representar el mundo a partir de Brasil, ni Brasil a partir del mundo. No nos interesa ningún proceso de identificación.

Devenir es, a partir de las formas que se tienen, del sujeto que se es, de los órganos que se tienen [...] extraer partículas, entre las cuales instalamos relaciones de movimiento y de reposo, velocidad y lentitud, las más próximas a lo que estamos deviniendo, y por las que devenimos. En ese sentido, se afirma que el devenir es el proceso del deseo.<sup>78</sup>

En consecuencia, avanzamos la idea de que la globalización está atravesada por una alternativa radical, que se articula en sus dimensiones temporales. Por una parte, se presenta como un nuevo despotismo de un mundo reducido a un único e inevitable futuro. Futuro que puede coincidir con la catástrofe anunciada: bien en la forma de la crisis financiera y económica, bien en la del apocalipsis nuclear, que la tragedia de Fukushima acaba de actualizar. Su tiempo es unívoco y lineal, y se presenta como un progreso que modula la serie infinita de fragmentos sociales y espaciales en las representaciones abstractas del mercado. En ese caso, hablaremos de «brasilización» del mundo como globalización de una ciudadanía del «consumo», en el sentido de los «consumidores-ciudadanos» de Néstor García Canclini.<sup>79</sup> Aquí, como sugiere Jean-Luc Nancy, «el mundo pierde su capacidad de hacer mundo: sólo parece tener la capacidad de multiplicar el poder de sus medios de proliferación del in-mundo».<sup>80</sup> Por otra parte, la globalización se abre a la multiplicidad de los mundos posibles. Su temporalidad está abierta al devenir, MundoBraz: un devenir-mundo de Brasil que es, al mismo tiempo, un devenir-Brasil del mundo. En este segundo plano, la flexibilidad social y

<sup>78</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, París, Minuit, 1982, p. 334 [ed. cast.: *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002].

<sup>79</sup> Nestor García Canclini, *Consumidores e cidadãos*, Río de Janeiro, Ed. UFRJ, 1995 [ed. cast.: *Consumidores y ciudadanos*, México, Grijalbo, 1990].

<sup>80</sup> Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, París, Galilée, 2002, p. 16 [ed. cast.: *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Paidós Iberica, 2003].

económica es manifestación de una plasticidad cuya dinámica se alimenta de la hibridación incesante, para dentro y para fuera, y más allá del adentro y del afuera. El mestizaje brasileño se presenta aquí como una potencia de diferenciación y, en tal medida, de producción ilimitada de nuevos valores, constitución del tiempo, producción de nuevo ser. En ella, la cosmología amerindia de las tierras bajas de Amazonia cualifica socialmente la selva como potentísimo artificio natural, al tiempo que el sincretismo cultural de las metrópolis las constituye como nueva tierra a desbravar, nuevo pueblo a constituir, capacidad de hacer mundo.

Pero no podemos olvidar los colores de guerra pintados en la cara de la abogada wapichana. El paso del tiempo lineal del futuro al tiempo intensivo del devenir es un paso de fractura, una ruptura conectada con la conquista del devenir. En la ruptura de la temporalidad se sitúa la producción del ser. Carlos Augusto Peixoto Jr., a partir de Negri, enfatiza que

en esas condiciones, el cuerpo reacciona a la ruptura produciendo un ser nuevo. Insertado en el dominio de la materialidad de lo eterno, el cuerpo conduce a la ruptura, y revivifica la eternidad, experimentándose como praxis del tiempo.<sup>81</sup>

La ruptura del tiempo lineal del poder, en multiplicidad abierta del devenir, se concreta, como dice el propio Negri, en una «inmersión ontológica que activa el eterno mediante la apertura de ese eterno, sobre el límite del ser, sobre *el punto del porvenir*».<sup>82</sup>

<sup>81</sup> Carlos Augusto Peixoto Jr., «O corpo e o devir-monstro», conferencia presentada en el marco de la *Série de Colóquios: Cultura, Trabalho e Natureza na Globalização*, Rede Universidade Nômade — Fundação Casa de Rui Barbosa, Río de Janeiro, 8 de agosto, 2008.

<sup>82</sup> Antonio Negri, *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*, Río de Janeiro, DP&A, 2003, p. 82.

*Objetos-mundo, ciudades-mundo: MundoBraz*

Michel Serres atribuye el proceso de globalización al aumento cuantitativo de los objetos-mundo, algo que comenzó con las técnicas del calor.

¿Podemos seguir llamando objeto a las cosas que lo constituyen, y sujetos a las personas que se sirven de ellos? ¿Nuestras redes de comunicación son objetos? No tienen la presencia ni la realidad de los objetos, pues los canales y las fibras ópticas transportan números, símbolos y virtualidades. ¡Nosotros las habitamos!<sup>83</sup>

MundoBraz es, al mismo tiempo, la cosmología amerindia del artificio natural que es la Amazonia y la producción cultural de la naturaleza-artificial que son las grandes ciudades brasileñas y latinoamericanas en general, y las ciudades-mundo que habitamos.

Edouard Glissant habla de la globalización como proceso constituyente alimentado por la *créolisation* universal.<sup>84</sup> Ese mestizaje global está en la base de lo que llama *Tout*

<sup>83</sup> Michel Serres, *Hominescence*, París, Flammarion, Fólio, 2001, p. 206.

<sup>84</sup> Este término francés proviene del castellano *criollo* y del portugués *crioulo*, que derivan del verbo criar y del latín *creare*. Estos términos se usaban para designar a las personas nacidas y criadas en América, durante la conquista y la colonización ibérica, a fin de diferenciarlas de aquellos migrados como adultos. En términos lingüísticos, lengua *criolla*, *creòle* o *creole* es una lengua que nace habitualmente en una comunidad compuesta de personas de orígenes diversos que tienen necesidad de comunicarse, y por ello se ven forzados a valerse de una segunda lengua, generalmente impuesta y colonial; de ella toman el léxico, muy deformado y simplificado, y lo combinan con la sintaxis propia de sus lenguas nativas (*pidgin*). Cuando esta lengua se transmite de generación en generación, se convierte en lengua



*Monde* [Todo Mundo], que es un archipiélago, así como un pensamiento «archipelágico» que hunde sus raíces en la multiplicidad de las identidades-relación producidas por la reversión constitutiva del sistema de esclavitud. Aquí el archipiélago es un eslabón de la red, teatro de la hibridación. El *Tout Monde* es, de este modo, el hecho de devenir-*créole* del mundo —y tiene en Brasil su referencia prototípica: «Brasil es un ejemplo potente, que sin duda palpita como continente, pero piensa y avanza como archipiélago».<sup>85</sup> El devenir-Brasil del mundo se refiere a la reversión de la significación general del sistema de esclavitud, en tanto que sustento del sistema-mundo. Como recuerdan los estudios sobre la «colonialidad del poder» como base del racismo moderno, la esclavitud en las Américas fue la primera especialización entre la condición del trabajo coercitivo y determinadas poblaciones: los indígenas y los africanos.<sup>86</sup> Su reverso es exactamente la marcha de la libertad, que unió a esclavos libertos y a inmigrantes internacionales, e impidió definitivamente el proceso de proletarización.<sup>87</sup>

Mignolo atribuye a Glissant la noción de «imaginario» como «construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, sexual, etc.) se *define* a sí misma». Esa noción es desarrollada en términos geopolíticos, para dar cuenta de la «formación del imaginario

---

materna y se estabiliza con una sintaxis más estructurada y un léxico más amplio, recibe el nombre de lengua *créole*. [N. de E.]

<sup>85</sup> Edouard Glissant, *Mémoires des esclavages*, París, Gallimard-La documentation Française, 2007, p. 108.

<sup>86</sup> Aníbal Quijano, «Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina», en Lander (ed), *op. cit.*, 2005 [ed. cast.: *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2003].

<sup>87</sup> Véase Negri y Cocco, *op. cit.*, 2005, y Yann-Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, París, PUF, 1998 [ed. cat.: *De la esclavitud al trabajo asalariado*, Madrid, Akal. Cuestiones de antagonismo, 2006].

del sistema-mundo colonial moderno». La imagen de ese mundo como imagen de una civilización occidental que es el resultado, por un lado, de un «largo proceso de construcción del “interior” [...] así como [de la] exterioridad; esa exterioridad no era un verdadero afuera, sino un “exterior interno”». <sup>88</sup> Al mismo tiempo, el propio Glissant entiende esa dinámica de una manera más afirmativa y abierta. De hecho, define al africano capturado en la trata de seres humanos (el tráfico esclavo) como un «migrante desnudo», que consiguió

[...] recomponer, con la omnipotencia [de su] memoria *désoléé*, las huellas de sus culturas de origen, así como ponerlas en connivencia con los nuevos instrumentos cuyo uso les fue impuesto. De este modo, creó, hizo surgir o contribuyó a que se reuniesen [en las Américas] sólidas culturas de *créolisation*, de mestizaje. Culturas al mismo tiempo fecundas, de búsqueda de verdades específicas, y ricas, en tanto que valiosas para todos en el actual panorama del mundo, con una raíz rizomática más abierta y tal vez más sólida. Son manifestaciones de ellas el jazz y el reggae, así como las literaturas y las formas de arte de ese mundo finalmente tan nuevo. <sup>89</sup>

En esa perspectiva, la globalización es un fenómeno cognitivo, la «conciencia común» alcanzada por la sociedad humana a nivel mundial: global-mente, territorios diseñados por redes de cerebros. Repetimos: como Jano, la globalización es doble; por un lado, la idea cosmopolita

<sup>88</sup> Walter Mignolo, «A colonialidade de cabo a rabo: o Hemisfério Ocidental no Horizonte conceitual da Modernidade», en Lander, *op. cit.*, 2005, p. 72 [ed. cast.: *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2003].

<sup>89</sup> Glissant, *op. cit.*, 2007, p. 109.

que sustentaría la acción multilateral en favor de la paz, de la protección del medio ambiente; por otro, el miedo a la homogeneización disolvente de las singularidades y a la segregación-exclusión de vastas poblaciones sub-globalizadas. Por un lado, la mundialización, el devenir-mundo de Brasil, y el devenir-Brasil del mundo como creación del mundo; por otro, la «brasilización» como futuro del mundo y de Brasil, o sea, como globalización del in-mundo. Usando la metáfora homérica, podemos decir que la globalización no es un caballo de Troya que amenaza la soberanía de los Estados. El enfrentamiento sucede no contra el «caballo mecánico» que estaría introduciendo la globalización dentro de los muros de la ciudadela, sino en el interior del propio caballo; y esto en la medida en que éste es el mundo globalizado. Los bárbaros ya están en la ciudadela, dentro de los muros. La ciudad como terreno político de lo común se opone a la ciudadela (ciudad-Estado), como dicen Deleuze y Guattari: «La revolución urbana y la revolución estatal pueden coincidir, pero no confundirse».<sup>90</sup> Es lo que reconocen los propios documentos estratégicos elaborados por el gobierno norteamericano, tras el 11 de septiembre de 2001:

Hoy en día redes escondidas en la sombra pueden traer a nuestras tierras el sufrimiento y el caos, por un coste inferior al precio de un solo tanque. Los terroristas fueron formados para infiltrarse en las sociedades abiertas y volver contra nosotros la potencia de las tecnologías modernas [...] El mayor peligro que amenaza a nuestro país se sitúa en el cruce del radicalismo y la tecnología.

---

<sup>90</sup> Deleuze y Guattari, *op. cit.*, 1982. Véase también Gerardo Silva, *Uma aventura própria da cidade*, tesis doctoral en Sociología, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), Río de Janeiro, 2007.

Esto se completa con un análisis que predetermina el futuro papel del Estado ante estas «amenazas». Tras elogiar las transiciones democráticas (de Rusia) y de mercado (de China), el documento alerta del peligro que constituyen los Estados fallidos: «La pobreza no transforma a los indigentes en terroristas o en asesinos. Pero la pobreza, la flaqueza de las instituciones y la corrupción pueden llevar a los Estados fallidos a acoger en el interior de sus fronteras redes terroristas o cárteles de la droga».<sup>91</sup> La miseria y la pobreza son tolerables por el poder. Pero el poder no puede tolerar que haya Estados incapaces de ejercer su papel de policía contra los pobres, cuando los pobres se organizan y luchan. La pobreza es el norte de reflexión geoestratégica de la CIA, pero también de todos los moralismos. Los pobres son intolerables (o ignorados).

Esto significa que si el mundo se convirtió en Brasil, el enfrentamiento que atraviesa el mundo es el mismo que atraviesa Brasil, y viceversa (aunque en grados claramente diferentes). El ejército de Israel controla «policialmente» el muro de la Franja de Gaza y la policía militar de Río de Janeiro controla «militarmente» la «franja de Gaza» de la zona norte de la ciudad.<sup>92</sup> El conflicto es el mismo, y su característica general es la creciente heterogeneidad de los sujetos. Entre estos dos movimientos no hay simetría, sino síntesis disyuntiva. La relación entre el punto de vista del mundo sobre Brasil y el punto de vista de Brasil sobre el mundo es «al mismo tiempo inquebrantable y asimétrica, pues el trayecto no es el mismo en los dos sentidos».<sup>93</sup> El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo

---

<sup>91</sup> «The National Security Strategy of the USA», septiembre de 2002.

<sup>92</sup> Así se denomina a una de las zonas más violentas de la ciudad de Río de Janeiro.

<sup>93</sup> Deleuze y Guattari, citado por Viveiros de Castro, «Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca», *Novos Estudos*, núm. 77, São Paulo, marzo de 2007, p. 102.

se oponen a la tesis de la «brasilización» del mundo y de Brasil. Si esas tendencias pueden evolucionar de manera complementaria e interrelacionada, podemos también diferenciarlas a partir de la oposición entre dos tipos de planos que proponen Deleuze y Guattari.

Por un lado, un plano de inmanencia, donde no hay más formas y desarrollo de formas, sino sólo relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud, entre elementos no formados, moléculas y partículas de todo tipo.<sup>94</sup> Por el otro, un plano de organización y desarrollo que se refiere a las estratificaciones, a las formas y a los sujetos, a los órganos y a las funciones que son los «estratos». El plano de inmanencia (o de consistencia) se distingue, por lo tanto, del plano de organización, porque implica una des-estratificación de toda la Naturaleza incluso por los medios más artificiales. El plano de consistencia es el «cuerpo sin órganos», al tiempo que el plano de organización es el cuerpo orgánico.<sup>95</sup> En la perspectiva de esos planos es donde debemos pensar los desafíos contemporáneos, sabiendo que no dejamos de pasar de uno a otro, al mismo tiempo que los planos se desdobl原因 en superficie y en profundidad, es decir, no cesan de «devenir».

En la primera tendencia, la del plano de organización que definimos como vertical y organicista, la bifurcación «hominiscente» de nuestro siglo aparece como una máquina mortífera de exclusión: fragmentación social y segregación espacial, el «estado de excepción» como regla y marco de proliferación de lo in-mundo. Las democracias de las sociedades occidentales funcionan como la más feroz de las aristocracias. La más «implacable de todas», pues se proyecta directamente sobre los cuerpos.

---

<sup>94</sup> Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, París, Minuit, 1982 [ed. cast.: *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia Pre-Textos, 2002].

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 330.

Ante cada obeso, los esqueletos del Tercer Mundo gritan a muerte. Mañana, una guerra inexpiable, *à la Darwin*, enfrentará a esos miles de millones de cuerpos hambrientos a los millones de dólares cuyas dádivas se suman a los millones que alimentan a las personas que ya son obesas [...] Nosotros tenemos los medios para transformar los desiertos en bosques y jardines, podríamos nutrir a los hambrientos de la Tierra con nuestros excedentes, podríamos curar sus enfermedades; y nosotros les vendemos las armas para que se maten entre ellos. Asfaltamos su infierno con nuestras facilidades milagrosas.<sup>96</sup>

Podemos decir que esa tendencia corresponde al movimiento extensivo que «consiste en el declive de las diferencias de potencial o de intensidad, en la medida en que éstas se desdoblán (se explican) [...] y se encarnan en estados de cosas empíricos».<sup>97</sup> Estamos en el plano de organización (el segundo), su tendencia es la segmentación de la «brasilización», el bloqueo de las líneas de fuga y de los movimientos de desterritorialización, que de esa manera son estratificados y reconstruidos a lo largo de la línea vertical de jerarquización: se criminaliza al inmigrante. Estamos dentro de los procesos generales de precarización del estatuto del trabajo: la «tradición» brasileña de informalidad y precariedad de los sistemas de protección del trabajo dentro del capitalismo de las redes. Aquí prevalece la repetición. El devenir aparece trabado, hipotecado por el pasado, expresando un retroceso general: es el debate sobre el neoliberalismo. El plano horizontal de consistencia es empujado hacia la verticalización de un plano de organización. Su tiempo es lineal, tiempo del *futuro* —de un futuro que está trabado. En esa condición, perdemos todas las experiencias que nos permitirían justificar el

<sup>96</sup> Serres, *op. cit.*, 2001, pp. 43 y 72-73.

<sup>97</sup> Viveiros de Castro, *op. cit.*, 2007, p. 105.

mundo. Sólo queda «un dolor tan profundo que es la inversión extrema; es, en fin, causa negativa del mundo».<sup>98</sup> La ontología aparece en sus dimensiones completamente negativas: la vida en las favelas y en las periferias se parece, de este modo, a la situación de suspensión del ser de la que habla Agamben. Los jóvenes negros de las favelas son las figuras del *Homo Sacer*, «asesinables» pero no sacrificables: las decenas de ejecuciones diarias de los sospechosos (por las fuerzas policiales, pero también por los comandos del narcotráfico y de las milicias) hacen efectiva una pena de muerte que el sistema político y judicial brasileño (preocupado por vetar el uso de esposas en los casos de prisioneros por delitos de «cuello blanco») no conseguiría legitimar.

En nuestra opinión, el libro de Mike Davis sobre la «favelización» del mundo expone exactamente ese primer plano vertical. Y, es preciso enfatizarlo, queda preso en él:

¿Qué ciudad será Los Ángeles en el futuro, si no conseguimos atender a las necesidades de alojamiento? ¿Una ciudad segregada entre regiones de riqueza y de pobreza, como Río de Janeiro? ¿Una ciudad de comunidades sitiadas y de grupos de personas sin techo, vagando por las calles como los millones de niños de la calle de Brasil?<sup>99</sup>

En esa misma línea, encontramos otras reflexiones semejantes, si bien bastante más sutiles:

<sup>98</sup> Negri, *Jó, a força do escravo*, Río de Janeiro, Record, 2007, p. 32 [ed. cast.: *Job: La fuerza del esclavo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2004].

<sup>99</sup> Mike Davis, «Planeta de favelas», en Emir Sader (ed.), *Contragolpes. Seleção de Artigos da New Left Review*, São Paulo, Boitempo, 2006.

«Nuestro» trabajo informal en metástasis anuncia el futuro del sector formal en el mundo; aquí reside uno de los grandes laboratorios de la Tercera Revolución Industrial. El Régimen financiero de acumulación y otras circunstancias precipitaron la universalización del trabajo abstracto.<sup>100</sup>

No por casualidad, el mencionado autor también se inspira en Mike Davis, que es quien describe ese «panorama avasallador como un mundo-favela atravesado por el tumulto de un gigantesco proletariado informal».<sup>101</sup> Tomándola prestada de Leda Paluani, Arantes llama la atención sobre la «mejor imagen» de ese nuevo mundo del trabajo: «La brasileñísima empleada doméstica viviendo con una mano delante y otra detrás, sin contrato y casi sin derechos, con jornadas de trabajo elásticas e indefinidas, aunque poseedora de un teléfono móvil».<sup>102</sup> En el mismo tono se expresa Roberto Schwarz:

[...] el desarrollo de las fuerzas productivas desgracia a una parte de la humanidad, en lugar de salvarla; el subdesarrollo deja de existir, no así sus calamidades; el trabajo informal, que había sido un recurso heterodoxo y provisional de la acumulación, se transforma en índice de desagregación social, etc.<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> Paulo Arantes, *Extinção*, São Paulo, Boitempo, 2007, p. 223.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>103</sup> Citado en Francisco de Oliveira, *Crítica da razão dualista. O ornitorrinco*, São Paulo, Boitempo, 2003, p. 17.



## Biopoder: poder sobre la vida

De hecho, el urbanismo progresista es incapaz de ver que la «favelización» y/o la proliferación megalopolitana es/son un movimiento potente, aunque dramático, de ruptura del orden espacial del poder. Frente a ello, para Rem Koolhaas y su equipo del *Harvard project on the city*, la dinámica de Lagos debe ser

[...] entendida al mismo tiempo como el paradigma y la forma extrema y patológica de la ciudad de África Occidental. [Lagos] presenta un enigma fundamental: continúa existiendo y manteniendo su productividad, a pesar de la ausencia casi total de infraestructuras, sistemas, organizaciones y planeamientos que definan la noción de «ciudad» en el sentido occidental [...] De este modo, Lagos es realmente una ciudad, y una ciudad que funciona [...] Lagos creó un urbanismo elástico, intensamente material, descentralizado y embotellado. Esa ciudad bien podría representar el urbanismo más radical de hoy en día, pero funciona.<sup>104</sup>

Claramente, hay una dimensión apologética extremadamente ambigua en las afirmaciones de Koolhaas. Pero él y su equipo saben entender que hay una potencia en las favelas y en las megalópolis, y desde ahí hay que contemplarlas, sin apología o esteticismo alguno.

En la imagen terrible de la imponente favela de la Rocinha (en Río de Janeiro) hay una belleza sublime que atrae, quizás de forma morbosa, a los turistas europeos, que, en cambio, muestran menos interés por la previsible geometría de las edificaciones de lujo que ocupan la línea de playa,

<sup>104</sup> Koolhaas, *op. cit.*, 2002, pp. 652 y 718.

en el barrio de São Conrado.<sup>105</sup> En el mundo que se vuelve Brasil y en el centro que se vuelve periferia se produce un desplazamiento de los puntos de vista. Pero esos movimientos no son sólo espaciales. Se produce en ellos una transformación de las propias nociones de mundo y de Brasil, de centro y de periferia. Como enfatiza Hermano Viana,

[...] casi la mitad (de la enorme) población en favelas del mundo tiene menos de veinte años. Casi todos ellos con trabajo informal. Es mucha gente, joven [...] ¿Qué va a hacer toda esa gente con su energía juvenil? ¿Producir la catástrofe anunciada? ¿Es sólo eso lo que les queda por hacer? ¿Desaparecer del mapa, para no producir más problemas a los ricos?<sup>106</sup>

De repente, podemos decir: ya no precisamos dirigirnos al centro, y sumergirnos en sus «valores»; ¡podemos pensar la «transmutación de todos los valores»!

Tenemos además un segundo plano, horizontal. En este plano, el devenir abre un horizonte de constitución de libertad articulado con una nueva dinámica de producción de valores, es decir, de creación, más que de producción instrumental. En ese horizonte podemos pensar una nueva práctica de relación entre el hombre (la cultura) y la naturaleza, más allá de la dialéctica sujeto-objeto. El devenir-Brasil del

---

<sup>105</sup> Podemos también mencionar al empresario alemán que compró sesenta chabolas en el Vidigal —con el proyecto de «transformarlas en bares, restaurantes y hasta en un hotel de lujo», *Revista/O Globo*, 25 de enero de 2009— así como el hotel de lujo construido en Santa Teresa por inversores franceses.

<sup>106</sup> Hermano Viana, «Central da periferia», 2007. Texto publicado por TV Globo, la de mayor audiencia de Brasil, como anuncio del programa televisivo Central da Periferia; disponible en <http://www.overmundo.com.br/banco/central-da-periferia-texto-de-divulgacao>

mundo y el devenir-mundo de Brasil corresponden, por lo tanto, con un plano de consistencia que no preexiste a los movimientos de desterritorialización que lo desdoblan, o con las líneas de fuga que lo diseñan, y lo hacen emerger a la superficie, es decir, con los devenires que lo componen.<sup>107</sup> Un movimiento profundamente ligado a las dinámicas de éxodo y de nomadismo.

Somos una especie de nómadas, dice Michel Serres:

Abandonamos el refugio para perros [e] «inventamos», porque nos transformamos en esa bestia nómada que partió al descubrimiento, la primera invención. La primera invención, por lo tanto, corresponde a la propia dinámica del evento como *écart* del equilibrio, ruptura con la necesidad, partida en dirección a los posibles.<sup>108</sup>

Producción deseante. Recordemos el bello homenaje de Peter Sloterdijk a Derrida, cuando habla de la aventura del transporte y de su mito judaico: el éxodo de Egipto. En él, la actividad de diferenciación aparece como un fenómeno de transporte —éxodo. Un pueblo entero se transforma en un bien mobiliario, propiedad ajena que se impulsa por sí misma. Es la primera revalorización de todos los valores. Se trata de una inversión de los valores: desde las piedras de los monumentos, Dios pasa al pergamino de los documentos; de los arquitectos a los archivistas. La pertenencia se convierte en una «itinerancia».<sup>109</sup> Franco Farinelli recuerda que toda la historia de los procesos

<sup>107</sup> Deleuze y Guattari, *op. cit.*, 1982, p. 330.

<sup>108</sup> Serres, *op. cit.*, 2001, pp. 154,158.

<sup>109</sup> Peter Sloterdijk, *Derrida, un Égyptien*, París, Maren Sell, 2006, pp. 52-54 [ed. cast.: *Derrida, un egipcio: el problema de la pirámide judía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008].

de poblamiento puede ser entendida como un proceso jalonado por expansiones u ondas a partir de África y de Asia occidental. Encontramos una antropología moderna, cuyo sujeto ya no está dentro de un ámbito circunscrito por fronteras, sino en una zona de contacto más o menos extensa, compuesta por relaciones, interacciones y comportamientos temporales e interconectados. Estamos hablando de las migraciones, del nomadismo.<sup>110</sup>

La crisis de la relación entre centro y periferia aparece como posibilidad de superar sus dimensiones jerárquicas y deterministas: es el centro en la periferia, o mejor, como destaca Hermano Viana, son las dinámicas que se constituyen

en la periferia para la periferia, sin pasar por el centro: en lugar de desaparecer, las periferias resisten —y hablan cada vez más alto, produciendo mundos culturales paralelos [...] dentro de los que pasa a vivir la mayoría de la población de los diversos países, inclusive Brasil.<sup>111</sup>

Ivana Bentes nos habla de la

imagen y la música de «protesta» creadas por jóvenes venidos de las favelas y periferias, y comercializadas por el mercado, que funcionan de forma simultánea como producto y como contradiscurso [...] De la moda del activismo, de la «actitud» a la música y al discurso político, vemos emerger nuevos sujetos del discurso, que salen de los territorios reales, colinas y periferias, guetos.<sup>112</sup>

<sup>110</sup> Franco Farinelli, *Geografia: un'introduzione ai modelli del mondo*, Turín, Einaudi, 2003, p. 110.

<sup>111</sup> Viana, *op. cit.*, 2007.

<sup>112</sup> Ivana Bentes, «Imagem, pensamento e resistência», en Anelise

En ese segundo plano, en consecuencia, la resistencia se vuelve ontológica, ontología práctica. En palabras de Negri: «La liberación es un impulso que surge inicialmente de la fenomenología del ser. La liberación no es un fin, sino un comienzo»: el «pobre» es ese potente punto de partida. *MundoBraz* corresponde al «descubrimiento de la miseria más completa que explota en dirección a la luz, al Mesías». <sup>113</sup> *MundoBraz*, en la medida en que la cosmología de la liberación encuentra la muy material «nueva inmanencia» de la cosmología amerindia, con su «internalización» de una naturaleza que «no puede ser el nombre de lo que está afuera, ya que no hay afuera ni adentro», <sup>114</sup> y que se abre al terreno de la creación, de dar significado al mundo.

## El devenir-Amazonia de Brasil

*Un punto de vista amazónico sobre la crisis del concepto de desarrollo*

Si el mundo se volvió Brasil, insiste Viveiros de Castro, «la Amazonia hoy es el epicentro del planeta. De Brasil desde luego lo es [...] Brasil se “amazonizó”». <sup>115</sup> Ha tenido lugar la previsión de Euclides da Cunha, que anticipaba que «[en la Amazonia] más pronto o más tarde va a concentrarse la

---

Pacheco; Giuseppe Cocco; Paulo Vaz, *O trabalho da multidão*, Río de Janeiro, Grifus e Museu da República, 2002, pp. 89, 90.

<sup>113</sup> Negri, *op. cit.*, 2007, p. 32.

<sup>114</sup> Viveiros de Castro, «Prefácio», en Arnt y Schwartzman, *Um artifício orgânico: Transição na Amazônia e ambientalismo*, Río de Janeiro, Rocco, 1992, p. 15.

<sup>115</sup> Viveiros de Castro, *op. cit.*, 1992, p. 15.

civilización del globo».<sup>116</sup> El devenir-Amazonia de Brasil se puede entender como una característica del devenir-mundo de Brasil, un devenir-«Zona B» de la «Zona A»: «La B-Zone de Europa», escribe Bárbara Szaniecki,

[...] se define como relación a una A-Zone, 100 % europea, la Europa eugénica e higiénica tal como la imaginamos desde niños: Francia, Italia, Alemania, Inglaterra... O sea, nada de aquella Europa cutre, la Europa menor, la Europa de los Balcanes, la Europa de los judíos y de los gitanos, la Europa de los eternos migrantes, la Europa de todos los nómadas. Esa B-Zone puede ser pensada como lo que la A-Zone no quiere ver, pero que se hace cada vez más visible. Puede ser entendida también como el devenir Zona-B de la Zona A, [...] la zona de experimentación de la Zona A: la «zona», literalmente, donde es posible la creación radical de otra Europa.<sup>117</sup>

También podríamos decir: de otra Europa, o de una contra-modernidad. *MundoBraz* es un devenir-Zona B, es devenir-Amazonia, devenir-Sur, devenir-Tahrir y Puerta del Sol, zona de experimentación y creación, horizonte de una cosmología radical de la alteridad. El *sertão* no se convirtió en mar... ¡pero el mundo se convirtió en Brasil y Brasil se convirtió en Amazonia!<sup>118</sup> De la misma manera, Plaza Tahrir se convirtió en Plaza Catalunya y ésta en Puerta del Sol, y viceversa.

<sup>116</sup> Euclides da Cunha, «Entre o Madeira e o Javari», en *Contrastes e confrontos, Obra completa*, vol. 1, Río de Janeiro, Aguilar, 1966 [1904].

<sup>117</sup> De un correo enviado a la *Lista Universidade Nômade*, 7 de septiembre de 2007. El concepto B-Zone proviene de Anselm Franke (ed.), *B-Zone. Becoming Europe and Beyond*, Berlín, Actar, 2007.

<sup>118</sup> El *sertão* (expresión proveniente de *desertão*, «desiertazo») es una vasta región geográfica semiárida del nordeste brasileño, que incluye parte de los Estados de Alagoas, Bahía, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará y Piauí. Ha sido históricamente la zona más pobre de Brasil y sigue siendo en la actualidad la de menor renta *per*

Por un lado, ese desplazamiento sólo define un nuevo horizonte de posibilidades, denso en desafíos y contradicciones, ante el agotamiento del espejismo de la industrialización o, en términos más generales, de la vieja correlación entre tasas de crecimiento industrial (industrialización) y desarrollo. Por otro, el esfuerzo para confrontar las contradicciones y las paradojas de esa «amazonización» del mundo puede permitirnos avanzar más allá del *impasse* creado por el declive de los antiguos paradigmas. Como indicamos más arriba, el agotamiento de los modelos de crecimiento industrial como mecanismo fundamental de desarrollo (e integración social y/o «progreso») comporta la crisis de la propia noción de desarrollo y, más en general, de la relación entre hombre y naturaleza a la que aquélla estaba vinculada.

Jean-Luc Nancy nos habla de la suspensión de la certeza de un progreso histórico: «La convergencia del saber, de la ética y de la buena-vida-en común se desagregó; y se afirmó el dominio del imperio del poderío técnico y de la razón económica pura».<sup>119</sup> Ése es el motivo por el que la Amazonia se halla en el centro del debate actual; ése es también el motivo por el que en ella pueden producirse innovaciones fundamentales. Una vez más, Eduardo Viveiros de Castro anticipa: «Para bien o para mal, la Amazonia se convirtió en el Lugar de los lugares, tanto natural como cultural».<sup>120</sup> En ella podemos encontrar la potencia

---

*cápita*. En las décadas de los sesenta, setenta y ochenta, por las duras sequías, se produjeron enormes migraciones internas que alimentaron el desarrollo industrial del sudeste, en especial, del ABC paulista. Es el caso de Lula da Silva, nacido en Pernambuco. Otros reconocidos escritores y músicos también nacieron en el *sertão*, como Jorge Amado, Caetano Veloso, Maria Bethânia, Tome Zé o Gilberto Gil. [N. de T.]

<sup>119</sup> Nancy, *op. cit.*, 2002, p. 15.

<sup>120</sup> Viveiros de Castro, «Entrevista de Pedro Cesarino y Sérgio Cohn», *Revista Azougue-Saque/Dádiva*, núm. 11, Río de Janeiro, Programa Cultura e Pensamento, MinC, 2007.

y el desafío de los procesos de *créolisation* que caracterizan el devenir-Brasil del mundo. La identidad rizomática que el mestizaje implica y determina nos permite hablar de «memoria de la colectividad Tierra» — todo lo que vincula a los miembros de una comunidad o de una nación con otros. Una relación con el otro que podemos pensar como elemento de la globalidad Tierra. Esa memoria está, por lo tanto, orientada por completo al porvenir, abierta a las preocupaciones ecológicas. Esta memoria, dice Glissant,

[...] ve cómo se extienden las fuentes alternativas de energía o, por ejemplo, el sueño perezoso de los robots domésticos, o [...] el milagro de los pozos en los límites de los desiertos o de los niños finalmente vacunados contra las epidemias [porque la] memoria de la colectividad Tierra [es un pensamiento «archipelágico»] que inventa en cada momento los efectos de la relación.<sup>121</sup>

En nuestra opinión, es un pensamiento de la relación que desplaza el horizonte del archipiélago y lo transforma en rizoma.

En un artículo destinado a los electores franceses con ocasión de las elecciones presidenciales de 2007, el sociólogo de la ciencia Bruno Latour alertó de la necesidad de un «cambio radical de las mentalidades» ante las amenazas al porvenir de la Tierra: «La amenaza ecológica, esa guerra caliente que entablamos [...] contra Gaia, esa guerra que no podemos ganar sin determinar nuestra propia ruina, modifica completamente el antiguo reparto de las formas de osadía». Latour se refiere, cuando habla de «osadía», a las formas tradicionales de acción política:

---

<sup>121</sup> Glissant, *op. cit.*, 2007, pp. 165-166.



Hasta hoy, la radicalidad en política significaba decir que íbamos a «revolucionar» [...] el sistema económico. La crisis ecológica nos obliga a una transformación tan profunda que, en comparación [...] vuelve una broma la toma del poder, ante el (necesario) cambio radical de nuestro *train de vie*.<sup>122</sup>

Ahí está explicitado el desafío político actual, en sus propios términos: no se trata sólo de apropiarse de los medios de producción, sino de «cambiar por completo los medios de producción de todos los componentes de nuestra existencia terrestre». En ese breve texto, Latour sintetiza de manera eficaz los desafíos políticos de la cuestión «ambiental». Expone que la crisis del concepto de crecimiento, que la cuestión del «calentamiento global» parece sintetizar y simbolizar, es, en realidad, una de las expresiones más evidentes de la crisis de la propia modernidad occidental, de su racionalidad instrumental, de sus coeficientes de legitimación social: determinados niveles de empleo, determinados patrones de consumo y, por lo tanto, determinados niveles de acumulación. Al mismo tiempo, precisamos no caer en el neomalthusianismo de los «decrecentistas» que lanzan la cuestión ambiental contra el desarrollo de la periferia. Con el discurso conservador del «Club de Roma» sobre los «límites del crecimiento» no conseguiremos hacer una crítica adecuada a la identificación capitalista entre crecimiento y desarrollo. No olvidamos que, como enfatizan Fitoussi y Laurent, «el desarrollo con desigualdad es lo que nutre la ilusión de que la igualdad de desarrollo amenazaría los recursos del planeta».<sup>123</sup> Lo que está en cuestión es el sentido del desarrollo, su significado. No es la igualación de las economías periféricas en el marco de nuevos patrones de

<sup>122</sup> Bruno Latour, «L'avenir de la Terre impose un changement radical des mentalités», *Le Monde*, 4 de mayo de 2007.

<sup>123</sup> Jean-Paul Fitoussi y Éloi Laurent, *La nouvelle écologie politique*, París, Seuil, 2008, p. 10.

desarrollo lo que amenaza el planeta, sino la desigualdad de desarrollo que mantiene y reproduce la fractura cultura *versus* naturaleza.

Como se ha señalado, Michel Serres articula esas problemáticas mediante la noción de «objetos-mundo», característicos del proceso de globalización. Los «objetos-mundo» crean nuevos desafíos:

Quando sólo había esclavos y siervos, y el trabajo se mantenía frío, los precios pasaban por lucros y pérdidas. A partir del momento en que el calor pasó a ser parte del trabajo, fue preciso calcular el rendimiento de la máquina a vapor. A partir del momento en que los objetos-mundo funcionan, el precio se vuelve mensurable desde una dimensión-mundo: entonces, por ejemplo, el mar sube.<sup>124</sup>

Aquí se cuestiona el propio concepto de desarrollo y, junto a él, el concepto de «producción», en tanto que categoría concebida como acto de subordinación de la materia al designio humano. En esa separación entre sujeto y objeto prosperan «dos polos esquizofrénicamente divorciados: una celebración (de la naturaleza) puramente retórica, por una parte; y una realidad de devastación sin piedad, por la otra».<sup>125</sup> En palabras de Roberto Schwarz:

Nos habituamos a considerar a la masa trabajadora desde el punto de vista de la industrialización, de acuerdo con las relaciones habituales de poder. Sin embargo, en caso

<sup>124</sup> Serres, *op. cit.*, 2001, p. 212.

<sup>125</sup> José Augusto Pádua, «Natureza e projeto nacional: as origens da ecologia política no Brasil», 1987, recogido en Arnt y Scharzman, *op. cit.*, 1992.

de que la masa exceda con mucho las posibilidades industriales y en caso, sobre todo, de que sea capaz de tener influencia efectiva, la industrialización será considerada desde el punto de vista de aquélla, lo que abre una serie de problemas y un prisma analítico original: las formas de dominación de la naturaleza no son pura y simplemente progreso, son también formas de dominación social.<sup>126</sup>

El propio Lévi-Strauss ya afirmaba que en nombre de la subordinación de la naturaleza los hombres subordinan a los hombres.

Se comenzó separando al hombre de la naturaleza [...] se creyó, de este modo, que se encubría su carácter más irrecusable, a saber, que es ante todo un ser vivo. Y permaneciendo ciego ante esa propiedad común, se dio total libertad a todos los abusos [...] El hombre occidental, al arrogarse el derecho a separar la humanidad de la animalidad, y al conferir a una todo lo que quitaba a la otra, abría un ciclo maldito, cuya propia frontera, constantemente en retroceso, serviría para separar a los hombres de los otros hombres, y para reivindicar, en provecho de minorías cada vez más restringidas, el privilegio de un humanismo que ya nació corrupto, por haber buscado en el amor propio su principio y su fundamento.<sup>127</sup>

Las reflexiones de Walter Benjamin sobre la relación entre hombre y naturaleza iban en el mismo sentido:

<sup>126</sup> Roberto Schwarz, «Cuidado com as ideologias alienígenas», entrevista de 1976, en Abdala Jr. y Cara (eds.), *Moderno de nascença. Figurações críticas do Brasil*, São Paulo, Boitempo, 2006, p. 51.

<sup>127</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural II*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1973, pp. 31-32 [ed. cast.: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995].

La dominación de la naturaleza, dicen los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero, ¿quién confiaría en un director de colegio que viese en la dominación de los chicos por los adultos el sentido de la educación? ¿La educación no es, antes que nada, la regulación indispensable de la relación entre las generaciones y, en consecuencia, si queremos hablar de dominación, el control de las relaciones entre las generaciones, y no la dominación de los niños por parte de los adultos? En consecuencia, la técnica no es la dominación de la naturaleza, sino el aprendizaje de la relación entre naturaleza y humanidad.<sup>128</sup>

La defensa de la esclavitud, hecha por José de Alencar en 1867, explícita de manera nítida las implicaciones políticas, sociales y culturales del antropocentrismo occidental:

[...] el derecho camina. Dios, encarnándolo en el hombre y poniendo la inteligencia a su servicio, lo abandonó a la fuerza bruta de la materia — la lucha gigante del espíritu contra el poder físico de los elementos, del soplo divino contra el vigor formidable de la naturaleza irracional, es la civilización.<sup>129</sup>

En las culturas y en las prácticas amerindias encontramos una potente alternativa: para los amerindios, las relaciones con la naturaleza aparecen como relaciones sociales, entre sujetos. La descripción etnográfica de los achuars

<sup>128</sup> Citado en Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, París, Rivages, 2002, p. 125 [ed. cast.: *Lo abierto: El hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005].

<sup>129</sup> José de Alencar, *Cartas a favor da escravidão*, edición coordinada por Jamis Parron, São Paulo, Hedra, 2008, p. 62 [1867].

de la Amazonia peruana propuesta por Descola indica una relación con la naturaleza que sobrepasa la dialéctica sujeto-objeto:

Dentro de ese modo de identificación, los objetos naturales no constituyen, en consecuencia, un sistema de signos que autoricen transposiciones categoriales [...] sino una colección de sujetos con los que los hombres tejen en el día a día relaciones sociales.<sup>130</sup>

Esto significa que «la naturaleza no es, absolutamente, *natural*, es decir, pasiva, objetiva, neutra y muda». En consecuencia, hay una historia común «en la que sociedad y ambiente evolucionan en conjunto». Viveiros de Castro, parafraseando a Marx, subraya que la propia «selva amazónica, en sus aspectos fitogeográficos, faunísticos y pedológicos, condicionó la vida humana tanto como fue condicionada por ésta».<sup>131</sup>

Decir que los pueblos que viven de la caza y de la recolección entienden su ambiente como «salvaje» [...] viene a negarles la consciencia de que también ellos modifican la ecología local a lo largo del tiempo, por medio de sus técnicas de subsistencia.<sup>132</sup>

<sup>130</sup> Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005, p. 178. Sobre la dimensión eurocéntrica (occidental) del dualismo cultura *versus* naturaleza, Philippe Descola afirma: «La manera según la cual el Occidente moderno representa la naturaleza es algo de lo menos compartido» (p. 56). Véase también el tercer capítulo de este libro, dedicado a una reconstitución —si bien esquemática— de las diferentes etapas del proceso que acabará determinando la *gran separación*.

<sup>131</sup> Viveiros de Castro, «Prefácio», en Arnt y Schwartzman, *op. cit.*, 1992, p. 22.

<sup>132</sup> Descola, *op. cit.*, 2005, p. 62.

Descola cita a un líder de los jewoyn de Northern Territory, en Australia, en relación a la conversión de una parte de sus tierras en «reserva natural»:

El parque nacional Nitmiluk no es un espacio salvaje [...] es el producto de la actividad humana. Es una tierra trabajada por nosotros a lo largo de decenas de milenios [...] por medio de nuestras ceremonias y de nuestras relaciones de parentesco, por los incendios y por la caza.<sup>133</sup>

Más en general, la selva más tupida no presenta para los indios el menor vestigio de salvajismo. Es lo que indican también los procesos de transformación humana indirecta, así como los estudios de ecología histórica. Dicho de otro modo, es el paisaje humano lo que determina la figura de una polaridad entre los salvajes y los «domésticos». No se trata ni de una propiedad de las cosas, ni de una naturaleza humana intemporal. En suma, la cuestión de la naturaleza es un fetiche occidental.<sup>134</sup>

De hecho, la dialéctica cultura *versus* naturaleza (sujeto-objeto) es uno de los principales mecanismos de producción de la trascendencia. En efecto, como recuerda Descola, es el cristianismo el que hace que los humanos hayan de convertirse en externos y superiores a la naturaleza. En consecuencia, el cristianismo afirma la idea de una trascendencia del hombre, a la que se añade un universo que habría sido creado a partir de la nada por la voluntad divina.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>134</sup> Descola, *op. cit.*, 2005, pp. 88-90.

La creación viene de Dios, pero él no está presente. De ese origen sobrenatural toma el hombre el derecho y la misión de administrar la tierra [...] La creación es una escena provisional para una obra que continuará después de que los decorados hayan desaparecido, cuando la naturaleza ya no exista, y sólo continúen los protagonistas principales: Dios y las almas, es decir, los hombres bajo otro avatar.<sup>135</sup>

De ello se deriva la idea de que «lo humano produce contra lo no-humano»,<sup>136</sup> es decir, la idea de un progreso que sería, como pensaba Hegel, pero también Freud, una continua espiritualización del mundo, una negación de la materia primera, que define la producción como una separación de la naturaleza. Sabemos que, paradójicamente, esa separación es también la base del «naturalismo» moderno. Gilbert Simondon atribuye a los «padres de la Iglesia» la aparición del dualismo que señala al animal (y a la naturaleza) como un no-humano, un «pseudo-ser vivo que es ante todo lo que no es hombre». Será con Descartes cuando el dualismo (entre el animal, *res extensa*, y el hombre, *res cogitans*) llega a su punto álgido, para realizar en los siglos siguientes (XIX y XX) una pirueta inesperada: el contenido que el dualismo occidental ubicaba, hasta entonces, en la noción de animal va a ser usado para caracterizar al hombre. «Es decir, mediante la universalización del animal la realidad humana halla su descubrimiento». La dialéctica liga los diversos momentos de la «evolución» del pensamiento occidental: «El cartesianismo representa la antítesis de la teoría de los antiguos, según la cual la realidad humana y la realidad animal estarían en continuidad». El naturalismo contemporáneo constituye una suerte de síntesis, pues reafirma que lo que es verdadero para los

---

<sup>135</sup> *Ibidem*, pp. 102-103.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 14.

animales lo es también para el hombre, incluso en lo que se refiere a los fenómenos sociales.<sup>137</sup> Ante esto, Hegel decía que la «emancipación» del hombre, su libertad, reside en su separación de la naturaleza, en su espiritualidad: «la distinción de la naturaleza», es decir, la «reflexión de lo espiritual en él mismo» permite alcanzar la libertad.<sup>138</sup> José de Alencar explicitaba la paradoja: la libertad del hombre, conquistada contra la naturaleza, significaba el cautiverio de los esclavos.

En el devenir-Amazonia de Brasil, la cosmología amerindia puede servir como cimiento radicalmente materialista, inmanentista. No por azar, Lévi-Strauss —enfatisa Viveiros de Castro— ejemplificaba la fractura entre el materialismo amerindio y la trascendencia europea, recordando que, al tiempo que los conquistadores se preguntaban si los indios tendrían alma, los indios se preguntaban qué tipo de cuerpo sería aquel, el de los europeos. En la perspectiva de los amerindios, la naturaleza es interna, y articula una «inmanencia», algo que nos lleva a la definición ontológica del concepto de producción propuesta por Deleuze y Guattari, y citado por Gerardo Silva: «La esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre se identifican en la naturaleza como producción o industria, es decir, en la vida genérica del hombre».<sup>139</sup> Más allá del dualismo naturalista, podemos afirmar que «la naturaleza no puede ser el nombre de lo que está afuera, pues no hay afuera, ni adentro». Podemos pensar en el concepto marxista de actividad productiva: «En el hecho de elaborar un mundo objetivo, el hombre comienza a hacer realmente sus pruebas de ser genérico»

<sup>137</sup> Gilbert Simondon, *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, París, Ellipses, 2004, pp. 20-23.

<sup>138</sup> *Principios de filosofía del derecho*, 1821, citado en Fitoussi y Laurent, *op. cit.*, 2008, p. 17.

<sup>139</sup> Gerardo Silva, *op. cit.*, 2007.



escribe en los *Manuscritos del 44*.<sup>140</sup> Entre actividad productiva natural y producción humana hay una determinación recíproca, en los términos de una naturaleza *naturans* que coincide con la naturaleza *naturada* de Spinoza. El «ser genérico» del que hablan Deleuze y Guattari se corresponde con un hombre que, para sus actividades de producción, no se libera de la naturaleza (como pretende Hegel), sino que forma el saber de su propio ser como ser objetivo y natural. Ese ser genérico es lo que Marx definía como el *general intellect* del trabajo inmaterial,<sup>141</sup> y su ciudad es la genérica, sugerida por Rem Koolhaas. Para Marx, «la universalidad del hombre aparece en la práctica, precisamente, en la universalidad que hace de la naturaleza entera su cuerpo no-orgánico»,<sup>142</sup> un cuerpo sin órganos, dirían Deleuze y Guattari. Aquí, el concepto marxista de producción está lejos de incluir la relación dialéctica entre sujeto y objeto, hombre *versus* naturaleza. No hay naturaleza para los hombres que no sea humanizada y, por lo tanto, no hay realidad humana que no sea natural, material y —en ese sentido— biológica. No subsiste ningún tipo de dualismo: «La realidad social de la naturaleza», dice Marx en los *Manuscritos del 44*, «y las ciencias naturales humanas o las ciencias naturales del hombre son expresiones idénticas». Como enfatiza Fischbach, en Marx la historia no se opone a la naturaleza, pues no hay ni naturaleza pura ni historicidad pura. Sólo existe la unidad de la naturaleza y de la historia, y esa unidad es social,<sup>143</sup> podríamos decir relacional y no dialéctica.

<sup>140</sup> Citado en F. Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, París, PUF, 2005, p. 58.

<sup>141</sup> Lazzarato y Negri, *Trabalho imaterial*, Río de Janeiro, DP&A, 1999 [ed. cast.: *Trabajo inmaterial*, Buenos Aires, 2001; disponible en [www.rebellion.org/docs/121986.pdf](http://www.rebellion.org/docs/121986.pdf)]

<sup>142</sup> Citado en Fischbach, *op. cit.*, 2005, p. 62.

<sup>143</sup> *Ibidem*, pp. 65-69.

En suma, esto significa que la valorización de las culturas indígenas nada tiene que ver con que sean una reserva potencial de valores útiles para el desarrollo sostenible de la Amazonia (o del planeta), pues en ese caso nuestra relación con la alteridad de esos pueblos sería completamente instrumental, «el fruto de una actitud utilitarista y etnocéntrica que no da a los otros el derecho de existir, sino con la condición de que nos puedan servir de algo».<sup>144</sup> No podemos disociar el destino del bosque de lo que sucede con los pueblos del bosque. Como enfatiza Laymert Garcia dos Santos: «La biodiversidad sólo puede ser salvada en la medida en que la sociodiversidad también lo sea».<sup>145</sup> La «protección de la Amazonia» y de los derechos de los indios no es ni una cuestión de explotación instrumental de sus conocimientos y recursos «naturales», ni una cuestión de modelo económico. Se trata, por el contrario, de una cuestión de democracia, es decir, del hecho de que cada uno tenga el «derecho de subsistir». En ese sentido, «el decrecimiento que interesa realmente es el de las desigualdades».<sup>146</sup> El devenir-Amazonia de Brasil caracteriza el devenir-Brasil del mundo —*MundoBraz*— en la medida en que fundamenta un materialismo radical, y nos permite colocar la crisis de la modernidad, y ahora también la crisis de la condición postmoderna (del régimen de acumulación global) en una perspectiva radicalmente anti o alter-moderna. Dicho de otro modo, la dimensión amazónica de *MundoBraz* nos permite profundizar en la alternativa radical entre la globalización como pérdida-de-mundo y la mundialización como creación-de-mundo, como apertura al horizonte de los posibles, algo que no

<sup>144</sup> Viveiros de Castro, «"Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar", réponse à une question de Didier Muguet», *Multitudes*, núm. 24, París, 2006, pp. 41-52.

<sup>145</sup> Laymert Garcia dos Santos, *Politizar as novas tecnologias. O Impacto sócio-técnico da informação digital e genética*, São Paulo, Editora 34, 2003, p. 59.

<sup>146</sup> Fitoussi y Laurent, *op. cit.*, 2008, p. 15.

podemos entender sin una teoría de la multiplicidad, en una perspectiva post-nacional y post-soberana. El devenir-Amazonia de Brasil y el devenir-Brasil del mundo nos llevan, de esa manera, a las líneas de fuga del devenir-Zona B, devenir-periferia de la propia periferia: ya no huir de la periferia, sino hacer que la periferia huya.

*El devenir-Amazonia del mundo y el capitalismo global de las redes*

Problematizar la movilización productiva de la Amazonia teniendo en cuenta el proceso de globalización, así como la dinámica más general del capitalismo contemporáneo, parece una operación abocada al fracaso. Cuando asociamos la Amazonia a las reflexiones sobre los rompecabezas del crecimiento y del desarrollo, inmediatamente nos topamos con una serie de cuestiones que parecen no tener respuesta.

¿Cómo insertar la situación social y económica de un territorio que todavía lidia con las cuestiones básicas del desarrollo, dentro de una globalización alimentada por un régimen de acumulación capitalista cada vez más sustentado en el conocimiento y en la circulación? ¿Qué sentido tendría discutir las transformaciones del trabajo que están en la base de la emergencia de lo que podemos llamar «capitalismo cognitivo»<sup>147</sup> en una situación en la que el capitalismo industrial nunca llegó, ni de lejos, a ocupar el horizonte? ¿La contracción, cada vez más dramática e irreversible, de la correlación entre trabajo y empleo

<sup>147</sup> Cocco et al. (eds.), *Capitalismo cognitivo*, Río de Janeiro, DP&A, 2005; Boutang, *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, París, Ed. Amsterdam, 2007; Fumagalli, *Bioeconomía e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Milán, Carocci, 2007 [ed. cast.: *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010]. A este respecto, véase también *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

constituye el futuro del trabajo también en los territorios que nunca conocieron el pleno desarrollo de la relación salarial? En suma, ¿las incógnitas del subdesarrollo y del crecimiento que caracterizan al Sur, y que en la Amazonia encuentran su mayor expresión, justifican o no el mantenimiento de una perspectiva de desarrollo orientada al crecimiento de la industria y/o de la relación salarial —en un contexto industrial o más allá de éste? ¿Se puede reafirmar, ante la especificidad de la Amazonia, que Brasil puede y debe insistir en una trayectoria neoindustrial, ante el capitalismo post-industrial, y en un modelo de integración social basado en la relación (salarial) de empleo? ¿El desmoronamiento de los flujos financieros de finales de 2008 y su inmediato impacto sobre la llamada esfera «real» de la economía llevarán al retorno de una regulación estatal de tipo tradicional keynesiano?

Son cuestiones que surgen casi espontáneamente, derivadas de los insultantes desequilibrios de desarrollo que caracterizan a esa región en los contextos nacional y global. No obstante, el carácter casi espontáneo de las preguntas da más cuenta de una determinada visión, bastante ideológica y lineal, de los determinantes del desarrollo que de los desafíos actuales para pensar la movilización productiva de los territorios. Frente a ello, pensamos que la globalización inserta a Brasil, directamente, en la primera línea de las tendencias más avanzadas, al tiempo que, como ya apuntamos, el mundo se enfrenta a interrogantes y problemas que son habituales para Brasil. En el ámbito de ese desplazamiento, que no respeta ninguna disposición «progresiva», ninguna linealidad, la Amazonia se constituye, paradójicamente, como *el* territorio que en mayor medida está atravesado simultáneamente por temas locales y globales.

Por dramáticas que puedan parecer sus causas y consecuencias, el giro postindustrial del capitalismo de las redes, inclusive la implosión de su modo de regulación (la financiarización), contiene elementos de irreversibilidad, y puede ofrecer un nuevo abanico de oportunidades para el Sur, y especialmente para la Amazonia. Sea como fuere, ese giro define un campo material de enfrentamiento que es, al mismo tiempo, nuevo e inevitable. Un enfrentamiento que la crisis actual amplifica, y convierte en más decisivo aún. De este modo, el enfrentamiento y los desafíos que definen ese nuevo «campo» huyen de las tensiones tradicionales, y arrasan con cualquier posibilidad de pensar los retos del desarrollo en el horizonte lineal (tal y como señalamos) de las fases del «progreso». Esto puede parecer terrible, pues se desmonta la ilusión de que la emancipación pasaría por un proceso de industrialización independiente que permitiría a los países del Sur (Brasil, Egipto, Túnez...) alcanzar el «pleno empleo» y, con él y gracias a él, patrones de consumo comparables a los que corresponden a las economías centrales. Sin embargo, se trata de una mera ilusión, ya que el capitalismo contemporáneo asocia dos tendencias fundamentales: el agotamiento del horizonte del «pleno empleo» y la obsolescencia de la propia tensión que separaba al centro de la periferia y diseñaba las tradicionales líneas de la división internacional del trabajo. A esas dos tendencias se suma otro elemento innovador, el que se refiere, como ya apuntamos, a la crisis de sentido de la propia noción de desarrollo, es decir, de la relación de producción sujeto-objeto, hombre-naturaleza.

En lo que se refiere a la perspectiva del «pleno empleo», ya ha quedado claro que no se trata de una cuestión determinada por la insuficiencia de los niveles de crecimiento. Por el contrario, cuanto más se moderniza y crece una determinada economía, más profunda es la fragmentación de la relación salarial. La «cuestión social»

no es una exclusión creciente —el desempleo. La «cuestión social» es un modo de inclusión —en el trabajo— que ya no contiene los elementos de integración social que caracterizaban al empleo fordista. Lo que está desapareciendo no es el empleo, ni tampoco el trabajo, sino un determinado estatuto del empleo, una determinada forma de la relación salarial. Esto significa que incluso aunque los países del Sur consigan (como deben) alcanzar un ritmo de crecimiento superior a la media de los últimos 25 años, ese hecho no se traducirá automáticamente en un mayor nivel de «integración» social. Esa relación, más o menos importante, entre crecimiento económico e «integración social» está determinada, al mismo tiempo, (i) por la especificidad brasileña (altísimos niveles de concentración de la renta, precariedad de las conquistas democráticas,<sup>148</sup> «minorización» racista de una parte relevante de la población) y (ii) por la generalización de los modelos, cada vez más precarios, de movilización de las fuerzas del trabajo que caracterizan al capitalismo contemporáneo: multiplicación de los contratos temporales, intermitentes, precarios; «minorización» de los trabajadores migrantes; desmontaje de los sistemas de protección social. El horizonte de la integración por el «empleo» se disuelve en el aire, pues la propia estructura precaria e informal del empleo, por ejemplo en Brasil, se ha convertido, por el contrario, en el horizonte amenazante en los territorios que conocieron la relación salarial de la era fordista: como dijimos, el mundo se convirtió en Brasil y Brasil se convierte en... Brasil: ¡«brasilización» del mundo!

Esto nos conduce directamente a la obsolescencia de la fractura centro-periferia típica de la era fordista (y del imperialismo). No se trata sólo de que Brasil no encontrará la «salvación» en función de su capacidad de volverse

---

<sup>148</sup> Que se manifiesta como regulación de las poblaciones pobres por medios bélicos.

«mundo» de manera independiente (y soberana), sino que el «mundo» se está volviendo Brasil, con cada país perdiendo pedazos de su soberanía. Un horizonte se cierra. Alcanzar otro nivel (urgente) de crecimiento no es suficiente. No lo fue en la época del milagro, cuando la entrada de Brasil en la era de la industrialización se vio acompañada de una brutal profundización de la desigualdad. Aún menos lo será hoy. A pesar de todo, el «milagro» autoritario se disolvió ante la ofensiva obrera del ABC paulista.<sup>149</sup> La tímida y corporativa apertura democrática se vio superada por la radicalización democrática de un largo ciclo de movimiento, que se articuló en red a partir del nuevo sindicalismo paulista, atravesando todos los sectores del proletariado, y expandiéndose a todas las regiones del país.

Hoy la precarización de la relación salarial avanza por el centro y por los márgenes al mismo tiempo: asocia la informalidad metropolitana al subempleo —e incluso a la permanencia de formas arcaicas de esclavitud— de las regiones más periféricas, al tiempo que asistimos a la multiplicación de los estatutos del empleo formal, también industrial. De este modo, una dramática línea de continuidad vincula el trabajo esclavo de las empresas de la cadena del hierro-arrabio de Pará a los ejércitos del trabajo informal de todas las regiones metropolitanas del país, pasando por el trabajo cada vez más fragmentado de las industrias automotrices, en el marco del consorcio

---

<sup>149</sup> El ABC(D) paulista es una región industrial formada por siete municipios de la Región Metropolitana de São Paulo: Santo André (A); São Bernardo do Campo (B); São Caetano do Sul (C); Diadema (D); Mauá, Ribeirão Pires y Rio Grande da Serra. El ABC fue el primer centro de la industria automotriz brasileña, al que migraron millones de brasileños de las zonas más pobres del país. La región es sede de diversas industrias, como Mercedes-Benz, Ford, Volkswagen y General Motors, entre otras. Se produjeron importantes huelgas en las décadas de 1970 y 1980, y de ahí nació la proyección nacional del por entonces líder sindicalista Luiz Inácio Lula da Silva. [N. de E.]

modular de la Volkswagen de Resende, donde una única línea de montaje articula una mano de obra organizada en «módulos», empleada por las empresas suministradoras de los mismos «módulos». En el capitalismo globalizado, el centro puede estar en la periferia, al tiempo que la periferia puede estar en el centro. En consecuencia, esa fractura ya no tiene sentido: yendo hacia el centro (por ejemplo, pretendiendo la modernización de un determinado sector), podemos acabar encontrando la periferia; buscando más soberanía podemos acabar profundizando la dependencia.

Llegamos, de este modo, al tercer elemento de desplazamiento, la crisis de la propia noción de «desarrollo», sobre todo en lo que se refiere a su correlación lineal con la curva de crecimiento del PIB. Por un lado, el debate sobre el «calentamiento global» fue renovando los discursos en cuanto a los límites del crecimiento, en la línea de lo apuntado por el Club de Roma. Por otro, la crítica del desarrollo implica dimensiones occidentales y modernas, y se alimenta de la constitución política de las minorías, en particular de las minorías indígenas. En el nivel académico, esto determinó la proliferación de los estudios de la llamada «antropología del desarrollo». Jean-Paul Olivier de Sardan propone una crítica contundente de lo que llama la demonización —por parte de esos antropólogos— del desarrollo, es decir, de su consideración de que tal concepto sería siempre algo «occidental».<sup>150</sup> Por su parte, el sociólogo (viejo nacional-desarrollista que ahora se autodefine como neo-desarrollista) Helio Jaguaribe demoniza a los propios antropólogos. Serían responsables de «interrumpir [*sic*] el proceso civilizatorio» por la defensa de la «perpetuación de las culturas nativas», con las que se fundamenta «en Brasil, la política de reservas».

---

<sup>150</sup> Jean-Paul Olivier de Sardan, *Les trois approches en anthropologie du développement*, París, IRD, s/f.



Para él, las reservas son «jardines antropológicos».<sup>151</sup> Es el viejo proyecto nacional-desarrollista: para que el país avance, había escrito antes el mismo Jaguaribe, es necesario un «modelo nacional *neodesarrollista*».<sup>152</sup> El sociólogo reproduce de manera grotesca la lógica de la trascendencia: sólo los humanos pueden decidir lo que hacer con la naturaleza, especialmente los humanos civilizados, aquellos que creen estar —junto con el propio Jaguaribe— en lo más alto de la línea evolutiva del progreso.

En consecuencia, como explicitaba José de Alencar, esa «superioridad» es en realidad una dominación: la libertad de los civilizados se asienta en el cautiverio de los bárbaros, es decir, de los indios. La salida del «jardín antropológico» nos conduce a la puerta de entrada del campo de trabajo, esa institución moderna que tanto inspiró los campos de exterminio nazis.

La oposición al segundo mandato del presidente Lula (2007-2010) no podría ser un modelo más adecuado para ejemplificar los términos de esta «crisis». A lo largo de los cuatro años del primer mandato (2002-2006), el gobierno Lula fue valorado, interna y externamente, en función de su política económica «tímida», y de sus políticas sociales calificadas como «asistencialistas» (lo que discutiremos en el próximo capítulo). Las críticas varían entre los que, por la izquierda, lo acusaban de no romper suficientemente

---

<sup>151</sup> Helio Jaguaribe «O “jardim antropológico” é uma insensatez», *Tendências e Debates, Folha de S. Paulo*, 26 de abril de 2008.

<sup>152</sup> Helio Jaguaribe, «Brasil: longo e curto prazo», *O Globo*, 3 de junio de 2003. Se trata, como indica Silviano Santiago, del «eurocentrismo común a los fundadores radicales de la Ilustración, que se cierran a las reclamaciones del otro, para jerarquizar civilizaciones y poder y, de forma más convincente, situar la occidental en el centro». Esa crítica de Santiago se dirige al teleologismo marxista de Caio Prado Jr. que define «a los indígenas de América y al negro africano [como] pueblos de nivel cultural ínfimo, comparado al de sus dominadores». Véase Silviano Santiago, *O cosmopolitismo do pobre*, Belo Horizonte, UFMG, 2004, p. 33.

con el modelo neoliberal y los que, por la derecha, lo acusan de no saber aprovechar las oportunidades ofrecidas por una economía global particularmente favorable. Con todo, esas dos líneas de crítica convergían (y convergen) en colocar a la política económica en el núcleo de un cambio real de modelo, y en juzgar la efectividad del «nuevo» modelo en función del hecho de proporcionar, o no, un mayor ritmo de crecimiento. De este modo, tras su reelección, el presidente Lula anunció el lanzamiento de un Plan de Aceleración del Crecimiento (PAC). El PAC debía ser la respuesta consensuada a esas grandes críticas. Pero no sucedió así. Rápidamente surgió un nuevo conflicto. Esta vez ya no fue el ministro [de Hacienda] Palocci, con sus políticas monetarias ultraortodoxas, el gran obstáculo al crecimiento. La Casa Civil<sup>153</sup> tuvo que enfrentarse a la resistencia del Ministerio de Medio Ambiente, en la figura de la entonces ministra Marina Silva. Una vez más, la tensión no sólo se daba fuera del gobierno, sino que lo atravesaba y, generando un *impasse* complejo, colocaba en jaque la propia noción de crecimiento. Si sectores del gobierno afirmaban que la solución estaba en sustituir el «no hacer» por el «cómo hacer», resulta evidente que la cuestión que queda sin respuesta definida es, en realidad, la formulada clásicamente por Lenin: «¿Qué hacer?»; interrogante que contenía su reformulación subsiguiente —por parte del propio Lenin— tras la victoria revolucionaria de octubre. «¿Qué es el socialismo?», preguntó Lenin, para responder: «Los soviets, unidos a la electricidad y al taylorismo».<sup>154</sup> Precisamente sobre la cuestión de la

<sup>153</sup> La Casa Civil es un órgano directamente vinculado al Presidente de la República. Por esta vinculación, el Jefe de la Casa Civil generalmente es considerado como el ministro más importante, comparable a la figura del primer ministro. [N. de T.]

<sup>154</sup> Me permito citar un artículo mío, en Genro *et al.*, *O mundo real: Socialismo na era pós-neoliberal*, Porto Alegre, L&PM, 2008, pp. 59-61: «En esa fórmula, Lenin intentaba conjugar la democracia radical de los Consejos con los imperativos de la industrialización. Sin embargo,

generación de energía eléctrica se acumulan nuevas y antiguas tensiones, con la construcción de las hidroeléctricas del río Madeira y de Belo Monte. Para Glen Switkes, de la ONG International Rivers, se trata de una «sucesión de tragedias anunciadas (viabilizadas o aprobadas por el gobierno brasileño)». Switkes es también crítico en extremo con la entonces ministra de Medio Ambiente, Marina Silva, a quien, siguiendo las órdenes de Lula, se le acusa de «haber despachado el proceso (de licencias de las hidroeléctricas) de una manera irregular».<sup>155</sup>

---

lo más semejante a la disciplina fabril y la correspondiente jerarquización del trabajo intelectual sobre el trabajo manual, no eran los “consejos”, sino el partido, y aún más el partido-Estado y las funciones burocráticas de planificación centralizada y autoritaria de un aparato productivo en el que la “socialización” de la propiedad de los medios de producción se resolvió en realidad en un “capitalismo monopolista de Estado”. Jean-Marie Vincent subrayaba: «En el orden hiperjerárquico del “socialismo real” no se conoce, sin duda, la competencia capitalista, sino una competición sorda, prácticamente sin reglas, que no favorece los elementos más lúcidos y más críticos. Muy al contrario, como mostró Alexander Zinoviev, el “socialismo real” favorece en casi todos los niveles de la vida social la mediocridad satisfecha, el rechazo al cambio, el conservadurismo burocrático». Bastante antes, André Gide, escritor próximo al ambiente comunista francés, a la vuelta de un viaje a la Unión Soviética, hacía con consternación las mismas observaciones sobre la mediocridad de la sociedad, la fealdad de los productos industrializados por el Estado, la inercia de las masas; y se preguntaba cómo aceptar que «la felicidad de todos [se hiciese] a costa de cada uno». ¿Por qué aceptar que para «ser hombre [sea preciso] conformarse?». Lo más trágico es que de la fórmula leninista sólo quedaron la electricidad y la industrialización forzada para la construcción del socialismo en un único país. La industrialización forzada fue el eje económico de un keynesianismo soviético que tuvo en el estalinismo su eje político: *exeunt* el conflicto sindical y las dinámicas horizontales de organización de los movimientos sociales. El planeamiento centralizado y autoritario «equilibraría» la producción y el consumo (y, por lo tanto, los niveles salariales). En realidad, la representación del poder de los obreros en la forma del partido-Estado se traducía en el vaciamiento de la expresión del poder obrero, o sea, en la represión de las luchas obreras y, con ellas, en la represión de toda manifestación social que no fuese controlada y determinada centralmente.

<sup>155</sup> Glenn Switkes, «Entrevista», *Revista IHU-OnLine*, 3 de junio de 2008.

En una crítica al desarrollismo de la Casa Civil, Viveiros de Castro ironiza sobre el hecho de que, en los discursos y proyectos de la ministra Dilma, solamente haya quedado —de la fórmula leninista— la electricidad.<sup>156</sup> Podemos compartir fácilmente esta crítica, pero con una matización: en el mundo de hoy, la ecuación de «soviets» (es decir, la democracia radical de los consejos), y «taylorismo» (los métodos de organización del proceso de trabajo) ya no puede ser resuelta de acuerdo con una simple jerarquización de trabajo intelectual (vanguardia) y trabajo manual (masa obrera). Organizar la producción (pensar y producir la electricidad) y organizar las luchas (la democracia) hoy es la misma cosa. Aunque ello no esté presente en la retórica desarrollista impuesta al gobierno por el «capital nacional» y por una cultura de izquierda sometida al conservadurismo neoindustrial (la centralidad del «empleo», es decir, del trabajo asalariado), la relación entre democracia y desarrollo debe y puede ser evaluada por el conjunto de iniciativas y políticas del gobierno. La cuestión que el devenir-Amazonia de Brasil plantea al devenir-Brasil del mundo es precisamente esa: la protección de la naturaleza y de los derechos de los pueblos indígenas son cuestiones de democracia, de la relación que vincula la producción a la lucha y a la democracia. Las luchas más recientes confirman nuestra aproximación: la construcción de las grandes hidroeléctricas se convirtió en teatro de violentas luchas obreras, en particular por parte de los veinte mil trabajadores de Jirau (lugar de construcción de la instalación del Rio Madeira, en el Estado amazónico de Rondonia).

Si volvemos ahora a los tres elementos de crisis y transformación, veremos que, por un lado, se afirman como dramática renovación de los tradicionales bloqueos que «frenan» el desarrollo de Brasil (del Sur), mientras que,

---

<sup>156</sup> Viveiros de Castro, «Entrevista de Pedro Cesarino y Sérgio Cohn», *Revista Azougue-Saque/Dádiva*, núm. 11, Río de Janeiro, Programa Cultura e Pensamento, MinC, 2007, p. 11.

por otro, acaban colocando a Brasil (al Sur) en el núcleo de las mutaciones actuales, y a la Amazonia en el núcleo de ese desplazamiento.

Si sustituimos el tiempo lineal del futuro por el tiempo rizomático y del acontecimiento, el devenir-Brasil del mundo se corresponde con un gigantesco abanico de posibilidades.<sup>157</sup> La Amazonia está en el centro de esas posibilidades, pues contiene —incluso de manera paradójica— todos los elementos complejos que definen (o «indefinen») los modos (posibles) de inserción del Sur (de Brasil) en el capitalismo globalizado de las redes, y al mismo tiempo la relación de éste con la inmanencia terrestre. En particular, el debate sobre desarrollo en, y de, la Amazonia nos conduce directamente a la cuestión de los límites del crecimiento, que el Club de Roma pretendía asumir como dato trascendental, y que hoy son actualizados, de forma dramática, por la agenda del calentamiento global. Sectores consistentes del movimiento ecologista global ya defienden, por ejemplo, la necesidad de una radicalización, en el sentido de sustituir los temas del crecimiento por los del «decrecimiento». Los desdoblamientos de esas tensiones, como apuntamos anteriormente, se encuentran presentes en las actuales polémicas sobre la construcción de las hidroeléctricas, sobre la política de las reservas indígenas, sobre el proyecto de expansión de los biocombustibles y, más en general, del agronegocio, que, con la expansión de la soja, se ha convertido en uno de los principales factores de deforestación de la selva y de uso depredador de la tierra. Y todo ello sucede al mismo tiempo que la biodiversidad se ha transformado en uno de los más importantes recursos

---

<sup>157</sup> Sobre la noción de tiempo en Deleuze, véase el bello libro de Peter Pál Pelbart, *Vida capital: Ensaio de biopolítica*, São Paulo, Iluminuras, 2003. Véase también Manuel de Landa, *A thousand years of nonlinear history*, Nueva York, Swerve, 2000. [ed. cast.: *Mil años de historia no lineal*, Barcelona, Gedisa, 2011].

productivos para un capitalismo cada vez más vinculado a la valorización —en la producción y en el consumo de conocimiento— de la vida como un todo.

Es evidente que las discusiones sobre los rumbos y los modelos de desarrollo de la Amazonia se ven afectadas por el debate global, al tiempo que en sí mismas producen un impacto global. Hoy estos temas se refieren al concepto de producción, y a sus problemáticas dimensiones dialécticas, sujeto *versus* objeto. En la Amazonia (o con referencia a ella) se articulan, cada vez en mayor medida, las luchas por la redefinición de la *relación* entre hombre y naturaleza. Sabemos que el punto de vista heredado de la civilización industrial, el punto de vista occidental, ya no da cuenta de esa relación y que, para avanzar, tenemos que reformular las propias nociones de naturaleza y de hombre. En consecuencia, la Amazonia está en el núcleo del debate global, y esto da un sentido completamente diferente a la *crisis de la relación centro-periferia*, y a sus desdoblamientos en términos de crisis de soberanía y de rediseño de la división internacional del trabajo.

El centro está en la periferia, y la periferia en el centro, como se puede constatar, dramáticamente, ante catástrofes sociales y naturales como la de Nueva Orleans o las revueltas de los jóvenes franceses de origen africano:

El Tercer Mundo ya es, porque siempre fue, parte del Primer Mundo, y está en todas partes. Atravesamos el siglo XX con la mente del siglo XIX; el choque del futuro promete ser duro para todos.<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> Viveiros de Castro, «Prefácio», en Arnt y Schwartzman, *op. cit.*, 1992, p. 16.

De hecho, las catástrofes naturales son siempre sociales:<sup>159</sup> en Fukushima es donde las tragedias telúricas del terremoto y del tsunami aparecen como apocalipsis «cultural».

En el espacio de esa soberanía sin lugar, «la gran cuestión de nuestro tiempo, [esto es] el conflicto de intereses entre Estados nacionales» es radicalizada por Viveiros de Castro en un sentido explícitamente clastroano: «debe componerse con otra confrontación, que la atraviesa transversal y *transnacionalmente*, en Brasil y en el exterior: la sociedad contra el Estado». Frente a las tentaciones reaccionarias —promovidas por los «resquicios del desarrollismo modernizador»— de refundar, ante esta «amenaza», un proyecto nacional de «explotación» de la Amazonia, la emergencia de una soberanía supranacional, «imperial» dirían Negri y Hardt, se define como un horizonte abierto y denso de novísimas y productivas contradicciones. Más que eso: la propia cuestión de la «dependencia» y la perspectiva tercermundista son las que se hallan desplazadas, en el sentido de que ya no dan cuenta, si es que algún día lo dieron, del *impasse* del desarrollo. La relación de dominación exógena ya no funciona como clave interpretativa de las desigualdades. Necesitamos entender sus dinámicas endógenas. Deconstruir la identidad brasileña es un paso fundamental para desmontar la máquina del colonialismo interno, que trata a los pueblos indígenas como obstáculos del viejo y del neo nacional-desarrollismo, y ve la Amazonia como una válvula de seguridad de una estructura agraria inicua. En este sentido, la identidad brasileña opera como aparato de «brasilización» interna y externa, integración en la Zona A de la globalización, como pérdida-de-mundo. Por el contrario, el devenir-Amazonia de Brasil es incluso un devenir-Zona B de la Zona A, el devenir menor de la política de integración regional, a lo

---

<sup>159</sup> Fitoussi y Laurent, *La nouvelle écologie politique*, París, Seuil, 2008, p. 68.

largo de líneas de fuga que atraviesan las fronteras y las culturas, como quedó claro en la polémica sobre la demarcación de la Reserva Indígena de la Raposa Serra do Sol, en el Estado de Roraima. En aquel caso, los sociólogos neodesarrollistas tuvieron eco en determinados sectores militares que defendían la supuesta convergencia de intereses entre el latifundio (los seis arroceros que ocuparon las tierras indígenas dentro de la reserva) y la defensa de la soberanía nacional. De hecho, esos mismos intereses frenan, en el Senado de la República, la entrada efectiva de Venezuela en Mercosur. Especialmente grotescas son las posiciones de sectores de la «izquierda», en particular de un dirigente del Partido Comunista de Brasil, que defienden esta misma visión instrumental y autoritaria del «progreso».

El devenir Zona B de la Zona A (el devenir-Amazonia de Brasil) es también un devenir-*Fadaiat*, libertad de movimiento, antena parabólica que atraviesa todo tipo de frontera, libertad de conocimiento.<sup>160</sup> En un editorial de un importante periódico se afirmaba, en el mismo momento del debate sobre la Reserva Indígena de la Raposa Serra do Sol, que habría «incompatibilidad» entre Venezuela y el bloque regional sudamericano.<sup>161</sup> En cambio, la pujanza del proceso de integración regional, por su capacidad de eclipsar las fronteras, es lo que produce interdependencia económica e intercambios de «intercambios de puntos de vista», lo que estanca la lógica de guerra y hace las fronteras más seguras, exactamente por el hecho de hacerlas, tendencialmente, inútiles. Glissant diría que las fronteras existen, de este modo, sólo para ser atravesadas. El devenir-Zona B de la Zona A es un devenir-*Fadaiat*: libertad

---

<sup>160</sup> Estamos refiriéndonos a Osfa *et al.*, *Fadaiat, Libertad de movimiento + libertad de conocimiento*, Málaga, 2006. Se trata de un libro del movimiento español de solidaridad con los inmigrantes, en particular de aquellos provenientes de África del Norte, y que propone, entre otras cosas, una cartografía del Estrecho de Gibraltar.

<sup>161</sup> *O Globo*, 27 de julio de 2008.



de movimiento en tanto que libertad de conocimiento. El devenir-Zona B entiende la crisis del concepto de desarrollo en la doble perspectiva de la crítica de la autonomía de la esfera económica<sup>162</sup> y, en tal medida, de la radicalización democrática. Lo que debe decrecer es la desigualdad. Algo que sólo puede suceder en la medida en que las esferas de la política, de lo social y de la economía se recompongan en una única dinámica común.<sup>163</sup>

### Intermezzo 1. Pasolini sobre «sviluppo e progresso»

La obra de Pier Paolo Pasolini está atormentada por la reflexión crítica sobre el advenimiento de la sociedad de masas en la Italia de la segunda postguerra mundial: por una parte, su gran industria y la consolidación de los estilos de consumo, y por otra, la hibridación con la herencia del poder clerical y fascista. Como subraya Alfonso Berardinelli en su introducción a *Scritti Corsari*,<sup>164</sup> una primera lectura de la violentísima crítica de «progreso»,<sup>165</sup> de su revolución conformista, nos da la sensación de un *déjà-vu*. La sociología de Frankfurt ya dijo todo sobre la homologación

<sup>162</sup> De ahí el interés de retomar los trabajos de Nicholas Georgescu-Roegen (por ejemplo, *Analytical Economics: Problems and Issues*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1966), en los términos de Fitoussi y Laurent: «Para él, era importante establecer que los procesos económicos no pueden ser autónomos», *op. cit.*, 2008, p. 50.

<sup>163</sup> Continuamos la reflexión sobre el devenir-Amazonia de Brasil en el tercer capítulo, sobre la crisis de las máquinas antropológicas de Occidente.

<sup>164</sup> Alfonso Berardinelli «Prefazione», en Pasolini, *Coletanea Scritti Corsari*, Nuova Biblioteca Garzanti, 2007 [1973] [ed. cast.: *Escritos corsarios*, Madrid, Ediciones de Oriente y el Mediterráneo, 2009].

<sup>165</sup> Pier Paolo Pasolini, «Sviluppo e progresso», en Pasolini, *Coletanea Scritti Corsari*, Nuova Biblioteca Garzanti, 2007 [1975], pp. 175-178 [ed. cast.: *Escritos corsarios*, Madrid, Ediciones de Oriente y el Mediterráneo, 2009].

cultural y la mercantilización total de la vida. Y lo que no había sido escrito por los frankfurtianos lo fue por Guy Debord, justo antes de que la «sociedad del espectáculo» fuese atravesada por la crítica social de Mayo del '68. Al mismo tiempo, la obsesión de Pasolini con las nuevas formas de fascismo y consenso «democrático» provenía de una sensibilidad singular, que le hacía vivir con particular sufrimiento la mutación antropológica generada por la dinámica de desarrollo fordista. El sufrimiento de Pasolini era atravesado por una visión trágica, que acabó encontrando en su muerte un desenlace no menos trágico. Sus intenciones eran plenamente biopolíticas, por ejemplo, en las polémicas posiciones que adoptó con ocasión del plebiscito —italiano— sobre la legalización del aborto. Él, militante del Partido Comunista, se oponía al planteamiento de la izquierda y de los movimientos a favor de la legalización. Para él se trataba de una entrega de la vida al mercado. De este modo, el «consumismo era para él un verdadero cataclismo antropológico». Algo, decía él, que «yo vivo en mi cuerpo», ya que «mi vida social depende totalmente de lo que son las personas», y las personas iban mutando antropológicamente en la medida en que la vida perdía la sacralidad que le atribuían los pobres, «ya que cada nacimiento era la garantía de la continuidad del hombre». Hoy, la vida es *sacer*, es decir, maldita, una vida «indigna de ser vivida».<sup>166</sup> La visión que Pasolini tenía del mundo lo cegaba, o le anunciaba una suerte de pérdida-de-mundo, que se traducía, en un cierto sentido, en una anticipación de la obsolescencia de las tradicionales dicotomías político-teóricas: fascismo y antifascismo, derecha e izquierda, progreso y reacción. De este modo, en un breve texto escrito en el año de su asesinato, Pasolini hace una distinción entre las nociones de «desarrollo» y «progreso», intentando reconstruir en torno a ellas una

---

<sup>166</sup> Pasolini, «Sacer», *Il Corriere della Sera*, 30 de enero de 1975; recogido en Pasolini, *op. cit.*, 2007, pp. 105-109.

línea de fractura ética. Atribuye la búsqueda del «desarrollo» a los intereses del capital: «La palabra tiene hoy una red de referencias relativas a un contexto, sin duda, de “derechas”». Por el contrario, los que quieren el «progreso» son «los que no tienen intereses inmediatos [...]: lo quieren los obreros, los campesinos y los intelectuales de izquierda». Curiosamente, Pasolini vincula a los primeros con una aproximación material (el interés inmediato de producir «bienes superfluos»), al tiempo que los segundos se conducirían por una «noción ideal», que sería lo contrario del pragmatismo económico de los «industriales». Hasta aquí, Pasolini asocia la visión tradicional del papel de los intelectuales de izquierdas (orgánicos) a una vanguardia portadora de un ideal, de la «conciencia» crítica ante la constatación sociológica —frankfurtiana— de que la producción industrial se había convertido en producción masiva para consumo de masas, y que, con ello, esas dos dimensiones se alimentaban recíproca y tautológicamente, destruyendo el mundo. Al mismo tiempo, la ideología tradicional de una izquierda paralizada ante la dinámica de «americanización» es atravesada por una sensibilidad que se abre a lo nuevo.

Pasolini entiende que a los industriales que pretenden el desarrollo se suma el consenso de una masa de consumidores de «bienes superfluos que están irracional e inconscientemente de acuerdo en querer el “desarrollo” (*ese* desarrollo)». La «masa está, por lo tanto, a favor del “desarrollo”». De este modo, la masa «abjura» tranquilamente de los «valores culturales que les habían aportado los modelos de “pobres”, “trabajadores”, “ahorradores”, “soldados”, “creyentes”». <sup>167</sup> Así, las nociones de desarrollo y progreso indican, según Pasolini, perspectivas opuestas.

<sup>167</sup> Cómo no recordar la afirmación de Mario de Andrade de que era más «agradable» conversar con «gente llamada baja e ignorante [...] Ellos conservan el espíritu religioso de la vida». Citado en Santiago, *op. cit.*, 2004, p. 29.

Sin embargo, esa relación de oposición no es simple: en realidad, desarrollo y progreso tienen relaciones incestuosas. «¿Cuál fue el lema de Lenin inmediatamente después de haber vencido la Revolución?», se pregunta Pasolini, y responde: «Fue el lema invitando al inmediato y grandioso “desarrollo” de un país subdesarrollado. Soviets e industria eléctrica». Pasolini no rehúye mostrar su incomodidad ante este giro, y lo afirma de manera aún más vigorosa en relación con el contexto italiano, donde nunca hubo revolución, y el «desarrollo» sería siempre *ese* desarrollo. La paradoja se enuncia en estos términos: si, en el nivel de su consciencia, el trabajador «vive la ideología marxista y, en consecuencia, entre sus valores vive la “idea de progreso”», en el nivel de su «existencia [el trabajador] vive su ideología consumista y, en consecuencia, *a fortiori*, los valores del desarrollo». No hay solución para esta ambigüedad, y Pasolini formula ese *impasse* afirmando que el «trabajador está, por lo tanto, disociado».

Aquella disociación atraviesa también al poder. Un poder que, en la Italia de la segunda postguerra, el poeta comunista define de manera bastante violenta: «Para nosotros italianos, tal poder burgués clásico (o sea, prácticamente fascista) es [el partido de] la Democracia Cristiana». A partir de ahí, Pasolini se reconoce como «artista», y opta por un cambio de lenguaje: ya no las categorías de la ideología marxista y de la consciencia de clase, sino sus imágenes «vivas» [*vivaci*] de «artista». Para esa mutación, retoma un artículo escrito dos años antes, sobre un eslogan de propaganda publicitaria de la marca de vaqueros «Jesús».<sup>168</sup> La contradicción que «parte» el bloque de poder tiene que ver con la cuestión del nombre y de la imagen de Jesús: por una parte, el «Jesús del Vaticano» y, por otra, el «Jesús» de una marca de vaqueros, los ¡*Jeans Jesús!* «Italia»,

<sup>168</sup> Pasolini, «Il folle slogan dei jeans Jesus. Analisi linguistica di uno slogan», *Il Corriere della Sera*, 17 de mayo de 1973, recogido en Pasolini, *op. cit.*, 2007.

observa irónicamente Pasolini, «está cubierta de carteles que representan culos con el lema “Quien me ama que me siga”, y vestidos —precisamente— con los Jeans Jesús. El Jesús del Vaticano perdió». La nueva forma de poder, la del consumo masificado y su marketing es más dinámica que la antigua, la clerical-fascista. Por una parte, la ortodoxia marxista y gramsciana enreda a Pasolini en las ambigüedades irresolubles del desarrollo; por otra, demuestra gran capacidad de anticipación. Entiende que el nuevo capitalismo ya no sabe qué hacer con la Iglesia: «De hecho, el alma del nuevo poder burgués de los consumidores es completamente pragmática y hedonista: un universo tecnicista y puramente terrenal». El nuevo capitalismo penetra la vida en su conjunto, lo que produce y vende son formas de vida, «nuestro» —dice— «horizonte mental».<sup>169</sup> Ya a comienzos de los años setenta Pasolini analizaba el nuevo espíritu del capitalismo y su mutación de valores: el eslogan, decía, es algo más que una expresión ocurrente, ya que «conserva [...] los elementos ideológicos y estéticos de la expresividad». El nuevo capitalismo se vuelve en sí mismo una religión, sumergido en la iconofilia, en el culto a las imágenes.

Pero el poeta quedaba preso en ese desplazamiento entre dos formas de poder, la del Jesús del Vaticano y la del Jesús de los vaqueros. Es decir, en la ambigüedad de un desarrollo que no sabía cómo calificar, a no ser por medio de una noción de progreso que implicaba la valoración del poder, sea el poder de la iconofilia cristiana o el de la iconofilia del marketing. Desarrollo y progreso no son dos términos antagónicos, sino las dos caras de la misma modernidad occidental. En realidad, la brecha para pensar la transvaloración de todos los valores está en una perspectiva radicalmente otra, es decir, en la recomposición inmanente de la relación entre producción y valores, algo que se refiere, por una parte, a la crítica del dualismo sujeto-objeto que desdobra en la

---

<sup>169</sup> Pasolini, *ibidem*, p. 15.

producción la separación occidental de cultura y naturaleza, y, por otra, a la reformulación de la propia noción de producción en términos de creación, es decir, de afirmación de los valores dentro del propio proceso de su producción del mundo: ya no producción de valor, sino creación de valor. Más allá del Jesús de la trascendencia, sea religioso (el Vaticano, como soberano) o laico (la soberanía de mercado), hay un Jesús mundano: el del muy material proceso de radicalización democrática que estaba en el uso creativo y antagonista que los jóvenes y las mujeres hacían del pantalón vaquero en las luchas de los años setenta. Solamente en la inmanencia de las luchas es posible constituir significado, más allá de la falsa alternativa entre progreso y desarrollo, dos formas de la misma trascendencia del poder.

## Intermezzo 2. Resistencia, creación y trabajo

En una conferencia de 1987, titulada «¿Qué es un acto de creación?»,<sup>170</sup> Deleuze propuso una aproximación al concepto de creación a partir de la necesaria distinción entre las actividades de información y comunicación y las que se refieren a las obras de arte. Pensaba que la comunicación es parte del sistema de control, es decir, de un mando que se organiza a través de palabras de orden. Deleuze sostenía que, mientras no hay ninguna relación entre información y arte, existe una gran afinidad entre la obra de arte y el acto de resistencia. Sólo en este caso se conectan información y arte: únicamente hay relación en la medida

---

<sup>170</sup> La conferencia fue filmada en 1987, difundida por la televisión francesa en 1989 y publicada por vez primera en la revista *Trafic*, núm. 27, en 1998. Aquí usamos la recopilación de textos de Deleuze realizada por David Lapoujade (ed.), *Deux Régimes de Fous, Textes et Entretiens 1975-1995*, París, Ed. De Minuit, 2003, pp. 291-302 [ed. cast.: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas, 1975-1995*, Valencia, Pre-Textos, 2008].

en que la información es contrainformación, un acto de resistencia. De hecho, la propuesta es circular. Por un lado, sólo la resistencia distingue al arte, por otro, la resistencia incluye arte y comunicación. En esas reflexiones, Deleuze vincula directamente el arte con la resistencia, pero aún no rompe nítidamente con su estatuto de excepción.

Pero, ¿qué es arte? ¿Cómo podemos definirlo? Para responder a esta pregunta, en aquel texto Deleuze recurre a Malraux, que decía: «El arte es lo único que resiste a la muerte». En este caso, continúa Deleuze, la cuestión pasa a ser: «¿Qué es lo que resiste a la muerte?» y el filósofo francés afirma: «No todo arte de resistencia es una obra de arte, pero tiene mucha afinidad con ella» y «no toda obra de arte es un acto de resistencia, aunque tenga mucha afinidad con él». De esta forma, una vez considerado que el acto de resistencia tiene dos características (es acto humano y, al mismo tiempo, es acto de arte), Deleuze puede afirmar que sólo el acto de resistencia resiste a la muerte, sea en la forma de obra de arte, sea en la forma de lucha de los seres humanos. La ambigüedad de la formulación inicial se «resuelve», ya que la lucha es arte y lo que interesa del arte es el hecho de que sea una forma de resistencia. El único arte que nos interesa es el arte de la lucha: nueva dinámica del ser.

Por ello, podemos decir que no hay obra de arte que no interpele a un nuevo pueblo que aún no existe; es decir, apela a una nueva dinámica del ser, a un crecimiento del ser: en la lucha y en la creación se produce ser, esto es, hay producción ontológica. El plano de la creación es, por lo tanto, como sugiere Jean-Luc Nancy, el de la creación de un mundo, ya que el «mundo no es del orden subjetivo o extrínseco», sino «un espacio en el que resuena una cierta tonalidad». De este modo, un mundo pertenece siempre, por lo menos potencialmente, al orden de las obras de arte, y viceversa. La mundanización (la mundanidad, la

inmanencia) es una mundialización, y viceversa.<sup>171</sup> En ese sentido, Camus decía que «el hombre es una larga creación», ya que el valor de su vida se refiere a su devenir, a sus transformaciones.<sup>172</sup>

Esto nos conduce directamente a las reflexiones de Negri sobre las relaciones entre creación y producción. Acabamos de ver que la resistencia es creación, creación de un nuevo ser, producción ontológica. En esa misma dirección, Negri propone la siguiente definición del concepto de «bello»: «La belleza es el producto de la acción colectiva de liberación, que se presenta como excedente del ser».<sup>173</sup> Estamos en la misma perspectiva apuntada por Deleuze, es decir, lo «bello» es comprendido como constitución de un nuevo pueblo y, por lo tanto, de un mundo. Al mismo tiempo, aquí lo «bello» nos lleva directamente a la afirmación según la cual «lo creativo (la creación de lo bello) nace del trabajo». Es el conjunto del trabajo humano acumulado lo que determina valores, formas de vida, nuevos seres, incrementos del ser. El arte es simplemente uno de esos valores, pero con la particularidad de ser, al mismo tiempo, el más universal (en tanto que colectivo) y el más singular. El arte es, por lo tanto, el resultado de la cooperación entre singularidades que se mantienen como tales: la multitud en acto. Hacer arte es hacer multitud, y viceversa. Negri desarrolla inmediatamente esas afirmaciones en una crítica marxista al pensamiento de Marx sobre el arte. De hecho, Marx pensaba que el arte griego sobrevivió a la historia como consecuencia de su dimensión «clásica». Es decir, Marx atribuía al arte una

<sup>171</sup> Nancy, *op. cit.*, 2002, pp. 34-40.

<sup>172</sup> Laurent Bove, «Vivre contre un mur. Diagnostic sur l'état de notre nature en régime de terreur ordinaire», *Multitudes*, núm. 33, 2008, p. 117.

<sup>173</sup> Negri, *Arte e Multitudo*, Milán, Giancarlo Politi Editore, 1990 [ed. cast.: *Arte y multitud: ocho cartas*, Madrid, Trotta, 2000].



cierta trascendencia, como si fuese el misterioso resultado de una intervención angelical, un descenso del cielo a la tierra, un relámpago. Por el contrario, dice Negri, tenemos que pensar —marxianamente— el arte como la afirmación permanentemente actualizada de que todos los hombres son ángeles: ángeles plenamente mundanos. La especificidad del trabajo artístico consiste precisamente en tratarse de un indicador de esa inagotable capacidad del hombre para producir un nuevo ser, para liberar el trabajo. De ahí, nuevamente, la definición de lo «bello» como «ser nuevo construido por el trabajo colectivo», un nuevo pueblo que aún no existe: devenir.

En un bello artículo escrito en 1994, Paolo Virno complementaba las reflexiones sobre las nuevas relaciones entre intelecto y trabajo desarrolladas, a partir de la relectura de Marx, por Negri y Lazzarato,<sup>174</sup> y por él mismo, sobre el concepto de *general intellect*. En ese artículo, Virno incorpora los análisis de Hannah Arendt sobre los conceptos de trabajo y acción, y las nociones marxistas de trabajo intelectual productivo e improductivo.<sup>175</sup> En los dos casos, las emplea para explicitar el nuevo paradigma —el postfordismo— como condición en la cual las divisiones entre (i) trabajo y acción, y entre (ii) trabajo intelectual productivo e improductivo, funcionan a la inversa. La inversión se refiere, como veremos, a las transformaciones del intelecto: el intelecto, volviéndose público, tiene como figura emblemática la del ejecutor virtuoso. De hecho, enfatiza Virno, una de las características fundamentales del mundo contemporáneo es la crisis de la política. Incluso podemos decir que ya no sabemos lo que es, hoy en día, la praxis (acción) política. Sin duda, las dinámicas políticas

---

<sup>174</sup> En particular, Negri y Lazzarato, *op. cit.*, 2000, sobre el concepto de trabajo inmaterial.

<sup>175</sup> Virno, *Virtuosismo e revolução*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008 [ed. cast.: *Virtuosismo y revolución*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003].

tradicionales, vinculadas a procesos de subjetivación bien delineados por la organización disciplinaria de la sociedad, ya no funcionan. La fenomenología de este hecho, como sabemos, es la crisis de la representación: crisis de los partidos y de los movimientos sociales organizados. Pero, ¿cuál es esa acción que entró en crisis? ¿Cómo podríamos definirla? En este punto Virno recupera a Hannah Arendt, quien, por su parte, retoma la filosofía griega.

En esa tradición, la acción (*praxis*) se definía por dos líneas de diferenciación, distinguiéndose, por una parte, del trabajo de producción (*poiesis*) y, por otra, del pensamiento puro (*bios theoretikos*). A diferencia del trabajo de producción, que es repetitivo, taciturno, previsible, instrumental, la acción se refiere no a las relaciones con la materia (con la naturaleza), sino a las relaciones sociales. Tiene que lidiar con lo posible y con lo imprevisto, y modifica su contexto. A diferencia del pensamiento puro, que es solitario y no perceptible, la acción es pública, entregada a la exterioridad, a la contingencia, al murmullo de la multitud.

Sabemos que Arendt afirmaba en su libro que el capitalismo industrial determinaba la colonización de la acción por el trabajo: la *praxis* se volvía *poiesis*, un proceso de fabricación cuyos productos son el partido, el Estado, la historia. Si bien es cierto que esa hibridación entre *praxis* y *poiesis* tuvo lugar, no lo es menos que, en el paso del fordismo al postfordismo, se verifica en la dirección opuesta: la *praxis* colonizó al trabajo. Es decir, el trabajo incorporó los rasgos de la acción política; la *poiesis* se volvió *praxis*. Al mismo tiempo, ese desplazamiento queda abierto, ante una alternativa radical entre el eclipse de la política<sup>176</sup> y

<sup>176</sup> Apuntado, por ejemplo, en Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, París, Rivages, 2006 [ed. cast.: «¿Qué es un dispositivo?», *Sociológica*, núm. 73, año XXVI, 2011, pp. 249-264].

la difusión general de un nuevo horizonte político. Ante esta nueva alternativa, es fundamental comprender qué construye la diferencia, qué la caracteriza.

Es exactamente aquí donde surge la discusión sobre el tercer término de comparación, es decir, sobre la dinámica del pensamiento puro. De las formas de vida relacionadas con el intelecto (*bios theoretikon*) surge una disyuntiva, que opone un intelecto difuso pero fragmentado a un intelecto público, constituido por nuevas formas de actividad libre. En ese nivel, Virno propone la metáfora del ejecutor virtuoso, para estructurar esa reflexión, desplazando la distinción que Marx hacía entre trabajo intelectual productivo e improductivo. De hecho, para Marx el trabajo intelectual productivo es aquel que se objetiviza en una obra, que existirá independientemente del acto de producirla. El acto (praxis) de producir se separa del producto. La producción es más importante que la praxis. La mercancía se separa del productor: son los libros, los cuadros, las estatuas de quien escribe, pinta o crea. Ese trabajo intelectual, decía Marx, es productivo por el hecho de que, de esa forma, produce plusvalía, a diferencia de un segundo tipo de trabajo intelectual, que no se objetiviza en obra alguna: se trata de las actividades cuyos productos son inseparables del acto de producir. En ese caso, la praxis coincide con la *poiesis*, y la sobredetermina. Estamos hablando de las actividades que encuentran su realización en sí mismas, como las ejecuciones virtuosas de los oradores, los profesores, los médicos, los curas, los bailarines, etc. En esos casos, decía Marx, tenemos un trabajo intelectual improductivo. Incluso puede ser un trabajo asalariado, pero no produce plusvalía, por no haber separación entre el acto de producir y su resultado. Para Marx, ese tipo de trabajo intelectual no sólo es improductivo, sino que contiene incluso elementos de tipo servil, ya que funciona sobre la base de prestaciones personales, prestaciones de servicios. Los ejecutores virtuosos son, por lo

tanto, improductivos, aunque su trabajo sea de tipo servil: es una prestación personal que coloca en el mismo nivel al gran músico... y a su empleada doméstica. Al mismo tiempo, Arendt recuerda que, en la tradición filosófica, el «virtuosismo» era el arquitepe de la ética. Precisamente por el hecho de que en la acción no hay separación entre medios y fines, la propia conducta virtuosa es un fin. Por eso, enfatizaba: «Las artes que no realizan obra alguna tienen grandes afinidades con la política». Bailarines, actores y políticos necesitan un público para trabajar, precisan un espacio público, la presencia del otro. Por ello, sugiere Virno, lo que caracteriza la transformación del trabajo, en el paso del fordismo al postfordismo, a la economía del conocimiento y de las redes, es que la ejecución virtuosa —es decir, la praxis— se vuelve el paradigma de todo tipo de producción. En el capitalismo contemporáneo, la actividad sin obra deja de ser la excepción y se transforma en prototipo del trabajo en general. Lo que la reproducibilidad técnica de la obra de arte, analizada por Walter Benjamin en su fase inicial, parecía haber mantenido, está siendo superada por los movimientos *copyleft*, *creative commons* y *peer to peer*.

Lo que está en el núcleo de la producción es, siempre y en todos los casos, la acción, una acción que es al mismo tiempo pública y creativa. La praxis virtuosa se vuelve paradigma del trabajo en general, pues hoy el trabajo es comunicativo, lingüístico, afectivo, relacional. Éste es el trabajo que encontramos en los servicios. En consecuencia, nos aproximamos notablemente a la condición de la creación artística, es decir, a la definición propuesta por Negri de la noción de «bello»: producción de excedente de ser, a partir de un trabajo libre. Lo «bello» es nuevo ser construido por el trabajo cooperativo, colectivo: mezcla, recombinación, juego y dádiva generalizados. Al mismo tiempo, ese desplazamiento no es linealmente liberador o emancipador. Sólo define el marco de un nuevo conflicto.

Como señalamos, el propio Marx había intuido que la ejecución virtuosa contiene figuras opuestas: las del gran músico, pero también las del mayordomo. En la ejecución virtuosa tenemos siempre una prestación personal, es decir, los elementos ambiguos propios de la movilización productiva de la vida: por una parte, se abre el horizonte de una actividad libre y creativa; por otra, estamos presos en una nueva condición servil. Por una parte, la ejecución virtuosa se presenta como el culmen de la actividad libre y creativa; por otra, se trata de una prestación personal que marca los términos de una nueva esclavitud. La división entre estos dos polos no es siempre nítida, sino que presenta una infinita modulación de condiciones que conjugan grados diferentes de libertad y servilismo: entre el trabajador informal dotado de un teléfono móvil y el trabajador intelectual continuamente conectado a la red. Al mismo tiempo, en la medida en que esas dinámicas se dan al margen de la relación salarial clásica, no queda siempre claro cuál es el mecanismo que las separa y jerarquiza, es decir, que modula el control.

No obstante, es fundamental entender este mecanismo situado justamente en los modos de construcción y funcionamiento de la «partitura» que ejecuta el trabajador virtuoso (el prestador de servicios). En el capitalismo de las redes, del trabajo distribuido en la sociedad y de la producción «sampleada» con la circulación, la partitura del virtuoso es un *intelecto* que se volvió colectivo: saber social general, competencia lingüística común, trabajo compartido de las redes. Pero ese devenir *general* del intelecto no es un proceso ni lineal ni unívoco. Es decir, la construcción de la nueva partitura, del intelecto colectivo, está completamente abierta, entre las nuevas formas de actividad libre y las formas de una servidumbre renovada. Esto es, la partitura del intelecto puede ser la expresión de

una esfera pública que permita la producción y reproducción (la circulación productiva) de sus dinámicas libres y multitudinarias.

En este sentido, el intelecto colectivo es constituyente: es lo que encontramos en el movimiento *copyleft* y en las *creative commons*, en los cursos preuniversitarios para negros y pobres, y en los movimientos culturales como el Hip Hop. Aquí tenemos producción de lo bello, resistencia y creación, el excedente de ser de una vida libre y productiva.

En otro sentido, la dimensión colectiva del intelecto puede ser capturada, por el mercado y por el Estado, a través de su sistemática reducción a una densa red de relaciones jerárquicas. En este segundo caso, la imprescindible presencia del otro toma una doble forma perversa: dependencia personal y arbitrariedad jerárquica que transforman la actividad productiva del virtuoso en trabajo servil de nuevo tipo. Desde este punto de vista, la esfera pública sobredetermina las condiciones de existencia del intelecto en general. El arte es capturado, y reducido a la comunicación y al marketing: trabajo fragmentado y precario, y nueva servidumbre del *copyright*. El arte de hacer multitud es reducido a la producción del público-consumidor. Toda la vida es capturada dentro de un proceso de producción que bloquea y desintegra el ser en las mil caras de la segregación espacial y la fragmentación social (la exclusión como horizonte que no puede ser sobrepasado).

Tenemos aquí todos los elementos para entender la importancia de las políticas que contribuyen a la constitución de una esfera pública de movilización democrática y productiva, más allá del trabajo asalariado. Estas políticas, aun de forma no intencionada, hablan de la mutación del propio modelo de transformación revolucionaria.

En Marx, recuerda Nancy, la revolución de la relación de producción (de la salarización) contenía, en el propio movimiento de la restitución del valor creado a su creador, una transformación del significado de la producción. Hoy la revolución es inmediatamente creación, es decir, afirmación del significado de la transformación. Organizar la lucha (la ruptura del tiempo como conquista del porvenir) es lo mismo que organizar la producción; a la vez, la producción es cada vez más una creación y, viceversa, un devenir: cambio de cambios de puntos de vista, invención de la cultura dentro de esa relación.

### **El *impasse* de las viejas categorías: el ejemplo del debate sobre política social**

El primer gobierno Lula fue el escenario, entre otras, de dos grandes innovaciones ajustadas a los desafíos de las transformaciones democráticas, ante la lógica de acumulación del capitalismo contemporáneo: por una parte, el *Programa Bolsa Família*;<sup>177</sup> por otra, el programa de los *Pontos de Cultura*. El *Programa Bolsa Família* abría un camino de construcción de un común (la distribución de la renta), apto para constituirse como base de acción de las singularidades. No se trataba sólo de la necesaria reducción de la desigualdad, y del combate urgente contra el hambre, sino de pensar la movilización productiva como

---

<sup>177</sup> Estamos hablando del periodo 2003-2006, es decir, de las políticas sociales del primer mandato del gobierno Lula, y del debate que en torno a ellas se articuló en el fragor de la campaña electoral, desde mediados de 2006. Según el Boletín del PNUD del 30 de agosto de 2006, el *Programa Bolsa Família* distribuía hasta 95 reales, en julio de 2006, a más de 11 millones de familias. El límite empleado para elegir el ámbito de destinatarios fue una renta mensual *per cápita* de 120 reales y éstos se comprometían, entre otros, a escolarizar a sus hijos y llevarlos a la consulta médica.

algo que depende de la ciudadanía —lo que sustituye la ecuación que describía la integración social como dependiente del crecimiento económico. La ciudadanía que el *Bolsa Família* prefigura es productiva, implica el trabajo de la ciudadanía, y desplaza los valores morales del pasado, fundados en la ciudadanía del trabajo, es decir, del empleo asalariado. Por su parte, aun con una inversión menor que la necesaria, los *Pontos de Cultura*<sup>178</sup> profundizan esta tendencia, democratizando radicalmente la política cultural, y poniendo la cultura como núcleo potencial, una vez más, de la movilización productiva. El Ministerio de Cultura, con los *Pontos de Cultura*, no sólo dio sentido público a las políticas culturales, sino que las democratizó radicalmente, intentando reforzar (y no determinar) las dinámicas propias de los movimientos culturales. En ese encuentro entre políticas culturales y políticas sociales, encontramos la construcción de una partitura pública y radicalmente democrática para el virtuosismo brasileño del siglo XXI.

Al mismo tiempo, la discusión y las polémicas sobre el *Bolsa Família* ofrecen un campo interesante para analizar el *impasse* político al que conducen las viejas categorías; este *impasse* se evidencia con nitidez en la similitud entre las argumentaciones empleadas por los sectores conservadores y los de izquierdas. Dicho de otro modo, en la crítica al *Bolsa Família*, la derecha y la izquierda se mezclan. La base de esa mezcla escandalosa es la primacía, *super partes*, del trabajo subordinado (vulgarmente denominado

---

<sup>178</sup> Los *Pontos de Cultura* fueron la acción prioritaria del Programa Cultura Viva del Ministerio de Cultura, de Celio Turino y Gilberto Gil. Las comunidades debían presentar propuestas al Ministerio y, una vez aprobadas, se producía una transferencia de recursos (hasta 35.000 dólares al año, renovable tres años más). Cada *Ponto de Cultura* era responsable de coordinar e impulsar acciones ya existentes en sus comunidades. Como se decía en su presentación: «No es un equipamiento cultural dirigido a dar atención a las comunidades, es el propio movimiento cultural de la sociedad el que se desarrolla respetando las especificidades de cada grupo». [N. de E.]



«empleo», en principio con contrato formal), de su moral patriarcal y de su dualismo sujeto-objeto, que trae consigo la ruptura occidental entre cultura y naturaleza. Ser «trabajador» es más importante que ser «simplemente» ciudadano. Es el contrato formal lo que hace a la vida digna de ser vivida. Si, durante un tiroteo, muere un «trabajador», la conmoción pública puede destacar la arbitrariedad de la violencia, en su caso policial. Si fuese alguien que no dispone de ese documento contractual surge la figura del «vagabundo», es decir, de una vida que no es digna de ser vivida. La violencia de la guerra metropolitana de las grandes ciudades brasileñas nos recuerda, de este modo, de manera cordial y casi habitual, que, tras la moral del trabajo, está siempre aquel lema nada irónico fijado por los nazis en la entrada de los campos de exterminio: *Arbeit macht frei*, el trabajo te hará libre.

Como dijimos, se trata de un debate que implica problemáticas bastante diversas. No obstante, en un primer momento podemos organizar esas aproximaciones en dos grandes grupos, en torno a una gran división: por una parte, tenemos la valoración negativa del *Bolsa Família* como política asistencialista e incluso clientelista; por otro, tenemos los análisis y evaluaciones que asumen sus (supuestas) dimensiones «asistenciales» de manera positiva. En este segundo caso, se acepta la necesidad de un cierto grado de asistencialismo y, más allá de enfatizar su dimensión «condicional», se espera que sus beneficiarios encuentren una «puerta de salida» gracias a la mejora del nivel de actividad económica.

En realidad, como intentaremos explicitar, esas dos visiones, políticamente opuestas (la primera inscrita en una dura oposición al gobierno Lula —responsable de la masificación del programa—, y la segunda, en el ámbito de la propia política gubernamental) son especulares: son las dos caras de una misma insuficiencia teórica

y política. En los dos casos se continúa pensando que la única manera de enfrentarse, en la práctica, a la «cuestión social» (pobreza, miseria, desempleo) pasa por solucionar el *impasse* del «desarrollo», entendiendo por tal el «crecimiento», sobre todo el crecimiento industrial. Tomemos, por ejemplo, una de las críticas que pretende inscribirse en un campo radical de izquierdas. ¿Qué nos dice? Que el «populismo lulista» está completamente contaminado por el «sólido enamoramiento con el Bank of Boston». <sup>179</sup> De forma más precisa, «como el PT nunca oyó hablar de desarrollo, dejó que sitiaran el viejo Banco del Largo da Carioca, y la macroeconomía, olvidada, quedó en manos de sus dueños de siempre». <sup>180</sup> Estas posiciones se parecen a las de determinados sectores del gobierno Lula, vinculados a los viejos programas nacional-desarrollistas, pero también a los planteamientos de sectores de la oposición conservadora. En cualquier caso, se trata de perspectivas desorientadas por la ambigüedad de los conceptos de «progreso» y «desarrollo».

En suma, permanece vigente una visión general de los procesos de «integración social» que tiene como principal instrumento la dinámica del trabajo asalariado (es decir, el nivel de empleo). En esa perspectiva, se mantiene como estratégica la dinámica económica evaluada en términos de PIB: de ella depende, en última instancia, el éxito o fracaso de las políticas sociales y, más en general, el acceso a una renta y a un conjunto de derechos firmemente vinculados con una relación formal de empleo.

---

<sup>179</sup> Paulo Arantes, *Extinção*, São Paulo, Boitempo, 2007, p. 227.

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 228.

*Derecha e izquierda se confunden en la crítica al «asistencialismo»*

Como señalábamos, las críticas ya no encajan en las tradicionales divisiones «derecha» *versus* «izquierda». Por el contrario, como ilustraremos a continuación, los dos sectores de opinión ponen en funcionamiento la *misma* retórica y, si no conociésemos a los autores, podríamos intercambiar buena parte de las críticas: derecha e izquierda se confunden —y es una confusión estructural. Para ilustrar esta desorientación, basta revisar las diversas posiciones de esa confrontación, a partir de algunos artículos publicados por la prensa en el momento álgido del debate electoral del segundo semestre de 2006.

Una de las expresiones más usadas (por las críticas de derechas y de «izquierdas») para destacar los problemas del *Programa Bolsa Família* (BF) se refiere a la necesidad de que haya una «puerta de salida». Ése es el título de un editorial del diario conservador *Folha de São Paulo*, de 18 de julio de 2006. En ese editorial podíamos leer que el gran problema del BF estaría en el hecho de que muy pocas familias «se desvincularon del programa [y, por lo tanto] son legítimas las reclamaciones de que el desarrollo económico del país debe ser capaz de [...] hacer descender el público-objetivo». La preocupación es, por lo tanto, disminuir el número de los tienen derecho a los derechos... porque la meta sería «emancipar por la creación de puestos de trabajo». De este modo, el editorial de la *Folha de São Paulo* afirma que la cuestión fundamental es el empleo que el crecimiento económico debe proporcionar. En el mismo tono se expresa el presidente de la Federación de Comercio del Estado de São Paulo: «En el aspecto económico, salta a la vista que la estabilidad no puede depender de las más altas tasas de interés del mundo. Y en lo social la transferencia pura y simple de recursos [...] debe ser progresivamente sustituida por la generación de

empleo y renta».<sup>181</sup> Es un lema recurrente. «¿Dónde está la salida?» es el título de una columna del conservador Merval Pereira, en la que se pregunta: «¿Cómo van a poder las 11 millones de familias beneficiarias independizarse del gobierno federal y pasar a generar su propia renta?».<sup>182</sup> La presión política y de los grandes medios es tan importante que el IPEA<sup>183</sup> tuvo que realizar un estudio sobre los efectos del BF para discutir seriamente un fenómeno que sería su consecuencia: el denominado «efecto pereza».<sup>184</sup> Esa breve nota del periódico *O Globo* no es más que un elemento menor de una campaña sistemática de todos los grandes periódicos contra el BF. Una línea de argumentación que será reforzada por titulares como: «El *Bolsa Família* vicia» o «Un obispo dice que el programa es asistencialista, no estimula la búsqueda de trabajo e induce a acomodarse».<sup>185</sup> Inmediatamente, un editorial de *O Globo* retomará esa argumentación: habría, supuestamente, un «gran riesgo de que las donaciones (léase, el BF) perpetúen la pobreza, por impedir, mediante el incentivo a acomodarse, el ascenso social de millones de marginados».<sup>186</sup>

---

181 Szajman, «Lei natural impõe reformas», *Folha de S. Paulo*, 2 de enero de 2007.

182 *O Globo*, 5 de enero de 2007.

183 El IPEA, o *Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada* (Instituto de Investigación Económica Aplicada), es una fundación pública vinculada a la Secretaría de Asuntos Estratégicos de la Presidencia de la República brasileña. Sus actividades de investigación aportan soporte técnico e institucional a las acciones gubernamentales para la formulación y reformulación de políticas públicas y programas de desarrollo brasileños. [N. de T.]

184 *O Globo on line*, 16 de agosto de 2006.

185 «CNBB: *Bolsa Família* vicia», *O Globo*, 18 de noviembre de 2006, p. 3.

186 «Tema em discussão: *Bolsa Família*. Nossa opinião», *O Globo*, 4 de diciembre de 2006.

Tenemos aquí dos argumentaciones que parte de la élite conservadora repitió insistentemente, con apoyo también de importantes sectores de la Iglesia católica: el BF sería asistencialista e incentivaría la vaguería, mientras la verdadera «solución» (la verdadera manera de afrontar la «cuestión social») estaría en la generación de empleo, por medio de tasas de crecimiento adecuadas. El razonamiento es prácticamente el mismo que encontramos en la columna del ex-ministro de Telecomunicaciones de la era de Fernando Henrique Cardoso, Luiz Carlos Mendonça de Barros: «Quizás la historia demuestre que el mayor hito de Lula haya sido provocar la mayor división de la sociedad [...] el banquero gana y el sujeto del *Bolsa Família* gana». <sup>187</sup> Declaración que, curiosamente, encuentra eco en las críticas de un sociólogo marxista, ex-militante del PT y fundador del PSOL:

¿Cómo entender el lulismo [...] que, al mismo tiempo, causa regocijo a los bancos, coopta segmentos del envejecido «nuevo sindicalismo» integrado en la máquina estatal, y practica un asistencialismo que amedrentaría a los viejos y auténticos asistencialismos? <sup>188</sup>

De manera un poco más sofisticada, encontramos la misma crítica hecha por otro sociólogo, también ex-militante del PT y fundador del PSOL: «El *Bolsa Família* es algo que se puede entender a partir de la irrelevancia de la política. No se gana nada con decir que es asistencialista. Eso es obvio». <sup>189</sup>

<sup>187</sup> *Folha de S. Paulo*, 14 de agosto de 2006.

<sup>188</sup> *Folha de São Paulo*, 17 de agosto de 2008.

<sup>189</sup> *Folha de São Paulo*, 24 de julio de 2006.

El tema de la «irrelevancia de la política» es también frecuente en otro intelectual proveniente de la Universidad de São Paulo, que recurre sistemáticamente a esta cuestión en sus críticas al gobierno Lula. El «filósofo [que] se rebela no contra las ideas dominantes, sino contra la propia ausencia de pensamiento que parece contaminar a nuestros contemporáneos, y suscitar la generalización de la estupidez y del oportunismo»,<sup>190</sup> multiplicaba, en medio de la crisis política de 2005, los anuncios de muerte del gobierno Lula y del PT. A pesar de la vitalidad de los «difuntos», constataba, en julio del mismo año, «el espantoso colapso del gobierno Lula», y la «menos sorprendente, aunque no menos espectacular, ruina moral y política del PT». En una entrevista sobre el mismo tema podemos leer: «[El gobierno Lula] va a vegetar, como el segundo mandato de Fernando Henrique Cardoso». Pero el futuro de Lula es peor: «Sin proyecto propio, salvo el de ingresar en el círculo de los propietarios brasileños, no será expulsado [...] sino únicamente reciclado como un socio menor».<sup>191</sup> Poco tiempo después, incluso insistiendo en la misma previsión equivocada, el filósofo se ve obligado a matizar su sentencia. Por una parte, «decir que el gobierno Lula ha terminado no deja de ser una exageración piadosa, ya que da por supuesto que comenzó en algún momento».<sup>192</sup> Por otra parte, está claro que la multitud es sorda, al mismo tiempo, a los moralismos de las élites y a los del supuesto pensamiento crítico: «El terremoto político actual no se propaga, por los menos no afecta al consenso básico». Ahí surge la duda: «¿Y si el nuevo Padre de los Pobres volviese a obtener la bendición electoral de su vastísima

<sup>190</sup> Arantes, *Extinção*, São Paulo, Boitempo, 2007.

<sup>191</sup> Arantes, «A crise: perguntas e respostas no calor da hora», entrevista concedida a *Mundo*, en agosto de 2005 (publicada de nuevo en Arantes, *op. cit.*, 2007, p. 253).

<sup>192</sup> Arantes, «O governo Lula acabou?», respuesta a la entrevista de la *Revista Caros Amigos*, núm. 102, septiembre, 2005 (publicada de nuevo en Arantes, *op. cit.*, 2007).

clientela de subsidiados y consumidores de esperanzas en lata?». <sup>193</sup> Curiosamente, los llamados «subsidiados» son tratados con la misma disposición antipopular que manifestaba, en el tránsito del siglo XIX al XX, José Veríssimo cuando, ante el desafío de la modernización de América Latina, exclamaba: «¿Quién puede de buena fe creer que en esta gente, que forma un enorme porcentaje de la población de los países latinoamericanos, pueda haber una *opinión*?». <sup>194</sup>

La distribución de la renta y la de las plazas de acceso a la enseñanza superior (incluso la política afirmativa) son, por lo tanto, consideradas clientelistas, incluso populismo, algo relacionado con la

[...] irrelevancia de la política hoy [...]: el así llamado gobierno Lula se limitó a sellar paquetes que le eran presentados con el automatismo de una cadena de montaje. Pero para eso no era necesario alquilar parlamentarios. Aquí el asunto es otro. Se trata de la gestión del poder, que vino a ocupar el vacío dejado por el fin de la política. <sup>195</sup>

Volveremos más adelante a ese concepto de «irrelevancia de la política». Mientras tanto, continuamos en esa breve reconstitución de un discurso que atraviesa las críticas conservadoras y las que supuestamente deberían apuntar a un camino crítico, de «izquierdas». Encontramos las mismas argumentaciones en el conservador Merval Pereira y en la línea editorial ultraconservadora de su periódico,

<sup>193</sup> Arantes, *op. cit.*, 2007, p. 254.

<sup>194</sup> Citado en Salete de Almeida Cara, «Esqueletos vivos e argumentos indecorosos», en Abdala Jr. y Cara, *Moderno de nascença. Figuras críticas do Brasil*, São Paulo, Boitempo, 2006, p. 63.

<sup>195</sup> Arantes, *op. cit.*, 2007, p. 253.

*O Globo*: «Ha quedado claro que el *Bolsa Família* necesita ser reestructurado para ganar una dimensión social más efectiva, perdiendo su carácter asistencialista».<sup>196</sup> Como ya señalamos, se trata de una «clave» que es «activada» sistemáticamente, incluso para hablar de la toma de posesión del presidente Lula en su segundo mandato: «Lula usa la toma de posesión para mostrar su asistencialismo» es el titular de la *Folha de São Paulo*.<sup>197</sup> Presenta el mismo tono que una de las decenas de artículos escritos por Jânio de Freitas en la *Folha de São Paulo*: «Faltó de todo. Lula no tiene ni idea de qué hacer, sólo siente que su gobierno fue y es económicamente vergonzoso».<sup>198</sup> ¿Qué puede significar «económicamente» vergonzoso? «Lula trató a los ricos y a los pobres con igual cariño», insiste otro columnista, Marcelo Coelho.<sup>199</sup>

Un país que no crece acaba por no distribuir renta, sino por igualar en la pobreza. [...] La falta de desarrollo castiga a los más necesitados; los vuelve clientela cautiva del asistencialismo [...] La emancipación verdadera, salir de la pobreza, exige empleo y renta para las familias.<sup>200</sup>

En este último caso, se trata de partes del discurso de toma de posesión (1 de enero de 2007) del gobernador del Estado de São Paulo, José Serra (PSDB). Evidentemente, la élite conservadora entiende las inversiones sociales como «gastos estériles»; de este modo, un editorial de la *Folha*

<sup>196</sup> *O Globo*, 5 de enero de 2007.

<sup>197</sup> *Folha de São Paulo*, 5 de diciembre de 2006.

<sup>198</sup> *Folha de São Paulo*, 22 de noviembre de 2006.

<sup>199</sup> «El continuismo superó al miedo y a la esperanza», *Folha de São Paulo*, 29 de diciembre de 2006.

<sup>200</sup> *O Globo*, 2 de enero de 2007.



sentencia «Mínimo irracional».<sup>201</sup> El titular de *O Globo* sobre el mismo aumento del salario mínimo decretado por el reelegido presidente Lula fue de una violencia fuera de lo común: «La bondad con el mínimo reduce el alcance del paquete» de medidas de aceleración del crecimiento.<sup>202</sup> Es decir, elevar el salario mínimo a 380 reales mensuales es una «bondad», que, al mismo tiempo, afectaría negativamente al «paquete» de medidas destinadas a acelerar el crecimiento de la economía.

*Entre el asistencialismo «tolerado» y la reducción de la desigualdad*

Si la supuesta «izquierda» radical no duda en usar las mismas argumentaciones que los sectores más conservadores de la élite neoesclavista, ello no significa que los otros sectores de la izquierda, incluso los que están en el gobierno, no formulen críticas al *Bolsa Família*. En una entrevista concedida a José Dirceu, ex-ministro de la Casa Civil, el economista Luiz Gonzaga Belluzzo, presidente del Centro de Estudio Celso Furtado del Banco Nacional de Desarrollo (BNDES), criticaba de manera contundente la política económica del primer gobierno Lula, sin por ello criticar al propio gobierno: «La política monetaria pertenece a una guerra pasada», ya que si la cuestión de la inflación debe ser una «lucha permanente» no hay que olvidar que «la memoria de la inflación destructiva condujo al pánico de la deflación atomizadora. [De este modo] la economía creció poco».<sup>203</sup> Belluzzo afirma que el crecimiento «fallido» de la economía crea un problema político, pues es «muy difícil conseguir el consenso en la derrota». (¿Cómo no ver, tras esta afirmación, la vieja retórica de la tarta

<sup>201</sup> *Folha de São Paulo*, 22 de diciembre de 2006.

<sup>202</sup> *O Globo*, 22 de diciembre de 2006.

<sup>203</sup> Entrevista publicada en el *Blog do Zé Dirceu*, 6 de agosto de 2006.

que necesitamos hacer crecer, para después compartirla?). Si, por el contrario, la economía «repunta» y expande los efectos de ese repunte en la población, «vamos a crear las condiciones de éxito que permiten construir el consenso».

Belluzzo habla de la falta de consenso como consecuencia de la falta de crecimiento y, al mismo tiempo, afirma: «Hoy, lo que asegura el apoyo al gobierno [Lula] es la política social [...] Está consolidándose un tipo de voto que tiene, como criterio, la posición social de los individuos». Belluzzo admite, por lo tanto, que la política social presenta elementos de movilización democrática particularmente innovadores: «Ése es uno de los avances de los últimos años, particularmente de la elección de Lula, a pesar de mis divergencias».

Los análisis más interesantes y sistemáticos del *Bolsa Família* son los que realizan sus idealizadores, es decir, investigadores orientados por un tipo de pensamiento que podríamos calificar de social-liberal. En general, se trata de economistas influenciados por los trabajos de Amartya Sen y, en algunos casos, por las propuestas en términos de *Basic Income* [Renta Básica] desarrolladas en Brasil por el senador Eduardo Suplicy y defendidas, entre otros, por el filósofo belga Van Parijs.<sup>204</sup> El perfil «liberal» de esas aproximaciones está, obviamente, en el hecho de que en ellas se enfatiza —correctamente— la cuestión de la lucha contra la desigualdad para reforzar la crítica —equivocada— a las políticas públicas de cuño universalista: el problema de éstas sería (en función de la estructura extremadamente desigual de la distribución de la renta) que los recursos no llegan a los más pobres, y, en consecuencia, deben pasar a

<sup>204</sup> En Eduardo Suplicy Matarazzo, *Renda de cidadania: A saída é pela porta*, São Paulo, Cortez, 2002, podemos encontrar la propuesta elaborada para Brasil, así como una serie de textos escogidos, entre ellos el de Philippe Van Parijs, «Renda básica: Renda mínima garantida para o século XXI?».

ser distribuidos mediante políticas específicas (es decir, «limitadas» a los más pobres). El propio *Bolsa Família* proviene de esa nueva generación de políticas sociales específicas e hiperfragmentadas, desarrolladas durante el gobierno de Fernando Henrique Cardoso. Estas políticas asociaban el objetivo de alcanzar a los segmentos más pobres (más vulnerables) de la población con una enorme diversificación de programas: *Auxílio Gás*, *Bolsa Alimentação*, *Plano de Erradicação do Trabalho Infantil* y el propio *Bolsa Família*.

Con la disculpa de alcanzar a los más necesitados, la política social de cuño neoliberal se organiza en torno a una infinidad de fragmentos, y al final lo que resulta sistemáticamente fragmentado es el propio conjunto de «derechos» sociales. Lo que hizo el gobierno Lula fue reagrupar el conjunto de esos programas en un programa: el *Bolsa Família* y, al mismo tiempo, ampliar la base de población beneficiada.

El investigador Ricardo Paes de Barros, del IPEA, dirigió un detallado estudio sobre los impactos y los condicionantes de la disminución de la desigualdad en Brasil a comienzos de la década.<sup>205</sup> Las conclusiones son rotundas y parecen extremadamente adecuadas: en primer lugar, miden el fenómeno del descenso de la desigualdad; a continuación indican empíricamente los condicionantes, y, en la conclusión, evalúan los impactos.

Por una parte, los datos empíricos sobre distribución de la renta desmienten las afirmaciones ideológicas comunes a la derecha conservadora y a la supuesta izquierda radical. Por otra parte, los impactos y las percepciones sociales de esas mutaciones coinciden de forma coherente con el mantenimiento de la popularidad del presidente

---

<sup>205</sup> Barros et al., *Consequências e causas imediatas da queda recente da desigualdade de renda brasileira*, Texto para Discussão núm. 1201, Río de Janeiro, IPEA, 2006.

Lula, a pesar de más de un año de masacre por prácticamente todos los grandes medios del país. Podemos, de este modo, comprender la dimensión material que está en el origen de la mutación de la composición de la base electoral del presidente Lula, en el sentido de un mayor peso de los segmentos sociales más «desfavorecidos»; mutación que, como sabemos, afecta también a las articulaciones regionales de la desigualdad.

Los investigadores del IPEA cuantifican el fenómeno: «Existen evidencias de que la desigualdad de renta continuó descendiendo a lo largo de 2005, y la expectativa es que podamos llegar a un nivel récord en términos de disminución de la desigualdad». Inmediatamente desmiente otras afirmaciones ideológicas: «La renta media de los pobres aumenta proporcionalmente más que la de los ricos». Finalmente, traducen esos dos elementos en términos que explican la popularidad del gobierno Lula: «La disminución de la desigualdad [...] es suficiente para que los más pobres perciban un nivel de desarrollo en el país, y un calentamiento de la economía que otros grupos de mayor renta no están percibiendo». Pero no se trata solamente de esto: analizando el comportamiento de la curva de reducción de la desigualdad en 2004, es decir, en el periodo en el que el PIB conoció la mayor tasa de crecimiento, el estudio observa que «el 75 % del aumento de la renta del 20 % más pobre resultó de la disminución del grado de desigualdad»; y concluye de forma polémica:

[...] el tan celebrado crecimiento económico [de 2004] fue responsable de menos de un tercio de la disminución observada de la extrema pobreza y, por lo tanto, para los pobres, la reducción en el grado de desigualdad fue tres veces más importante que el crecimiento económico.<sup>206</sup>

---

206 *Ibidem.*

Una vez más, de manera contundente, llegamos a la constatación de que el verdadero hecho novedoso del primer mandato del presidente Lula fue su política social, y la manera en la que, a lo largo de ese mandato, por la ampliación de la *distribución de renta-no-derivada del trabajo*, se llegó a la mayor reducción de la desigualdad de las últimas décadas, y a la construcción de una nueva base social del propio gobierno Lula. Dinámica que confirma que, *sin una política social de distribución de la renta, el crecimiento económico continúa reproduciendo la desigualdad de siempre.*

## 2. El devenir del mundo

### Eclipse de la política, exclusión y trabajo en la era de la subsunción real

*¿El eclipse de la política?*

Como vimos anteriormente, los análisis de las políticas sociales y, más en general, de las relaciones entre distribución de la renta y crecimiento económico, hacen indistinguibles los tradicionales polos teórico-políticos. La decepción de determinados sectores de «izquierdas», que consideraron la política económica del primer gobierno Lula como una traición, acaba coincidiendo con el cinismo de la oligarquía más conservadora, que —no satisfecha con el conjunto de límites macroeconómicos con los que el gobierno Lula tuvo que lidiar— sabotea sistemáticamente cualquier tipo de avance reformista, por más tímido que sea. Al mismo tiempo, los sectores moderados (digamos, aquellos que expresan un consenso reformista de «centro», aunque éste se divida entre una sensibilidad «socialista» y otra «liberal») también invierten

sus posiciones y sus papeles: los desarrollistas critican al gobierno Lula desde dentro del propio gobierno, al tiempo que los social-liberales lo elogian desde fuera, en relación a las políticas sociales.

El *impasse* en el que acaba cayendo el debate y la crítica —es decir, esa mezcla de posiciones de derechas y de izquierdas frente a los desafíos de la política económica y de la política social— se debe al uso de categorías de análisis lastradas por la inercia, pertenecientes a una época superada. Dicho con más claridad: se aplican de forma generalizada al contexto actual categorías propias del capitalismo industrial. En este sentido, el crecimiento económico continúa siendo el horizonte irrenunciable de las políticas sociales de integración mediante el empleo. El objetivo es alcanzar el pleno empleo gracias al retorno de un intervencionismo estatal de tipo keynesiano. Se habla de «socialismo», incluso de «socialismo del siglo XXI», pero se piensa en el keynesianismo en un marco de nacionalismo, ya que, en las situaciones de «atraso» económico, estaría justificado en la lucha contra la desigualdad social:

El nacionalismo es fundamentalmente la consecuencia de la tensión generada por el desarrollo desigual de una economía mundial unificada, una respuesta política a una situación de «atraso» que se volvió tan inaceptable como la desigualdad social.<sup>1</sup>

En esa perspectiva, se sigue creyendo que el nacionalismo haría nacer a las naciones: naciones keynesianas. Incluso podría ser que la crisis financiera global de finales de 2008 y comienzos de 2009 proporcione un terreno material para

---

<sup>1</sup> Paulo Arantes, «Nação e reflexão», en Abdala Jr. y Cara (eds.), *Moderno de nasença. Figurações críticas do Brasil*, São Paulo, Boitempo, 2006.

esas ilusiones, en particular con el catastrófico retorno del proteccionismo económico y, sobre todo, de la xenofobia frente a los trabajadores extranjeros.

No obstante, si, por una parte, no sabemos lo que puede llegar a ser el denominado socialismo del siglo XXI, por otra no tendremos dificultades en entender por qué el keynesianismo ya no es viable. Y no lo es porque ya no existen las fuerzas económicas y sociales que lo sustentaron en su trayectoria hegemónica (norteamericana, conocida también como «americanismo» o «fordismo»). De hecho, fuera de esa determinación específica, el *New Deal* de Roosevelt, el keynesianismo no contiene — como recetario para la intervención económica del Estado — ningún elemento intrínsecamente progresista. Como todo el mundo sabe, el intervencionismo estatal se generalizó en la década de los treinta del siglo pasado: de la Alemania nazi a la Rusia estalinista y a los Estados Unidos de Roosevelt, pasando por la Italia mussoliniana, el Brasil varguista y el Japón imperial.<sup>2</sup> El retorno precipitado del Estado, dirigido por Bush, Sarkozy, Berlusconi, Gordon Brown, Angela Merkel, etc., ante la crisis financiera global, con nacionalizaciones de bancos y compañías de seguros, e incluso con subsidios para la industria automovilística, nos muestra que la intervención estatal no es, en sí misma, garantía de ninguna dinámica política progresista. Si tuviésemos que guiar la brújula en dirección al socialismo del siglo XXI según las nacionalizaciones realizadas, ésta apuntaría tanto al gobierno Chávez como al de Bush hijo.

El hecho es que hoy en día ya no existe ni la clase obrera de fábrica ni el gran capital industrial (monopolista) que caracterizaron al keynesianismo norteamericano (ni, tampoco, la propia experiencia soviética, antes de que

---

<sup>2</sup> Para esa discusión, sugiero la lectura de Giuseppe Cocco, *Trabalho e cidadania*, São Paulo, Cortez, 2000 [ed. cast.: *Trabajo y ciudadanía*, Xátiva, Diálogos, 2003].



se convirtiese en la pesadilla estalinista de la industrialización forzosa). Esto significa que ya no existe aquel conflicto central entre capital y trabajo, cuya mediación dinámica proporcionaba la base de legitimación social y económica de un régimen de producción industrial masiva, destinada a un consumo también masificado, en el marco de economías domésticas relativamente cerradas. En consecuencia, precisamos nuevos conceptos y un nuevo léxico, adecuados a las nuevas condiciones materiales, para entender los nuevos conflictos, la nueva composición de clase. Pero no se trata sólo de eso. En ocasiones, incluso el cambio de léxico y de referencias teóricas conduce a aproximaciones inadecuadas, y a nuevos callejones sin salida. Un ejemplo de ello, es decir, de la reproducción teórica del *impasse* político, se halla en el discurso de la «irrelevancia de la política». En la misma entrevista ya citada más arriba,<sup>3</sup> el entrevistado afirma que el *Bolsa Família*, al igual que las políticas de cuotas<sup>4</sup> (que el gobierno Lula está implantando) son creaciones foucaultianas, es decir, instrumentos de control: el *Bolsa Família*, dice el entrevistado, «del mismo modo que las cuotas, que las acciones afirmativas, es un dispositivo foucaultiano, una clara regresión». ¿En qué sentido foucaultiano? El entrevistado explica: se trata de una «antipolítica en forma de política. Es una biopolítica».

En este punto nos hallamos en una curiosa paradoja, que podríamos enunciar de la siguiente manera: del mismo modo que esa sociología descubrió el keynesianismo y la mecánica de su «fondo público» cuando sus bases disciplinarias ya habían sido barridas por las luchas obreras y estudiantiles de los años setenta, y enterradas

---

<sup>3</sup> Francisco de Oliveira, *Crítica da razão dualista. O ornitorrinco*, São Paulo, Boitempo, 2003.

<sup>4</sup> La política afirmativa para negros e indígenas y para los alumnos provenientes de las escuelas públicas.

por la reestructuración capitalista, esa sociología de hoy comprende las nuevas tecnologías de poder sólo a partir... del determinismo del poder. De este modo, se está siempre bajo las determinaciones del poder, y no se consideran —¡como si no existiesen!— las rupturas impuestas por las luchas. En esas circunstancias, el discurso político más radical acaba realmente demandando —incluso con un tono de melancolía impotente— una forma de emancipación que, curiosamente, pasaría por la subordinación: el pleno empleo industrial. Y eso porque aún se cree que «en el auge del fordismo» se habría llegado a una «desmercantilización creciente del contrato de compraventa de la fuerza de trabajo», y el problema hoy estaría en el hecho de que los «capitalistas [han] cambiado las reglas, [e inventado] el desempleo estructural y su legión de su-puestos excluidos».<sup>5</sup>

Vagamente influida por la lectura que Agamben hace de Foucault, esa sociología asume la biopolítica como un retroceso de la política. La crisis de la izquierda residiría en el hecho de que ha renunciado a la política. Lo que, al mismo tiempo, sería consecuencia inevitable de la «extinción» de la clase obrera.<sup>6</sup> Para Arantes, «cuando la izquierda ya no tiene un interlocutor social, viene a consolidarse la demostración científica de que ya no existe»: el olvido de la política —el hecho de que ya no hay una referencia de clase— sería lo que derrumba a una izquierda alucinada por las «grandes fantasmagorías de nuestro tiempo»; una de las más importantes, la del «capitalismo informacional».<sup>7</sup> Oliveira lo definirá

---

<sup>5</sup> Arantes, «O que é ser de esquerda», *Revista Caros Amigos*, núm. 121, abril de 2007, p. 28.

<sup>6</sup> Extinción que sería amplificadas por las dinámicas sociológicas de sus representantes sindicales, cuando éstos llegaron al poder en la gestión de los fondos de pensiones. Son las tesis de Francisco de Oliveira, *op. cit.*, 2003.

<sup>7</sup> Arantes, *op. cit.*, 2007.

como un capitalismo fruto de una «revolución molecular-digital».<sup>8</sup> Más recientemente, el autor explicita: «Uno de los problemas centrales de la deficiencia teórica es que faltan sujetos de la historia».<sup>9</sup>

Como dijimos, no se trata de Foucault, sino de Giorgio Agamben. En *Homo Sacer*<sup>10</sup> encontramos, como el subtítulo indica, un uso *sui generis* del concepto foucaultiano de biopolítica, como construcción, por una decisión soberana que coincide con el estado de excepción, de un proceso de exclusión inclusiva de la nuda vida: una vida que no es ni la vida natural ni la vida política, una vida sin significado, una vida en suspensión.<sup>11</sup> Al tiempo que Foucault definía el «biopoder» como un «asalto» del poder a la potencia de la vida de la población considerada como especie, como principio productivo, Agamben desarrolla el concepto en una dirección opuesta, y coloca en su núcleo el paradigma del campo de exterminio nazi: para él, la forma paradigmática de la biopolítica es en realidad una tanatopolítica (una política de, y para la, muerte). De hecho, ésta es uno de los rasgos tendenciales de la nueva caracterización del poder. No obstante, es en la «brasilización» del mundo donde el biopoder se vuelve también poder de muerte, una regulación de la población que confina a sectores pobres y jóvenes a las favelas y a las periferias, en la condición de *Homo Sacer*: vidas indignas de ser vividas; susceptibles de ser asesinados, pero no de ser sacrificados.

<sup>8</sup> Oliveira, *op. cit.*, 2003, p. 143.

<sup>9</sup> Oliveira, «Quo Vadis Capitalismus?», *Le Monde Diplomatique Brasil*, mayo de 2009.

<sup>10</sup> Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Boringhieri, 1995 [ed. cast.: *Homo sacer. I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998].

<sup>11</sup> El texto de referencia es Agamben *État d'exception: Homo Sacer II. 1*, París, Seuil, 2003 [ed. cast.: *Homo sacer. II. 1. Estado de excepción*, Valencia, Pre-Textos, 2004]. No por casualidad, ese libro fue incluido, en Brasil, en la colección *Estado de Sítio* dirigida por Paulo Arantes.

Este rasgo, con todo, queda abierto a su reverso paradójico, en la medida en que la extensión global del poder sobre la vida significa también que la propia insubordinación se difunde socialmente y, de este modo, generaliza las condiciones del antagonismo. Concentrarse únicamente en la correlación entre estado de excepción y decisión soberana significa olvidar otro elemento de la ruptura contemporánea, tal y como señala Negri:<sup>12</sup> la «disolución de la ontología política que se había constituido en torno al concepto de soberanía». En consecuencia, no podemos aceptar el determinismo de la evolución del biopoder a la tanatopolítica. Negri enfatiza: «El reconocimiento [de la] sustancia única, de la vida y de la muerte, no implica la aceptación de la muerte. No implica un ser en el otro, ni ser para el otro; sólo implica el reconocimiento del otro».<sup>13</sup> La evolución es fruto de la lucha política y social, y no algo determinado *a priori*.

Agamben, por su parte, ha desarrollado su propia línea de pensamiento en sus conferencias sobre el concepto de «dispositivo». En este punto Oliveira y Arantes hallan también el argumento de la irrelevancia de la política. Sólo que aquí estamos aún más distantes de Foucault. No hay duda de que Agamben se inspira en la noción foucaultiana de «dispositivo» para alejarse sistemáticamente de ella, a partir de su hermenéutica y de la etimología del término, donde busca el origen y el sentido del concepto. El «dispositivo» (*dispositio* en latín) derivaría del griego *oikonomia*, y cargaría consigo la fractura teológica entre Dios (el ser, la ontología) y la praxis (la operación de administrar y gobernar el mundo de las criaturas). La praxis estaría completamente separada de la ontología, pura actividad

---

<sup>12</sup> Negri, *La fabrique de porcelaine*, París, Stock, 2006, p. 30 [ed. cast.: *La fábrica de porcelana: Una nueva gramática de la política*, Barcelona, Paidós, 2008].

<sup>13</sup> *Ibidem*.

autorreferencial. De este modo, como pura actividad que no tiene ningún fundamento en el ser, los «dispositivos» deben producir sus sujetos, inventarse un «ser». El «dispositivo» es, por lo tanto, un aparato (lo que Heidegger definía, dice Agamben, como *Gestell*). Y un aparato es todo lo que «captura la conducta de los hombres». Desde el panóptico de Bentham (paradigma de la sociedad disciplinaria) hasta «el bolígrafo, la escritura, la literatura, la navegación, los ordenadores», pasando por el «teléfono móvil». Y no sería algo específico de las formas contemporáneas del capitalismo, ni siquiera del capitalismo en general. Se trataría del propio proceso de civilización, incluso del propio lenguaje: «Posiblemente el dispositivo más antiguo, el cual, hace ya muchos miles de años, un primate, probablemente incapaz de darse cuenta de las consecuencias que le aguardaban, tuvo la inconsciencia de adaptar». Ni siquiera se trataría de esta o de aquella trayectoria de civilización o fase de desarrollo: lo que está en cuestión es el propio proceso de «hominización [que] volvió humanos a los animales».<sup>14</sup> Por lo tanto, para Agamben, en la medida en que la «hominización» correspondería a una separación del hombre respecto de los animales (de la naturaleza), toda tecnología constituye un dispositivo de dominación, y los que piensan que la técnica puede ser adjetivada (que puede ser social, que puede ser, por ejemplo, amerindia, amazónica, no-occidental) son simplemente *naïves*: «En la raíz de todo dispositivo se encuentra un deseo de felicidad humano, demasiado humano».<sup>15</sup> Lo que implica que la naturaleza existiría como algo completamente separado —¡natural!— de la cultura, de la «hominización».

<sup>14</sup> Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, París, Rivages, 2006 [ed. cast.: «¿Qué es un dispositivo?», *Sociológica*, núm. 73, año XXVI, mayo-agosto de 2011, pp. 249-264,].

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 37.

Al mismo tiempo, a pesar de su ontología sin historicidad, Agamben reconoce que en la fase «extrema de desarrollo del capitalismo, vivimos en una gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos».<sup>16</sup> A diferencia de lo que había afirmado inicialmente, la «hominización» no es lineal, y el capitalismo actual se caracterizaría por el hecho de que los dispositivos ya no actúan mediante la producción de un sujeto, sino mediante «procesos de des-subjetivación». Según él, los discursos bienintencionados sobre la técnica se volverían aún más «vacíos». De improviso, «las sociedades contemporáneas se presentan como cuerpos inertes atravesados por gigantescos procesos de des-subjetivación real. De ahí el eclipse de la *política* que presuponía sujetos e identidades reales ».<sup>17</sup>

Por lo tanto, el catastrofismo de Agamben parece reforzar las armas de la violenta crítica de «izquierdas» a los nuevos gobiernos latinoamericanos (en particular, al gobierno Lula). Pero esto no deja de ser doblemente paradójico. En un primer momento, hay una paradoja del propio análisis agambeniano, según el cual las condiciones reales de resistencia y fuga estarían en el ámbito de una vida muy —demasiado— próxima a sus condiciones desnudas, una vida que rechaza su composición, su propia hominización. La que en algún momento aparece como una determinación jurídica del poder reaparece posteriormente como única condición de resistencia y, al mismo tiempo, como condición natural. Por otro lado, aparece la paradoja del uso político que Arantes y Oliveira hacen del concepto de «irrelevancia de la política».

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 33-34.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 44-46.

Por lo que se refiere a la primera paradoja, basta recordar que los estudios antropológicos de los indios y de la selva amazónica ya nos enseñaron que la naturaleza no es «natural», y menos aún «desnuda»:

Los antropólogos fueron los primeros que denunciaron el error grosero que consiste en considerar la selva amazónica como gran vacío demográfico, selva virgen en ausencia de gente [...] Lo que llamamos «naturaleza» es parte y resultado de una larga historia cultural.<sup>18</sup>

¡La selva virgen está vestida! De forma recíproca, la antropología simétrica de Bruno Latour nos indica que las tecnologías nunca son meramente instrumentales: son también sociales y naturales. La segunda paradoja se refiere a un uso bien paradójico no de Foucault, sino, como dijimos, de la interpretación *sui generis* vehiculada por Giorgio Agamben: acatando el nihilismo de Agamben, los dos pensadores brasileños asumen la biopolítica como algo que siempre implicaría dispositivos de control, pero en una perspectiva que, directa o indirectamente, asume el ámbito de la fábrica y su sociedad disciplinaria como si en ellos hubiese algún horizonte «progresista».

No obstante, si hay algo interesante en Agamben es su insistencia en afirmar que, detrás de la disciplina, en general, está siempre aquel lema (*Arbeit Macht Frei* [El trabajo te hará libre]) que los nazis inscribieron en las entradas de los campos de exterminio, del cual ya hemos hablado. Laymert García apunta correctamente que Paulo Arantes está «preocupado por detectar el estado de sitio contemporáneo como expresión de redefinición de las relaciones

---

<sup>18</sup> Viveiros de Castro, «Prefácio», en Arnt y Schwartzman, *Um artifício orgânico: Transição na Amazônia e ambientalismo*, Río de Janeiro, Rocco, 1992, p. 20.

centro-periferia», al tiempo que para Agamben lo importante sería «cuestionar el estatuto ontológico de esa violencia en su relación con el derecho». <sup>19</sup> Efectivamente, en las reflexiones de Agamben hay poco o ningún espacio para el análisis de las dinámicas materiales (digamos, socioeconómicas), para la periodización histórica. Para el autor, la cuestión fundamental se halla en el ámbito de la «decisión soberana», que es siempre decisión del poder de dominación: es lo que funda la excepción permanente, al tiempo que, como veremos, está en el núcleo mismo de las máquinas antropológicas. Aunque comparta esa visión catastrofista, el filósofo ve la decisión soberana, según Laymert Garcia dos Santos, como «efecto colateral, aunque imprescindible, de una regla enunciada, no en términos despóticos, sino puramente capitalistas». <sup>20</sup>

El catastrofismo agambeniano opera en el ámbito de un rígido determinismo del capital: «A la pregunta “¿Quién decide cuándo y dónde vale la regla o la excepción?” deberíamos responder: El movimiento de realización del capital». <sup>21</sup> Un determinismo que llega a su apogeo en la transición de la modernidad a la postmodernidad, ya que el capital se habría emancipado finalmente de las limitaciones que el «trabajo» conseguía imponerle, aunque sólo de forma ilusoria, por medio de un «vínculo jacobino», es decir, por medio del papel de la centralización estatal. Así se manifiesta el filósofo:

Como todas las igualdades se entendían a partir del más alto criterio burgués, [ante cualquier injusticia] también era innegable la matriz política del daño a reparar; así

---

<sup>19</sup> Agamben, *op. cit.*, 2006, p. 13.

<sup>20</sup> Santos, «A exceção à regra», prefacio, en Arantes, *Extinção*, São Paulo, Boitempo, 2007, pp. 16-17.

<sup>21</sup> *Ibidem.*



mismo era plausible entender, en los mismos términos políticos, la explotación económica como una desigualdad más, e igualmente intolerable, que demanda la compensación de un «salario justo». De esta forma quedaba en un segundo plano la abolición de la propia relación de sujeción por medio del salario. [En consecuencia] la descomposición de la sociedad salarial [decretó] el fin de la política.<sup>22</sup>

Como afirma igualmente Leda Paulani, el «Estado de excepción» sería el contexto de un determinismo económico que se habría emancipado también *vis-à-vis* del poder soberano. No obstante, tras esa emancipación encontramos, en realidad, una desregulación que continúa dependiendo del Estado, y de su capacidad para afirmar la guerra, contenido de la decisión soberana. En todo caso, la crisis actual abre, ante la catástrofe anunciada, un horizonte de una nueva constitución posible.

Como apuntamos, el uso de Agamben es muy paradójico. Aún estamos en una perspectiva desarrollista, inserta en un marxismo profundamente marcado por una visión progresista del capital. En las palabras de introducción que Roberto Schwarz escribió a *O ornitorrinco*, esto aparece de manera nítida:

En el ámbito de los trabajadores, la nueva correlación de fuerzas conduce al desmantelamiento de los derechos conquistados a lo largo de la etapa anterior. La extracción de plusvalía halla menos resistencia, y el capital pierde el efecto civilizador que pudiese tener.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Arantes, *Extinção*, São Paulo, Boitempo, 2007, p. 288.

<sup>23</sup> Oliveira, *op. cit.*, 2003, p. 13.

El terreno de la fábrica continúa siendo una referencia que invita a la melancolía: «La tendencia avanza hacia la informalización del trabajo, hacia la sustitución del empleo por la ocupación, o incluso hacia la deconstrucción de la relación salarial».<sup>24</sup> Para Agamben, no se trata de nada de eso. El autor reflexiona sobre cómo, en la crisis contemporánea de lo político, hallamos las contradicciones estructurales de siempre, las de la antropogénesis. Lo que desaparece en Agamben no es la política moderna, sino la propia posibilidad de resolver la ambigüedad del poder y de sus dispositivos. Por ello, su obra nos deja siempre sumergidos en una no elección, en el conocido lema de Bartleby: *I would prefer not to* [Preferiría no hacerlo].<sup>25</sup> En ese horizonte, habrá siempre una confusión entre potencia e impotencia, profano y sagrado y, en fin, procesos de subjetivación que se mezclan con procesos de des-subjetivación.

El catastrofismo filosófico de Agamben es en realidad una «insurgencia de lo negativo», como enfatiza Negri:

[...] la negatividad ya no es la que encontramos en Hegel —es decir, un negativo reaccionario que relativiza los efectos de lo positivo—, sino la que presenta los efectos de lo positivo como incomprensibles e impotentes: estamos pensando, claro, en la negatividad heideggeriana.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Pelbart, «A comunidade dos sem comunidade», en Pacheco, Cocco y Vaz (eds.), *O trabalho da multidão*, Río de Janeiro, Gryphus, 2002.

<sup>26</sup> Negri, *op. cit.*, 2006, p. 206. Para Negri, «el problema no es excluir lo negativo, sino construir paralelamente lo positivo». Eso permite pensar que «las instituciones pueden ser diferentes a las del capitalismo: investidas por el poder constituyente, representan el primer elemento de organización multitudinaria» (pp. 207-208).

## Biopoder y biopolítica

Acabamos de ver que algunos teóricos hacen una lectura de la biopolítica en términos de «irrelevancia» o «eclipse» de la política. Esa lectura, a pesar de ser atribuida a Michel Foucault, surge, de hecho, de la aproximación propuesta por el filósofo italiano Giorgio Agamben. Y es una de las lecturas más problemáticas y distantes del filósofo francés. Como dijimos, se trata por lo demás de una apropiación *sui generis* de Agamben, pues se mantiene en una perspectiva industrialista (o fordista) completamente ajena a sus preocupaciones. Estos autores están enredados en el debate sobre el subdesarrollo, y multiplican las paradojas políticas de sus análisis: parecen anticapitalistas, pero multiplican las denuncias morales de un capitalismo que ya no crece como sería necesario, pues «el ornitorrinco capitalista es una acumulación truncada, y una sociedad irremisiblemente desigual». Aquí el problema parece ser la forma contemporánea del capitalismo (y no el capitalismo en general), pues ésta se caracterizaría «sólo por las “acumulaciones primitivas”, como las que propiciaron las privatizaciones». Esto tiene que ver con un capitalismo que ya no es productivo: «Ahora, con el dominio del capital financiero, [las acumulaciones] sólo son transferencias de patrimonio, y no, *stricto sensu*, “acumulación”». <sup>27</sup> De forma correcta, Oliveira está hablando del «rentismo» del capital contemporáneo, pero no alcanza a señalar el carácter del trabajo y de la cooperación social que explota ese capitalismo «rentista».

Con todo, ya es paradójica la propia lectura que Agamben hace de Foucault. El concepto de biopolítica que desarrolló el filósofo francés señala un horizonte doblemente diferente: por una parte, la emergencia de una biopolítica

---

<sup>27</sup> Oliveira, *op. cit.*, 2003, p. 150.

no implica ningún retroceso de la política, sino el retroceso de un tipo de difusión de la política, de propagación por contagio, como si hubiese un virus de la política. Al no ser así, todo — toda la vida, la vida de las poblaciones — se vuelve política. Al mismo tiempo, el desplazamiento que propone Foucault señala un horizonte completamente abierto: si el poder inviste la vida, y se constituye como poder sobre la vida (biopoder), esto sucede porque la vida se constituye como potencia, como proceso de liberación (biopolítica).<sup>28</sup>

El propio Foucault apuntaba a la soberanía: «Según Hobbes, no es la derrota lo que determina la dominación, sino lo que sucede después de ella». Dicho de otro modo, «para que haya soberanía, debe haber “voluntad de vivir”, incluso si ésta depende de la voluntad de otro».<sup>29</sup> En su último curso sobre la osadía de la verdad, Foucault define al Bios como una «obra bella», una «estilística de la existencia, una historia de la vida como belleza posible».<sup>30</sup> Contrariamente a lo que Agamben afirma, Foucault asume y reafirma la resistencia, la voluntad de vivir (la biopolítica), como algo que existe antes de que la voluntad de vivir sea capturada por el poder (biopoder).<sup>31</sup> Esto significa que el poder precisa de la vida, de su potencia, y que sin ella el poder no es nada. Por su parte, la resistencia

<sup>28</sup> Pelbart, *Vida capital: Ensaio de biopolítica*, São Paulo, Iluminuras, 2003; véase en particular la «Parte II: Tópicos en biopolítica».

<sup>29</sup> Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*, París, Hautes Études, Gallimard, Seuil, 1997, pp. 82-83 [ed. cast.: *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France 1976*, Akal, 2003].

<sup>30</sup> Foucault, *Le courage de la vérité. Cours ou collège de France, 1984*, París, Ed. Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2009, p. 149 [ed. cast.: *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France 1983-1984*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010].

<sup>31</sup> Véase el bello libro de Simone S. Sampaio, *Foucault e a resistência*, Goiania, Ed. da UFG, 2006.

es prioritaria, y no precisa del poder: sus dinámicas nada tienen que ver con la negación, sino con la afirmación de su potencia.

No por azar, en sus *Cursos* de 1978-1979 sobre el nacimiento de la biopolítica, Foucault analiza la literatura neoliberal alemana de los años treinta, y muestra cómo los que él llama «ordoliberales» alemanes estaban preocupados por encontrar una alternativa al nazismo (así como al bolchevismo) y, en tal medida, preocupados por definir una tecnología de gobierno capaz de capturar las dinámicas productivas de una vida cada vez más social y libre.<sup>32</sup> El neoliberalismo no es peligroso porque niegue lo social, sino porque se trata de una tecnología de poder capaz de reconocer y controlar lo social —desde el punto de vista del capital.

### *Entre autonomía y heteronomía: la «gubernamentalidad»*

Al aproximarse al pensamiento neoliberal mediante la reconstrucción de sus orígenes en la literatura económica alemana de la década de 1930, la preocupación metodológica de Foucault es explícita. Por una parte, intenta entender el liberalismo como teoría de una nueva tecnología de poder, la de los dispositivos de seguridad. Por otra, sitúa su investigación en el ámbito de un «esfuerzo por la verdad». En el núcleo de las transformaciones de poder determinadas por el paso del sistema jurídico-legal a los mecanismos disciplinarios y, posteriormente, a los dispositivos de seguridad, Foucault sitúa la emergencia de la población como medio [*milieu*] y especie, es decir, como concepto de biopoder: «El conjunto de los mecanismos

<sup>32</sup> Foucault, *op. cit.*, 1997, p. 82 [ed. cast: *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France 1976*, Akal, 2003].

mediante los que la especie humana constituye sus trazos biológicos fundamentales». El ser humano, «como especie», va a poder «entrar en una política, en una estrategia general de poder». <sup>33</sup> Al mismo tiempo, Foucault concibe su trabajo de análisis como una

[...] filosofía de la verdad [es decir un] análisis de los mecanismos de poder [que] tienen el papel [...] de mostrar cuáles son los efectos de saber producidos en nuestra sociedad por las luchas, enfrentamientos, combates... que en ella suceden, y por las tácticas de poder que son elementos de esa lucha. <sup>34</sup>

Deleuze acostumbraba a marcar sus diferencias en relación con los análisis foucaultianos del poder, en particular sobre el concepto de «disciplina». Para ejemplificar, decía que la sorpresa de Foucault sería del tipo: «Con todos esos poderes, sus hipocresías y artimañas, con todo (aún así) conseguimos resistir». La sorpresa de Deleuze sería más bien del tipo: «Una sociedad [...] se expande por todas partes, y los gobiernos consiguen controlarla». Para Deleuze la sociedad es un conjunto de líneas de fuga y «[...] los poderes vienen después». <sup>35</sup> Deleuze, siempre intentando señalar sus diferencias con Foucault, criticaba también la ambigüedad de la noción de dispositivo de poder. Para él, el dispositivo mantenía una dimensión que la noción de «agenciamiento» [*agencement*] evitaba con firmeza: «Si yo hablo, con Guattari, de “agenciamiento” de deseo, es

<sup>33</sup> Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-78*, París, Ed. Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2004, p. 3 [ed. cast.: *Seguridad, territorio, población*, Madrid, Akal, 2008].

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>35</sup> Deleuze, «The Intellectual and Politics: Foucault and the Prison», entrevista de P. Rabinow y Keith Gandall, *History of the Present*, núm. 2, primavera de 1986.

porque no tengo certeza de que sea posible describir los microdispositivos en términos de poder». En Deleuze, los dispositivos son atravesados y diferenciados por las dinámicas de deseo y sus agenciamientos son heterogénesis determinadas por los movimientos de desterritorialización y reterritorialización:

[...] estoy confuso en relación a los dispositivos de poder, visto el estatuto ambiguo que tienen para mí: en *Vigilar y castigar*, Michel dice que normalizan y disciplinan; yo diría que codifican y reterritorializan [...] Pero en función de la primacía que yo atribuyo al deseo sobre el placer, o al carácter secundario que tienen para mí los dispositivos de poder, sus operaciones guardan un efecto represivo, pues no aplastan el deseo como dato natural, sino los extremos de agenciamiento del deseo.

La represión es lo que determina la diferencia entre los dispositivos: sin represión, éstos son agenciamientos de deseo.<sup>36</sup> Aquí no subsiste ninguna ambigüedad sobre la noción de dispositivo entendido como agenciamiento.

En realidad, el análisis de Foucault de la adecuación del pensamiento neoliberal a la transformación de los mecanismos de poder por el paso de la disciplina a la seguridad no deja de intentar insertar ese esfuerzo teórico en la batalla política de renovación de la crítica: «Si ustedes quieren luchar, aquí están algunos puntos clave, algunas líneas de fuerza». Su filosofía quiere ser una práctica, y en ese sentido la inscribe en el «círculo de la lucha y de la verdad».<sup>37</sup> Es el doble interés que entrañan esos cursos: al

<sup>36</sup> Deleuze, *Foucault*, París, Éditions de Minuit, 1986, p. 114.

<sup>37</sup> Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, op. cit., 2004. Sobre la verdad, Foucault afirmaba siempre: «La verdad nunca es políticamente

tiempo que vinculan la fuerza política de la renovación teórica del liberalismo a la emergencia de la población como especie (*milieu*), Foucault nos conduce a la centralidad de lo que llama «contraconductas», y afirma, sin ambigüedad, la primacía constituyente de las luchas.<sup>38</sup> De este modo, con Foucault y Deleuze, podemos entender la crisis del fordismo (y, más en general, de la sociedad industrial) y la emergencia de un nuevo tipo de producción (biopolítica) a partir de la dinámica de la resistencia y de las luchas. Al mismo tiempo, persiste un pequeño matiz diferencial entre Foucault y Deleuze, en relación a los cambios desde la disciplina hacia una nueva tecnología de poder. Profundicemos en las dos aproximaciones.

Como Deleuze, Foucault está muy marcado por la correlación entre dispositivos de poder y dinámicas espaciales. Para Deleuze, la sociedad es un fluido o, incluso, un gas; para Foucault es una arquitectura. Por medio de mis «obsesiones», dice Foucault, «pude descubrir lo que estaba buscando: las relaciones que puede haber entre poder y saber».<sup>39</sup> Para definir las transformaciones de las formas de poder, del sistema jurídico y legal al dispositivo de seguridad, pasando por el disciplinario, Foucault usa el ejemplo de la ciudad y metáforas espaciales. De este modo, propone un esquema espacial de las tres principales formas de poder. La primera, arcaica, es el sistema

---

indiferente o inútil —y no diría lo mismo de la teoría». Deleuze, «Une mort inacceptable», prefacio de Foucault, *Dits et Écrits III*, París Gallimard, Seuil, EHESS, 1994, p. 8.

<sup>38</sup> Foucault, *op. cit.*, 2004, pp. 203 y ss. En esto, Foucault, al igual que Deleuze, está muy próximo al pensamiento neomarxista italiano de los años sesenta conocido como *operaismo*, la escuela de pensamiento de donde procede Antonio Negri. Sobre esto, véase Cocco, *Trabalho e cidadania*, São Paulo Cortez, 2000, y Altamira, *Os marxismos do novo século*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008.

<sup>39</sup> En ese momento, Foucault critica las metáforas temporales que conducen «necesariamente a la utilización del modelo de la consciencia individual»; Foucault, 1994, *op. cit.*, p. 33.



jurídico y legal que «capitaliza» el espacio. En este marco, la soberanía se ejerce sobre los límites de un territorio, a partir de una localización geográfica del soberano en la capital. La segunda forma, moderna, es el mecanismo disciplinario, que se ejerce sobre los cuerpos de los individuos inscritos en un espacio vacío que va a ser construido artificialmente: espacio funcional y jerarquizado. La tercera forma, contemporánea, es la del dispositivo de seguridad. Éste se ejerce sobre el conjunto de la población, un *milieu*, que debe ser planeado en función de los eventos que lo atraviesan y estructuran. A partir de esa primera presentación de las mutaciones de las tecnologías de poder, Foucault puede enfatizar el nuevo desafío constituido por la «población». Ésta se presenta como una «imbricación perpetua entre un *milieu* geográfico, climático, físico, y la especie humana». Ese *milieu* híbrido de la población, natural y artificial, es múltiple: constituido en el cruce de los cuerpos y de las almas, entre determinantes biológicos y culturales. Surge, en consecuencia, una cuestión completamente nueva para el «arte de gobernar»: ¿cómo «constituir para una población una suerte de medio ambiente de vida, de existencia y de trabajo?».

La física del poder nace en este punto, en esa intersección entre las dimensiones naturales y artificiales de las que es producto la población. En consecuencia, el dispositivo de seguridad es capaz de «captar el punto en el que las cosas van a producirse, sean deseables o no». <sup>40</sup> De hecho, podríamos decir que ése es el punto exacto en el que se produce la hibridación entre la naturaleza y lo artificial, o la naturalización de lo artificial. Ese punto articula, dice Foucault, «un cuerpo y un alma», la existencia física y moral del hombre, y es ahí donde el «*milieu* se convierte en un determinante de la naturaleza». <sup>41</sup> En este punto la

---

<sup>40</sup> Foucault, *op. cit.*, pp. 33, 48.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 32.

política de seguridad actúa en el orden de la naturaleza, pero de una naturaleza que es artificial, maquínica, dirían Deleuze y Guattari. «La política tiene que realizarse en el elemento de una realidad», dice Foucault, esto es, en el nivel del juego de una realidad con ella misma. De este modo, lo que fue hecho artificial va a reencontrar su estatuto natural.

Lo que hace el pensamiento neoliberal es precisamente reducir esa condición artificial a la condición de «naturaleza», ya no dinámica de hibridación deseante, sino de determinación «pura» de lo innato y de las necesidades en sus interacciones sistémicas, y no sólo en términos de libre albedrío, de libertad individual. El paso de la disciplina a los dispositivos de seguridad, dice Foucault, es la emergencia «de un gobierno de los hombres que piensa la naturaleza de las cosas y, por lo tanto, de una administración de las cosas que piensa antes que nada en la libertad de los hombres». El gobierno asegura su regulación apoyándose en la libertad de los hombres, una libertad que no es «sino el correlato de la implantación de los dispositivos de seguridad». <sup>42</sup> De este modo, la libertad es, al mismo tiempo, reconocida, individualizada y «naturalizada». Es un conjunto de fenómenos que funciona como una naturaleza que es preciso «manipular, suscitar [...] facilitar [...], es decir, gestionar, ya no reglamentar». Ese «natural» reaparece con los economistas. De hecho, no es sino la sociedad, como campo específico del hombre. La principal característica del gobierno se refiere justamente al hecho de regular los fenómenos que constituyen los procesos reales. En ello, el Estado ya no es tan central como lo fue en las formas de poder precedentes. En su lugar, interviene el gobierno como actualización permanente de su legitimidad: [No se debe ver] «la libertad sólo como derecho de

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 32, 49-50.

los individuos legítimamente opuestos a las usurpaciones [...] del soberano, ya que la libertad devino un elemento indispensable para la propia gubernamentalidad». <sup>43</sup>

De este modo, llegamos a la definición de «gubernamentalidad» como un arte de gobernar en el que el Estado es solamente una peripecia, una suerte de *esfera política interna a los procesos*. Así, la gubernamentalidad constituye la base teórica de una política adecuada a los fenómenos heterogéneos, es decir, a la modulación infinita de las relaciones de autonomía y heteronomía que caracterizan lo postmoderno. Una modulación que se funda en el juego infinito entre la constitución biopolítica de la población y su naturalización (como medio ambiente), biopoder.

En esa modulación se vinculan los dispositivos liberales de poder y el papel de la libertad. Dicho de otro modo, la libertad queda integrada cuando, y en la medida en que, su potencia pasa por un proceso de naturalización por medio de la afirmación de la población como medio ambiente. Es decir, ante la inmanencia del proceso, su naturalización permite reintroducir una trascendencia, sólo que esta vez se articula a partir del interior, y hacia el exterior, de la autonomía hacia la heteronomía. Ya no se trata de organizar la sociedad en el dispositivo total de la heteronomía de la fábrica. Por el contrario, se trata de «asegurar» la autonomía de los agenciamientos productivos que ya existen en el interior de las redes sociales. Es el mecanismo de control que Deleuze define como paso de la fábrica (disciplinaria) a la empresa, algo que funciona como un «alma o un gas». Es un capitalismo que ya no es dirigido por la producción, sino por el producto, y que, por lo tanto, se disemina en función de las conquistas de los mercados, que se producen por «tomas de control,

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 357, 360.

ya no por formación disciplinaria». <sup>44</sup> El poder y sus políticas tienen que adaptarse a las dinámicas, a la circulación, a las líneas de fuga que caracterizan ese medio ambiente, un medio ambiente que, como señala Foucault, está constituido por la propia población, es decir, por la hibridación entre cultura y naturaleza. Precisamente por ello, las políticas liberales de seguridad nacen del reconocimiento de la dinámica de la libertad, que constituía la ciudad y era constituida por ella. Las tecnologías de seguridad tenían precisamente que responder al desafío de reconciliar la realidad de la ciudad con la legitimidad de la soberanía, es decir, responder a la cuestión de cómo ejercer la soberanía sobre una ciudad. Los dispositivos de seguridad constituirían la respuesta, por su capacidad de acompañar el movimiento, el desplazamiento, los procesos de circulación de las personas y de las cosas. El poder de seguridad aparece como aparato de captura de los flujos: el poder reconoce que su fuerza viene de la potencia de las luchas, de la marcha de la libertad, de las líneas de fuga. Autonomía y heteronomía no son equivalentes, aunque la «gubernamentalidad» pretenda articularlas, modulándolas. De este modo, la «gubernamentalidad» neoliberal —lejos de ser un economicismo— es un *gobierno de la sociedad*, una política de la sociedad: *Gesellschaftspolitik*, y es esa política de la sociedad la que, por su parte, produce la sensación del eclipse de la política, y se presenta como una *polizeiwissenschaft*: <sup>45</sup> crédito neoliberal para que los pobres compren sus casas, y política para desalojar a las familias que no consiguen pagar las hipotecas.

<sup>44</sup> Deleuze, «Post-Scriptum sur les sociétés de contrôle», *L'Autre Journal*, núm. 1, 1990 [ed. cast.: «Post-Scriptum sobre las sociedades de control», *Polis*, núm. 13, 2006].

<sup>45</sup> Negri, *Arte e Multitudo*, Milán, Giancarlo Politi Editore, 1990 [ed. cast.: *Arte y multitud: ocho cartas*, Madrid, Trotta, 2000].

En esas lecturas, Foucault anticipaba la fuerza del proyecto neoliberal precisamente como tecnología capaz de capturar el terreno de proliferación social y difusa de las tecnologías (de las redes de producción y reproducción) que Agamben desatiende, y Arantes y Oliveira desconocen. Los dos pensadores brasileños mencionados lo ignoran, porque piensan en el capitalismo flexible como una técnica industrial sobre la cual se aplicaría una retórica de la flexibilidad. Agamben lo desatiende, porque lo considera el contenido del dispositivo. Para él, el dispositivo en realidad no captura, sino que genera: el poder, de este modo, sería productivo. En consecuencia, la única resistencia es negativa, desprendimiento, profanación, repliegue en la «vida desnuda». Como señalamos, en su libro sobre el dispositivo, Agamben llega a identificarlo, de manera provocativa, con la figura de aquel primate que un día, desgraciadamente, creó el lenguaje. Desde ese punto de vista, las conferencias sobre el «dispositivo» sólo retoman algunos elementos de las reflexiones que Agamben desarrolló sobre la obra de Heidegger en *Lo abierto*, ya en 2002, y en su libro sobre Auschwitz. Tras cualquier dispositivo se encuentran en realidad las propias máquinas antropológicas de Occidente. De todos modos, para Agamben sería vano y *naïf* procurar otra aplicación para los dispositivos, «hacer ineficaz la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre no significa buscar nuevas articulaciones, más eficaces o más auténticas».<sup>46</sup>

Foucault, por el contrario, señala que el dispositivo captura algo que le preexiste, y que el neoliberalismo encuentra su dinámica justamente en la capacidad que tiene para comprender esa dinámica productiva de las redes sociales. El poder puede controlar, modular, pero no generar. La tecnología de poder (los dispositivos) «neoliberal»

---

<sup>46</sup> Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, París, Rivages, 2002, p. 137 [ed. cast.: *Lo abierto: El hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005].

articula el control en términos completamente diferentes de aquellos que caracterizaban a las sociedades disciplinarias cuyo paradigma era la fábrica, y cuya relación social fundamental era la relación salarial (de subordinación asalariada del trabajo formalmente libre). Si Agamben piensa que la tecnología es siempre un dispositivo de poder, nosotros pensamos, con Foucault, Deleuze, Guattari y Negri, que no hay tecnología que antes no sea social y, por lo tanto, que el poder precisa capturar algo que lo anticipa: la expansión social del trabajo, antes de ser reestructuración y, más en general, reorganización postfordista del capital, es el resultado de la insurrección obrera contra el trabajo fabril, y de la insurrección social (estudiantes, mujeres, migrantes, minorías) contra la sociedad patriarcal.

El mercado que el neoliberalismo pretende poner en marcha es el dispositivo de modulación infinita de los estatutos de un trabajo que, para ser controlado, precisa ser continuamente fragmentado. Por una parte, ese trabajo —el trabajo de las prestaciones de servicios— se nos presenta como una nueva esclavitud: ningún momento y ningún espacio de nuestras vidas escapa a un proceso de valorización (de subsunción) que pone toda nuestra vida a trabajar. En ese nivel —en función de la desaparición de los sujetos clásicos de la política y de la representación (la clase obrera, la burguesía y el capital)— tenemos la impresión (superficial) de que la política se vuelve indiferente, irrelevante, pues se convierte en una «pura actividad de gobierno que no pretende nada que no sea su propia reproducción», y acaba definitivamente con la división entre «derecha» e «izquierda». <sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, París, Rivages, 2006, p. 46 [ed. cast.: «¿Qué es un dispositivo?», *Sociológica*, núm. 73, año XXVI, mayo-agosto de 2011, pp. 249-264].

Pero esa división no deja de ser una impresión (la cual, por cierto, participa de las nuevas formas de poder), pues en realidad todo se vuelve inmediatamente político: esa nueva forma de esclavitud pretende gobernar lo que se constituye como actividad libre y creativa de singularidades que se vuelven productivas independientemente de la relación con el capital. Esas singularidades cooperan entre sí manteniéndose como tales: del mismo modo que sucede en las redes de producción del *copyleft*, o de la *wikipedia*, pero también en las redes de enseñanza secundaria comunitaria organizadas a partir del trabajo voluntario en las favelas de Río de Janeiro o de São Paulo, y más en general, en los movimientos culturales de las periferias. De improviso, la organización de la producción ya no es la consecuencia de la privación (asalariada) de la libertad formal, sino algo que puede suceder dentro de las redes horizontales de cooperación social (de trabajo colaborativo en red, que actualiza constantemente esa libertad). La paradoja leninista de tener que organizar la producción, es decir, articular los soviets (la democracia real de los consejos) con su contrario (el taylorismo y la electricidad) está, tendencialmente, superada. Hoy organizar la lucha, constituir los consejos (la radicalización democrática) es lo mismo que organizar la producción. Ante esta situación, la acumulación pierde progresivamente su legitimación instrumental (ser la condición de la producción), y se afirma como una pura relación de poder, acumulación política que pretende —por la violencia, por la guerra, por el Estado de excepción— transformar sistemáticamente las singularidades en fragmentos individualistas que compiten entre sí (mercado) y, por lo tanto, transformar las relaciones de cooperación en relaciones de riesgo que es preciso «securizar» (de ahí el papel muy material, y real, del capital financiero).

La medida, como dice Negri, es restaurada por su sobreterminación, es decir, por la reintroducción de la heteronomía y, con ella, de los sistemas heterodirigidos, trascendentes, teológicos.<sup>48</sup> Pero si los flujos de control se organizan por medio del restablecimiento de la dialéctica, su nuevo criterio de medida (la financiarización y la «securización») ya no halla sus bases de legitimación en la relación capital-trabajo, es decir, en la *verdad* que la *no-verdad de la explotación* comportaba. La respuesta industrial a los deseos masificados de consumo — que encuentra en el socialismo su configuración apologética, aunque sin efectividad — ya no consigue articular los parámetros del valor y del trabajo con los de la justicia redistributiva, de la recompensa social. Ya no existe materia que constituya, de forma general, un terreno de justicia: toda ilusión o utopía de una medida común se deshace.<sup>49</sup> De pronto, lo que se desmorona es el dogma de la justicia distributiva: «El castigo y la recompensa son distribuidos en función de la obra del hombre, pero sólo Dios sabe cuáles son las obras que lo merecen». De hecho, tras ese dogma vive y se afirma la impostura dialéctica: «Dios usa el mal con el objetivo de reconstruir el bien».<sup>50</sup> La dialéctica es una teodicea, una justificación del Señor que al mismo tiempo se afirma como juez, y también como adversario.

En consecuencia, estamos en una dimensión inmediatamente política de las luchas y de la producción. Dentro de ella, las tecnologías de poder se manifiestan exactamente en los procesos políticos de definición de la esfera pública. La transformación de ésta en una dinámica de mercado (y de ahí las privatizaciones) no se refiere sólo a un mecanismo de acumulación primitiva, sino sobre todo a la legitimación del aparato de modulación: ofrecer un teléfono móvil

---

<sup>48</sup> Negri, *Jó, a força do escravo*, Río de Janeiro, Record, 2007, p. 61 [ed. cast.: *Job: La fuerza del esclavo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2004].

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 77

<sup>50</sup> *Ibidem*.



a todo el mundo de forma casi gratuita significa querer incluir en la dinámica de acumulación a cualquiera, de manera mucho más eficaz de lo que lo hacían los mecanismos de integración por el empleo y por el Estado (la telefonía estatal). La liberalización del sector de las telecomunicaciones y el desarrollo de internet es, de esta manera, mucho más que una «expropiación» adicional: la «acumulación por desposesión» de la que habla David Harvey.<sup>51</sup> Se trata del propio mecanismo de gobierno de las redes. Pero ese mecanismo sólo puede funcionar si el mercado consigue la imposible operación de funcionar (o afirmarse) como una esfera pública y, con ello, evitar la producción y reproducción en espiral de las condiciones comunes de proliferación de las redes por las redes. Y el mercado sólo consigue mantener un funcionamiento como esfera pública (de la cual es, en realidad, una parodia) en la medida en que el bloque del poder (el biopoder) es capaz de contener el movimiento centrífugo de la relación salarial, garantizando la continuidad de las instituciones de la era salarial; la primera de ellas, el hecho de continuar vinculando la distribución de la renta — así como la Seguridad Social — al hecho de tener un empleo; la segunda, el mantenimiento y ampliación del derecho de propiedad intelectual.

### **Trabajo y sociedad de control en la era de la subsunción real: del pleno empleo a la plena actividad**

En el capitalismo contemporáneo el trabajo está atravesado por dos líneas de transformación. Una es la fragmentación del estatuto del empleo, en función de su expansión social más allá del ámbito de la fábrica, y del marco

---

<sup>51</sup> David Harvey, *O novo imperialismo*, São Paulo, Loyola, 2004 [ed. cast.: *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal. Cuestiones de antagonismo, 2007].

jurídico contractual de la propia relación salarial. La otra se refiere al hecho de que el trabajo se vuelve inmaterial, comunicativo, afectivo.<sup>52</sup> Esto no significa decir que el trabajo material ha desaparecido, y menos aún que el trabajo inmaterial se identifique con la importancia creciente de las meras funciones «intelectuales», o con la difusión de lo «intangibles», como comienzan a hacer aquellos economistas y sociólogos del trabajo que (aun con retraso) empiezan a entender la mutación, y al mismo tiempo la asumen sociológicamente.<sup>53</sup>

Enzo Rullani ejemplifica, de manera contundente, la mutación de la composición de valor de los bienes de consumo: «Si una montura de gafas cuesta cien euros al consumidor final, su contenido material equivale, como máximo, a ocho euros (el valor pagado a la fábrica del productor manufacturero)». Pero no se trata sólo de eso. Si el productor material fuese chino, el peso relativo del contenido tangible podría caer hasta los 3,50 euros (sólo el 3,5 % del valor total). En sentido contrario, si la montura consigue vincularse a una marca, su valor final puede multiplicarse por dos, dando lugar a una plusvalía inconmensurable. Por lo tanto, estamos en el ámbito de la desmesura. ¿De dónde viene ese suplemento de valor para el mismo objeto de consumo? Desde luego, ya no se trata de la tradicional extracción de un tiempo de trabajo excedente. No sólo el contenido tangible supone sólo del 5 % al 10 % del valor pagado por el consumidor final, sino que genera una verdadera «guerra entre pobres» para defender las partes de la manufactura (que producen lo tangible) que

---

<sup>52</sup> El concepto de trabajo inmaterial fue propuesto, a finales de los años ochenta, dentro de los debates sobre el cambio de paradigma del régimen de acumulación fordista (basado en la gran industria) al postfordismo (basado en el conocimiento). Véase Negri y Lazzarato, *Trabalho imaterial*, Río de Janeiro, DP&A, 2000.

<sup>53</sup> Véase, por ejemplo, Pochmann, «Os retrocessos do atual modelo», *Le Monde Diplomatique*, versión brasileña, 2008.

se desplazan para intentar mantener el porcentaje en ese nivel, o incluso bajarlo.<sup>54</sup> Otro ejemplo que podemos mencionar es el del negocio audiovisual. De hecho, un aparato de TV con pantalla de plasma de 32 pulgadas cuesta (en agosto de 2008) cerca de 1.800 reales, es decir, doce cuotas de 150 reales. Si consideramos que una conexión de TV por cable o satélite puede costar (en el caso de un paquete medio) 100 reales al mes, y calculando que el aparato de TV tenga por lo menos diez años de vida, tenemos una asimetría inmediata: la venta del contenido produce 12.000 reales, es decir, seis veces más que el propio aparato. Eso sin tener en cuenta el componente inmaterial del propio aparato. La telefonía móvil ofrece otro ejemplo adicional: al tiempo que los aparatos se entregan prácticamente gratis, las compañías ganan al cobrar su uso, un cobro que no tiene ningún criterio objetivo y que, por lo tanto, se parece a un impuesto.

El *Relatorio de la Comisión sobre la Economía Inmaterial* encomendado por el Ministerio de Hacienda francés presenta, como ejemplo, a la empresa norteamericana Nike: el coste de producción de sus zapatos deportivos está estimado en no más del 4 % del precio de venta total; el resto es remuneración de los activos inmateriales (marca, investigación, patentes y el *know-how* de la empresa).<sup>55</sup> En el intento de ofrecer elementos de cuantificación de lo inmaterial, el *Relatorio* propone tres tipos de activos inmateriales: los inmateriales tecnológicos; los ligados al imaginario; y los que se refieren a los elementos organizacionales y pueden constituir inversiones o activos de las empresas. Las inversiones (tecnológicas) en I+D, y en el desarrollo del *software* se traducen, de este modo, en activos de patentes,

---

<sup>54</sup> Rullani, *La fabbrica dell'immateriale. Produrre valore con la conoscenza*, Milán, Carocci, 2004, pp. 13-14

<sup>55</sup> Lévy y Jouyet, *L'économie de l'immatériel: la croissance de demain*, Informe de la Comisión sobre Economía Inmaterial, París, Ministerio de Economía y Finanzas, 2006, p. 12.

*know-how, design, modelos y software*. Las inversiones (vinculadas al imaginario) de propaganda y comunicación se consolidan en propiedad intelectual y artística, y marcas. Las inversiones (gerenciales) en educación y formación continua, y en *software* y otras tecnologías de la información y de la comunicación, así como los gastos de marketing, se consolidan, dice el *Relatorio*, en capital humano, bancos de datos de clientes, proveedores, soportes de venta, cultura gerencial y procesos específicos de organización de la producción.

El modelo del trabajo inmaterial no representa la propagación social de la disyuntiva taylorista entre trabajo intelectual de concepción y trabajo manual de ejecución, sino su superación. Aunque está desarrollado desde una metodología bastante conservadora, el *Relatorio* del gobierno francés sobre lo inmaterial afirma con claridad: «Sería equivocado reducir lo inmaterial a determinados sectores [...] De hecho, la lógica de lo inmaterial [...] se difunde mucho más allá de esos sectores específicos, e implica hoy la casi totalidad de las actividades económicas». <sup>56</sup> Por lo tanto, estamos hablando de las propias relaciones sociales y políticas, y de una mutación de paradigma que afecta a las unidades de medida que las contabilidades empresariales y estatales tradicionalmente utilizan: «A pesar de su carácter central para la creación de valor y el crecimiento, la dimensión material de la economía choca con el problema de la medida, tanto en el nivel de las empresas como en el nivel macroeconómico». <sup>57</sup> Esto se traduce en la desconexión creciente entre el valor de las empresas (mercado de los activos) y el lucro (mercado de los bienes): según las evaluaciones de un gabinete de análisis financiero, el peso de lo inmaterial en los balances de las 120 corporaciones europeas más importantes llegaba, en 2004, al 71 %.

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 13.

De ello, el 21 % corresponde a la consolidación de los activos intangibles (marcas, patentes, cuotas de mercado), y el 50 % al *goodwill*, es decir, a la parte del «valor» de los activos (de la empresa) que no se basa en ningún tipo de capital, sea material o inmaterial.<sup>58</sup>

En el paso de lo industrial (material) a lo post-industrial (inmaterial), los elementos básicos de la psicología y de la moral sobre los que se fundamentan todas las teorías económicas (y sus supuestas «leyes») ya no funcionan. La escasez es sustituida por la abundancia; la valorización se desplaza de la producción a la transacción (circulación). La rivalidad entre los bienes (es decir, la exclusividad del consumo) deja paso a la acción de compartir. Todo el trabajo cambia, así como su relación con la vida como un todo, volviendo obsoletas las disyuntivas y sus tradicionales oposiciones binarias, empezando por las dicotomías empleo/desempleo, trabajo/no-trabajo. La propia correlación entre crecimiento y empleo cambia radicalmente. La política neokeynesiana del gobierno argentino de Néstor Kirchner (2003-2007), por ejemplo, permitió al PIB argentino alcanzar tasas de crecimiento de tipo chino en los últimos cuatro años. Pero eso no ha impedido que en 2008 sólo el 38 % del empleo sea formal, y que más de la mitad de ese 60 % de informales cobre salarios inferiores al mínimo. Podemos constatar la misma situación en Brasil. La dinamización del crecimiento del PIB, entre 2006 y 2008, determinó de hecho un crecimiento significativo del empleo formal, pero éste se concentra en

---

<sup>58</sup> Rebiscoul, «La perturbation de la "gouvernance" par les immatériels», ponencia presentada al *Seminário Internacional Capitalismo Cognitivo: Comunicação, Linguagem e Trabalho*, CCBB, Río de Janeiro, 6 de diciembre de 2006. [*Goodwill* se traduce por reputación comercial. Originalmente, hacía referencia a privilegios de comercio por pertenecer a un negocio estable e ilustre. Hoy en día, alude a los activos intangibles y potenciales que provienen de la reputación del negocio, debido a sus relaciones con clientes, bancos y proveedores así como a la calidad de sus productos y servicios y su forma de hacer las cosas, de forma independiente al valor de sus activos tangibles. N. de E.]

los sectores de intermediación financiera y actividades inmobiliarias, servicios prestados a las empresas y administración pública.<sup>59</sup>

Andy Furlang, de la Universidad de Glasgow, ve problemáticas las políticas públicas que continúan manteniendo como referente la distinción lineal entre empleo y desempleo; sobre todo, cuando se refieren a los jóvenes de baja cualificación. «En realidad», dice, «las transiciones son duraderas y complejas, con muchos jóvenes afectados por bajas cualificaciones y empleos inestables».<sup>60</sup> Las estrategias de reabsorción del desempleo apuestan por la multiplicación de las formas degradadas de trabajo. Esto se orienta en la dirección de una sociedad de plena actividad, sin que se pueda hablar de pleno empleo.

En el nivel macroeconómico, la disminución de puestos de trabajo en el sector industrial de los países occidentales (y, en general, de todas las economías del mundo) no puede ser atribuida a la deslocalización masiva de la producción hacia China, sino al aumento de la productividad del trabajo industrial. En China, la fuerza de trabajo empleada en la manufactura es seis veces superior a la norteamericana, pero no produce más que la mitad del valor en dólares de los bienes industriales de Estados Unidos. Por otra parte, desde los inicios de los años noventa, en China, Singapur, Corea del Sur y Taiwán, el empleo del sector industrial está disminuyendo. Ya en 1986, con ocasión de una serie de conferencias pronunciadas en Tokio, Claude Lévi-Strauss tenía la intuición de un movimiento semejante. Si en el periodo de la gran industria la tendencia era transformar a los hombres en máquinas, ahora las máquinas son transformadas en hombres. Sólo que no era, como eventualmente pensaba

---

<sup>59</sup> IEDI (Instituto de Estudios para o Desenvolvimento Industrial), «Análisis», 21 de mayo de 2008.

<sup>60</sup> Furlang, *Memorandum* para el Parlamento del Reino Unido, 2007.

el gran antropólogo, la robotización lo que constituía la novedad, sino el papel creciente de la subjetividad. Christian Marazzi y Carlo Vercellone hablan, como lo hacía Marx, «de la emergencia de un modelo *antropogenético*», es decir, un modelo de «producción del hombre por medio del hombre», en el que las posibilidades de crecimiento endógeno y acumulativo dependen sobre todo del desarrollo del sector educacional (inversión en capital humano), de los sectores de salud (evolución demográfica, biotecnologías) y de la cultura (innovación, comunicación y creatividad).

Dicho de otro modo, «los factores de crecimiento son imputables directamente a la actividad humana [...], es decir, a la producción de formas de vida y, por lo tanto, creación de valor agregado, que define la naturaleza de la actividad humana».<sup>61</sup> El hecho es que la pertenencia a uno u otro sector de empleo ya no significa nada. Por otro lado, ¿qué será esa «naturaleza» de la actividad humana? El modelo antropogenético, de la producción del hombre por el hombre, es llamado por Michel Serres «hominiscencia».

Hace millones de años, el proceso original de hominización conoció su primer corte, cuando —fabricando instrumentos— comenzamos a construir nuestro medio ambiente [...] Cuando ese ambiente humano alcanzó una densidad suficientemente compacta como para devenir un mundo en sí, influyó en la propia población que lo había producido, según un círculo de retroalimentación que hoy entendemos.

En suma, construimos nuestro cuerpo por medio de los productos de nuestro cuerpo, ya que los objetos técnicos lo acompañan. De este modo, según Serres, «la hominización

<sup>61</sup> Marazzi, «L'ammortamento del corpo-macchina», *Compléments de Multitudes*, núm. 27, 2007; disponible en <http://multitudes.samizdat.net/Lammortamento-del-corpo-macchina> (consultado el 3 de octubre de 2008).

se parece menos a una evolución vital que a una producción propia». La consecuencia de la hominiscencia es que «ya no vivimos las mismas muertes que soportábamos desde nuestro origen». <sup>62</sup>

Por caminos radicalmente diferentes, Marazzi, Verce llone y Serres nos conducen al núcleo del desplazamiento. Un desplazamiento cuyas contradicciones y nuevas líneas de conflicto estos autores no siempre apuntan con claridad. Nuestras reflexiones sobre el devenir-Amazonia de Brasil, y el devenir-Brasil del mundo, nos indican que una de las nuevas y fundamentales líneas de conflicto que atraviesa la bioeconomía (y el capitalismo cognitivo) opone sus desarrollos «meramente» antropogénicos a un horizonte no-anthropocéntrico y, en ese sentido, no eurocéntrico, tema que desarrollamos seguidamente. <sup>63</sup> Por su parte, Serres corre el riesgo de cerrarse en un spinozismo equívoco, en el que el hombre es *causa sui*, causa de sí mismo. Desvinculada de los procesos materiales, como señala Negri, la potencia performativa de la razón se desarrolla únicamente sobre sí misma, de forma equívoca. Si sólo nos mantenemos en el terreno del conocimiento, fuera del conflicto, no conseguimos articular la práctica de la libertad, la potencia del ser con la potencia de la verdad. Se trata de un bloqueo que «solamente puede ser resuelto en el terreno de la praxis constitutiva», es decir, dentro de la «determinación ontológica en cuanto tal». La ontología, la vida del ser, es nuestro terreno de batalla, el terreno de la constitución de la «potencia del ser» y de la «verdad». <sup>64</sup>

<sup>62</sup> Serres, *Hominescence*, París, Flammarion, Fólio, 2001, pp. 14, 60.

<sup>63</sup> En el tercer capítulo, dedicado al perspectivismo relacionista de la cosmología amerindia, y en el cuarto, dedicado a la antropofagia.

<sup>64</sup> Negri, *Anomalia Selvaggia*, Milán, Feltrinelli, 1979, pp. 51, 68-9 [ed. cast.: *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993].



En el modelo antropogénico de la producción del hombre por el hombre apuntado por Marazzi, las tecnologías de poder se vuelven biopolíticas, se reorganizan — como vimos en Foucault— por la inversión de su relación con la muerte, y por la emergencia de la población como un nuevo artificial natural. Por una parte, el poder soberano arcaico, que se definía como un derecho de hacer morir y de dejar vivir, es sustituido por una nueva tecnología de poder, el poder de seguridad: el poder de hacer vivir y dejar morir. Por otra, su medio ambiente, su «naturaleza», es la población cuyo espacio-tiempo es constituido por las (y constituyente de las) megalópolis y sus formas de vida. No por azar la fenomenología de la evolución nos sitúa ante los desafíos de una doble desaparición: la expansión de la fábrica en el conjunto de la sociedad se traduce en la desaparición de la fábrica; por su parte, la generalización del espacio urbano más allá de sus periferias anuncia la desaparición del urbanismo. De hecho, uno de los mecanismos fundamentales de la tecnología de seguridad, del biopoder, es su dimensión antropocéntrica y, en esa medida, su capacidad de reproducir continuamente el dualismo cultura *versus* naturaleza, sujeto *versus* objeto. De este modo, el medio ambiente es constituido por una imposible naturaleza natural (la Amazonia), y por las poblaciones en tanto que especie, en particular en el caso de las poblaciones urbanizadas en las oceánicas periferias de las metrópolis del sur que tanto atemorizan a Mike Davis. La bioeconomía se organiza en torno a las relaciones de dominación del «otro», y su mecanismo fundamental es el antropocentrismo como base de afirmación de una imposible «naturaleza» de una actividad humana que, en realidad, ya no se refiere a la producción del hombre por el hombre, sino a un proceso horizontal y rizomático de hibridación.

En ese contexto, hablar de trabajo inmaterial significa atender a la recomposición —muy material— de la mente y de la mano, en dirección opuesta a la jerárquica «espiritualización» del mundo que el «progreso» del trabajo material alimentaba por su relación instrumental con la naturaleza. De hecho, la relación sujeto-objeto, hombre-naturaleza, se basaba en la subordinación de la mano a la mente, del cuerpo del ejecutor manual de tareas simples al cerebro de la concepción intelectual de los tiempos y los métodos, del tiempo y de la carne al espíritu racional cartesiano. No por casualidad, Camus identificaba la imposición al deseo del objeto del «éxito, de la eficacia», y la imposición de un «tiempo» de la historia que es tiempo de los asesinos de la humanidad (posible), de la naturaleza de los hombres. El modelo antropogenético puede llevarnos a una vida independiente del éxito y de la eficacia, como juego eterno del deseo sin objeto, sin origen y sin fin.<sup>65</sup> No obstante, para eso es preciso que sus bases ontológicas sean «otras», es decir, no antropocéntricas. El trabajo inmaterial tiene como base tecnológica lo que Christian Marazzi llama «Cuerpo Máquina». Dicho de otro modo, la disyuntiva que genera la desmaterialización del capital fijo y la transferencia de sus funciones productivas y organizativas al cuerpo vivo de la fuerza de trabajo, es la disyuntiva —política— que separa la importancia creciente del trabajo cognitivo productor de conocimiento y de las propias formas de vida, como mecanismos fundamentales de la producción de riqueza y, al mismo tiempo, su desvalorización en términos salariales y de empleo. La disyuntiva está en el no reconocimiento político de la mutación (la subsunción de la vida como un todo) para permitir su control socioeconómico. No obstante, ese no reconocimiento de la dimensión productiva de la vida pasa por el mantenimiento forzoso del «empleo» como institución

---

<sup>65</sup> Bove, «Vivre contre un mur. Diagnostic sur l'état de notre nature en régime de terreur ordinaire», *Multitudes*, núm. 33, 2008, p. 115.

central que, por una parte, fragmenta las fuerzas productivas (entre empleados y desempleados, así como entre los diferentes estatutos del empleo), y, por otra, mantiene y amplía la separación industrial (moderna y occidental) entre cultura y naturaleza, una naturaleza que necesitamos dominar para alimentar las actividades industriales que proporcionan determinados niveles de empleo.

Por el contrario, la noción de inmaterial se refiere a la dimensión relacional y lingüística del trabajo y, por lo tanto, a su volverse praxis, más allá de la dialéctica sujeto-objeto. Su modelo es la creación artística, que, por su parte, se aproxima cada vez más a «la creación científica, que siempre fue elaborada en red, un trabajo en que uno trabaja sobre el trabajo del otro, que exige un aparato institucional complejo de producción propiamente colectiva».<sup>66</sup> Se trata de dar cuenta de que, como anticipaba el propio Marx, el producto deja de ser creado por el trabajador individual inmediato, para ser resultado de una combinación de actividades sociales, más que de la simple actividad del productor. No obstante, como señalaba Foucault, esas actividades sociales son una producción biopolítica que implica, en la relación social, la relación de hibridación entre hombre y naturaleza. La transformación de la materia (incluso cuando ésta continúa dándose en el ámbito de la fábrica) depende de las dinámicas técnicas, comunicativas, lingüísticas, afectivas, es decir, depende de actividades de la mente y de la mano de un trabajador de carne y hueso. Decir que el trabajo devino inmaterial significa afirmar que, en el postfordismo, son las dimensiones relacionales del trabajo las que determinan las dimensiones objetivas (de la relación sujeto/objeto) típicas del proceso de trabajo industrial.

---

<sup>66</sup> Viveiros de Castro, «Entrevista de Pedro Cesarino y Sérgio Cohn», *Revista Azougue-Saque/Dádiva*, núm. 11, Río de Janeiro, Programa Cultura e Pensamento, MinC, 2007.

Con su aporte específico, la antropología puede permitir una profundización de esa dimensión relacional, lingüística, del trabajo, recuperando e incluyendo en ella una nueva manera de entender la relación con la naturaleza, con la historia común que la sociedad y el ambiente constituyeron y constituyen, una historia común de la producción de las formas de vida por medio de formas de vida. Una producción que es producción de mundos dentro de un elenco abierto de posibilidades, más allá del antropocentrismo.

*La era de la subsunción real: ya no hay afuera*

Sabemos que con el concepto de «subsunción» Marx pretendía dar cuenta de la relación que el capital, entendido como relación social de producción, mantenía con el conjunto de las demás relaciones sociales de producción. Marx distinguió dos tipologías de esa relación: la «subsunción formal» y la «subsunción real». En el ámbito de la primera, la relación de capital (la relación salarial) convive con modos de producción arcaicos, es decir, con un proceso de trabajo preexistente: «Llamamos subsunción formal del trabajo en el capital a la subordinación al capital de un modo de trabajo tal y como surgió antes de la relación capitalista», escribe Marx.<sup>67</sup> Frente a ello, la *subsunción real* es el modo de producción capitalista plenamente desarrollado: «Supone una revolución completa del modo de producción».<sup>68</sup> De la misma manera que había articulado el concepto de plusvalía en sus dinámicas extensiva (absoluta) e intensiva (relativa), Marx articulaba

---

<sup>67</sup> Marx, *Un chapitre inédit du Capital*, París, Union Générale d'Éditions, 1971, p. 198 [ed. cast.: *El capital. Libro I, capítulo VI, inédito: resultados del proceso inmediato de producción*, México, Siglo XXI, 1990].

<sup>68</sup> Marx, *ibidem*, p. 219.

también la profundización de la hegemonía del modo de producción capitalista, que llegaría a la madurez cuando el control capitalista de los medios de producción se realizase a «escala social». De este modo, el propio Marx, que trabajaba en la tendencia anunciada por la industrialización inglesa, identificaba esa evolución como el fruto de un proceso de homogeneización de todos los sectores de la industria. La sociedad de masas criticada por la Escuela de Frankfurt parecía concretar ese proceso de homogeneización. Era una sensación de la época. En su diario de viaje, Lévi-Strauss escribía: «La humanidad se instala en la monocultura; se prepara para producir una civilización masiva, como la remolacha».<sup>69</sup>

No obstante, la heterogeneidad de las trayectorias de desarrollo de la economía-mundo permitió que subsistiesen, hasta hoy, niveles extremadamente diversos de integración del proceso de trabajo bajo el capital. Una de las características fundamentales de la relación perversa entre desarrollo y subdesarrollo es que el subdesarrollo haya mantenido modos de producción modernos y arcaicos. Probablemente la distinción marxista entre subsunción formal y real (así como entre plusvalía absoluta y relativa) contribuyó a que se afirmaran las interpretaciones dualistas de las incógnitas del desarrollo, es decir, interpretaciones que ven el subdesarrollo como condición de un capitalismo limitado a la subsunción formal, es decir, a la coexistencia de sectores modernos y arcaicos. Análisis que tenían como consecuencia la asunción de la subsunción real como un horizonte de progreso y emancipación.

En la condición actual del capitalismo cognitivo, es posible recuperar la dicotomía marxista mediante una importante adaptación. En efecto, el capitalismo cognitivo

---

<sup>69</sup> Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, París, Plon-Poche, 1955, p. 37 [ed. cast.: *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 2006].

es entendido como la época de la subsunción real de toda la sociedad bajo la dinámica de valorización del capital, donde las relaciones entre las personas se disuelven en beneficio de las relaciones entre las cosas, de las «relaciones entre las relaciones»; en términos contemporáneos, podemos hablar de «redes de redes» o de «intercambio de intercambios de puntos de vista», de acuerdo a la antropología inmanentista. Al mismo tiempo, esto no corresponde a ningún proceso de recuperación de la dinámica de la industrialización, y menos aún a procesos de homogeneización social. Al contrario, el capitalismo de la era de la subsunción real es un capitalismo hecho de redes de redes; no obstante, al mismo tiempo es un capitalismo post-industrial, y subsume el conjunto de la sociedad en su heterogeneidad. La universalización de la cultura occidental no reduce las diferencias, sino que las integra (y jerarquiza) como internas, en vez de hacerlas funcionar como contrapuntos externos.

La subsunción real tiene lugar cuando toda la vida se activa en el marco de valorización del capital, y no porque todo el trabajo se vuelva asalariado y fabril, sino en la medida en que el trabajo se realiza dentro de las redes sociales, mezclando tiempo libre y tiempo de trabajo en un único tiempo de vida que es enteramente tiempo de producción. Eso significa, por una parte, que la reproducción se volvió inmediatamente productiva, y la generación de la vida reencontró su estatuto central; y, por otra, que esa subsunción de la vida como un todo bajo el capital es posible porque su base tecnológica son las redes, la multiplicidad híbrida de sus determinaciones heterogéneas (y no el proceso de homogeneización que había sido previsto). De este modo, la subsunción real tiene que lidiar con una nueva ontología, completamente

heterogénea (que discutiremos en el tercer capítulo). Y ello en la medida en que «la naturaleza y el hombre fueron transformados por el capital».<sup>70</sup>

¿Por qué usar el concepto marxista, si la fenomenología es diferente de la que había previsto Marx? Porque la mecánica es la misma. Para Marx, hay subsunción formal cuando existe un mando capitalista externo al proceso de producción, es decir, externo a muchas otras situaciones económicas diferentes, que, por su parte, le son externas. En la subsunción formal, el mando capitalista es impuesto desde el exterior: es un mando disciplinario, desde un punto (un centro) determinado (como en el panóptico benthamiano) que alcanza hasta la periferia. La subsunción real es diferente, dado que es una situación global en la que ya no hay afuera.

En ese caso, el mando está dentro, es una tecnología de poder que circula en el interior de las redes y de sus funcionamientos, tanto como en los propios cerebros y comportamientos de los hombres: es un dispositivo de seguridad, como decía Foucault, que nos conduce a una sociedad de control, como propuso Deleuze. El poder de seguridad, el biopoder, busca su inmanencia por medio de la captura de las formas de vida, es decir, modulando su mando en el interior de los procesos, transformando la soberanía en gubernamentalidad. Al mismo tiempo, su mando sólo se vuelve efectivo en la medida en que logra mantener y reproducir la separación entre cultura y naturaleza, es decir, en la medida en que las dimensiones políticas del control permiten reintroducir una trascendencia, una dialéctica sujeto-objeto que le permite afirmar, aunque de manera completamente ilegítima, la efectividad de su norma como vigencia de una economía de la vida: por la separación, meramente formal, de tiempo de trabajo y tiempo libre.

---

<sup>70</sup> Negri, *op. cit.*, 2006, p. 34.

En realidad, tiempo de vida y tiempo de trabajo se mezclan en la circulación que constituye el nuevo espacio productivo, y vuelven completamente arbitraria toda medida del valor, exactamente como en el caso de la contratación de la TV por cable. El capital (el proceso de valorización) recubre toda la sociedad, es decir, la propia vida y la organización de la producción se vuelven política, gestión de un poder que se ejerce sobre las poblaciones entendidas como especie: gubernamentalidad. Se trata, por lo tanto, de *biopoder*, un poder que recubre la vida: no sólo la vida de los individuos (y sus cuerpos disciplinados en el ámbito de la fábrica), sino también, y sobre todo, la vida de la población entendida como *naturaleza bruta*, contexto informe.

### *Trabajo, exclusión e irrelevancia de la política*

Una buena forma de entender esa mutación es volver a la discusión sobre la «exclusión». La literatura sociológica de las últimas dos décadas señala de forma unánime que la exclusión está aumentando sistemáticamente, como consecuencia de las políticas neoliberales y de la quiebra de los sistemas de *welfare*. Esa fenomenología se manifestaría en el aumento del desempleo estructural. Algún autor duda de la retórica de la exclusión,<sup>71</sup> pero al mismo tiempo afirma: «Los capitalistas cambiaron las reglas e inventaron el desempleo estructural, y su legión de supuestos excluidos».<sup>72</sup> Y algún otro autor apunta exactamente

---

<sup>71</sup> Arantes, «A fratura brasileira do mundo. Visões do laboratório brasileiro da mundialização», en Fiori y Medeiros, *Polarização mundial e crescimento*, Petrópolis, coleção Zero à Esquerda, Vozes, 2001, pp. 318-319.

<sup>72</sup> Arantes, *Extinção*, op. cit., 2007, p. 28.



en el mismo sentido: «Aterrizando en la periferia, el efecto de ese impresionante aumento de la producción del trabajo abstracto virtual no puede ser menos devastador».<sup>73</sup>

Se trata de constataciones tan justas como inadecuadas. Sólo indican una paradoja que podemos formular en estos términos: tenemos la impresión de que la exclusión aumenta porque, en realidad, está desapareciendo. Sabemos que el término «exclusión» es ambiguo; en realidad se refiere a lo que Marx llamaba proceso de proletarización. La exclusión (es decir, la alienación de la propiedad de los medios de producción) es el primer momento de la inclusión: esto es, de la transformación de los campesinos, de los siervos, de los artesanos y de los esclavos libertos en proletarios que –aunque formalmente libres– no tienen otra alternativa que la de encontrar un trabajo asalariado: vender parte de su tiempo «libre» por un salario. En ese sentido, la exclusión sólo es un momento de la inclusión en dirección a la «subordinación» del trabajo al capital. Una subordinación que ya contiene elementos de «mercantilización» de la vida, a pesar de que en el caso del trabajo asalariado eso suceda en términos de separación nítida entre tiempo de vida (que pasará a denominarse tiempo libre) y tiempo de trabajo.

En consecuencia, ¿por qué estos lamentos por el aumento de la exclusión? Por tres razones. La primera es de orden moral: la propia civilización occidental glorifica el trabajo. La segunda, de tipo general (y en realidad aplicable en las economías centrales y, sólo en parte, en las periféricas), reside en el hecho de que en el fordismo la inclusión en el empleo asalariado constituía la base de un cierto nivel de integración social y/o ciudadana. La tercera es propia de las problemáticas brasileñas del desarrollismo: se pensaba que la conquista de la ciudadanía para las

---

<sup>73</sup> Oliveira, *Crítica da razão dualista...*, op. cit., 2003, p. 142.

grandes masas marginales — como las definió José Nun — de Brasil (y de América Latina, más en general) sólo podría alcanzarse por medio de una palanca económica, es decir, con base en un desarrollo de tipo keynesiano (o «fordista») y, de este modo, con el pleno empleo, sobre todo «pleno empleo industrial».

Cuando no se piensa explícitamente en el fordismo, se hace referencia al papel del Estado: «No hay acumulación sin Estado, ni se forman coaliciones redistributivas sin lucha social en territorios políticamente identificables». En consecuencia, se asume como decisiva la cuestión de la independencia, y se lamenta el hecho de que desde 1964 «comenzamos a perder nuestra capacidad de autogobierno».<sup>74</sup> De ello se deriva el énfasis que se da al debate sobre las tasas de crecimiento, pues la supuesta «inclusión» acaba por depender del crecimiento.

No obstante, en el capitalismo contemporáneo ya nada de eso funciona. No funciona porque el capitalismo de las redes se define exactamente por estar asentado en una tecnología de poder (es decir, en una relación entre poder y saber) que incluye a los excluidos en cuanto tales, manteniéndolos «excluidos»: cualquiera puede tener un teléfono móvil en el bolsillo, pero todo el mundo continúa siendo trabajador informal, un «burro», un habitante de la favela, etc.

Se trata de la organización y jerarquización social de la producción directamente dentro de las redes sociales. De este modo, la sociología de origen frankfurtiano se vuelve tan inadecuada como impotente en su denuncia de los «bosques de antenas, incluso parabólicas, sobre las cañadas de las favelas (y de la) importación de patrones de

---

<sup>74</sup>Arantes, «O que é ser de esquerda», *Revista Caros Amigos*, núm. 121, abril de 2007, p. 214.

consumo depredadores». <sup>75</sup> Los discursos sobre las dimensiones «depredadoras» del capitalismo contemporáneo son doblemente paradójicos: hacen pensar que el capitalismo anterior (el dominado por el patrón industrial de acumulación) no sería depredador, y no entienden mínimamente las dinámicas productivas del capitalismo contemporáneo. Se ve un ejemplo contundente si se analizan las privatizaciones sólo como momentos de acumulación primitiva:

[...] habiendo ganado el *filé-mignon* de las telecomunicaciones gracias a la financiación estatal, algunos gigantes mundiales de la telecomunicación se lanzaron a una competencia depredadora, instalando sistemas de telefonía móvil, y rebajando el precio de los teléfonos móviles —y aumentando las importaciones—, pero posteriormente toparon con el obstáculo de la distribución de la renta de las capas más pobres. <sup>76</sup>

Este análisis no podría ser más paradójico.

Por una parte, resucita, como señalamos, una visión frankfurtiana de una capacidad —capitalista— de «llevar el consumo hasta los sectores más pobres de la sociedad», que sería «el más poderoso narcótico social», <sup>77</sup> lo que difícilmente se concilia con lo que se está buscando: el crecimiento de un mercado interno y de una industria nacional (la de la telefonía de «Estado», que sólo proporcionaba teléfonos, fijos y móviles, para las élites).

---

<sup>75</sup> Oliveira, *op. cit.*, 2003, p. 144.

<sup>76</sup> *Ibidem.*

<sup>77</sup> *Ibidem.*

Por otra parte, y resulta aún más grave, ese análisis no permite entender que en realidad las tecnologías de la información (los teléfonos móviles) son instrumentos de producción: una producción que hoy está cada vez más integrada con la circulación y la reproducción, la movilización de la vida como un todo, de la vida de las poblaciones dentro del proceso de valorización.

### *Exclusión y dispositivos de control*

Algunos pasajes del libro de Agamben sobre los dispositivos, a pesar de ser ambiguos, son productivos para entender los rompecabezas determinados por la nueva relación entre exclusión e inclusión en el capitalismo contemporáneo.

Tras una reflexión sobre la genealogía del concepto en Foucault y la patrística cristiana, Agamben pasa a comparar los dispositivos contemporáneos (de control) con los de fábrica (disciplinarios). El autor afirma que «en la fase actual del capitalismo, los dispositivos ya no actúan produciendo un sujeto, [sino] por procesos de des-subjetivación» y, en consecuencia, «en la no-verdad del sujeto ya no hay, en absoluto, nada de su verdad».<sup>78</sup> Agamben retoma a Foucault para recordar que en las sociedades

---

<sup>78</sup> Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, op. cit., 2006, p. 43. En la ambigua relación entre verdad y no verdad, Agamben percibe elementos del debate filosófico heideggeriano sobre la ontología y la metafísica, en particular en lo que se refiere a la relación entre latencia e ilatencia, vistas desde la perspectiva de las relaciones entre lo abierto y lo no abierto en la producción de la escisión occidental entre humanidad y animalidad. Se trata de una relación, como veremos, completamente negativa: compara la co-pertenencia originaria de la no-verdad a la verdad (y viceversa) con la co-pertenencia del «ser» (ser-aquí, *Dasein*) y la «nada» (ser en suspensión en la nada: el hastío). Véase Agamben, *L'ouvert...*, op. cit., 2002, p. 106.

disciplinarias del trabajo fabril «los dispositivos pretendían, por medio de una serie de prácticas y discursos, de saberes y de ejercicios, la creación de cuerpos dóciles pero libres, que asumían su identidad y libertad de sujeto en el propio proceso de sujeción».<sup>79</sup> El dispositivo disciplinario era, por lo tanto, una máquina de producción de sujetos, y en esa exacta medida era también una máquina de gobierno relativamente eficaz. En la «no verdad» de la libertad negociada (por el hombre libre que se vuelve trabajador asalariado, subordinado), había una subjetivación, una verdad que se traducía en las identidades obreras y burguesas, en sus luchas recíprocas, y en los sistemas de gobierno (con sus representaciones de izquierda y derecha), que en ellas asentaban su legitimidad. En otras palabras, en la no-verdad de la explotación disciplinada por la separación fabril entre tiempo de trabajo y tiempo de vida había una verdad: la de la identidad obrera, así como la de la burguesía industrial. No obstante, lo que caracteriza al capitalismo actual es el hecho de que a sus dispositivos disciplinarios se unen los de control. Éstos ya no actúan por medio de la producción de un sujeto. «Hoy, los procesos de subjetivación y los de des-subjetivación son recíprocamente indiferentes».<sup>80</sup> Como apuntamos, los excluidos son incluidos como tales.

Con un vocabulario un poco más sociológico, podríamos decir que en el capitalismo globalizado de las redes, de la inclusión de los excluidos en cuanto tales, ya no existe la no-verdad de la condición asalariada como base de una verdad fundada en la identidad obrera, es decir, en la explotación. Sin duda, estamos en el núcleo de nuestro debate. Pero también estamos sólo en el núcleo de su fenomenología sociológica, la de la fragmentación social (con su efecto de deformación óptica, que es justamente

---

<sup>79</sup> Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, op. cit., 2006, p. 42.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 44.

nuestra impresión de que la «exclusión aumenta», cuando en realidad desapareció), y la del debilitamiento de las estructuras tradicionales del movimiento obrero originarias, del sistema de fábricas. Agamben, para mayor regocijo de la sociología frankfurtiana brasileña, desarrolla su análisis en términos absolutamente negativos:<sup>81</sup>

Las sociedades contemporáneas se presentan como cuerpos inertes atravesados por gigantescos procesos de subjetivación, a los que no corresponde ninguna subjetivación real. De ello se deriva el eclipse de la política, que suponía la existencia de sujetos e identidades reales (el movimiento obrero, la burguesía, etc.).<sup>82</sup>

De manera aún más clara, en el libro en el que discute el concepto heideggeriano de lo «abierto», Agamben explicita:

[...] cometemos un gran error si pensamos la naturaleza de las grandes experiencias totalitarias del siglo XX mirándolas como si fuesen la continuación de las últimas grandes tareas del Estado-nación del siglo XIX: el nacionalismo y el imperialismo. Hoy el desafío es completamente diferente, y bastante más extremo: se trata de asumir como tarea la simple existencia de los propios pueblos, es decir, en última instancia, de la vida nuda.<sup>83</sup>

¿Por qué la vida nuda? Porque Agamben define la tecnología de poder contemporánea como la de una «humanidad que volvió a ser animal», y a la cual no le queda otra

<sup>81</sup> En realidad inspirados en la filosofía de Heidegger.

<sup>82</sup> Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, op. cit., 2006, p. 46.

<sup>83</sup> *Ibidem*, pp. 115-116.

cosa que la «despolitización de las sociedades humanas por medio del desarrollo incondicional de la *oikonomia*, esto es, de la asunción de la propia vida biológica como tarea política (o, mejor) suprema».<sup>84</sup>

En esa misma perspectiva, Paolo Virno describe los peligros del retroceso que arrastra consigo el capitalismo de la era de las redes y del conocimiento. A pesar de que Virno no comparta la problemática agambeniana de la vida nuda, también señala esas posibles derivas del vínculo entre los muchos (una «multitud» que serían ruín, negativa) que podrían crear nuevas exclusiones arbitrarias, es decir, una relación con el otro fundamentalmente basada en el miedo. En este punto, la arbitrariedad de la exclusión es su reimposición a una tendencia de inclusión generalizada. El reparto «impolítico» del intelecto puede proporcionar un tipo de sumisión aún peor que la que conocíamos en la era del trabajo asalariado, ya que la sumisión no está mediada por ningún tipo de cargo, papel o identidad. En lo impolítico se refugia una nueva servidumbre:

[La] comunión simbiótica —típica del animal en su medio ambiente— está surcada por jerarquías arbitrarias, pero vigorosas, afectadas por vínculos minuciosos. La inevitable relación que conlleva el prestar un servicio a otro, atravesada por el reclamo de la mente, se muestra como restablecimiento universal de la dependencia personal: quien está sometida es la persona al completo.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>85</sup> Virno, *Virtuosismo e revolução*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008 [ed. cast.: *Virtuosismo y revolución*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003].

Pero Virno apunta también una potente alternativa, en la que todo se convierte en político, y la política —en la medida en que se vuelve radicalmente democrática— deviene producción. Si el saber deviene inmediatamente social, intelecto general en forma de espacio público, dentro del cual los muchos actúan y se distinguen, toman decisiones y cuidan de las cuestiones comunes, tenemos la posibilidad de una nueva alianza: el *intelecto general* puede constituirse en república de la multitud, en un nuevo tipo de protección social que reconoce la creatividad del trabajo libre y el papel constituyente de la relación con el otro: una relación definitivamente abierta, que huye de cualquier lógica identitaria.

Contrariamente a la fenomenología de Agamben, en la cual sólo existe el poder y sus determinaciones negativas, el desplazamiento del orden disciplinario y de sus dispositivos hacia una tecnología de control es fruto del antagonismo, de la lucha contra la disciplina. Una ruptura que se tornó inconmensurable exactamente cuando consiguió romper la relación dialéctica que ataba la verdad (la identidad obrera) con la no-verdad (la explotación). Es lo que decía Deleuze: «Pues si los dispositivos de poder son de algún modo constituyentes, no habrá contra ellos solamente fenómenos de resistencia, y esto nos lleva a la cuestión de los fundamentos de esos fenómenos».<sup>86</sup> En otro artículo, Deleuze problematiza la crisis de los procesos de subjetivación en términos aún más radicalmente opuestos a las preocupaciones de Agamben: «Dios y el hombre habían muerto dando paso a singularidades pre-individuales. La singularidad ya no está presa en el individuo, [la] subjetividad se vuelve líquida»; pero esto no es un retroceso, al contrario, significa que «la regresión ya no encuentra el Yo

<sup>86</sup> Deleuze, *Deux Régimes de Fous, Textes et Entretiens 1975-1995*, París, De Minuit, editado por David Lapoujade, 2003, p. 117 [ed. cast.: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas, 1975-1995*, Valencia, Pre-Textos, 2008].



que iba a ser reprimido».<sup>87</sup> Es decir, la represión pierde el mecanismo dialéctico de la subordinación de la verdad (la lucha) a la no-verdad (la explotación).

Sabemos que la relación dialéctica entre la no-verdad de la explotación y la verdad de las luchas está presente en la fórmula leninista que definía el socialismo como suma de soviets, electricidad y taylorismo. Pero la encontramos también en la paradoja de la fábrica, en la cual los obreros luchan contra la explotación (por más salario) y en la cual, cuando la fábrica se encuentra bajo el riesgo de cierre, los obreros luchan para que no cierre, es decir, para... continuar siendo explotados. J. K. Galbraith no hablaba de otra cosa cuando apuntaba el absurdo de las sociedades «opulentas» en las cuales es necesario producir bienes inútiles para poder distribuir renta, pues es el empleo el que funciona como aparato de distribución de la renta:

Al mismo tiempo que nuestra energía productiva [...] sirve para la creación de bienes de poca utilidad — productos sobre los cuales es necesario suscitar artificialmente la necesidad por medio de grandes inversiones, sin las cuales no serían tan siquiera demandados—, el proceso de producción conserva casi integralmente su carácter de urgencia, en cuanto fuente de renta.<sup>88</sup>

Como enfatizamos anteriormente, la lucha obrera se volvió excesiva cuando se unió a las luchas sociales constituidas dentro de la esfera de la reproducción; con esto se

---

<sup>87</sup> Deleuze, *L'île deserte et autres textes*, *Textes et Entretiens 1953-1974*, París, De Minuit, editado por Lapoujade, 2002, pp. 190-191 [ed. cast.: *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos, 2005].

<sup>88</sup> Galbraith, *The Affluent Society*, Londres, Readers Union, 1961, p. 272 [ed. cast.: *La sociedad opulenta*, Barcelona, Ariel, 1984].

afirmaba la posibilidad de una verdad, de un sentido, que ya no era el fruto paradójico de su contrario, la no-verdad de la subordinación. Este tránsito derivó en formas de subjetivación que consiguieron producir su propia verdad y, por eso mismo, privaron de contenido a los dispositivos disciplinarios, al mismo tiempo que se afirmaban como máquinas de liberación.

Son las luchas sociales de nuevo tipo, que se desarrollaron a partir de la ofensiva de 1968, las que definen este desplazamiento. Luchas de nuevo tipo porque asumen la movilización productiva de la esfera de la reproducción como terreno de constitución autónoma, antagónica al orden disciplinario de la fábrica. Las tecnologías de control pretenden capturar esa autonomía. Como apuntamos, no resulta casual que, en sus *Cursos* de 1978-1979 sobre el nacimiento de la biopolítica, Foucault emplee literatura neoliberal de la década de los treinta y muestre cómo los neoliberales (en particular los que él denomina «ordoliberales» alemanes) estaban preocupados por encontrar una alternativa al nazismo (así como al régimen soviético), intentando definir una tecnología de gobierno —una «gubernamentalidad»— capaz de capturar las dinámicas productivas de una vida cada vez más social y libre. En esas lecturas, Foucault anticipaba la fuerza del proyecto neoliberal exactamente como la tecnología capaz de capturar aquel terreno de proliferación social y difusa de las tecnologías (de las redes de producción y reproducción) que Agamben inscribe en el propio funcionamiento del dispositivo, como si el dispositivo fuese «productivo» por sí solo. En realidad, para que el dispositivo pueda capturar, necesita de algo que sea generativo, productivo, anterior a él (Negri diría un «origen», que sólo puede ser «constituyente»). Si el poder sólo vive de la obediencia, eso significa que hay un momento de autonomía que lo precede: la resistencia es anterior y supone una afirmación libre. La desobediencia sólo afirma la dimensión anticipatoria de

la resistencia, en su dimensión productiva constituyente. De cualquier modo, es con la noción de «agenciamiento» con la que podemos ir más allá de las ambigüedades de la noción de dispositivo.

Para Agamben, por el contrario, la resistencia es únicamente negativa, desprendimiento, «profanación», retroceso en la «nuda vida», en la figura de aquel primate que un día desafortunadamente creó el lenguaje, en aquella zona intermedia de excepción que constituiría el «ingobernable» punto de origen y fuga de toda política. Foucault, al contrario, indica que el dispositivo captura algo que lo preexiste, y que el neoliberalismo encuentra su dinámica en su capacidad de asimilar esa fuerza productiva de las redes sociales. Lo que caracteriza a la sociedad de control y a sus tecnologías de seguridad es el hecho de no poder suprimir la autonomía y a la vez tener necesidad de capturarla, pues es en ella donde se concentran los procesos de valorización. Parafraseando a Agamben, podríamos decir que la paradoja del poder en el capitalismo contemporáneo está en que la verdad (el trabajo libre) es siempre y definitivamente precedente y no consecuencia de la no-verdad (el trabajo reducido al empleo subordinado: el trabajo asalariado). Esto quiere decir que, en la crisis de la relación salarial, detrás de su fenomenología dramática (fragmentación y exclusión), tenemos un trabajo vivo que consigue volverse productivo sin pasar por la relación salarial (por la subordinación al trabajo muerto cristalizado en capital fijo). No obstante, esa resistencia se da directamente en el terreno de la vida, es decir, en la producción del nuevo ser. La resistencia es persistencia del ser, una producción ontológica, una ontología práctica.

En palabras de Negri: «La resistencia se tornó una fuerza ontológica».<sup>89</sup> Aquí el devenir-Brasil del mundo aparece como horizonte abierto de los posibles, de la potencia

---

<sup>89</sup> Negri, *op. cit.*, 2006, p. 35.

productiva que, por ejemplo, encontramos en el éxodo rural, en la autoconstrucción del espacio urbano, en la música negra y en la cosmología amerindia. Una producción que es proceso colectivo, así como en el caso de la samba llamada *El teléfono* que Silviano Santiago relata a partir de Claudia Matos: «La autoría de esa samba es disputada por muchos, lo que llevó a Sinhô a acuñar un eufemismo de gran repercusión hermenéutica: “Samba é como passarinho. É de quem pega” [La samba es como un pajarito. Es de quien la coge]». <sup>90</sup> La autoría puede ser explicada también por la conocida letra que identifica la samba con la voz del morro. «Todos y cada uno en el morro son compañeros potenciales. La cooperación se distribuye por toda la comunidad». En *MundoBraz*, producción y consumo se mezclan en una dinámica de creación cuya autoría es de todos. En *MundoBraz*, encontramos el devenir-mundo del Brasil y, al mismo tiempo, el devenir-Brasil del mundo como apropiación y «sampleado» tropical del Rap en cuanto banda sonora de la resistencia y del mestizaje.

Pero la ambigüedad del dispositivo reside en la capacidad de la tecnología de poder de seguridad — como diría Foucault — o de control — como diría Deleuze — para estar dentro del proceso y, simultáneamente, restablecer la dialéctica, es decir, una medida y una trascendencia. Si éstas no consiguen articular los procesos de subjetivación y des-subjetivación y, así, pierden su legitimidad, no dejan de ser efectivas. Esa efectividad sin legitimidad pasa por el mantenimiento de la visión de la producción como actividad instrumental sujeto-objeto y por el no reconocimiento, dentro de la fenomenología de la crisis de lo político, de las dimensiones productivas de la vida. Aquí, *MundoBraz* nos aparece como «brasilización». Los procesos de

<sup>90</sup> Silviano Santiago, *Crítica cultural, crítica literária: desafios do fim de século*, Congresso LASA, Guadalajara, México, 17 a 19 de abril de 1997, a partir de Claudia Matos, *Acertei no milhar. Samba e malandragem no tempo de Getulio*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

singularización se disipan en las infinitas modulaciones de la fragmentación social, al tiempo que la potencia productiva de la vida (la producción biopolítica) es reducida en los términos de un poder sobre la vida, de un biopoder que perpetúa la fragmentación, propia de la racionalidad instrumental occidental, entre cultura y naturaleza. Como subraya Sloterdijk, las «falsas divisiones metafísicas» se basan en la visión de un «señor subjetivado» que reduce a la esclavitud a una «materia objetivada».<sup>91</sup> Para avanzar, necesitamos superar esa fragmentación y, en ese esfuerzo, la dimensión constituyente de MundoBraz nos permite mantener abierto el horizonte de los posibles.

### **Intermezzo 3. La insurrección de las periferias francesas y brasileñas contra los «campos»<sup>92</sup>**

Hoy en día, las periferias metropolitanas de las grandes ciudades funcionan como «campos». En la postmodernidad, cuando los poderes políticos del Estado-nación empiezan a declinar, podemos ver claramente esta terrible historia de la complementariedad que existe entre el Estado-nación y el «campo», como reivindicación de una identidad renacida y como odio recién fundado en relación al otro. Como en las primeras formas de organización imperial de los espacios, tanto en las enormes metrópolis como en los márgenes de las naciones postmodernas dominantes, la antigua relación entre «campo» y soberanía se repite nuevamente. Pero, actualmente, el «campo» es móvil, no fijo, fluctuante en el espacio y en el tiempo de la sociedad imperial. La sociedad imperial y el campo se

---

<sup>91</sup> Sloterdijk, *La domestication de l'être*, París, Mille et Une Nuit, 2000, p. 89.

<sup>92</sup> Cocco y Negri, «A insurreição das periferias», *Valor Econômico*, 23 de diciembre de 2005.

interpenetran, así como los romanos y los bárbaros, primero en las regiones subordinadas, después en las regiones dominantes. En los motines de los jóvenes franceses encontramos muchos elementos que caracterizan, desde hace mucho tiempo, a las periferias metropolitanas brasileñas.

La exclusión sistemática de generaciones enteras de adolescentes «estacionados» en zonas de «tránsito sin salidas» (barrios degradados, escuelas de baja calidad, altísimas tasas de desempleo, exposición a los abusos sistemáticos por parte de las fuerzas de la policía) produce un estigma, una identidad completamente negativa que se adhiere a la piel y actualiza tristemente la noción de «campo». Las vidas de las naciones que mantienen una forma de «apartheid» interno se organizan en respuesta a la continua revuelta contra aquella exclusión y aquella división: los «campos» desempeñan un papel central de ese «orden» incapaz de encontrar sus bases de legitimación. Depredando y quemando sistemáticamente el sistema de objetos que diseñan el «campo» de la exclusión, los jóvenes en realidad se sublevan contra las cercas del «campo», contra esa identidad «negativa» que el «orden» del mercado y del Estado grabaron, como un hediondo tatuaje de triste memoria, en su piel. En efecto, los jóvenes saben lo que no quieren, pero aún no saben lo que quieren. En la insurrección de las periferias francesas —o brasileñas— la fuga del «campo» diseña horizontes radicalmente abiertos y nuevos: las insurrecciones de las periferias nos muestran que los habitantes de los «campos» son la materia viva, la carne de la multitud de la cual está hecho el mundo globalizado.

La postura de la mayor parte de la clase política francesa respecto a tal situación es de una inadecuación proporcional a la profundidad de la crisis de representación que expresa. La derecha, así como la *gauche* [izquierda], colocaron la «vuelta al orden» por encima de todo y, no

contando con argumentos ni con quien «dialogar», no supieron proponer otra cosa que no fuese el Estado de excepción. Usando una ley promulgada en 1955 para legitimar la tortura y la represión contra el pueblo argelino, el Estado francés sólo ahora reconoce que la «colonia» es interna, pero también que la «excepción» es la regla, pues la guerra es la única forma de legitimación del poder que les queda: sea en Iraq, en los Ángeles (1992), de nuevo en Iraq, en Abidjan o en París. En el Imperio, el Tercer Mundo está en el Primer Mundo: en París tanto como en Nueva Orleans. Si el ejército francés es la realidad neocolonial en África Occidental, las contradicciones postcoloniales se traban en un territorio «nacional» dentro del cual el poder «soberano» es apenas una «excepcionalidad». Al contrario de lo que muchos periódicos continúan transmitiendo (auxiliados por las irresponsables declaraciones de un ministro de Interior visiblemente comprometido con el electorado de la extrema derecha xenófoba), casi todos los jóvenes «gamberros» son franceses. Lo que tienen en común no es la identidad extranjera, sino el «campo» en el que viven. Dos o hasta tres generaciones más tarde, viven una condición de exclusión peor que la que experimentaron sus padres inmigrados de las ex-colonias francesas de África del Norte o de África Occidental. La crisis de la sociedad salarial y la hegemonía neoliberal dejan los principios republicanos sin efectividad, tanto en Francia como en la Inglaterra de los «niños-bomba» o en los Estados Unidos de Nueva Orleans. Sin pacto social, sin políticas adecuadas a la realidad social de la producción flexible, el discurso que continúa abogando por la integración «republicana» se vuelve mera retórica vacía.

Del mismo modo que los motines de los negros y «latinos» de Los Ángeles, de los «piqueteros» argentinos y de los *favelados* brasileños, los motines franceses muestran el tatuaje odioso que fue grabado a lo largo de las líneas cromáticas de la discriminación racial y étnica.

El orden del «campo» es la única respuesta que el Estado sabe articular. El neoliberalismo no sabe proponer ningún modelo de integración social. La «república» está desnuda. Su «orden» meritocrático y racista se constituye —en las periferias francesas así como en las favelas brasileñas— en la mayor amenaza contra la sociedad. Al mismo tiempo, es allí mismo, en las periferias, donde se encuentran las dinámicas productivas y creativas del mundo contemporáneo.

#### Intermezzo 4. El trabajo de Luto<sup>93</sup>

Manifestaciones en toda Francia contra la modificación de la Ley del Primer Empleo ponen en evidencia la crisis de los empleos «del pasado» y sugieren que movilidad no significa necesariamente riesgo y precarización. El movimiento de marzo de 2006 en Francia mostró una potencia que hace recordar a todo el mundo Mayo de 1968. Fueron los propios jóvenes manifestantes los que explicitaron esa referencia simbólica al final de cada manifestación, por los ataques casi rituales a las barreras levantadas por la policía para impedir la ocupación de La Sorbona. Pero no es sólo eso.

Después de la promulgación de la ley del CPE<sup>94</sup> por el presidente Jacques Chirac, una inédita manifestación nocturna de más de diez mil jóvenes atravesó París de sur a norte y fue a parar al Sacré Coeur (monumento funerario de la derrota de la Comuna de París), donde los manifestantes escribieron «1871-2006», identificándose incluso con los *communards* (miembros de la Comuna de París de 1871).

---

<sup>93</sup> Cocco y Negri, «O trabalho de Luto», *Cuaderno Mais! - Folha de S. Paulo*, 9 de abril de 2006.

<sup>94</sup> Contrato del Primer Empleo, que autoriza admisiones por un periodo experimental de dos años —reducidos, tras la protestas, a doce meses— para trabajadores con menos de 26 años, periodo durante el cual pueden ser cesados sin justificaciones.



Obviamente, el movimiento de 2006 tenía unas raíces problemáticas, y completamente diferentes de las del *joli mai* [el bonito mayo] de 1968. Mayo del '68 eclosionó como una primavera de la vida contra la opresión del pleno empleo industrial, mientras que marzo de 2006 nace ante las angustias de la crisis del pleno empleo. En 1968, la subjetividad estudiantil, al mismo tiempo que era producto de un largo periodo de prosperidad económica, se sublevaba exactamente contra lo que significaba la «seguridad» opresora de un futuro preestablecido, del que la masificación de la enseñanza y de la universidad ya eran una prefiguración, y la disciplinarización de toda la sociedad bajo el régimen de la fábrica, el resultado. Por el contrario, el movimiento de marzo de 2006 contra el CPE estaba luchando contra la falta de esa seguridad y, más específicamente, contra una ley que pretendía profundizar el nivel de precariedad del empleo y volver cada vez más incierto el «futuro» de los jóvenes que se están formando actualmente. Desde el inicio de los años noventa, una subjetividad de nuevo tipo se constituía a partir de las más diversas figuras de esa precariedad: los estudiantes de las escuelas técnicas, los trabajadores del mundo audiovisual, los estudiantes en prácticas, los inmigrantes *sin papeles*, los estudiantes de secundaria, los jóvenes de las periferias y ahora los estudiantes universitarios, junto a las mil figuras de la precariedad metropolitana.

El capitalismo global de las redes busca y necesita capturar un trabajo difuso en los territorios sociales, con el fin de reducir la cooperación social a un conjunto desordenado de fragmentos que compitan entre sí. El capitalismo, organizando la producción directamente en la metrópolis, reconoce la dimensión múltiple que asume un trabajo que se vuelve productivo sin pasar por la relación salarial. Al mismo tiempo, el mando se reorganiza a nivel global y estatal, exactamente sobre el límite que separa la multiplicidad libre del trabajo en cuanto potencia de la vida,

de los fragmentos atomizados de la vida puesta a trabajar. Sobre esta fragmentación, a veces imperceptible y a veces escandalosa, los diferentes estatutos del trabajo se organizan en una modulación que muestra, por un lado, formas de actividad libre (formas de vida que producen otras formas de vida), mientras que, en el lado opuesto, emergen nuevas formas de esclavitud (de subordinación de toda la vida a una dinámica de acumulación). En Francia, a lo largo de las últimas décadas del siglo pasado, las luchas de resistencia consiguieron frenar la ofensiva neoliberal. Eso fue posible porque el enfrentamiento podía ser diluido en los «márgenes» de la sociedad: si los sectores «centrales» de las fuerzas del trabajo conseguían mantener parte de sus conquistas, la precarización era impuesta a los inmigrantes ilegales y a los jóvenes franceses (provenientes de las inmigraciones africanas) segregados en las periferias metropolitanas, y discriminados (y fragmentados) por un racismo cada vez más visible y organizado en fuerza política. No obstante, esos márgenes ya no existen: fueron quemados en las hogueras de la insurrección de las periferias de octubre y noviembre de 2005 cuando esos jóvenes «entraron en la política». El CPE es hijo legítimo del devenir político de las *banlieues*: fragmentación social y segregación espacial sólo pueden ser gobernadas por la explicitación de la normalidad del Estado de excepción. El Estado de excepción no se limita a la suspensión de los derechos constitucionales de reunión y manifestación pública de las periferias. Por el contrario, se vuelve un efectivo procedimiento de gestión y control del mercado de trabajo, exactamente por la generalización de la precariedad. El gobierno de Sarkozy es la expresión de ese proyecto. Tras el CPE y la gestión de la crisis, parece haber menos cálculo político que la emergencia de un *impasse* real: ¿cómo conseguir reanimar un proyecto de integración social que pase por el «pleno» empleo cuando éste sólo puede ser alcanzado mediante la profundización de su «precarización» y la pérdida de sus capacidades

inclusivas? La lucha contra el desempleo de las periferias pasaría por la amplificación de la fragmentación social. Lo que se intenta es enfrentar a los jóvenes franceses de ascendencia africana y árabe contra sus coetáneos blancos o, de modo general, más integrados. La integración de la periferia exigiría, pues, la periferización del centro.

Pero ese *impasse* no es exclusivo del gobierno. Atraviesa también al propio movimiento, y sobre todo a sus bases más organizadas. Y ello, en la medida en que éste se limita a defender una integración a través del «empleo», definitivamente limitada a sectores cada vez más reducidos de la población.

Para el movimiento contra el CPE, el desafío es abandonar las amarras del «empleo pasado» y comprender su propia excepcionalidad productiva: ir más allá de la legislación de la era industrial y afirmar que flexibilidad y movilidad no tienen que significar necesariamente precariedad y riesgo.

Si el tránsito de un empleo a otro, de la formación al empleo, son hoy las dimensiones ontológicas del trabajo, es necesario reconocer la dimensión productiva de todas esas situaciones, algo que sólo puede ocurrir a través de la implantación de una «renta de existencia», algo como la construcción de un común que permita a las singularidades ser móviles y flexibles de forma libre y productiva.

Ese desafío es un rompecabezas que sólo luchas como ésta, contra el CPE, pueden «resolver». El homenaje realizado, en ese momento, por los adolescentes parisinos a la Comuna de París puede ser mucho más actual de lo que se piensa.

### 3. De las máquinas antropológicas a una ontología maquínica

Le surhomme será celui qui aura surmonté  
l'absence de Dieu et de l'homme  
dans le meme mouvement de dépassement.

Michel Foucault<sup>1</sup>

Ce que Spinoza appelle la Nature: une vie qui ne  
se vit plus à partir du besoin, en fonction des moyens  
et des fins, mais à partir d'une production,  
d'une productivité,  
d'une puissance, en fonctions des causes et des effets.

Gilles Deleuze<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> El superhombre será aquel que haya superado la ausencia de Dios y del hombre en el mismo movimiento de superación.

<sup>2</sup> Lo que Spinoza llama la Naturaleza: una vida que no se vive ya a partir de la necesidad, en función de los medios y los fines, sino a partir de una producción, de una productividad, de una potencia, en función de las causas y los efectos.

## **Crítica a las máquinas antropológicas de la modernidad occidental**

En los capítulos precedentes intentamos señalar algunos de los estancamientos y desafíos que caracterizan, desde la perspectiva brasileña, la ruptura que marca el pasaje de lo moderno a lo postmoderno, del paradigma de la gran industria a un proceso de valorización articulado en la hibridación de las dinámicas de circulación con las de producción y, de éstas con las que tradicionalmente son atribuidas a las actividades reproductivas.

El debate que proponemos exige profundizar en algunas cuestiones. Ello se debe a la necesidad de articular la crisis del paradigma industrial de la sociedad disciplinaria con la reflexión filosófica y antropológica sobre el agotamiento de la escisión occidental entre cultura y naturaleza, de la cual se deriva la noción reduccionista de una producción entendida como una relación necesaria entre sujeto (cultura) y objeto (naturaleza) y, desde una perspectiva más general, entre el creador y su criatura. Esta necesidad de profundización es el correlato de la dinámica característica, en palabras de Marx, del pasaje a la subsumición de la sociedad bajo el capital, en el cual la fábrica se expande por la sociedad y, como resultado, acaba por desaparecer.<sup>3</sup> En el mismo sentido, podemos afirmar junto a Jean-Luc Nancy que «Occidente llegó a cubrir el mundo, y en ese mismo movimiento, desapareció como conductor del rumbo de ese mundo».<sup>4</sup> Foucault formuló ese tránsito en los siguientes términos:

---

<sup>3</sup> Véase Altamira, *Os marxismos do novo século*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008.

<sup>4</sup> Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, París, Galilée, 2002, p. 15 [ed. cast.: *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Paidós Iberica, 2003].

Aquello que no tardará en morir, lo que ya está muriendo en nosotros, es el hombre *dialecticus*, el ser de la partida, del retorno y del tiempo, el animal que pierde la verdad y la reencuentra iluminada, lo extraño a sí, que vuelve a ser familiar. Ese hombre que fue un sujeto soberano y el objeto siervo de todos los discursos sobre el hombre pronunciados desde hace mucho tiempo y, particularmente, sobre el hombre alienado.<sup>5</sup>

En realidad, se trata de discutir el agotamiento de la *doxa* moderna según la cual los humanos son distribuidos en el seno de «colectivos» diferenciados por sus lenguas y costumbres —las culturas— excluyendo lo que existe independientemente de ellos, la naturaleza.<sup>6</sup> Obviamente,

---

<sup>5</sup> Foucault, «La folie, l'absence d'oeuvre», Mesa redonda, núm. 196, Situation de la Psychiatrie, 1994, en Foucault, *Dits et Écrits III*, París, Gallimard, Seuil, EHESS, 1994, p. 414.

<sup>6</sup> Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005, p. 353. Descola, como él mismo apunta, utiliza la noción de «colectivo» propuesta por Bruno Latour en *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte, 1991 [ed. cast.: *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI, 2007]. Por «colectivos», Latour entiende «producciones de naturalezas-culturas (que son) diferentes, tanto de la sociedad de los sociólogos —los hombres entre sí— como de la naturaleza de los epistemólogos —las cosas en sí». Desde la perspectiva de la antropología comparada (o simétrica) de Latour, estos colectivos son todos parecidos, puesto que ellos distribuyen al mismo tiempo los futuros elementos de la naturaleza y los futuros elementos del mundo social. Se trata, evidentemente, de una noción en abierta ruptura con el dualismo moderno: «Nadie oyó hablar jamás de un colectivo que no activara en su composición el cielo, la tierra, los cuerpos, los bienes, el derecho, los dioses, las almas, los ancestros, las fuerzas, los animales, las creencias, los seres ficticios» (pp. 144-145). A su vez, la noción de colectivo está muy cerca de la de *agencement* [agenciamiento] utilizada por Deleuze y Guattari: «La unidad real mínima no es la palabra, ni la idea, ni el concepto, ni el significante, sino el *agencement* [...] siempre colectivo que moviliza en nosotros, y fuera de nosotros, poblaciones, multiplicidades, territorios, devenires, afectos, eventos». Véase Deleuze y Parnet, *Dialogues*, París, Flammarion, 1996 [1977], p. 65 [ed. cast.: *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1997].

estamos hablando del paradigma naturalista en los términos que Linné propone.<sup>7</sup> Si, por un lado, «el hombre es el animal que el Creador creyó digno de ser honrado, atribuyéndole una inteligencia extraordinaria», por otro, continua Linné, «en mi laboratorio debo considerar, como naturalista, el hombre y su cuerpo». Y «el» naturalista no consigue encontrar ninguna diferencia biológica entre el hombre y los simios, a no ser «un espacio vacío entre los caninos y los demás dientes».<sup>8</sup> De este modo, como subraya Descola, el modo de identificación naturalista opera por medio de una clasificación de los atributos bastante primaria, «los humanos son tales porque poseen fisicidad *más* interioridad, los no-humanos porque poseen una fisicidad *menos* una interioridad».<sup>9</sup> Este naturalismo reduccionista se asocia con el dualismo mente-cuerpo, hasta volverse un antinaturalismo. Como explica detallada y críticamente Jean-Marie Schaeffer, la eventual homogeneidad biológica está acompañada de la producción de un concepto de humanidad como excepción.<sup>10</sup> Una excepción que nos conduce directamente a la trascendencia, a una distinción de la naturaleza que pasa, en los términos de Hegel, por la espiritualidad.

Aquí, en este dualismo entre el cuerpo (fiscidad) y el alma (interioridad), se construye la paradoja que Latour describe así: «Utilizando al mismo tiempo el trabajo de mediación y el de purificación, pero sólo representando el segundo, [los modernos] apuestan, al mismo tiempo, por

---

<sup>7</sup> Carl von Linné (en latín *Linnaeus*), naturalista y botánico sueco (1707-1778).

<sup>8</sup> Linné citado en Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, París, Rivages, 2002, p. 41 [ed. cast.: *Lo abierto: el hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005].

<sup>9</sup> Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005, p. 336.

<sup>10</sup> Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, París, Gallimard, 2007 [ed. cast.: *El fin de la excepción humana*, Barcelona, Marbot, 2009].

la trascendencia y por la inmanencia de las dos instancias de la naturaleza y la sociedad». El grito de la victoria de los occidentales es el siguiente: «Nosotros somos diferentes de los otros», y lo que nos diferencia es la cultura, sea ésta el alma o la mente. El dualismo occidental está, pues, en la base de la relación de dominación entre el hombre y la naturaleza, y en sus formas más nítidas, de la relación de producción sujeto-objeto. La primacía del alma se transforma en el desprecio por los cuerpos, comenzando por los cuerpos de quienes son vistos (producidos) como animales antropomórficos: los esclavos, los extranjeros... los judíos. La trascendencia es occidental y moderna, y produce la negación antropocéntrica de un alma a todos los considerados como no-humanos.

El dualismo naturaleza *versus* cultura se asienta en la gran escisión entre Occidente y todos los otros, puesto que Occidente no se limita a ser solamente una cultura: «Nosotros, occidentales», afirma Latour, «movilizamos también la naturaleza. No de la forma como lo hacen otras sociedades, mediante una imagen o una representación simbólica de la naturaleza, sino la naturaleza tal y como es, o por lo menos, tal y como los científicos la conocen». La particularidad de los modernos, insiste él, es que aprehenden la naturaleza como una trascendencia sin precedente: la naturaleza siempre es a-humana, inhumana, extra-humana. Todo lo que es natural o naturalizado podrá ser objeto de la misma relación de dominación, de la misma asimetría que caracteriza la relación entre el hombre y el no-hombre. El debate entre los conquistadores sobre la humanidad de los indios que ya citamos, aparece frente a nosotros con todas sus implicaciones. Estamos en el ámbito de la *asimetría* total.<sup>11</sup> La antropología occidental es una antropología asimétrica. Es la ruptura ontológica

---

<sup>11</sup> Latour, *op. cit.*, 1991, p. 119-134.



entre cuerpo y mente, mundo-razón.<sup>12</sup> En su *Introducción a la antropología de Kant*, Michel Foucault resaltaba la dimensión especular de la ilusión antropológica *vis-à-vis* con la ilusión de la filosofía trascendental:

Aquello que Kant designaba en ella [la antropología], de una manera muy ambigua, como «natural», fue olvidado como forma fundamental de la relación con el objeto y fue recuperado como «naturaleza» de la *naturaleza humana*. Y en esa naturaleza de la naturaleza humana, es decir, en la cuestión del origen del hombre, encontramos la verdad extenuada, que es la verdad de la verdad.<sup>13</sup>

Una verdad trascendente. Como afirma Alexandre Mendes,<sup>14</sup> Foucault se distancia de Kant, aproximándose a Nietzsche, en la cuestión del conocimiento. Para Nietzsche,

<sup>12</sup> Lander, *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2005 [ed. cast.: *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2003].

<sup>13</sup> Foucault, «Introduction à l'Anthropologie de Kant», en Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008 [ed. cast.: *Una lectura de Kant: introducción a la «Antropología en sentido pragmático»*, Madrid, Siglo XXI, 2010]. «La ilusión, en consecuencia, en vez de ser definida por el movimiento que la criticaba en una reflexión sobre el conocimiento, estaba referida a un nivel anterior donde aparecía al mismo tiempo desbordada y fundada: se convertía en verdad de la verdad —aquello a partir de lo cual la verdad está siempre aquí y nunca está dada; se tornaba así la razón de ser y la fuente de la crítica, el punto de origen de ese movimiento por el cual el hombre pierde la verdad y se encuentra continuamente invocado por ella. Esta ilusión, definida como *finitud*, se volvía la *retraite* [el retiro] de la verdad: donde se esconde y donde siempre es posible encontrarla. Es aquí donde la ilusión antropológica es, desde un punto de vista estructural, el reverso, la imagen especular de la ilusión trascendental» (p. 77).

<sup>14</sup> Alexandre Mendes, «Crítica do sistema penal moderno», *Lugar Comum*, Estudos de Mídia, cultura e democracia, núm. 23-24, e-papers, 2008, p. 334.

«no existe ni esencia ni naturaleza del conocimiento. Éste no es fruto de facultades o condiciones universales, sino el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento»; es decir, Foucault «no busca lo que hay de “verdadero” en la historia, por el contrario, reconoce que todo el saber depende de un punto de vista ». Lo que debe tenerse en cuenta son los «sistemas de poder que crean y apoyan modelos de “verdad” y los efectos de poder que esos modelos producen».<sup>15</sup>

El agotamiento de la *doxa* naturalista abre nuevas perspectivas, inclusive respecto a la reflexión sobre la crisis del concepto tradicional de una producción entendida como relación dialéctica entre sujeto y objeto con base en las nociones de escasez y necesidad. Deleuze y Guattari ya habían hecho una inversión, afirmando que la producción es, ante todo, producción de deseo, máquina deseante.<sup>16</sup> Hoy el concepto de «producción necesaria» parece inadecuado si tenemos en cuenta el hecho de que la propia vida de los hombres y de las mujeres está en el núcleo del proceso de valorización. En efecto, la valorización atraviesa la existencia de cada uno de nosotros: de esta manera lo objetivo y lo subjetivo se identifican totalmente. Tras la crisis del trabajo y de sus dimensiones «ambientales», el «sentido» de la razón instrumental —al perder su medida—, se diluye en el aire. Negri afirma que el desastre anunciado aparece como el fruto más genuino de la razón instrumental, al tiempo que su tragedia designa al ser.<sup>17</sup> Ernst Bloch, recordando la hibridación originaria entre la Biblia y los mitos, atribuía a la separación (espiritual) de la

---

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Deleuze y Guattari, *L'anti-oedipe, Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1972 [ed. cast.: *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós Iberica, 1998].

<sup>17</sup> Negri, *Jó, a força do escravo*, Río de Janeiro, Record, 2007, p. 27 [ed. cast.: *Job: La fuerza del esclavo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2004].

naturaleza el lema «que el hombre se someta a la tierra».<sup>18</sup> Algo que Michel Serres explica afirmando: «El único mito puro es la idea de una ciencia pura de cualquier mito»;<sup>19</sup> un conocimiento «objetivo» que tendría, por lo tanto, un valor universal.<sup>20</sup> De esto hablaba Roberto Schwarz, en el auge del milagro brasileño, en 1976, cuando intentaba problematizar los «avances» de la industrialización brasileña: «La mitad es progreso, la otra mitad son catástrofes y sus víctimas. Hay un libro inmortal esperando a un brasileño dispuesto: una encuesta osada y bien analizada sobre la barbarie de estos años de progreso».<sup>21</sup> En este caso, la necesaria tentativa encaja con la insistencia de colocar el problema del lado de lo bárbaro, suponiendo, explícita o implícitamente, que la distinción que se busca es aquella que logre separar lo bárbaro de lo civilizado, el atraso del progreso, la naturaleza de la cultura; en el fondo, se pretende que las ideas permanezcan en su lugar, un espacio organizado en función de patrones arquitectónicos del naturalismo occidental, de acuerdo con un esquema metafísico en el cual, como sostiene Sloterdijk, la «división del ente [étant] en sujeto y objeto, se refleja en la separación entre el Amo y el Esclavo, el obrero y la materia». Desde esta perspectiva, «la crítica al poder solo puede expresarse como una resistencia de la parte oprimida, objeto-esclavo-materia, contra la otra parte, sujeto-amo-trabajador».<sup>22</sup> Estamos presos en los artificios de la dialéctica. Para poder

<sup>18</sup> Ernst Bloch, *L'athéisme dans le Christianisme*, París, Gallimard, 1978, p. 68 [ed. cast.: *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1983].

<sup>19</sup> Serres, *La traduction (Hermes III)*, París, Minuit, 1978, pp. 244-245.

<sup>20</sup> Lander, *op. cit.*, 2005, p. 25.

<sup>21</sup> Schwarz, «Cuidado com as ideologias alienígenas», entrevista de 1976, en Abdala Jr. y Cara (eds.), *Moderno de nascença. Figurações críticas do Brasil*, São Paulo, Boitempo, 2006, p. 51.

<sup>22</sup> Sloterdijk, *Derrida, un Égyptien*, París, Maren Sell, 2006, p. 87 [ed. cast.: *Derrida, un egipcio: el problema de la pirámide judía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008].

problematizar las nociones de producción, desarrollo y progreso y, más en general, la propia separación entre naturaleza y cultura, es necesario bucear en la barbarie, en el monstruo y en su *hybris*.

Vimos también que, tras las críticas más contundentes a las relaciones de producción y poder contemporáneas, se encuentran reflexiones filosóficas que cuestionan el propio proceso de hominización. Giorgio Agamben señala la necesidad de una crítica radical de las «máquinas antropológicas» de Occidente. Su abordaje se concentra en el concepto de vida:

Para quien comienza una investigación genealógica sobre el concepto de «vida» en nuestra cultura, una de las primeras y más instructivas observaciones que se pueden hacer es que ese concepto nunca ha sido definido como tal [...] está [...] articulado y dividido en una serie de oposiciones.

De esta manera, «en nuestra cultura, la vida es aquello que no puede ser definido, y por ello debe ser continuamente articulado y escindido».<sup>23</sup> Agamben profundiza en el análisis de ese dualismo: «La división de la vida en vida vegetal y vida de relación, orgánica y animal, animal y humana, sucede [...], antes que nada, en el interior del hombre vivo como una frontera móvil». Pues, «si la escisión entre hombre y animal sucede antes que nada dentro del hombre, es entonces la propia cuestión del hombre —y del “humanismo”— lo que debe ser formulado de otra manera». En nuestra cultura, recuerda Agamben, el hombre siempre fue pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y un alma, de un

---

<sup>23</sup> Agamben, *L'ouvert...*, op. cit., 2002, p. 26.

viviente y de un *logos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. Tenemos, por el contrario, que aprender a pensar el hombre como el resultado de la desconexión de esos dos elementos y examinar, no el misterio de la metafísica de esa conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación. De este modo, continúa el autor, «la esfera más luminosa de las relaciones con lo divino depende, ella también, de alguna manera, de la esfera —más oscura— que nos separa del animal».<sup>24</sup> El autor está hablando de la relación de separación óptica de la tradición y del dualismo ontológico de los modernos.

Para Agamben, la construcción moderna (naturalista) del hombre es dualista. Al mismo tiempo, piensa que este dualismo es imperfecto, y que ese *Mysterium disjunctionis* funciona en realidad de forma contraria. En efecto, enfrentado a tal precariedad, el (auto)reconocimiento del Hombre como tal (el *nosce te ipsum* de los latinos o el *gnôth seauton* de los griegos [conócete a ti mismo]) es un esfuerzo que debe ser continuamente renovado: «El *Homo Sapiens* no es, pues, ni una sustancia ni una especie claramente definida: se trata más bien de una máquina o un artificio para producir el reconocimiento de lo humano».<sup>25</sup> De este modo, continúa, «la máquina antropológica del humanismo es un dispositivo irónico, que verifica la ausencia de una naturaleza propia para el *Homo*, dejándole en suspenso entre una naturaleza celeste y una naturaleza terrestre, entre lo animal y lo humano».<sup>26</sup> Agamben concluye que la máquina antropológica propia de nuestra cultura —en sus dos variantes, antigua y moderna—

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 30-31.

<sup>25</sup> Agamben continúa afirmando que: «*Homo* es un animal constitutivamente *antropomorfo* [...] que debe, para ser humano, reconocerse en un no-hombre». Agamben, *L'ouvert...*, *op. cit.*, 2002.

<sup>26</sup> Agamben, *L'ouvert...*, *op. cit.*, 2002.

produce «lo humano por medio de la oposición hombre/animal, humano/inhumano», es decir, funciona necesariamente por una exclusión (que es también una captura) y una inclusión (que es a la vez una exclusión).<sup>27</sup> El autor nos da una definición del mecanismo que transforma el naturalismo moderno en un antinaturalismo.

Las máquinas antropológicas de los antiguos y de los modernos, dice el filósofo:

Sólo pueden funcionar en la medida en que llegan a instituir en su núcleo una zona de *indiferenciación* donde se debe producir —como en el caso de un *missing link* [vínculo perdido], siempre ausente, aunque virtualmente presente desde siempre— la articulación entre lo humano y lo animal, entre el hombre y el no-hombre, entre el hablante y el viviente.

Esa zona de indistinción, como ya vimos, es para Agamben un espacio de *excepción*, el lugar de una decisión continuamente actualizada. En esa zona de indeterminación, lo que la decisión soberana produce —el Estado de

---

<sup>27</sup> En el caso de los modernos, la máquina «funciona [...] por la exclusión como (todavía) no-humano de un ya humano, es decir, animalizando al humano, aislando lo no-humano en el hombre: *Homo alalu* u hombre-simio. Es suficiente avanzar algunas décadas en nuestro campo de investigación para encontrar, en lugar de ese inocente descubrimiento paleontológico (por ejemplo, el *Homo alalu*), al judío, esto es, al no-hombre producido en el hombre, o al neo-muerto y al paciente en coma profundo: el animal aislado en el cuerpo humano. La máquina de los antiguos funciona de manera exactamente simétrica [...] el adentro se consigue mediante la exclusión de un exterior, el no-hombre a través de la humanización de un animal: el simio-hombre, *l'enfant-sauvage* u *Homo ferus* —pero también y ante todo, el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal de forma humana». Agamben, *L'ouvert...*, *op. cit.*, 2002, p. 60.

excepción— no es, en fin, ni una vida animal ni una vida humana, sino simplemente «una vida separada y excluida de ella misma: nada más que una *vida desnuda*».<sup>28</sup>

Al mismo tiempo, sabemos que el filósofo italiano ya había desarrollado estas reflexiones en el campo de la filosofía del Derecho. De esta forma, Agamben identifica el Estado de excepción con el poder constituyente, y éste con la figura del soberano. En éste, violencia y derecho coinciden. «Lo que necesitamos preguntar», escribe Agamben en *Homo Sacer*, «es ¿por qué la política occidental se constituyó, antes que nada, por medio de una exclusión (que es en la misma medida una inclusión) de la *nuda vida*?».

¿Cuál es la relación entre política y vida, si ésta se presenta como aquello que debe ser incluido por medio de una exclusión?<sup>29</sup> La figura que constituyó el paradigma político en Occidente es la de un hombre que puede ser asesinado, pero no sacrificado (*Homo Sacer*).

Alejándose de Foucault y de su concepto de biopoder, Agamben afirma:

lo que caracteriza a la política moderna no es tanto la inclusión de la *zoé* [vida] en la *polis* [...] como tampoco el hecho de que la vida, en cuanto tal, se torne un objeto de cálculos y de previsiones del poder estatal; lo decisivo es el hecho de que, al mismo tiempo que la excepción se vuelve regla, el espacio de la *nuda vida*, que en los orígenes se colocaba en los márgenes del ordenamiento, viene

<sup>28</sup> Agamben, *L'ouvert...*, op. cit. 2002, p. 60.

<sup>29</sup> Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Boringhieri, 1995, p. 10 [ed. cast.: *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998].

progresivamente a coincidir con el espacio político: inclusión y exclusión, externo e interno, *bios* y *zoé*, derecho y hecho entran en una zona de indistinción irreductible.<sup>30</sup>

Ese espacio es el campo de exterminio, en cuanto paradigma de la soberanía moderna.<sup>31</sup> De este modo, en la senda indicada por Heidegger, Agamben intenta una salida radical (absolutamente negativa) de la escisión occidental entre la humanidad y la animalidad. Para el autor, volver ineficaz la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre no significa producir nuevas articulaciones —que serían más eficaces o auténticas—, sino mostrar el vacío central, el hiato que separa —en el hombre— al hombre del animal, «arriesgarse en ese vacío: suspensión de la suspensión, *shabbat* del animal y del hombre».<sup>32</sup>

Para superar la fractura constitutiva del naturalismo occidental, Agamben lo hace implosionar sobre sí mismo y, probablemente, el propio autor queda enterrado bajo los escombros del desmoronamiento de aquello que él llama «máquinas antropológicas» de Occidente. En efecto, en las ruinas de la «naturaleza humana» encontramos un único superviviente, el concepto de una vida en suspensión (*nuda vida*) que se parece mucho —a pesar de que busque afirmarse en un terreno intermedio entre *bios* y *zoé*— con una vida meramente biológica, y por lo tanto con una —improbable— naturaleza natural: una vida del hombre no separada de la animal, unificada en una recíproca indistinción biológica; y esto debido a que

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>31</sup> Agamben, *Quel che resta di Auschwitz, L'archivio e il testimone*, Turín, Boringhieri, 1998 [ed. cast.: *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos, 2005].

<sup>32</sup> Agamben, *L'ouvert...*, *op. cit.*, 2002, p. 137.



su eventual dimensión ontológica y puramente negativa, totalmente despotenciada, es incapaz de producir diferencia.

Utilizando la ontología negativa de Heidegger, Agamben une la comprensión del mundo humano a la de la «pobreza de mundo» atribuida a lo animal. En efecto, en la relación entre el tedio profundo y el ser-mantenido-en-suspensión, la apertura de lo animal a la condición humana (*hominización*) es aprehendida como mera sustracción: «desactivación de la posibilidad [que se encuentra en] el origen de la potencia y, con ello, del *Dasein*, es decir, del *étant* [ente] que existe en la forma de poder-ser». Sin embargo, esta potencia es, en realidad, una impotencia. Agamben explica y enfatiza que «esa potencia o posibilidad originaria tiene [...] constitutivamente la forma de una potencia-de-no, de una impotencia, en cuanto que ella no puede sino en virtud de un no-poder».<sup>33</sup> Como subraya Negri, en Heidegger la muerte aparece como «la posibilidad más auténtica del *Dasein*, [es decir, de] la posibilidad de una imposibilidad. La apertura (lo abierto) del *Dasein* a su propia verdad, es decir, a la nada».<sup>34</sup> Como apuntamos anteriormente, estamos ante el oficinista de Melville y su *I would prefer not to* [Preferiría no hacerlo].<sup>35</sup> La antropogénesis (el paso de la «pobreza de mundo» al mundo) se establece, de esta manera, no como afirmación ontológica (producción de ser y de «apertura» en tanto que producción y/o creación del mundo) sino como constricción en la zona de indeterminación, en la *nuda vida* de un hombre que ya no es más que un animal que

<sup>33</sup> Agamben, *op. cit.*, 2002, p. 103

<sup>34</sup> Negri, *Spinoza Sovversivo, Variazioni (in)attuali*, Roma, Antonio Pellicani, 1992, pp. 140-141 [ed. cast.: *Spinoza subversivo: variaciones (in) actuales*, Madrid, Akal. Cuestiones de antagonismo, 2000].

<sup>35</sup> Véase Pelbart, «A comunidade dos sem comunidade», en Pacheco, Cocco y Vaz (eds.), *O trabalho da multidão*, Río de Janeiro, Gryphus, 2002.

—a través del tedio profundo— se abre a una suspensión, a un mantenerse-inactivo; la *nuda vida* es en realidad el teatro de una dialéctica irresoluble entre el hombre y el animal. Toda tentativa para solucionarla sería peor que su propia reproducción.

En efecto, el aparente radicalismo de la crítica agambeniana acaba llevándonos hacia dos bloqueos: el primero, como ya apuntamos, se trata de la dimensión negativa de la ontología que él desarrolla; el segundo es el hecho de que, si bien su crítica de las máquinas antropológicas reconoce que éstas caracterizan sólo a «nuestra» cultura occidental, se queda atrapada en ellas —aunque sea sólo entre sus ruinas. Agamben transforma así el concepto foucaultiano de biopolítica en tanatopolítica. Su crítica radical del pensamiento occidental continúa siendo... occidental. Una operación que se basa en una simplificación evidente de la relación entre vida y muerte y las dimensiones culturales y afirmativas que existen en ella y que también la producen. Esta centralidad de la muerte en el proceso de hominización es absolutamente vital: en la destrucción de la muerte, construimos «nuestra vida» y —como afirma Sloterdijk en su homenaje a Derrida— hasta sus pirámides.<sup>36</sup> Es más, desde esa función dinámica y vital, individual y colectiva, de la muerte se crea su significado, que depende justamente de que estemos (o no) alejándonos de ella. En consecuencia, si «no podemos pensar la vida, y el hombre en particular, sin la muerte», esto no deja de ser algo que habla de la vida: «El oxígeno que me oxida, me hace vivir». De forma todavía más contundente, Serres describe el desanclaje contemporáneo como el producto de una ruptura temporal sin igual. Si la «evolución esculpe los cuerpos de los seres vivos por medio de la muerte», la «mutación» propia de la era del biopoder hace emerger nuevos seres vivos, la vida a

---

<sup>36</sup> Sloterdijk, *Derrida...*, op. cit., 2006.

partir de la vida, la producción del hombre a partir del hombre.<sup>37</sup> Estamos frente a lo que Marazzi y Vercellone denominan modelo antropogénico de producción. Al mismo tiempo, debemos tener cuidado para no reproducir el dualismo occidental entre cultura y naturaleza que nos lleva inevitablemente de vuelta a la trascendencia: necesitamos un horizonte no-antropocéntrico que nos permita aprehender de manera potente los «agenciamientos», la hibridación entre cultura y naturaleza, el biopoder que inviste a la población como sujeto-objeto.

Es necesario buscar alternativas en la propia antropología, sobre todo en la que nos permite una reflexión crítica sobre la ontología occidental (o naturalismo), al compararla con otras ontologías no occidentales, desde nuevos puntos de vista. Tal vez, se encuentra aquí el punto de bifurcación de Sloterdijk respecto a la aproximación heideggeriana. Si, por un lado, pretende mantener una alianza con el Heidegger pensador del éxtasis existencial, por otro, Sloterdijk afirma la necesidad de separarse de su rechazo a todas las formas de antropología empírica y filosófica; un distanciamiento que Agamben retoma. Precisamos, dice Sloterdijk, «experimentar una nueva configuración entre la ontología y la antropología».<sup>38</sup> Esto le permite al filósofo alemán colocar el ser-en-el-mundo como el resultado de una producción, en el sentido original del término. No obstante, como enfatiza Viveiros de Castro, Sloterdijk tampoco logra abandonar la perspectiva de la excepción humana. Es necesario pensar la producción del hombre y del mundo, de un pueblo nuevo y de una nueva tierra. Dirían Deleuze y Guattari: «Hombre y naturaleza, una sola y la misma realidad esencial del productor y del producto».<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Serres, *Hominescence*, París, Flammarion, Fólio, 2001, pp. 9-20.

<sup>38</sup> Sloterdijk, *La domestication de l'être*, París, Mille et Une Nuit, 2000, p. 11.

<sup>39</sup> Deleuze y Guattari, *L'anti-oedipe...*, op. cit., 1972, p. 10.

## La crítica amerindia a las máquinas antropológicas de Occidente

En el prefacio a un libro de 1992 sobre la Amazonia y la ecología, Eduardo Viveiros de Castro recordaba:

Los antropólogos no aprendieron con los indios a «respetar a la naturaleza» [pero sí] que no hay reflexión sobre la naturaleza que no dependa de un arbitrio cultural, y que no hay integración con el ambiente que no pase por una forma específica de organización social.<sup>40</sup>

Una afirmación simple que contiene dos elementos de suma importancia.

El primero de estos elementos apela al hecho de que no hay espacios salvajes, así como tampoco hay selvas «vírgenes»: no hay naturaleza natural, tampoco para los «salvajes». La selva virgen es una ficción. La selva «virgen» es, en realidad, un «artificio» natural. Lo que nosotros denominamos naturaleza es, en parte, el resultado de una larga historia cultural y de la actividad humana aplicada. Debemos superar la fractura salvaje *versus* domesticado. Lo que tenemos, afirma Latour, son redes «reales como la naturaleza, narradas como los discursos, colectivas como la sociedad».<sup>41</sup> Deleuze y Guattari hablan de «agenciamientos», como en el caso del hombre-caballo-estribo:<sup>42</sup> el caballo real, el discurso del hombre y el dispositivo técnico-social que es el estribo.

---

<sup>40</sup> Viveiros de Castro, «Prefácio», en Arnt y Schwartzman, *Um artifício orgânico: Transição na Amazônia e ambientalismo*, Río de Janeiro, Rocco, 1992.

<sup>41</sup> Latour, *Nous n'avons jamais été modernes...*, op. cit., 1991, p. 15.

<sup>42</sup> Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, París, Minuit, 1982, p. 85 [ed. cast.: *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002].

El segundo elemento es la discusión sobre el medio ambiente: si la naturaleza no tiene nada de trascendental, ella está completamente inmersa en las dinámicas sociales más generales. Así, los «pueblos originarios» no son portadores de una «nueva» verdad, sino de sólo (y esto es ya un mundo) de «otra» verdad.<sup>43</sup> Esta «otra» verdad es plenamente relacional, pues es el fruto de una invención recíproca de las culturas occidentales e «indígenas». Como explica Roy Wagner: «El estudio de la cultura *es* cultura». Esto implica que «si nuestra cultura es creativa, las “culturas” que estudiamos, como ejemplo de esos fenómenos, también lo son».<sup>44</sup> Las diferencias, las relaciones de alteridad están en el núcleo de la producción de cultura.

En fin, la cuestión de la naturaleza, de los pueblos «originarios», es una cuestión social y, en cuanto tal, una cuestión de democracia, en tanto que la democracia es una cuestión de multiplicidad, diferencia y relación.

La epistemología culturalista (occidental) ha llevado a cabo una negación de la dimensión constituyente de la relación: el naturalismo es un relacionismo negado.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Cabe aquí recordar algunas conclusiones del amplio trabajo de Descola: «Cada clase de presencia en el mundo, cada manera de vincularse a él y de utilizarlo, constituye un compromiso específico entre la experiencia sensible, accesible a todos, pero interpretada de forma diferente, y un modo de agregación de los [existentes] adaptado a circunstancias históricas, de modo que ninguno de estos compromisos [...] es capaz de ofrecer una fuente de enseñanza adecuada a todas las situaciones». Descola, *Par-delà nature et cultura*, op. cit., 2005, p. 552.

<sup>44</sup> Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1981, p. 16.

<sup>45</sup> «El relacionismo es una conceptualización metafísica de las cosas reales [...] es la idea de la relación constitutiva de las cosas [...] La cosa no sería sino un haz de relaciones a otras cosas. Y precisamente por ser algo relativo a todas ellas, pueden unas cosas actuar sobre otras. Toda actuación se fundaría en esta relación. Una relación, repito, no consecutiva a las cosas reales, sino constitutiva de

A su vez, el relacionismo, asumiendo la praxis como algo fundamental en el terreno epistemológico, configura un abordaje desarrollado tanto por los críticos de la epistemología europea como por aquellas corrientes de la antropología que han intentado indagar y encontrar el sentido de la racionalidad *antimoderna* entre aquéllos que los europeos denominaron bárbaros, indígenas, subalternos. El relacionismo negado no constituye sólo una insuficiencia epistemológica de la máquina antropológica occidental, sino que es el engranaje que permite el funcionamiento de la máquina de subordinación y colonización, inclusive de la colonización endógena: «Negando la creatividad [de otras culturas]», afirma Wagner, «mediante la usurpación del derecho a crear, nosotros utilizamos estos pueblos y sus formas de vida y los “fabricamos” como nuestros subordinados». <sup>46</sup> De esto también nos habla Edward Said, cuando aborda la construcción subalterna de la noción europea de Oriente, el Oriente como «producción» de Occidente, una constitución —por medio de la máquina de guerra cultural— de un Oriente occidental. <sup>47</sup>

Como dijimos, el dualismo naturalista, su asimetría, fue constitutivo del nacimiento de la antropología como disciplina que aceptaba esa operación típica de los modernos. Escamoteaban su etnocentrismo bajo un abordaje racional del conocimiento que definía la existencia en cualquier lugar (y en cualquier época) de

---

ellas». Véase Xavier Zubiri, «Respectividad de lo real», *Realitas III-IV: 1976-1979*, Trabajos de Seminario Xavier Zubiri, Madrid, 1979, pp. 13-43. [N. de E.]

<sup>46</sup> Wagner, *The Invention of Culture*, *op. cit.*, 1981.

<sup>47</sup> Edward Said, *Orientalismo: o Oriente como Invenção do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996 [ed. cast.: *Orientalismo*, Madrid, Libertarias, 1990].

[...] una misma naturaleza muda e impersonal que los humanos se esforzaban por interpretar [...] La pluralidad de las convenciones y de los usos no podía adquirir un sentido relativo a los patrones naturales, mejor o peor conocidos por parte de aquéllos sometidos a ellos.

En este marco, afirma Descola, se produjo una fascinación por el juego de espejos de la «diversidad cultural». <sup>48</sup> Al regreso de los trópicos, como afirma —no sin ironía— Latour, los antropólogos intentaron colocarse en un punto medio desde el cual poder entender al mismo tiempo las características humanas y no-humanas. En este nivel, la antropología puede volverse simétrica y bordear, transformándola, la cuestión de las dos grandes rupturas. Así, si fuera posible verificar la vigencia de una ley (universal) de la gravedad, esto todavía dependería del reconocimiento de las unidades de medida e interpretación que hacen posible esa verificación: «Lo universal en red produce los mismos efectos que el universal absoluto, pero ya no cuenta con las mismas causas fantásticas». <sup>49</sup> De hecho, como afirma Viveiros de Castro, la obsolescencia de esta discontinuidad metafísica entre cultura y naturaleza se lleva consigo tantas otras oposiciones y exclusiones: «Entre mito y filosofía, magia y ciencia, primitivos y civilizados». <sup>50</sup>

Desde nuestra perspectiva, los estudios de Viveiros de Castro proponen una innovación radical que, en cierta manera, aunque dialogue con ella, va más allá de la simetría propuesta por Latour, a lo largo de la línea deleuziana

<sup>48</sup> Descola, *Par-delà nature et cultura*, op. cit., 2005, p. 10.

<sup>49</sup> Latour, *Nous n'avons jamais été modernes...*, op. cit., 1991, p. 162.

<sup>50</sup> Viveiros de Castro, «Entrevista de Pedro Cesarino y Sérgio Cohn», *Revista Azougue-Saque/Dádiva*, núm. 11, Río de Janeiro, Programa Cultura e Pensamento, MinC, 2007, p. 95.

y guattariana. Más allá de ser simétrica, su antropología es también inmanentista. Su propuesta reside en *otro* proyecto *vis-á-vis* con la tradición moderna:

Mi hipótesis era identificar en diversas culturas indígenas elementos que me permitieran construir un modelo, ideal en cierto sentido, en el cual el contraste con el naturalismo característico de la modernidad europea se hiciera más evidente.<sup>51</sup>

El autor está hablando del perspectivismo cosmopolita de las culturas sudamericanas de las tierras bajas, en virtud del cual cada una de las especies está dotada de un punto de vista singular o, mejor, está constituida a través de un punto de vista singular. En este análisis que enfrenta el animismo *versus* el naturalismo, Viveiros de Castro reconoce la pertinencia del abordaje simétrico que propone Latour. Al mismo tiempo —desde nuestro punto de vista—, su relación con la modernidad es nítida y, sobre todo, más conflictiva. El hecho de que nunca hayamos sido modernos no relativiza la cuestión de que aquéllos (nosotros) que se pensaban y actuaban como modernos, hayan exterminado (y continúen discriminando y minusvalorando) a aquellos pueblos, los indios, por ejemplo, que ni siquiera se plantean ser modernos.

El animismo, explica Viveiros, se distingue por transformar aquello que para el humano es un hecho en bruto, en un artefacto altamente civilizado desde el punto de vista de la otra especie: la sangre se vuelve cerveza para el jaguar; la naturaleza, cultura. Para el animismo, por lo tanto, las relaciones entre humanos y no-humanos son

---

<sup>51</sup> Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 480.



sociales. El desafío consiste en administrar la hibridación entre cultura y naturaleza. «Los salvajes no son etnocéntricos, sino cosmocéntricos». El animismo es el reconocimiento efectivo del mestizaje universal entre sujetos humanos y objetos a los que nosotros (modernos) siempre fuimos ciegos, debido a nuestro errado hábito de pensar con dicotomías. «¡Que de la *hybris* [desmesura, prepotencia] moderna, nos salven los híbridos primitivos y post-modernos!».<sup>52</sup>

En efecto, en torno al animismo amerindio, Viveiros organiza una alternativa ontológica que potencia un horizonte antimoderno de lucha, en términos de un perspectivismo al cual se adhieren el relacionismo y la metamorfosis.<sup>53</sup> Su perspectivismo asume el punto de vista de la cosmología amerindia, en particular, cuando ésta utiliza los términos de las lenguas amerindias (seres humanos, personas, gente) no como nombres, sino como indicadores de

---

<sup>52</sup> Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, op. cit., 2002, pp. 370-371. De este modo, Viveiros no tiene las mismas preocupaciones de Michel Serres de evitar el animismo, ni limita su ontología al embate interno contra la metafísica occidental, como hace Peter Sloterdijk.

<sup>53</sup> Como pone de relieve Descola, la metamorfosis es la mejor solución para la cuestión de las relaciones entre humanos y no-humanos en un mismo plano. En efecto, la metamorfosis constituye el «auge» culminante de una relación por medio del cambio de perspectivas; véase Descola, *Par-delà nature et cultura*, op. cit., 2005, pp. 194-195. Descola desarrolla a continuación la metamorfosis como solución para la angustia propia del animismo de tener que «comerse un sujeto»: «La metamorfosis [...] es más un tipo de anamorfosis, el *experimentum crucis* de una relación entre humano y no-humano: cambiando su envoltorio corporal, se consigue entrar en la piel del otro para identificarse con su subjetividad, anclada a su cuerpo [...] La metamorfosis permite a las interioridades encerradas en la fisicidad y con puntos de vista heterogéneos encontrar un terreno de comprensión donde las interacciones sociales puedan desarrollarse sin tener que emanciparse de los impedimentos de la *vraisemblance* [verosimilitud]». Es más, «la metamorfosis vuelve manifiesta la separación entre fisicidad e interioridad» (p. 394).

posición. De manera radicalmente diferente a la tradición moderna, la cosmología amerindia se organiza en torno a la unidad del espíritu y la diversidad de los cuerpos: la cultura-sujeto es la forma universal, ya que la naturaleza-objeto es la forma de lo particular (en vez de la particularidad subjetiva de los espíritus y de las culturas frente a la universalidad de los cuerpos y de la substancia). Es decir, el perspectivismo amerindio es un multinaturalismo, un relacionismo: los modos en los cuales los seres humanos ven a los animales son diferentes de cómo los animales y los seres humanos se ven a sí mismos: al tiempo que (los animales) nos ven como animales, ellos se ven entre sí como humanos.

Se trata de una economía de la alteridad, es decir, un cambio en los puntos de vista. En efecto, dice Viveiros, sujeto es quien posee un alma, y posee un alma quien es capaz de un punto de vista, y el punto de vista, a su vez, depende del cuerpo. «Todo ser a quien se atribuye un punto de vista será sujeto, espíritu; allí donde esté el punto de vista, también estará la posición del sujeto. El punto de vista crea al sujeto, será sujeto quien se encuentre agenciado o activado por el punto de vista».<sup>54</sup> En consecuencia,

[...] los animales y otros entes dotados de alma no son sujetos porque sean humanos (disfrazados), sino al contrario: ellos son humanos porque son sujetos (potencias). Esto significa decir que la cultura es la naturaleza del sujeto; ella es la forma por la cual todo agente experimenta su propia naturaleza.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, op. cit., 2002, p. 373

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 374.

En efecto, el cuerpo es el lugar de la diferencia y de la alteridad. La diferencia entre los puntos de vista (el punto de vista es en sí una diferencia) no reside en el alma, sino en los cuerpos.<sup>56</sup>

La diferencia se produce en la relación con el otro, una relación con el otro que es un «agenciamiento», un devenir, es decir, producción de diferencia:

[...] el acto de circulación es, desde esta perspectiva, también un acto de producción y de consumo: y viceversa, naturalmente. Producir es siempre una producción de sí y de otro simultáneamente, y los cuerpos son el modo por el cual la alteridad se presenta como tal. Así, la cultura y la naturaleza es la forma de otro, en tanto cuerpo: en cuanto algo para otro, punto de vista del agente sobre los cuerpos-afecciones.<sup>57</sup>

Es el cuerpo el que hace la diferencia, y el cuerpo amerindio es realizado y no hecho, es artificio y no naturaleza.<sup>58</sup> Uno, traductor e intérprete japonés de Artaud, citado por Peter Pál Pelbart,<sup>59</sup> invita a meditar sobre la frase enigmática de Artaud: «Yo soy un genital innato,

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 380. «En el alto Xingu [...] los jóvenes tienen el cuerpo fabricado, literalmente, imaginado por medio de remedios, de incisiones y de ciertas técnicas como la escarificación. En suma, queda claro que no había distinción entre lo corporal y lo social: lo corporal era social y lo social era corporal», Viveiros de Castro, *op. cit.*, 2002, p. 477.

<sup>57</sup> Viveiros de Castro, *op. cit.*, 2002, p. 381.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 381.

<sup>59</sup> Peter Pál Pelbart, «A vida desnuda», conferencia presentada en la *Série de Colóquios: Cultura, Trabalho e Natureza na Globalização*, Fundação Casa Rui Barbosa y Rede Universidade Nômada, Río de Janeiro, 31 de octubre de 2008.

al observar esto de cerca quiere decir que yo nunca me realicé. Hay imbéciles que se creen seres, seres por condición innata. Yo soy aquel que para ser debe maltratar su condición innata». Uno comenta que un genital innato «es aquél que intenta nacer por sí mismo, nacer por segunda vez más allá de su propia naturaleza biológica dada». Es decir, afirma Pelbart, «el genital innato es la historia de un cuerpo que pone en cuestión su cuerpo, con sus funciones y todos sus órganos, representantes de los órdenes, instituciones, tecnologías visibles o invisibles que pretenden regir el cuerpo». ¿Cómo no recordar la cuestión ética de Spinoza: «Lo que puede un cuerpo»? Y la respuesta de Deleuze y Guattari:

Nosotros no sabemos nada del cuerpo en cuanto desconocemos lo que él puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo puede componerse o no con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, sea para destruirlo o para ser destruido por aquél, sea para intercambiar con él acciones y pasiones, o para componer con él un campo más potente.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, 1982, p. 314. Deleuze y Guattari continúan diciendo que el cuerpo es una *heccéité*, es decir, un poder de afectar y ser afectado. El cuerpo se compone, pues, de una longitud y una latitud. Lo cual significa que el cuerpo puede ser cartografiado en función de las relaciones de movimiento y reposo, velocidad y lentitud (longitud), o de los grados de potencia, es decir, de los afectos intensivos de los cuales es capaz (latitud). El cuerpo habla de la individuación de una vida y no del sujeto que la porta. Su tiempo es el *Aión*, tiempo indefinido del evento, una velocidad que no cesa de dividirse, un ya-aquí y todavía-no. Algo completamente diferente de *Chronos*, el tiempo de la medida que fija las cosas y a las personas. En este sentido, siendo cuerpos, dejamos de ser sujetos y nos convertimos en eventos, dentro de agenciamientos inseparables de una hora, de una estación, de una atmósfera, es decir, de una vida, de un devenir. Deleuze y Guattari, *op. cit.*, 1982, pp. 314-321.

Peter Pál Pelbart hace funcionar de una forma extremadamente creativa la fractura que separa y une simultáneamente a Foucault, Deleuze y Guattari en un mismo lugar, y Agamben en otro, para preguntarse:

Si la vida debe librarse de todas sus amarras sociales, históricas, políticas, ¿no será para reencontrar algo de su animalidad desnuda, desposeída? ¿Será que esa vida desnuda de esas amarras es lo mismo que aquella *nuda vida* de la que habla Agamben?

Nosotros creemos que, siguiendo el perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro, nos colocamos en un lugar radicalmente diferente de aquel propuesto por Agamben. La vida está siempre vestida, también cuando parecía desnuda a ojos de los conquistadores, que no conseguían ver sus ropas al estar únicamente preocupados por saber si los «indios» tenían o no alma. La vida es el cuerpo «hecho», literalmente fabricado, de los amerindios. Como enfatiza Pelbart, «la vida es este cuerpo», el cuerpo como «fuerza genésica» que se libera «de aquello que pesa sobre él como determinación».<sup>61</sup> Hasta el cuerpo desnudo está vestido: su desnudez no es nada más que una mirada... occidental.

En efecto, el proyecto agambeniano de deconstrucción de las máquinas antropológicas (tanto de los antiguos como de los modernos) queda preso en los axiomas que ellas mismas producen, en particular, el de la continuidad ontológica entre humanidad y animalidad *versus* discontinuidad cultural. Como apuntamos, Linné en *Systema Naturae* sitúa al *Homo* en una filiación taxonómica general, fundada sobre rasgos anatómicos contrastados; con todo,

<sup>61</sup> Pelbart, «A vida desnuda», *op. cit.*, 2008.

el autor separa al hombre de todas las demás especies por medio del lema *nosce te ipsum*, algo que ya afirmaban los antiguos, como está escrito en la entrada del templo de Delphi, *gnôti seuton*. «El hombre es el animal que debe reconocerse para ser tal». Dicho de otro modo, es «por medio del pensamiento reflexivo, conociendo los recursos de su alma, que cada uno aprenderá la esencia de su humanidad».<sup>62</sup> Para Agamben, la ontología unitaria (de los cuerpos) es más importante que la discontinuidad metafísica entre el cuerpo y el alma. En ello, acompaña de cerca a Heidegger en su presunción de que ni la alondra ve «lo abierto». Desde esta perspectiva, el problema reside exactamente en el hecho de que ese dualismo es extremadamente precario y nos expone a la animalidad, a la nada: «El desmoronamiento de la fractura entre hombres y animales es la frontera de un *cognitio experimentalis* que nos expone a la nada de nuestra naturaleza, de la naturaleza humana».<sup>63</sup> En esta visión, la eventual ineficacia del dualismo constituye, paradójicamente, el problema:

Quando la diferencia se diluye y los dos términos (hombre y naturaleza) se desmoronan uno encima del otro —como parece estar pasando hoy en día—, la diferencia entre el ser y la nada, lo lícito y lo ilícito, lo divino y lo diabólico desaparece y, en su lugar, aparece algo para lo cual nos faltan hasta los nombres.

Reencontramos, de esta manera, el paradigma del campo en su forma negativa:

---

<sup>62</sup> Descola, *op. cit.*, 2005, p. 249.

<sup>63</sup> Agamben, *L'ouvert...*, *op. cit.*, 2002, p. 38.

Puede ser que los campos de exterminio hayan sido una experiencia de este tipo, una tentativa extrema y monstruosa de decidir entre lo humano y lo inhumano, que acabó arruinando la propia posibilidad de la distinción.<sup>64</sup>

Si seguimos a Agamben, estaremos presos en la paradoja constitutiva del naturalismo moderno, justamente en los términos de la artimaña apuntada por Descola: a veces (el animal) es el mínimo denominador común de una figura universal de la humanidad, otras veces, es el contraejemplo que permite caracterizar la particularidad de la humanidad.<sup>65</sup> De manera contraria a lo que se podría pensar superficialmente, el agotamiento de la discontinuidad ontológica no implica la afirmación de una continuidad homogénea (que podría ser el hombre natural o la *nuda vida* o la vida en suspensión de la garrapata de laboratorio de Rostock,<sup>66</sup> presentada por Uexküll y que tanto fascinó a Deleuze y Guattari).<sup>67</sup>

<sup>64</sup> *Ibidem*, pp. 40-41.

<sup>65</sup> Descola, *op. cit.*, 2005, p. 249.

<sup>66</sup> Se trata del experimento de laboratorio en la ciudad alemana de Rostock, relatada por Uexküll, durante el cual una garrapata fue aislada de su «ambiente vital» y se mantuvo con vida durante más de ocho años. Véase Agamben, *L'ouvert...*, *op. cit.*, 2002, pp. 69 y ss.

<sup>67</sup> Vemos que Descola establece una relación entre la cosmología animista y el concepto de *Umwelt* de Uexküll: «El sujeto animista está por todas partes [...] Los existentes, dotados de una interioridad análoga a la de los humanos, son todos sujetos animados por una voluntad propia y están dotados [...] de un punto de vista sobre el mundo [...] Decir que son personas significa reconocerles una autonomía, una intención y un punto de vista de la misma naturaleza que los humanos, pero situados en el interior de esferas de prácticas y de significados que son particulares a cada uno de ellos, puesto que cada uno de ellos comparte con sus congéneres lo que Uexküll denomina *Umwelt*, un mundo vivido y regido por lo que un animal puede hacer en él a partir de sus capacidades físicas [...] La evidencia de que las cosas son tal y como las percibimos [...] proviene [...] de la condición, anclada en un aparato perceptivo, un *ethos* y una situación

La ontología de las cosmologías animistas muestra cómo el relativismo natural del *Umwelt* de Uexküll se puede acompañar de un universalismo cultural que no limite el proceso de subjetivación sólo a los humanos. Agamben tiene razón cuando menciona la influencia de Uexküll en los esfuerzos de Deleuze para pensar el animal de manera no antropomórfica. En efecto, Deleuze y Guattari retoman a Uexküll para formular una definición melódica, polifónica y *contrapuntique* de la Naturaleza, en la cual «cada territorio engloba o recorta territorios de otras especies, o intercepta trayectos de animales sin territorio, formando uniones interespecíficas». <sup>68</sup> La ausencia de esas articulaciones melódicas, la «nada» entre dos territorios o entre dos trayectos de animales no constituye —en Deleuze y Guattari— un vacío, tampoco una pesadilla que nos encerraría en un concepto de vida en suspensión:

---

definida de que el mundo está en conformidad con el uso que se hace de él: una extensión sensible del cuerpo, no una representación». Al mismo tiempo, Descola aclara que «el animismo parece desembocar en un abordaje relativista del conocimiento, no en virtud de la fuente de la que emerge el punto de vista que se expresa sobre él [...] sino en razón de las condiciones que lo tornan posible: a cada tipo de fisicidad corresponde un tipo de percepción y de acción, un *Umwelt*, una relación con las cosas que no podemos definir de manera absoluta [...] Sin embargo, el animismo muestra también un nítido universalismo cuando rechaza limitar la subjetivación sólo a los humanos: toda entidad dotada de alma accede a la dignidad de sujeto y puede tener una vida social tan rica de significaciones como la que se le atribuye al *Homo Sapiens* [...] Deberíamos hablar de un relativismo natural y de un universalismo cultural». Descola, *Par-delà nature et cultura*, op. cit., 2005, pp. 389, 390-391.

<sup>68</sup> Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, París, Minuit, 1991, p. 175 [ed. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2005].



Si la naturaleza es como el arte, es porque ella une, de todas las maneras, [esos] dos elementos vivos: la Casa y el Universo, el *Heimlich* y el *Unheimlich*, el territorio y la desterritorialización, los elementos melódicos concluidos y el gran plano infinito de la composición.<sup>69</sup>

En este sentido, como afirma Sloterdijk, la hominización es una domesticación: la construcción de una casa, entre una casa y una calle, como dijo Lévi-Strauss. En contra de lo que afirma Agamben, la zona de indistinción es en realidad una zona de lucha y de constitución:

La filosofía, la ciencia y el arte quieren que rasguemos el firmamento y nos sumerjamos en el caos. Nosotros sólo lo venceremos a ese precio [...] Lo que el filósofo deduce del caos [...] no son asociaciones de ideas, sino re-encadenamientos en un concepto por zonas de indistinción. El científico deduce del caos las variables que se tornaron independientes [...] mediante la eliminación de las otras variables que pudieran interferir [...]. El artista deriva del caos variedades que no constituyen más que lo sensible del órgano, y constituyen un ser de lo sensible, un ser de la sensación [...] se trata siempre de vencer el caos por medio de un plano secante que lo atraviesa.<sup>70</sup>

Estamos en el ámbito de una ontología constitutiva, es decir —como diría Negri—, de un poder constituyente que surge de la nada y organiza todo. En la zona intermedia, en el «entre», Deleuze ve toda la potencia de la vida: «Las cosas sólo comienzan a vivir en el medio», y eso porque

---

<sup>69</sup> *Ibidem.*

<sup>70</sup> *Ibidem*

«las relaciones están en el medio y existen como tales».<sup>71</sup> En el medio la vida se viste: la desnudez de *la nuda vida* es ya su relación, su costumbre, su vestido. Asimismo, la ontología constituyente es una ontología relacional: ya no es el ente, sino — como diría Viveiros de Castro — el «entre». De este modo, ante la garrapata de Rostock, Agamben parafrasea a Primo Levi y se pregunta si «ésta es una vida».<sup>72</sup> Por el contrario, lo que Deleuze y Guattari detectan en la garrapata de Rostock no es una vida en suspensión, sino una insistencia en la ontología, un cuerpo que insiste en vivir: «Ciega y sorda, la garrapata sólo tiene tres afectos en el bosque, y puede dormir a lo largo de los años esperando el encuentro». Aun así, ¡qué potencia! En esto, Deleuze y Guattari son coherentes con su spinozismo, con la afirmación de que los animales nos enseñan que la vida es una afirmación potente y productiva, que ellos no contienen la muerte. La muerte es el resultado de la reducción de la potencia de la vida en poder sobre la vida, en aquella muerte interior que tiene como figura ese «somasoquismo universal [que es] un esclavo-tirano».<sup>73</sup> En esta insistencia, encontramos el cuerpo y el devenir: «Devenir-araña, devenir-piojo, devenir-garrapata, una vida desconocida, fuerte, oscura, obstinada».<sup>74</sup> Sus elementos específicos son los afectos: son ellos los que determinan el devenir, independientemente de las formas y de los sujetos. El devenir es la dimensión constitutiva del ser:

---

<sup>71</sup> Deleuze y Parnet, *Dialogues*, *op. cit.*, 1996, p. 69.

<sup>72</sup> Nos referimos a Primo Levi, *É isto um homem?*, Río de Janeiro, Rocco, 1968 [ed. cast.: *Si esto es un hombre*, Barcelona, El Aleph editores, 2006].

<sup>73</sup> Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, París, Éditions de Minuit, 1981, p. 22 [ed. cast.: *Spinoza: Filosofía Práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 1984].

<sup>74</sup> Deleuze y Parnet, *Dialogues*, *op. cit.*, 1996, p. 75.

La rata y el hombre no son la misma cosa, pero el ser se expresa en un único e igual significado, en una lengua que no es otra que la de las palabras, en una materia que no es más que la de las formas, en una afección que no es más que la de los sujetos.<sup>75</sup>

Los animales, afirma Deleuze a partir de Spinoza, se definen menos por nociones abstractas de género y especie que por un poder de ser afectados, por las afecciones de las cuales son capaces.<sup>76</sup>

La zona de indeterminación es totalmente afirmativa, es una insistencia en la ontología, en la vida: en cuanto espacio de resistencia, la *nuda vida* está completamente vestida, y es la demostración de la imposibilidad de su desnudez. No por casualidad, la antropología inmanentista propone confundir la vida y la antropología y sustituir la palabra vida por «antropología»: una ontoantropología, diría Sloterdijk. Se trata, pues, de repensar la continuidad ontológica entre primates sin lenguaje y primates con lenguaje para hacerla aparecer como «intrínsecamente diferencial y heterogénea».<sup>77</sup> El colapso de la distinción entre epistemología (lenguaje) y ontología (mundo) se abre a la constitución de otra ontología. El «entre» es un plano de hibridación.

Al contrario, en Agamben, la crítica del horizonte dialéctico parece no estar abierto a ninguna posibilidad afirmativa: «Ni el hombre debe dominar a la naturaleza ni la naturaleza debe dominar al hombre. Esto no significa que ambos términos deban ser superados por un tercero

<sup>75</sup> Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., 1982, p. 315.

<sup>76</sup> Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., 1981, p. 40.

<sup>77</sup> Viveiros de Castro, «Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca», *Novos Estudos*, núm. 77, marzo de 2007, p. 95.

que represente una síntesis dialéctica».<sup>78</sup> Es decir, está convencido de que la máquina antropológica se detuvo (o si éste no fuera el caso, es preciso detenerla) y que es preciso apostar en el «entre» de los dos términos como suspensión, como nada: para él, la *nuda vida*, la vida en suspensión entre la *animalitas* y la *humanitas*, aparece como el máximo y más horroroso producto del biopoder y, paradójicamente, como la única condición de resistencia posible, una ontología completamente negativa, despotenciada, en los márgenes del abismo del no-ser, de la muerte. La única salida de la dialéctica que propone Agamben es mortífera. Es como si él aceptase la dialéctica del poder como algo que podría existir independientemente de la potencia de la vida. Aquí está el problema: en su análisis ahistórico, Agamben asume la dinámica del poder como producción ontológica, como mutación antropológica, y con eso, acaba por atribuir al biopoder, al mismo tiempo, una existencia fuera del tiempo y una primacía sobre las formas de resistencia que, en consecuencia y paradójicamente, solamente podrán existir en las condiciones de una despotenciación. Por ello, nunca resolvió la ambigüedad de su excelente capacidad de aprehender el horror del poder a partir de concepto de *nuda vida*. Una ambigüedad tan bien disfrazada que llega a convertirse en una cuestión central de la reflexión de Peter Pál Pelbart.

En el libro *Lo que queda de Auschwitz*,<sup>79</sup> Agamben, en la línea desarrollada en *Homo Sacer*, busca en la figura del «musulmán»<sup>80</sup> del campo de exterminio nazi el paradigma de un «ser-listo-para-la-muerte», que transformaría

---

<sup>78</sup> Agamben, *L'ouvert...*, op. cit., 2002, p. 125.

<sup>79</sup> Agamben, *Quel che resta di Auschwitz...*, op. cit., 1998.

<sup>80</sup> En la jerga de los campos, los «musulmanes» eran aquellos prisioneros que habían llegado a tal punto de degradación y deterioro, físico y mental, que ya no poseían voluntad o conciencia, ni de lo que los rodeaba, ni de sí mismos. Levi los denomina *presencias sin rostro*. [N. de E.]

la zona de indeterminación en una zona gris encarcelada por la complicidad que uniría a las víctimas con los verdugos, y vice-versa: «La noticia que viene del campo [de exterminio]», dice el autor, «es que aún en la degradación más extrema todavía hay vida», una *nuda vida* que no puede ser digna, un «ser-para-la-muerte».<sup>81</sup> Al contrario, Deleuze y Guattari escribieron páginas luminosas sobre los campos de exterminio y los *gulags*, irreconciliables con la ontología heideggeriana de Agamben: «Fue la fuerza de vida [de las víctimas] lo que los sustentaba, no su amargura».<sup>82</sup> Sabemos que Agamben organiza parte de su libro sobre Auschwitz a partir de la lectura de la obra de Primo Levi. Con todo, este último declaró: «Auschwitz, para mí, no fue sólo negativo, sino que también me enseñó mucho».<sup>83</sup> Si es verdad que atribuyó su supervivencia a la suerte («no se triunfa en un *Lager* con las propias fuerzas»),<sup>84</sup> Levi explica que la suerte de aquella supervivencia tiene un determinante político: la lucha y la potencia del trabajo.

Después de Stalingrado, la falta de mano de obra en Alemania se hizo tan grave que se tornó indispensable usar a todo el mundo, inclusive a los judíos. Es en este periodo en que se construye Auschwitz, un campo híbrido: exterminación y experimentación [...] A esto le debo haber sobrevivido.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Agamben, *Quel che resta di Auschwitz...*, op. cit., 1998, pp. 63-68.

<sup>82</sup> Deleuze y Parnet, *Dialogues*, op. cit., 1996, p. 173.

<sup>83</sup> Levi-Camón, *Conversations avec Primo Levi*, París, Gallimard, 1991, p. 7.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 38.

El conflicto entre la industria alemana (que quería proteger la capacidad de trabajo de los detenidos) y las SS (que buscaba sólo exterminarlos) demuestra fielmente que la vida no era dispensable, ni «desnudable», como pretendía la irracionalidad del delirio nazi.

El biopoder es tanatopolítica sólo en términos paradójicos y no funcionales (o sistémicos). «En la supervivencia», recuerda Serres, «hay un segundo *soufflé* [soplo] de la vida [...] una segunda vida [que] conduciría a la muerte si no buscase la supervivencia»;<sup>86</sup> es decir, «en la supervivencia hay en realidad, una súper-vida». La vida es potencia que no depende del poder; por lo tanto, necesitamos ahondar en la inmanencia de su dinámica abierta y no en sus principios binarios trascendentes. En los términos de Negri, podemos resaltar que no es la dialéctica la que permite la vida, sino que es la vida la que despliega la dialéctica. La vigencia de una unidad de medida aceptada o impuesta socialmente es la que, eventualmente, restablece la dialéctica. Una unidad de medida que corresponde a la decisión (soberana), a la efectividad del poder. Pero esto sólo aparece de manera paradójica, como una posibilidad de destrucción, de despolitización (por parte de lo Divino, del Estado) del ser (del sujeto): pérdida del mundo, no sentirse-en-la-propia-casa. Exactamente en la condición producida por la irracionalidad de las SS, contra la cual — nos indica Primo Levi — se enfrentaban los intereses productivos y cínicos de la industria alemana. Con esto, recaemos en la situación inicial, puesto que no puede haber dialéctica en relación con un sujeto destruido. No hay una solución lógica al drama de la existencia. ¡No hay ninguna complicidad, ni homología, entre las víctimas y los verdugos, los esclavos y el amo! Es exactamente en esa fractura donde el abandono activo de la dialéctica no conduce a la indiferencia de la negatividad y de la muerte. En la crisis

---

<sup>86</sup> Serres, *Hominescence*, *op. cit.*, 2001, p. 56.

de la solución dialéctica, en la crisis del poder, nosotros podemos entrever todos los signos de la vida, que recupera su propio valor, algo que se refiere al devenir hombre, de lo cual depende la construcción de un nuevo cielo y de una nueva tierra. El sujeto no puede ser destruido, ni relativizado en la dialéctica.<sup>87</sup> Con todo, el devenir-hombre es también un devenir-animal y un devenir-herramienta. El devenir acontece «entre», está en la zona del medio, es la relación misma, el «agenciamiento» de los elementos heterogéneos que unen al hombre, al animal, a la herramienta y al ambiente: de esto habla Gilbert Simondon cuando se refiere a una ontogénesis generalizada. Una ontología general y diferenciada al mismo tiempo: ontología de la diferencia, diferencia como relación y, por lo tanto, relación como ser.<sup>88</sup> El «entre» es pleno, potente, una zona de indeterminación y vida en suspensión: el «entre» es el devenir. En los términos de Deleuze, el devenir es un «agenciamiento» y la vida que él define es maquina; la máquina es un «agenciamiento», es decir, un conjunto de proximidades entre hombre-herramienta-animal-cosa.<sup>89</sup> Después de Stalingrado, incluso Auschwitz tuvo que transformarse en un híbrido monstruoso: «El trabajo era (continuaba siendo) muy duro», dice Primo Levi, «pero ya no era inútil».<sup>90</sup> La alternativa entre existencia y abismo de la no-existencia constituyó la fuerza del sujeto y no una vida en suspensión: la zona de indeterminación es un espacio de lucha y constitución, de la misma manera que lo fue Stalingrado para Primo Levi y sus compañeros. En la ruptura de la temporalidad, en la constitución del tiempo,

<sup>87</sup> Negri, *Jó, a força do escravo*, op. cit., 2007, pp. 50-55.

<sup>88</sup> Chateau, «Présentation», en Simondon, *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, París, Ellipses, 2004.

<sup>89</sup> Deleuze y Parnet, *Dialogues*, op. cit., 1996, pp. 89, 126.

<sup>90</sup> *Ibidem*, 56.

en el punto del porvenir, el cuerpo se abre al devenir; alimentándose de la ruptura del tiempo, el cuerpo genera su propia desmedida, su nuevo ser, su diferencia, su devenir.

Negri, en el comentario al *Libro de Job*, afirma que no hay separación entre ética y ontología: la ética es el ser. Y la relación entre el hombre y el ser es divina. En vez de constituirse en una vida desnuda, el sufrimiento produce (viste) la vida: sufrir es resistir, insistir en la ontología.<sup>91</sup> No por casualidad, Peter Pál Pelbart encuentra en ese mismo comentario de Negri una vía de escape para el enredo agambeniano, exactamente cuando Negri habla del dolor como algo que desborda la lógica, lo racional y el lenguaje: «El dolor es una llave que abre la puerta de la comunidad».<sup>92</sup> Un horizonte escatológico y subversivo, aquél que Ernst Bloch enfatiza a partir de San Agustín: *Die septimus nos ipsi erimus* [Nosotros mismos seremos el séptimo día]. No por casualidad, San Agustín les atribuyó alma también a los animales. Nosotros seremos ese séptimo día que todavía no ha tenido lugar, nosotros seremos la comunidad de los hombres y la naturaleza, en el devenir de la relación ante la cual los términos desaparecen y, con ellos, todo tipo de dualismo. La relación es el ser, la ontología es ontología de la diferencia.

Por un lado, afirma Michel Serres, «permaneciendo hombres, nosotros nos volvemos obras de nosotros mismos», al tiempo que otros seres vivos habitan un cuerpo rígido y un mundo pobre, es decir, un medio ambiente. Por otro, nuestra salida del medio ambiente, es decir, de la evolución, dentro del mundo de la historicidad y de la

---

<sup>91</sup> Negri, *Jó, a força do escravo*, *op. cit.*, 2007.

<sup>92</sup> Peter Pál Pelbart, «A vida desnuda», *op. cit.*, 2008. Es importante resaltar que Negri presenta su «exégesis» del Libro de Job como una reflexión sobre su vivencia personal del dolor en la cárcel, en la búsqueda de una salida que le permitiese un análisis del sufrimiento como resistencia.



mutación, no implica ningún dualismo entre la naturaleza y la cultura. Por un lado, Serres reafirma el dualismo moderno y su antropocentrismo. Por otro, entiende la fuerza de la bifurcación como una superación del dualismo, como una nueva relación, constituyente. La bifurcación es un nuevo nacimiento de la propia vida, o sea, naturaleza: «La cultura comienza por la naturaleza; ella es naturaleza, naturaleza continuada por otros medios», aun cuando, a lo largo de varias bifurcaciones, la naturaleza se haya tornado irreconocible.<sup>93</sup> La muerte y la reproducción se tornan culturales al ser estudiadas por las ciencias y aprehendidas por las técnicas. Las fuerzas que modelan nuestro cuerpo provienen del mundo que nosotros construimos, más que del medio ambiente dado, más de nuestra cultura que de nuestra naturaleza.

Estamos en «otra» ontología, «una ontología práctica», heterogénea y diferencial dentro de la cual el conocer no es representar lo (des)conocido, sino interaccionar con él, es decir, un modo de crear antes que un modo de contemplar, de reflexionar o de comunicar.<sup>94</sup> En palabras de Negri y Hardt:

En el mundo indígena, el hombre no se presenta como «el resultado de la evolución del mono», sino como índice del incremento del ser que en la práctica y en la reciprocidad producen todas las figuras vivas de la naturaleza.<sup>95</sup>

---

<sup>93</sup> Serres, *Hominescence*, *op. cit.*, 2001, pp. 58-62.

<sup>94</sup> Viveiros de Castro, «Entrevista de Pedro Cesarino y Sérgio Cohn», *Revista Azougue-Saque/Dádiva*, núm. 11, Río de Janeiro, Programa Cultura e Pensamento, MinC, 2007, p. 96.

<sup>95</sup> Negri y Hardt, *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000 [ed. cast: *Imperio*, Barcelona, Paidós Iberica, 2002].

Como diría Lazzarato a partir de Gabriel Tarde, tenemos que aprender de nuevo la relación entre sociedad y naturaleza: ya no la sociedad como organismo, sino el organismo como sociedad. Todo fenómeno es un hecho social: esto significa que necesitamos rechazar cualquier distinción entre individuo y sociedad, parte y todo, así como ignorar cualquier distinción entre lo humano y lo no-humano, lo animado e inanimado, la persona y la cosa. En consecuencia, por resumir, el horizonte alternativo que encontramos en la cosmología amerindia es el del desplazamiento de la continuidad ontológica entre el hombre y la naturaleza hacia una ontología heterogénea y práctica. La mónada, afirma Lazzarato, es una multiplicidad de relaciones que no dependen ni del sujeto ni del objeto, sino que los constituyen.<sup>96</sup>

De este modo, en el esfuerzo de construir un estatuto ontológico de la relación, podemos establecer un hilo rojo que vincule la ontología constitutiva de Negri y la antropología inmanentista de Viveiros de Castro. Se trata de una construcción que implica una nueva elaboración del concepto mismo de relación. A su vez, Wagner afirma que «el antropólogo usa su propia cultura para estudiar otras, y la cultura en general». Esto significa, de forma clara, que la objetividad absoluta es imposible, para ello «se necesitaría que el antropólogo no tuviera ningún sesgo, o no tuviera cultura alguna».<sup>97</sup> En este sentido, Wagner ve la «invención de la cultura como un proceso esencialmente creativo». La invención es una creación artística que implica que la antropología debe estar dispuesta a transformarse espontáneamente, al entrar en contacto con prácticas de sentido diversas. He aquí la dimensión creativa de

---

<sup>96</sup> Lazzarato, *As revoluções do capitalismo*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, coleção A Política no Império, 2006 [ed. cast.: *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006].

<sup>97</sup> Wagner, *The Invention of Culture*, op. cit., 1981, pp. 2-4.

la relación: «Los elementos simbólicos sólo tienen sentido unos en relación con otros». De este modo, «nuestro concepto de “cultura” es el resultado de un contexto de asociaciones y extensiones. La tarea de la antropología es fundamentalmente la de “inventar” la cultura». En la medida en la que la propia «idea de cultura coloca al investigador en una posición de igualdad con su objeto», para Wagner:

[...] el antropólogo percibe como propia la «cultura» y lo que ve en el campo. La objetivación de su propia «cultura» solo es posible por el contraste con la «cultura» de los otros. El investigador experimenta su propio entendimiento de las diferencias como «cultura» y por extensión, él inventa la cultura como su «objeto de entendimiento».<sup>98</sup>

De esto mismo nos habla Bárbara Glowzewski, con motivo de la reapropiación por parte de los aborígenes australianos de sus tierras en el inicio de la década de 1980. Las pinturas de sus rituales sagrados, símbolo de los caminos geográficos de sus ancestros totémicos, se tornaban una herramienta de reivindicación política y un recurso económico al mismo tiempo.

En veinte años, la profusión de los artistas, de sus obras y su popularidad creciente, junto a los coleccionistas de todas partes del mundo, harían que las categorías de la historia del arte dieran cabida a estas manifestaciones, sacando este arte aborígen del primitivismo para integrarlo en el mercado mundial del arte contemporáneo.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> *Ibidem.*

<sup>99</sup> Glowzewski, «Guattari et l'anthropologie: aborigènes et territoires existentiels», *Multitudes*, núm. 34, 2008, pp. 84 y ss.

En cierta forma, afirma Wagner, todo ser humano es un antropólogo, un «inventor» de cultura; en la medida en que los «observados» también describen al «observador» de la forma en que se describirían. De este modo, aquello que la antropología estudia es una relación, e implica inmediatamente una relación. La subjetividad relativa de Wagner puede ser entendida como objetividad frente a la relación. En palabras de Deleuze, se trata de afirmar la verdad de la relación y no la relatividad de lo verdadero. Como dijimos, para la antropología inmanentista,

[...] hacer antropología es comparar diferentes modos de relación [...] y no una antropología (vista como) superior a las demás, en una posición trascendente de contemplación de las diferencias. Las antropologías se encuentran y se transforman por el encuentro.

La primacía de la relación no es sólo lógica, sino, sobre todo, ontológica: «La antropología inmanentista sería una investigación ontogenética de la relación. Ella no parte de las cosas para explicar las relaciones, sino todo lo contrario».<sup>100</sup> La ontología práctica explica cómo las culturas se inventan a sí mismas, lo que conduce necesariamente a aprehender las «otras» culturas como *alternative meanings* [sentidos alternativos].<sup>101</sup> Deleuze y Guattari insisten en esto en todas sus obras, la máquina es social antes de ser técnica: «Un agenciamiento nunca es tecnológico. Las herramientas siempre presuponen una máquina, por lo tanto, la máquina antes de ser técnica, siempre es social».<sup>102</sup> Es la relación lo que produce «agenciamiento» y crea devenir. Para que una tecnología material sea posible

<sup>100</sup> Wagner, *The Invention of Culture*, op. cit., 1981, p. 16.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>102</sup> Deleuze y Parnet, *Dialogues*, op. cit., 1996, pp. 85, 127.

«es necesario que las máquinas materiales hayan sido previamente seleccionadas por un diagrama, asumidas por algunos agenciamientos».<sup>103</sup>

### Ontología constituyente: la avispa y la orquídea

A partir de todo lo anterior, pasamos a un segundo movimiento; no hacia la abolición, sino hacia una transformación radical de la máquina antropológica; es decir, en dirección a una ontología constituyente. Viveiros se propone hacer algo semejante, transformando «la antropología del parentesco, mediante su alineación con los desarrollos no humanistas y la apertura de las nociones de alianza y filiación a lo extra-humano». ¿Cómo podrían funcionar —se pregunta— desde una perspectiva post-occidental, la alianza y la filiación? ¿Cómo podemos pensarlas no ya como «operadores intra-antropológicos», sino como «operadores trans-ontológicos?».<sup>104</sup> Es una propuesta para una innovación radical. Se trata, dice el autor, de ir más allá de:

[...] toda y cualquier interrogación de tipo antropológico-filosófico sobre la distinción de la condición humana, no importa que sirva de signo o causa de su elección (o maldición) —la creencia especial, el alma inmortal, la cerebrización, el lenguaje, el trabajo, el deseo, el tabú del incesto, la metaintencionalidad, lo inconsciente, la conciencia [...] lo que importa no es la diferencia trascendental,

<sup>103</sup> Deleuze, *Foucault*, París, Éditions de Minuit, 1986, p. 47. [ed. cast.: *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987].

<sup>104</sup> Viveiros de Castro, «Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca», *Novos Estudos*, núm. 77, marzo de 2007, p. 107.

la glándula pineal que hace diferentes a los humanos del resto de la naturaleza, sino las diferencias que los humanos son capaces de hacer.<sup>105</sup>

El mito amerindio y su ontología de la alteridad nos abren una perspectiva extremadamente productiva, definitivamente no-moderna. En este mito, hubo un tiempo en que los hombres y los animales no se distinguían. Se habla, pues, de un estado del ser donde los cuerpos, los nombres, las almas y las acciones, el Yo y el Otro, se interpenetraban, sumergidos en un mismo medio ambiente pre-subjetivo y pre-objetivo. Sin embargo, es preciso recordar, dice Viveiros de Castro, «que —en la cosmología amerindia— la condición original común a los humanos y a los animales no es la animalidad, sino la humanidad».<sup>106</sup> De esta forma, no es la cultura la que se aleja de la naturaleza, sino que la naturaleza se aleja de la cultura: los humanos continúan iguales a sí mismos, a la vez que los animales son ex-humanos (y no los humanos ex-animales): «La humanidad es la materia del *plenum* primordial, o la forma virtualmente originaria de todo».<sup>107</sup> Utilizando la distinción propuesta por Ingold, Viveiros afirma que el referente común a todos no es el hombre considerado como especie (*human kind*), sino la humanidad tomada como condición (*humanity*).

He aquí la fractura que determinan las tecnologías de seguridad teorizadas por Foucault. Tecnologías de poder, destinadas a profundizar dicha separación. El biopoder organiza y refuerza la población en cuanto especie (*human kind*), es decir, debido a la naturalización de sus propias

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>106</sup> Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, op. cit. 2002, p. 374.

<sup>107</sup> *Ibidem*, pp. 355-356.

dinámicas completamente artificiales, se perpetúa el dualismo entre cultura y naturaleza y, con ello, la trascendencia del espíritu. Aquí la globalización aparece como una pérdida de sentido, tautología de mercado y de sus flujos financieros, pérdida-de-mundo. Ante ello, la cosmología amerindia nos mantiene en la base de la condición humana (*humanity*) de una biopolítica; es decir, de la mundialización como creación de sentido y, por lo tanto, hibridación de cultura y naturaleza, inmanencia terrestre. Lo que interesa aquí son los flujos de cambio y de inter-relación, es decir, aquella lógica que se afirma y desarrolla por medio del común. Un común que siempre es un hacer, un expandirse, un exceso: la relación como punto de partida para aprehender los términos, los nombres como indicadores de posición.

Continuamos en la exploración de las grietas abiertas por el perspectivismo amerindio, aquéllas que aparecen en el desarrollo —siempre según Viveiros de Castro— de la discusión de los conceptos clásicos de la teoría del parentesco: los de alianza y filiación. El antropólogo recuerda que, en el *Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari afirman la alianza siempre en primer lugar: «Ahora y desde siempre hay alianza». La alianza es del orden del «agenciamiento» y, también, del devenir: «Lo que es importante no son las filiaciones, sino las alianzas y las mezclas; no son las herencias y las descendencias, sino los contagios, las epidemias, el viento».<sup>108</sup> Más rotundamente, el «devenir no es una evolución [...] por descendencia y filiación. El devenir no produce nada por filiación [...] Es de otro orden. Es alianza».<sup>109</sup>

<sup>108</sup> Deleuze y Parnet, *Dialogues*, *op. cit.*, 1996, p. 84.

<sup>109</sup> Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, 1982, p. 291.

En efecto, el vínculo por casamiento, o similar, impide que la familia se conecte de forma edípica al *socius*. Esto deriva en que las relaciones familiares sean siempre coextensivas al campo social. Por otro lado, recuerda Viveiros, existe algo anterior al principio de la alianza. En el «orden metafísico, es decir, desde un punto de vista mítico, la alianza viene en segundo lugar». De esta forma, «el campo del parentesco post-prohibición del incesto (...)» está definido por una «relación de presuposición recíproca entre alianza y filiación». En el plano político-económico, la relación está determinada por la alianza, mientras que en el plano mítico (virtual) aquella está comandada por el mito: «La alianza es el principio de la sociedad y el fin del mito».<sup>110</sup> Estamos discutiendo, pues, la relación entre la actualidad de las dinámicas sociales y los mitos de una era originaria y perdida, la Edad de Oro, a la cual hizo referencia Lévi-Strauss, y también Rousseau. Asimismo, se trata también de aquellas evocaciones que Paolo Virno problematiza, a partir de Freud, como perturbaciones del regreso de lo reprimido que, durante la crisis de la modernidad, se tornan síntomas (típicamente heideggerianos) de la pérdida-de-mundo, de «no-sentir-la-propia-casa».

En realidad, estas evocaciones contienen mitos claramente diferenciados: la nostalgia de una comunicación originaria entre todas las especies (entre humanos y no-humanos) no es lo mismo que aquella nostalgia de la vida «entre sí», sólo entre humanos (y que remite a la «fantasía por el incesto póstumo»). Así, en la forma de represión, la búsqueda de abrigo puede ser peor que la amenaza perturbadora: a la nostalgia de la vida «entre sí» puede corresponder el retorno a la comunidad pegajosa de la pequeña patria racista y xenófoba, evocado por Virno.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> Viveiros de Castro, «Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca», *op. cit.*, 2007, pp. 112 y 113.

<sup>111</sup> Véase Virno, *Virtuosismo e revolução*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008 [ed. cast.: *Virtuosismo y revolución*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003].



Deleuze y Guattari explican, en relación a esto, que «podríamos decir que la lucha *contra el caos* no sucede sin cierto grado de afinidad con el enemigo, debido a que otra lucha se desarrolla y cobra más importancia, *contra la opinión* que pretende protegernos del caos». <sup>112</sup> Éste es el mecanismo mafioso del parásito que pretende afirmar que está salvando a sus víctimas. La separación ya no está entre la sociedad y el mito, entre alianza y filiación o, podríamos agregar, entre la amenaza de lo reprimido y la construcción del refugio, sino entre la clase de alianza y el tipo de filiación, o bien, entre diferentes tipos de refugio.

Deleuze y Guattari proponen una lectura del mito dogon que le sirve a Viveiros para explicar que «el aspecto crucial del análisis del mito dogon es la determinación de la filiación intensiva como operadora de la síntesis disyuntiva de inscripción», en tanto que ésta es «el régimen relacional característico de las multiplicidades». En este régimen, la figura humana «es/son uno y dos, hombre y mujer», mientras que la figura animal «es, al mismo tiempo, hijo, hermano y esposo de la Tierra, etc.». De repente, «el problema ya no consiste en ir de la filiación a las alianzas, sino “el pasar de un orden energético intensivo a un sistema extensivo”». <sup>113</sup> El orden intensivo aparece como una dinámica plenamente monstruosa: «No conoce distinción de persona ni de género, tampoco conoce distinción entre las especies». Es decir, en el mito no existe distinción entre humanos y no-humanos, puesto que tenemos un «campo de interacción único [que es] al mismo tiempo ontológicamente heterogéneo y sociológicamente continuo»: *una misma cultura y una naturaleza múltiple*.

<sup>112</sup> Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, op. cit., 1991, p. 193 [ed. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2005].

<sup>113</sup> Viveiros de Castro, «Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca», op. cit., 2007, p. 114.

Las dimensiones práctica y productiva de la ontología se inscriben en sus dinámicas heterogénea y relacional. ¿Qué es un agenciamiento? se preguntan Deleuze y Claire Parnet: «[Es] una multiplicidad que comprende muchos términos heterogéneos y que establece vínculos, relaciones entre ellos, por medio de las edades, de los sexos, de los reinos —de las distintas naturalezas».<sup>114</sup> La alianza intensiva es un agenciamiento. El agenciamiento funciona por medio de una síntesis disyuntiva, totalmente monstruosa. Se trata de la alianza carnavalesca de Bakhtin: «Las relaciones familiares que se transfieren a todo: a los pensamientos, a los sistemas de valores, a los fenómenos, a los objetos. Todo lo que la jerarquización cerraba, separaba, dispersaba, entra en contacto».<sup>115</sup> Esto es algo que Viveiros explica en su análisis del «parentesco»:

Mi hermana es mi hermana en cuanto que ella es una esposa de (o para) otro, y viceversa. La relación de sexo opuesto entre mi hermana/esposa y yo, es la que genera la relación del mismo sexo con mi cuñado [...] Dos cuñados están relacionados de la misma manera que las díadas de sexo cruzado que fundan su relación (hermano/hermana, marido/mujer): no sólo a pesar de su diferencia, sino por causa de ella.<sup>116</sup>

En similares términos se expresa Descola cuando recuerda que, para los achuars del Perú amazónico, el *savoir-faire* técnico es indisociable de la capacidad de crear un medio

<sup>114</sup> Deleuze y Parnet, *Dialogues*, op. cit., 1996, p. 84.

<sup>115</sup> Bakhtin, *La poétique de Dostoïevski*, París, Seuil-Points, 1970, p. 181 [ed. cast.: *Problemas de la poética de Dostoïevski*, Madrid, FCE, 2004]. Le agradezco a Bárbara Szaniecki las indicaciones hechas en esta parte.

<sup>116</sup> Viveiros de Castro, «Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca», op. cit., 2007, p. 115

ambiente [*milieu*] intersubjetivo en el cual se desarrollen relaciones reguladas de persona a persona. «Parientes por la sangre para las mujeres, parientes por alianza para los hombres, los seres de la naturaleza se tornan verdaderos compañeros sociales». <sup>117</sup> Es la relación de sexo opuesto la que genera la relación del mismo sexo. A través de la inclusión de una tercera figura, de la alteridad, se define la relación. Es con relación a otro que se constituyen las bases del común. Un común que es el ámbito propio de los cambios en los puntos de vista y, al mismo tiempo, su producto: no a pesar de su diferencia sino gracias a ella. «Cada uno se ve a sí mismo como “mismo sexo”, en la medida que el otro es visto “como” del sexo opuesto, y recíprocamente. Todos se vuelven dobles, quien relaciona y el objeto de relación». <sup>118</sup> La alianza es demoníaca. Esto significa que «devenir» y «multiplicidad» son una misma cosa y, a la vez, que el devenir es relacional, un intercambio de puntos de vista. Este intercambio, cambio de cambios, constituye el común, puesto que es aquel el que establece la diferencia. El «entre» no es un vacío, sino que está lleno de devenir, del cambio de los cambios que transcurren por caminos diferentes.

«El verbo devenir», insiste Viveiros, «no designa una operación predicativa o una acción transitiva: estar implicado en un devenir-fiera no es lo mismo que *ponerse como una fiera*. Es el devenir mismo lo que es felino, no su objeto». <sup>119</sup> En el devenir no hay relación sujeto-objeto, sino creación recíproca. El «entre» es el devenir, no hay *nuda vida* en suspensión, sino la vida desnuda de cualquier trascendencia, en la plena inmanencia de su devenir.

<sup>117</sup> Descola, *Par-delà nature et cultura*, op. cit., 2005, pp. 22-23.

<sup>118</sup> Viveiros de Castro, «Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca», op. cit., 2007, p. 115.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 116.

El devenir-aymara de Bolivia no significa que todos los bolivianos se vuelven aymaras. Bolivia —su constitución política plurinacional— está implicada en las dinámicas de las diferencias indígenas, en la medida en que los propios aymaras están implicados en las nuevas relaciones (por ejemplo, postnacionales) que los hacen devenir en otro agenciamiento: aymaras-gas natural-asamblea constituyente.

Lo que interesa es el devenir en la medida en que continúa siendo tal, es decir, en la medida en que continúa diferenciando. Sin embargo, lo que anima el devenir es la ruptura de la temporalidad, las luchas constituyentes de los indígenas andinos. No por casualidad, El Alto es un fenómeno monstruoso de urbanización —de los migrantes oriundos de las comunidades indígenas del altiplano— que se constituyó en la punta de lanza de la insurrección contra el neoliberalismo y el Estado post-colonial. El Alto es una ciudad-chabola de 800.000 habitantes, que se encuentra en las laderas lindantes con La Paz. En ella, «el espacio-tiempo urbano se mezcla con el espacio-tiempo rural», o, de forma más precisa, con las «formas estratégicas de organización del mundo de los *ayllus* (espacio-tiempo de gobierno indígena), porque, tal y como recuerda Pablo Mamani Ramírez, la ciudad de El Alto y las laderas de La Paz están constituidas en su mayoría por migrantes».<sup>120</sup> En El Alto el devenir es diferencia ontológica:

[...] apuntar a la dimensión cultural de la condición de clase, la etnicidad, como núcleo explicativo de la opresión unificadora permite que el movimiento abra las puertas a la circulación de otros sectores, de otras clases sociales étnicamente dominadas, aunque menos explotadas (transportistas, obreros, comerciantes)

---

<sup>120</sup> Ramírez, «Gobiernos barriales y su poder: Guerra del gas en El Alto-Bolivia», en Chávez (ed.), *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*, La Paz, Ed. Tercera Piel, 2006.

[...] En zonas marginales como la ciudad de El Alto, el desmantelamiento de las antiguas identidades urbanas fuertes, como la obrero-sindical, comienza a fundirse o a ser directamente sustituida por una identidad indígena, aymara-quechua.<sup>121</sup>

En El Alto la resistencia indígena aparece, afirma Linera, como «persistencia»,<sup>122</sup> insistencia en el ser, como dirían Deleuze y Guattari o, como señala Oscar Vega, «sustentar la permanencia de las tradiciones indígenas [...] significa ser, al mismo tiempo, un indio en Bolivia, en América y para el mundo».<sup>123</sup> El Alto «es una ciudad que diariamente se presenta como una Babel de migraciones, de oficios y de identidades superpuestas [que se] articulan en una sofisticada maquinaria social». Se trata de

[...] redes sociales de trabajo, de vecindad, parentesco y amistad, extensas, multidimensionales y complejas [que] funcionaron como una confederación regional de multitudinarios ejércitos civiles armados con palos, perfectamente organizados y disciplinados por barrios y calles [que] al final derrotó a la policía y al ejército en el control territorial de la ciudad.<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> Linera, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, La Paz, Diakronia, Oxfam, 2004, p. 177.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 199

<sup>123</sup> Camacho, «¿Qué es democracia? Las metamorfosis de la política en Bolivia», en Chávez, (ed.), *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*, La Paz, Ed. Tercera piel, 2006, p. 193.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 589.

Ello constituye la ruptura de la temporalidad que activa el devenir. Una intensificación del tiempo por «el ímpetu de las organizaciones de base, las redes del barrio y de la calle, que se sublevaron de forma autónoma, sin coordinación ni comando unificado [mientras] los dirigentes eran rebajados al papel de meros portavoces». <sup>125</sup> *El Alto, monstruo híbrido y terreno de hibridación*: «Los jóvenes nacidos en la ciudad [de El Alto] desempeñaron un papel fundamental incorporando su experiencia en el servicio militar y en la modernización frustrada». <sup>126</sup>

De este modo llegamos a una definición de una dinámica de transformación que no implica ni la relación instrumental sujeto-objeto, ni el intercambio impersonal y posesivo del mercado, sino el intercambio —es decir, la circulación— de puntos de vista: es el proceso el que interesa, en su materialidad e inmanencia absolutas. La relación con el «otro» es horizontal, heterogénea e indispensable. El devenir-aymara de Bolivia es un devenir-Bolivia de Brasil y un devenir-indio de Argentina; un intercambio de puntos de vista entre El Alto, las *villas miseria* del Gran Buenos Aires y las favelas afro e indígenas de Brasil. Lo que este cambio produce es la diferenciación ontológica: nuevas y múltiples formas de vida, biopolítica. El cuerpo, abriéndose a la biopolítica, es afectado por ella, y esa afectación ya es, por sí misma, potencia. <sup>127</sup>

Sabemos que el concepto de relación de producción, entendida como dominación de un sujeto (el Hombre) sobre un objeto (la Naturaleza), legitima la subordinación

---

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 590.

<sup>126</sup> Ramírez, «Gobiernos barriales y su poder: Guerra del gas en El Alto-Bolivia», *op. cit.*, 2006.

<sup>127</sup> Peixoto Jr., «O corpo e o devir-monstro», conferencia presentada en el marco de la *Série de Colóquios: Cultura, Trabalho e Natureza na Globalização*, Rede Universidade Nômade y Fundação Casa de Rui Barbosa, Río de Janeiro, 8 de agosto de 2008.

por medio de la cual se define a los hombres (los amos) y a los no-hombres, es decir, aquellos seres antropomórficos que son los extranjeros, los esclavos, etc. Éste es el mecanismo de trascendencia que opera fundamentalmente en la separación entre cultura y naturaleza; es decir, la mecánica que reduce la producción biopolítica (de las formas de vida, de la condición humana) a biopoder, que naturaliza la población como especie y como medio ambiente. Con todo, desde nuestro punto de vista, no es el concepto de producción en sí el que necesita ser abandonado. Lo que es preciso abandonar son sus dimensiones trascendentes (naturalizadas) y jerarquizadas (por la ideología del mercado como «privación» y por la fragmentación individualista de las relaciones, que encuentra en la lógica de la escasez la base de su legitimación). Lo que está en juego aquí es producir el ser como ontología diferencial y heterogénea. La producción, en este sentido, es una creación de significado, de mundo. Estamos, pues, en el plano de la diferencia pura; y ésta es un proceso productivo que nunca se resuelve, que nunca está determinado por la objetivación de un producto separado de la praxis de su producción. No tiene nada que ver con la suspensión de la vida, todavía menos con el desmoronamiento de un sujeto sobre otro. Parafraseando a Viveiros, diremos que entre sujeto y objeto el trayecto no es el mismo, y que la producción es siempre devenir, en el sentido de relación entre sujetos humanos y no-humanos. Sin embargo, la producción de la que estamos hablando es en realidad una diferenciación.

En un primer movimiento, podemos ir más allá del propio concepto de producción: «Devenir [...] tampoco es producir una filiación o producir mediante una filiación».<sup>128</sup> Es decir, ni producción, ni filiación: «Producción y devenir

---

<sup>128</sup> Viveiros de Castro, «Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca», *op. cit.*, 2007, p. 116.

[son/serían] dos movimientos distintos». Esto se debe a que, si bien ambos implican a la naturaleza, entre la producción y el devenir el trayecto no es el mismo. Aquí prevalece el elemento del intercambio de los puntos de vista. Este intercambio, siendo diferencia, es la base de toda producción como producción ontológica: produce excedente de ser, ontología constitutiva. Llegamos de este modo a un segundo movimiento: la producción aparece como un proceso en el cual se realiza la simbiosis del hombre y de la naturaleza, en el que la naturaleza se revela ella misma como producción. En otras palabras: en ese segundo momento, creador y creación se reencuentran. Viveiros de Castro recurre a la frase que ya hemos citado de Deleuze y Guattari: «La esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre se identifican con la naturaleza como producción o industria».

En realidad, Deleuze y Guattari retoman esa afirmación exactamente del concepto marxista de producción, como Marx lo presentó en los *Manuscritos del 44*: lo propio de la actividad humana es revelar, al mismo tiempo, la esencia natural del hombre y la esencia humana de la naturaleza.<sup>129</sup> Con todo, afirma Marx, la actividad productora del hombre, considerada como actividad vital, no es otra cosa que el testimonio de la unidad del hombre y de la naturaleza como unidad de un proceso mediado por el hombre. Pero «decir que la vida física e intelectual del hombre están indisolublemente ligadas a la naturaleza no significa otra cosa sino que la naturaleza está indisolublemente ligada a ella misma, puesto que el hombre es parte de la naturaleza». Es decir, observa Fischbach, «objetivando las fuerzas esenciales del hombre, la actividad humana productora naturaliza la esencia del hombre; inversa y simultáneamente, elaborando y transformando el elemento

---

<sup>129</sup> Marx, citado en Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, París, PUF, 2005, p. 62.



natural, el hombre humaniza a la naturaleza por medio de su actividad»: <sup>130</sup> estamos ante un cambio de cambios, sabiendo que el camino en ambas direcciones no es el mismo, no es dialéctico.

Estamos en el orden de la naturalización del hombre y de una humanización de la naturaleza que definen la sociedad como unidad esencial del hombre y la naturaleza: «La esencia *humana* de la naturaleza está aquí sólo para el hombre social, puesto que solamente en la sociedad la naturaleza opera como un *lazo* con el hombre». <sup>131</sup> Esto significa que la relación humana con la naturaleza es una relación social, y que la naturaleza existe para los hombres por medio de la actividad social, a través de la cual ellos la transforman y son transformados por ella. La única naturaleza realmente existente para los hombres es la naturaleza «en devenir en la historia humana», es «una naturaleza hecha por la industria». Pero la industria no es sino «la actividad natural y esencial de los hombres». <sup>132</sup>

Avancemos en esta dirección. En su breve, y al mismo tiempo potente, esquematización de los cinco dispositivos del proceso de antropogénesis, <sup>133</sup> Sloterdijk recuerda que el primero (denominado *insulation*) se define como un evento *contra natura*, de ruptura respecto a la presión de selección. Viveiros también afirma que el devenir

[...] es una participación antinatural [*contre nature*] entre el hombre y la naturaleza, es un movimiento instantáneo, que no opera como procedimiento de captura, de simbiosis o como una conexión transversal entre heterogéneos.

<sup>130</sup> Fischbach, *op. cit.*, 2005, p. 63.

<sup>131</sup> Marx, citado en Fischbach, *ibídem*, p. 63.

<sup>132</sup> Fischbach, *op. cit.*, 2005, p. 66.

<sup>133</sup> Sloterdijk, *La domestication de l'être*, *op. cit.*, 2000, p. 47.

[La] naturaleza sólo procede, de este modo, contra sí misma. Estamos lejos de la producción filiativa o de la reproducción hereditaria. En este sentido, el devenir es antiproductivo, contraproducente.<sup>134</sup>

En consecuencia, si la evolución comporta algún devenir auténtico, éste se da en el vasto dominio de las simbiosis, que implica seres de escalas y de reinos totalmente diferentes, sin ninguna filiación posible entre sí.

He aquí el *agenciamiento orquídea-avispa* propuesto por Deleuze y Guattari.

La avispa y la orquídea nos proporcionan el ejemplo. La orquídea parece formar una imagen de avispa, pero en realidad hay un devenir-avispa de la orquídea, un devenir-orquídea de la avispa, una doble captura, puesto que «aquello» en que cada una se transforma, no es menos que aquello de lo que deviene. La avispa deviene el aparato reproductivo de la orquídea, al tiempo que la orquídea deviene el órgano sexual de la avispa.<sup>135</sup>

Se trata, enfatiza Viveiros, de

[...] un agenciamiento del cual «no nacerá ninguna avispa u orquídea», es más, ninguna avispa ni ninguna orquídea, tal y como las conocemos, podrían nacer, porque la filiación natural dentro de cada especie depende de la alternancia contra-naturaleza entre las especies

---

<sup>134</sup> Viveiros de Castro, «Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca», *op. cit.*, 2007, p. 117.

<sup>135</sup> Deleuze y Parnet, *Dialogues*, *op. cit.*, 1996, pp. 8-9.

[...] Todo animal [...] define una sociabilidad múltiple, lateral, radicalmente extrafiliativa y extrareproductiva que arrastra a la sociedad humana en una demoníaca metonimia universal.

Viveiros cita a Deleuze y Guattari: «Nosotros oponemos la epidemia a la filiación, el contagio a lo hereditario [...] las participaciones y nupcias *contra natura* son la verdadera alianza que atraviesa todos los reinos de la naturaleza». <sup>136</sup> Como explica Bakhtin, el carnaval y sus alianzas antinaturales [*méssalliances*] son un momento catártico: son momentos fundadores, constituyentes. Con el ejemplo de la avispa y la orquídea, podemos comparar las relaciones entre una comunidad y otra, en los términos propuestos por Descola:

De la misma manera que sus vecinos del conjunto lingüístico tukano, los yukuna desarrollaron asociaciones referenciales con determinadas especies animales y algunas variedades de plantas cultivadas que les servían de alimentos privilegiados, debido a su origen mítico; para el caso de los animales, sus casas comunes se situaban en los límites del territorio tribal. Los chamanes locales deben supervisar la regeneración ritual de esas especies que, en cambio, están prohibidas en las tribus tukano, vecinas de los yukuna. A cada grupo tribal le corresponde la responsabilidad de vigilar a las poblaciones específicas de plantas y animales de los cuales se alimentan; esa división de tareas contribuye a definir la identidad local y el sistema de relaciones interétnicas, en función de la relación de conjuntos diferenciados de no-humanos. <sup>137</sup>

<sup>136</sup> Citado en Viveiros de Castro, «Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca», *op. cit.*, 2007, p. 118.

<sup>137</sup> Descola, *Par-delà nature et cultura*, 2005, pp. 27-28.

En el mismo sentido, un grupo de investigadores dirigidos por Todd Palmer publicó un artículo en la revista *Science* que estudia la protección mutua entre una planta y las colonias de hormigas.<sup>138</sup> El árbol aumenta la producción de su néctar para nutrir a las hormigas y de sus espinas para protegerlas. En contrapartida, las hormigas protegen a la planta contra los insectos herbívoros. Algunas relaciones inter-específicas también se desdoblán; por ejemplo, el papel desarrollado por elefantes y jirafas, puesto que de ellos depende el nivel de producción de néctar de las acacias.

Estos ejemplos nos hacen pensar en lo que Deleuze define como «bloques de devenir». Los dos términos de una relación no intercambian nada entre sí, pero uno de ellos deviene el otro sólo si el primero deviene otra cosa; en este punto, los términos desaparecen. *En el núcleo del devenir tenemos, pues, la multiplicidad, es decir, el agenciamiento: la máquina.* La selva amazónica para la antropología inmanentista es un agenciamiento maquinaico. Una máquina producida y productora de/por multiplicidad. «Cada multiplicidad ya está compuesta de términos heterogéneos en simbiosis, y no deja de transformarse en otra multiplicidad». De este modo, las abejas se transforman en enjambre, «en el cual los elementos heterogéneos componen la multiplicidad de simbiosis y devenir».<sup>139</sup> En el devenir-animal tenemos siempre una jauría, una población, un poblamiento. Pero, ¿qué significa el animal como banda o jauría?, preguntan Deleuze y Guattari. ¿Cómo concebir un poblamiento, una propagación, un devenir, sin filiación, ni producción hereditaria? ¿Qué es una multiplicidad sin la unidad ancestral? *Significa, nos dicen los autores, que las bandas humanas y animales proliferan por contagio y epidemias, en los campos de batalla*

---

<sup>138</sup> Todd Palmer, *Science*, 12 de enero de 2008.

<sup>139</sup> Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., 1982, p. 305.

y en las catástrofes. De la misma manera que si los *híbridos* nacidos de una relación sexual no se reproducen, la relación tendrá que recomenzar cada vez, ganando más terreno. «Para nosotros hay tantos sexos como términos de simbiosis, tantas diferencias como elementos que intervienen en el proceso de contagio».<sup>140</sup> El devenir de una teoría práctica de la multiplicidad.

Estamos sumergidos en las formas de la producción contemporánea. En ella, la actividad humana que produce riqueza ya no corresponde a la miel producida por las abejas obreras humanas, sino a la circulación infinitamente más productiva de polinización de las relaciones sociales.<sup>141</sup> De ella dependen, como sugiere Yann Moulier Boutang, los grados de innovación, adaptación y flexibilidad de la economía.<sup>142</sup> Esto quiere decir que, por un lado, tenemos el trabajo sujeto-objeto propio de la producción de la miel, cuyo mecanismo de acumulación se basa en la expropiación —cuantitativa— de la producción excedente (del hecho de que las abejas obreras producen más miel de lo necesario para su reproducción). Por otro lado, tenemos la producción (en la agricultura y en la selva) generada por la polinización y ésta es, al mismo tiempo, «n» veces mayor que la miel, puesto que no es posible calcularla en términos de excedente de producto. Su excedente desmesurado es meramente relacional, excedente de relación, excedente de diferencia, de vida. En esta economía, como en la cosmología amerindia, es la propia

<sup>140</sup> *Ibidem*, pp. 293-295

<sup>141</sup> Además, el aumento de la mortandad de las abejas ha hecho que la mayor actividad de los apicultores norteamericanos sea, hoy en día, la trashumancia de las colmenas para alquilarlas a los agricultores que las utilizan para polinizar las diferentes regiones.

<sup>142</sup> Yann Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, París, Ed. Amsterdam, 2007, p. 218. [Véase, de este autor, *La abeja y el economista*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2012. N. de E.]

relación, el intercambio de puntos de vista, lo que resulta productivo. *La polinización es la relación*, es el devenir, la producción de ser, la nueva ontología de la multiplicidad.

Pero en ese caso, como afirma Viveiros de Castro, podemos decir que hay dos alianzas: «La interna al *socius* [...] extensiva, cultural, sociopolítica y que distingue filiaciones», un biopoder. Y otra alianza,

[...] inmanente al devenir, irreductible tanto a la producción y metamorfosis imaginaria (genealogía mítica, filiación al animal), como al cambio y a la clasificación simbólica (alianza exogámica, totemismo). Intensiva, confunde especies [...] Cuando el chamán activa un devenir-felino, no produce un felino, tampoco se filia a la descendencia de los jaguares. Él hace *una alianza, una zona de indistinción* [...] un deslizamiento, no se trata de una filiación natural, sino de una alianza *contra natura*.<sup>143</sup>

Esta zona de indistinción es una biopolítica, ella produce una segunda, una tercera naturaleza: la vida desnuda es en realidad una vida vestida: vestida de inmanencia.

De acuerdo con Viveiros de Castro, esto significa —y aquí reside uno de los elementos más potentes de su propuesta— que no se trata, como en las teorías clásicas del parentesco, de oponer filiación natural a alianza cultural, cultura *versus* naturaleza, debido a que el «carácter antinatural de la alianza intensiva es igualmente contra-natural y contra-social. Estamos hablando de un tercero incluido, de otra relación, una «nueva alianza». Se trata, entonces, de una

---

<sup>143</sup> Viveiros, «Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca», *op. cit.*, 2007, p. 119.

[...] alianza demoníaca que se impone desde el exterior y que impone su ley a todas las filiaciones (alianza forzada con el monstruo, con el hombre-animal) [...] No se trata ya del elemento místico-serial del sacrificio, ni del elemento mítico-estructural del totemismo, sino del elemento mágico real del devenir.<sup>144</sup>

La participación *contra natura* hace referencia «al plano de composición, al plano de naturaleza, para tales composiciones que no cesan de hacer y deshacer sus agenciamientos utilizando todos los artificios».<sup>145</sup>

Esta zona de indistinción contiene una potencia inversamente proporcional a aquélla que Agamben ve en la precariedad de la separación entre humanidad y animalidad. Aquí no tenemos una ontología negativa, sino una ontología de la multiplicidad, una hibridación proliferante. Descola habla de la identidad mixta entre cultura y naturaleza, que

combina trazos de comportamiento, dispositivos y objetos rituales, taxonomías, al mismo tiempo sociológicas y biológicas, nombres, narrativas y trayectos, todos elementos que no sabríamos cómo distribuir a lo largo de una línea imaginaria que separara la naturaleza de la cultura [...] no se trata de una alianza o pacto de asistencia entre el brujo y su especie totémica, sino de una hibridación buscada y asumida, cuya finalidad es ciertamente social [...] cuya realización concreta exige adquirir propiedades compartidas con una especie humana.<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, 1982, p. 315.

<sup>146</sup> Descola, *Par-delà nature et cultura*, *op. cit.*, 2005, pp. 208-232.

El devenir no implica la producción de un objeto transformado. El devenir es una alianza monstruosa.

El animismo nos permite una reflexión más allá de los aparatos antropocéntricos en dirección a una ontología maquinaica. En la máquina ontológica amazónica, la nueva alianza

ambigua, disyuntiva, nocturna y demoníaca [...] es, ante todo, parte de la máquina de guerra anterior y exterior al parentesco en cuanto tal. Una alianza contra la filiación: no porque ella sea una representación de la represión de una filiación intensiva primordial, sino porque impide que la filiación funcione como el germen de una trascendencia (el origen mítico, el ancestral fundador, el grupo de filiación identitario).

Si Deleuze y Guattari decían que toda filiación es imaginaria, Viveiros agrega: «Y toda filiación proyecta un Estado, es filiación de Estado. La alianza intensiva amazónica es una alianza contra el Estado».<sup>147</sup> El desplazamiento que la cosmología amerindia permite es que, en este plano, no puede haber distinción entre alianza y filiación. O si hay dos alianzas habrá también dos filiaciones. Si bien toda producción es filiativa, no toda filiación es (re)productiva. Si hay filiaciones reproductivas y administrativas (representativas, de Estado), hay también filiaciones contagiosas y monstruosas; en nuestro lenguaje diríamos «productivas»: aquellas que resultan de alianzas de devenires *contra natura*: «avispa-encuentra-orquídea» es un devenir maquinaico, de la misma índole que el agenciamiento «hombre-caballo-estribo», es decir, de una misma máquina social.

---

<sup>147</sup> Viveiros de Castro, «Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca», *op. cit.*, 2007, pp. 122-123.



Estas multiplicidades, en términos heterogéneos, en funcionamiento de contagio, se insertan en algún agenciamiento; y es allí donde el hombre acciona sus devenires-animales [...] Hay toda una política de devenires-animales [...] Esta política se elabora dentro de agenciamientos que no son los de la familia, ni los de la religión, ni los del Estado. Ellos expresan, por el contrario, grupos minoritarios, oprimidos, vetados, rebeldes, siempre en los márgenes de las instituciones reconocidas [...] en fin, anómicos.<sup>148</sup>

Se puede decir: «indios aymaras-El Alto-gas natural», he aquí un agenciamiento maquínico, el devenir constituyente de la Bolivia post-nacional; «negros-Brasil-políticas de cuotas», otro agenciamiento más: el devenir democrático de la enseñanza superior brasileña y el devenir-negro de la democracia en Brasil. En otras palabras, se trata de un agenciamiento del tipo «hombre-animal-objeto manufacturado». En términos de Deleuze y Guattari, «estamos frente a una nueva simbiosis hombre-animal, un nuevo agenciamiento de guerra, que se define por su grado de potencia de libertad, como también por sus afectos, su circulación de afectos: lo que puede un conjunto de cuerpos».<sup>149</sup> *Pasamos, de este modo, de un modelo antropomórfico a un modelo cosmológico*: «La individuación social no supera, sino que integra a las otras individuaciones»; es decir, «el hombre no sólo es un conjunto de relaciones sociales, sino la coordinación de diferentes relaciones: sociales, vitales, físicas».<sup>150</sup> En efecto, el agenciamiento remite a una máquina ontológica, y su materia es la productividad. Estamos dentro de un materialismo maquínico extremadamente vital. No hay espíritu en las relaciones entre los cerebros, sino simbiosis entre

<sup>148</sup> Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, 1982, p. 2196-302.

<sup>149</sup> Deleuze y Parnet, *Dialogues*, *op. cit.*, 1996, pp. 84-85.

<sup>150</sup> Lazzarato, *As revoluções do capitalismo*, *op. cit.*, 2007, p. 54.

cuerpos y almas. No hay mercancía que no sea un cerebro, ningún cerebro que no sea común, es decir, una red de cerebros, *general intellect*, cerebro social.

En el devenir-Brasil del mundo, más allá de la fractura occidental entre cultura y naturaleza, hay un devenir-producción de la reproducción y las bases para una nueva alianza y una nueva filiación. La producción deseante no se distingue de un proceso de circulación generalizada. Es la sociedad contra el Estado de Pierre Clastres. Podemos decir incluso que el capitalismo contemporáneo se caracteriza como aparato de captura de la riqueza de la sociedad (polinización) frente a la miseria de la organización social.<sup>151</sup> Esta captura transforma la riqueza de la sociedad-polen en miseria de un presente que pretende convertirse en un horizonte único.<sup>152</sup>

## Conclusión intermedia

Realities are what we make them  
not what they make us  
or what they make us do.

Roy Wagner<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> Boutang, *Le capitalisme cognitif*, op. cit., 2007, p. 199.

<sup>152</sup> Parafraseando el libro de André Gorz, *Misères du présent, Richesse du Possible*, París, Galilée, 1997 [ed. cast.: *Miserias del presente, riqueza de lo posible*, Buenos Aires, Paidós, 1998].

<sup>153</sup> La realidad es lo que hacemos, no lo que nos hace, o lo que nos hace hacer.

Proponemos una conclusión provisional e intermedia de estas reflexiones sobre la antropología inmanentista. Viveiros de Castro afirma que es preciso y deseable hacer una distinción entre la producción necesaria de la economía política y la producción deseante de la economía máquina, entre producción-trabajo y producción-funcionamiento; se puede argumentar, por analogía, que sería igualmente interesante distinguir entre una alianza-estructura y una alianza-devenir, un cambio-contrato y un cambio-metamorfosis. En consecuencia, es necesario pensar el cambio-metamorfosis en una producción-funcionamiento organizada a partir de una alianza-devenir, es decir, un cambio que es hibridación y producción al mismo tiempo: producción por ser hibridación, y viceversa.

Viveiros, en la conclusión de su artículo sobre «filia-  
ción intensiva y alianza demoníaca», sostiene:

El cambio siempre fue estudiado por la antropología como la forma más eminente de producción: producción de la sociedad, justamente. La cuestión, por lo tanto, no es la de revelar la verdad despojada de la producción que está debajo del velo hipócrita del cambio y de la reciprocidad, sino la de liberar estos conceptos de sus funciones equívocas dentro de la máquina de la producción filiativa y subjetivante, devolviéndolas a su elemento (contra)natural, el elemento del devenir. El cambio, o la circulación infinita de perspectivas — cambio de cambios, metamorfosis de metamorfosis, punto de vista sobre punto de vista, es decir: devenir.<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> Viveiros, «Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca», *op. cit.*, 2007, p. 126.

Es un pensamiento del ser que supera la cuestión del ser: «Nosotros no somos, nosotros existimos en el siguiente marco».<sup>155</sup>

En resumen, podemos decir que la crítica a la escisión occidental entre cultura (hombre) y naturaleza (mundo) encuentra en la antropología inmanentista una línea de fuga afirmativa. Una afirmación que nos coloca más allá de la artimaña agambeniana de la *nuda vida* y de su ontología de la impotencia. En el ejemplo dado por Deleuze y Guattari, Viveiros explica la crisis de la tradición occidental desde el punto de vista de la cosmología amerindia. La potencia de su propuesta no reside en ser un ejercicio demostrativo de la diversidad cultural que permite la relativización de la hegemonía occidental. Estamos completamente dentro de la definición perspectivista y relacionista de la cultura y del saber. Viveiros retoma, en este sentido, la definición que da Roy Wagner a sus primeras relaciones con los daribi: «Ellos no me comprendían del mismo modo en el que yo no les comprendía». La ontología es constitutiva y relacional.

El perspectivismo amerindio no diseña sólo una alternativa radical al dualismo hombre *versus* naturaleza, sino que se constituye también simultáneamente como un relacionismo potente. Por un lado, perspectivismo y relacionismo convergen en una cosmología literalmente opuesta a aquella de nuestra tradición: ya no se puede enfrentar el multiculturalismo *versus* universalismo natural, sino que debemos enfrentar el universalismo cultural *versus* multinaturalismo. Por otro lado, la ontología práctica que se desprende del perspectivismo relacional está completamente presa de una superación del dualismo hacia la hibridación sistemática entre culturas, y entre cultura y naturaleza: *una nueva antropofagia política*. En la selva amazónica no hay

---

<sup>155</sup> Serres, *Hominescence*, París, Flammarion, Fóllo, 2001, p. 192.

espacio para una naturaleza natural, ni para una vida en suspensión. Al contrario, es allí donde encontramos una ontología potente y heterogénea y, con ella, la afirmación de que «el ser no puede ser destruido»,<sup>156</sup> devenir-Brasil del mundo y devenir-mundo de Brasil: ¡MundoBraz!

Desde la perspectiva del MundoBraz, en el cambio de los cambios de puntos de vista entre devenir-mundo de Brasil y devenir-Brasil del mundo, podemos divisar un horizonte abierto de los posibles, un porvenir de un devenir cuya posición es la de una «actividad inmanente de lo actual [...] como productividad indefinida de ser-tiempo».<sup>157</sup> Al mismo tiempo, MundoBraz es necesariamente MundoBol, Mundoguay.<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> Negri, *Jó, a força do escravo*, op. cit., 2007, p. 55.

<sup>157</sup> Bove, «Vivre contre un mur. Diagnostic sur l'état de notre nature en régime de terreur ordinaire», *Multitudes*, núm. 33, 2008, p. 119.

<sup>158</sup> La explicación de estos términos Mundo Bolivia, Mundo Paraguay, proviene de un diálogo, muy constructivo, mantenido con Salvador Schavelzon.

## 4. Hibridación, antropofagia, racismo y acciones afirmativas

Las máquinas binarias [...] no son solamente dualistas,  
sino más bien dicotómicas:  
pueden operar de forma diacrónica (si tú no eres  
ni a ni b, entonces eres c):  
el dualismo fue trasladado y ya no concierne a elemen-  
tos simultáneos entre los cuales habría que escoger,  
sino a elecciones sucesivas;  
si tú no eres ni blanco ni negro, entonces eres mestizo.

Gilles Deleuze y Claire Parnet

*Tupi or not Tupi, that is the question.*

Manifiesto Antropófago

## Hibridaciones

El cambio de cambios de punto de vista, la circulación infinita de perspectivas, es decir, el devenir, nos lleva a un paisaje diseñado a partir de la multiplicación de los híbridos, del mestizaje generalizado, de la *créolisation* teorizada por Glissant.<sup>1</sup> Como vimos, ésta constituye la base de las tentativas de desarrollo que intentan ir más allá de la fractura cultura *versus* naturaleza de la antropología simétrica, como en la obra de Bruno Latour. No obstante, frente a ello cabe preguntar: ¿Nos salva la perspectiva de una hibridación extendida de un relativismo genérico?

Con referencia a las apuestas por la mezcla entre cultura y naturaleza y, por lo tanto, a la proliferación de las realidades híbridas, Descola recuerda una afirmación de Bruno Latour: la constitución dualista de la realidad que sostienen los modernos aumenta la producción de híbridos, al contrario de los pre-modernos, que se concentraron en teorizar los híbridos y de esta manera los desarrollaron bastante poco. Sin embargo, con esta aseveración, recuerda Descola, Latour pone en cuestión la absoluta singularidad de la cosmología moderna: «Que el dualismo sea la [una] máscara para la práctica, que lo contradice, no elimina su función rectora en la organización de las ciencias».<sup>2</sup> Podemos profundizar: el dualismo moderno niega las bases de los procesos que él mismo captura de las prácticas constituyentes, ya que esto se inscribe en la dinámica de poder que caracteriza sus efectos. Por medio de ello, es decir, de la negación de las prácticas inmanentes al proceso de creación, el dualismo

---

<sup>1</sup> Corsini, «A potência da hibridação: Edouard Glissant e a creolização», *Lugar Comum*, núm. 25-26, Universidade Nômade, e-papers, Río de Janeiro, 2008.

<sup>2</sup> Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005, p. 130.

moderno reintroduce la trascendencia y las relaciones de dominación. Negri y Hardt enfatizan —en relación directa con las dudas de Descola— la necesidad de no aceptar el relativismo de Latour:

Si es cierto que el mundo en los márgenes se nos presenta siempre en retazos, en rupturas y recomposiciones [...] no debemos movernos con escepticismo, sino con confianza, proponiendo, en cambio, la traducción de las realidades mixtas [híbridas] que nos rodean y de los fragmentos del ser que vemos sin ser capaces de recomponerlos. Tenemos que construir —prácticamente— el tejido de la experiencia [...] respetando las formas de vida.<sup>3</sup>

Podemos estar de acuerdo con Agamben y afirmar que la antropología no está por encima de la crisis paradigmática de nuestra cultura occidental y asumir la crítica de Descola a Latour para decir que la salida en clave de hibridación no se puede constituir a partir de una reducción del dualismo moderno y de sus aparatos de poder. El *tatonnement* [tentativa] de Latour mantiene un horizonte bastante ambiguo. Una ambigüedad que puede, a través de la afirmación «nunca fuimos modernos», llegar a decir que la modernidad no fue un mecanismo efectivo y real de poder y opresión. «La modernización no tuvo piedad con los pre-modernos, pero, ¿qué decir de la postmodernidad?». Más adelante, continúa Latour: «Nosotros no tenemos que luchar contra la modernización», tal y como sugiere la militancia de los anti-modernos o la decepción de los postmodernos.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Negri y Hardt, *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000 [ed. cast.: *Imperio*, Barcelona, Paidós Iberica, 2002].

<sup>4</sup> Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte, 1991, pp. 180-181 [ed. cast.: *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007].



Ahora bien, lo que nunca fue moderno fue la «otra modernidad», es decir, la potencia que venía de los procesos constituyentes, como diría Negri; de las líneas de fuga, como dirían Deleuze y Guattari. Si la potencia de la modernidad estaba fuera de ella, su constitución (Latour), sus dispositivos de poder (Foucault) y sus aparatos de captura (Deleuze), se ejercían justamente contra esa potencia. *El mecanismo fundamental de esa efectividad fue la captura. Una captura que modula, por hibridación, las máquinas ontológicas.*

La hibridación no es, en sí misma, un proceso de liberación. Constituye un campo de lucha. Tampoco se trata de averiguar si los modernos eran tales porque conseguían, al mismo tiempo, no serlo. Lo que necesitamos comprender es cómo los aparatos lograban (y logran) capturar las líneas de fuga y los procesos constituyentes sin los cuales — simplemente — no habría habido «constitución» moderna. Latour afirma: «Los modernos tienen razón en querer al mismo tiempo la realidad, el lenguaje, la sociedad, el ser. Están equivocados porque los piensan como necesariamente contradictorios». Ahora bien, esta asimetría no es sólo un problema de visión. Latour contradice su *démarche* [marcha] cuando afirma una organización en torno al régimen de error/acierto (tener o no tener razón), cuando es en torno a esta asimetría epistemológica donde se organizan las relaciones y disputas de poder.

En términos de Deleuze podemos decir que:

La distinción naturaleza-artefacto no es pertinente, [puesto que] no hay deseo que no logre hacer convivir varios niveles, de los cuales unos pueden definirse como

naturales en relación con otros, pero en cualquier caso se trata de una naturaleza que debe ser construida con todos los artefactos en un plano de inmanencia.<sup>5</sup>

Es decir, en el plano de la «constitución» moderna hay una potencia, la potencia del deseo; a la vez que en su funcionamiento, se inserta un vacío, la separación entre proceso y resultado, su trascendencia: la disminución del deseo, la necesidad de crear un significante para una producción insensata, la ausencia de significado, la tautología de la acumulación monetaria: espectáculo y finanzas.

Si el proyecto de Latour de «antropologizar» el mundo moderno es adecuado para entender las redes, no responde por sí mismo a la cuestión de cómo el deseo es capturado (y transformado en necesidad), de saber cómo el deseo puede ser atravesado por su contrario. Retomando a La Boetie, se pregunta Deleuze: «¿Cómo puede desear el deseo su propia represión, su esclavitud?». La respuesta es la siguiente: «No hay más deseo de revolución que de poder, deseo de oprimir que de ser oprimido; sin embargo, revolución, opresión, poder, etc., son las líneas que simultáneamente componen un determinado agenciamiento».<sup>6</sup> Este agenciamiento es, pues, el entrecruzamiento de líneas y máquinas diversas. Sin embargo, esto no significa relativizar las alternativas radicales que diferencian y definen los agenciamientos, sólo nos dice que «las diferencias efectivas pasan por las líneas [se dan entre líneas]»: la molar, la molecular y la de «fuga».<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Deleuze y Parnet, *Dialogues*, París, Flammarion, 1996, p. 117 [ed. cast.: *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1997].

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 160-161.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 172. Para una presentación detallada de cada una de ellas, véanse las pp. 151 y ss.

Deleuze afirma que en una sociedad todo huye, en tanto que una sociedad se define por sus líneas de fuga; para completar, sostiene «huir huyendo, ¡pero, huyendo, buscar un arma!».<sup>8</sup> ¿Qué significa esto? El mismo Deleuze responde: «La cuestión siempre fue organizativa»,<sup>9</sup> es decir, es posible una organización que no se amolde al aparato del Estado como lo es también oponer la máquina de guerra de las líneas de fuga al aparato de Estado. En la fuga, hay dos determinantes: uno binario y otro constituyente. Como explicita Rociclei da Silva hablando de la «centralidad» de la producción cultural de las periferias (de las favelas), el reto no es «huir de la favela» sino «hacer que la favela huya».<sup>10</sup>

Probablemente, uno de los mecanismos fundamentales de la captura residía —y aún reside— en el hecho de que el proceso de purificación propio de la constitución moderna pretende (y permite) separar el gobierno de los híbridos, por una parte, y por otra, el proceso de hibridación que los produce, es decir, separar el producto (siempre híbrido) del acto de su producción (que, al contrario, es objeto de purificación). En efecto, la característica del acto de la «purificación» reside en organizar la oposición entre el híbrido y la hibridación: del *bandeirante*<sup>11</sup> mulato a la libertad de los africanos y de los indios, de la homogeneidad gris del *pardo*<sup>12</sup> a la multiplicación de los colores de un mestizaje en devenir, que no cesa de devenir.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 164. Sobre la sociedad como un «gas», véase Deleuze «Post-Scriptum sur les sociétés de contrôle», *L'Autre Journal*, núm. 1, 1990 [ed. cast.: «Post-Scriptum sobre las sociedades de control», *Polis*, núm. 13, 2006].

<sup>9</sup> Deleuze y Parnet, *Dialogues*, *op. cit.*, 1996, p. 174.

<sup>10</sup> Rociclei da Silva, *Informação, cultura e cidadania no coração da periferia pelas batidas do Hip Hop*, Tesina de la Facultad de Ciência da Informação de IBICT-UFRJ, Río de Janeiro, 2011.

<sup>11</sup> Los *bandeirantes* eran exploradores aventureros, originarios de São Paulo. [N. de E.]

<sup>12</sup> *Pardo*, de piel marrón, color atribuido a los mulatos. [N. de E.]

En sus reflexiones sobre Gabriel Tarde, Maurizio Lazzarato subraya que «el sujeto no se afirma por sí mismo [...] sino sobre otras individuaciones químicas, biológicas, orgánicas». Es decir, el sujeto se constituye por una multiplicidad. Por lo tanto, el modelo de subjetivación es el monstruo. El devenir monstruo es la multiplicidad en lugar «de la» clase, los mil sexos en lugar de la «heterosexualidad»,<sup>13</sup> la filiación por simbiosis y por contagio: una conexión transversal entre heterogéneos, como la avispa y la orquídea, o en el agenciamiento hombre-caballo-estribo, es decir, el devenir maquínico que lleva más allá de la fractura cultura *versus* naturaleza: aquí podemos explicar la separación entre, por un lado, la fijación insensata del devenir en el futuro (o en su ausencia) como linealidad de un progreso que reside en la dominación (o en el respeto, que es lo mismo) de la naturaleza y, por otro lado, la naturaleza monstruosa, la creación deseante, el devenir abierto de la creación del mundo como agenciamiento maquínico, ontología maquínica (hombre-universo-significado).

En este sentido, «el proceso constitutivo cosmológico sólo puede implicar la producción de subjetividades deshumanas», y ello porque el individuo (célula, ser humano o sociedad) se constituye en la ausencia de acción del principio de articulación y de la voluntad de apropiarse del mundo, es decir, un movimiento continuo para exceder esa misma articulación. Las fuerzas momentáneamente subyugadas, aunque virtualmente libres, actúan. La monstruosidad es la regla.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Lazzarato, *As revoluções do capitalismo*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, coleção A Política no Império, 2006, p. 72 [ed. cast.: *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006].

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 56-57.

Ahora bien, como dijimos, esta infinita monstruosidad (o devenir-monstruo) está sometida al régimen de reproducción de los dualismos binarios hombre-mujer, patrón-empleado, cultura-naturaleza, sujeto-objeto. Como enfatiza Deleuze, la captura del devenir-monstruo no funciona por medio de una simple reducción, sino por medio del desdoblamiento de los dualismos en elecciones sucesivas: si usted no es ni hombre ni mujer, es homosexual; si no es patrón ni empleado, usted es un desempleado; ni cultura ni naturaleza, sino una naturaleza «agredida» o «preservada»: el híbrido se resuelve en un nuevo y desdoblado mecanismo identitario.

De esta forma, la sumisión del monstruo al régimen de los dualismos encarcela el exterior, lo virtual, para neutralizar la potencia y sustraer de la repetición toda posibilidad de variación. La repetición es reducida a reproducción, y el devenir es bloqueado; en palabras de Lazzarato: «La exclusión del afuera y del devenir significa reducir la multiplicidad de los mundos posibles a través de la organización que transforma la diferencia en reproducción».<sup>15</sup>

Cabe recordar que reducir la diferencia a la reproducción se asemeja a una de las figuras principales de la esclavitud: al modelo teocrático del Estado judío primitivo y su lógica de automatización de los individuos. En este modelo de soberanía:

No hay causas por las cuales la imaginación pueda ejercitarse, no hay posibilidad de dudar; presenciamos la mineralización de los *conatus* [impulso, inclinación], el control absoluto de la socialización; la creatividad

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 70-71.

es actualizada, de una vez por todas, en la fundación atribuida a Moisés; todo lo que viene después debe sucederse de forma reproductiva.<sup>16</sup>

Si en la figura de la esclavitud turca el hombre es animalizado (*bestia bruta*), en la esclavitud teocrática es transformado en aparato (autómata). En ambos casos, la multiplicidad de los posibles es reducida a un único posible, previamente establecido.

En este nivel de reflexión, una vez más, el devenir-Brasil del mundo y el devenir-mundo de Brasil constituyen elementos de reflexión creativa que nos permiten avanzar en la problematización de las dinámicas de hibridación generalizada y de sus desafíos. Expondremos el devenir brasileño en dos niveles de discusión.

Por un lado, se trata de seleccionar cuidadosamente las anticipaciones teóricas y políticas del debate sobre el mestizaje que se dieron en Brasil durante el pasaje del siglo XIX al siglo XX. Es decir, se trata de re-entender la manera mediante la cual Brasil consiguió revertir la percepción generalizada de aquel momento (entre la constitución de la *República Velha* y Entreguerras) del mestizaje como una tara, una degeneración irreversible de la «identidad de raíz única» que, como sostiene Glissant,<sup>17</sup> entendía al mestizo como «cobarde, de mala calidad, traidor [alguien que] heredó los vicios de ambos lados de su ascendencia y ninguna de sus cualidades». La literatura, el arte (el modernismo antropófago) y la sociología brasileñas (Euclides da Cunha, Gilberto Freyre) más

---

<sup>16</sup> Bove, *Exposé*, Seminario de *Multitudes*, 2 de octubre, síntesis final del 5 de octubre de 2004.

<sup>17</sup> Glissant, *Mémoires des esclavages*, París, Gallimard-La documentation Française, 2007.

potentes y universales son un producto de este debate y de su especificidad. Una potencia que fue actualizada durante los sesenta y los setenta por los movimientos concretos y neoconcretos, y por el tropicalismo.

Por otro lado, los desafíos del debate actual sobre la lucha contra el racismo y la acción afirmativa en Brasil abren un nuevo abanico de reflexiones *vis-a-vis* con la herencia de una supuesta «armonía» racial brasileña y, sobre todo, con la universalidad de las cuestiones referentes al mestizaje global.

### La actualidad del *Manifiesto Antropófago*<sup>18</sup>

La hiedra tiene razones que el mármol desconoce.

Eduardo Viveiros de Castro

---

<sup>18</sup> Una primera versión de estos párrafos fue publicada en la revista *Lugar Comum*, núm. 23-24, 2008. [El *Manifiesto Antropófago*, escrito por Oswald de Andrade (1890-1954), se publicó en mayo de 1928 en el primer número de la *Revista de Antropofagia*, vehículo de difusión de un sector del modernismo brasileño, llamado movimiento antropofágico. El modernismo brasileño (1922-1945) fue un amplio movimiento cultural, literario y artístico, que tuvo el propósito de construir una nueva cultura brasileña, liberándose de los valores europeos y revisando críticamente las tradiciones culturales brasileñas. Los antropófagos argumentaban que la historia de Brasil de canibalización de otras culturas constituía su fortaleza y proponían este canibalismo o antropofagia, recogido de tradiciones de los pueblos tupi, como una forma propia de contestación a la hegemonía europea postcolonial: la incorporación de la alteridad, en este caso la cultura del conquistador, a través de la metáfora del comer; una asimilación, ritual y simbólica, de la cultura occidental. Famosos modernistas fueron, además de Oswald, Mário de Andrade (*Macunaíma*, 1928), Manuel Bandeira (*Ritmo dissoluto*, 1924), Rachel de Queiroz (*O Quinze*, 1930), Jorge Amado (*Capitanes de arena*, 1937) o Vinícius de Moraes (*Caminho para a distancia*, 1933). Por su importancia, hemos decidido incluir el *Manifiesto Antropófago* en este volumen, véase el anexo. N de E.]

Uno de los ejemplos más destacados de la potencia teórica y política de Oswald de Andrade puede encontrarse en los trabajos de Eduardo Viveiros de Castro. La innovación revolucionaria de los modernistas antropófagos constituye una referencia explícita. Mejor dicho, es una referencia que permite a Viveiros explicar las implicaciones políticas globales y actuales de sus investigaciones sobre el canibalismo tupi desde la perspectiva del relacionismo amerindio. «La clave de la antropología tupiguaraní», escribe, «se encuentra en la capacidad [que los indios tienen] de verse como Otro—punto de vista que es, tal vez, el ángulo de visión ideal para verse a uno mismo».<sup>19</sup> En la antropofagia tupinambá, Viveiros encuentra aquella alteridad radical que permite dislocar las ilusiones culturales. En el mismo sentido, Roy Wagner afirma que las características de las asociaciones lingüísticas y simbólicas en un contexto dado se definen y entienden en relación a otros contextos:

[Estas características] se distinguen por su relación con otra [característica]. La idea de que algún elemento de una cultura sea básico o primario, o represente lo innato, o que sus propiedades sean algo esencialmente objetivo o real, es una ilusión cultural.<sup>20</sup>

Al describir las transformaciones de la sociedad tupi «admirablemente constante en su inconstancia», Viveiros de Castro presenta de manera original la transformación del canibalismo tupinambá que acompaña a la colonización europea. En primer lugar, el autor afirma la dimensión fundamental del canibalismo en las sociedades tupis:

---

<sup>19</sup> Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, pp. 281.

<sup>20</sup> Roy Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1981.



En el caso tupinambá, el canibalismo coincidía con el cuerpo social entero: hombres, mujeres, niños, todos debían comerse al adversario. En efecto, este último era quien constituía este cuerpo en su máxima densidad y extensión, durante los festines caníbales. Su práctica, por lo tanto, exigía una exclusión aparentemente menor y transitoria, pero decisiva: quien mataba no podía comerse a su víctima. Su abstinencia apunta a una división del trabajo simbólico en el rito de ejecución y en el de devorar, en el que, mientras la comunidad se transformaba en una multitud feroz y sanguinaria, mostrando un devenir-animal [...] y un devenir-enemigo, quien había matado soportaba el peso de las reglas y de los símbolos, recluso cautelarmente, dispuesto a recibir un nuevo nombre y una nueva personalidad social. Él y su enemigo muerto eran, en cierto sentido, los únicos humanos en la ceremonia. El canibalismo era posible porque había uno que no comía [Es más] el canibalismo no era el *sine qua non* de un sistema de venganza guerrera, sino su forma última».<sup>21</sup>

Por otra parte, Viveiros de Castro destaca el hecho de que los tupinambás, justo después de la llegada de los portugueses, abandonaron rápidamente aquella práctica fundamental para ellos, al parecer por la presión religiosa de los jesuitas. La desaparición de esta práctica en 1560 significó «la pérdida de una dimensión esencial de la sociedad tupinambá: la “identificación” con los enemigos, es decir, su *autodeterminación por el otro*, su esencial *transformación*». Viveiros de Castro vincula esta desaparición con el momento en que los europeos comenzaron a ocupar el lugar y las funciones de los enemigos en la sociedad tupi, «de tal forma que los valores que traían y que debían ser asimilados, terminaron por eclipsar los valores interiorizados al devorar a la persona del adversario». De esta manera:

<sup>21</sup> Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, op. cit., 2002, p. 262.

La persistencia de la venganza guerrera [...] certifica que, para los tupinambás, la motivación de la depredación ontológica se mantuvo cierto tiempo. Atestigua también que, como demuestra la etnología de los amerindios contemporáneos, no es necesario comerse literalmente a los otros para seguir dependiendo de ellos como fuente de la sustancia del cuerpo social, sustancia que no era sino esta relación caníbal con los otros.<sup>22</sup>

En este punto, Viveiros de Castro recurre a la lectura de los *Sermões* del padre Antonio Vieira. En 1675, Vieira escribía:

He aquí la diferencia que hay entre unas naciones y otras en la doctrina de la fe. Existen naciones por naturaleza duras, tenaces y constantes, que difícilmente aceptan la fe y abandonan los errores de sus antepasados; resisten con sus armas, dudan con el entendimiento, repelen con su voluntad, se cierran, insisten, discuten, replican, dan un gran trabajo hasta rendirse; pero, una vez rendidas, una vez que aceptan la fe, permanecen firmes y constantes como estatuas de mármol: ya no es necesario seguir trabajando con ellas. Por el contrario, hay otras naciones —y éstas son las de Brasil— que aceptan todo lo que se les enseña, con gran docilidad y facilidad, sin replicar, sin discutir, sin dudar; pero son estatuas de hiedra que, en cuanto el jardinero levanta la mano y la tijera, pierden su nueva forma y retornan a su brutalidad antigua y natural, a ser un matorral como eran antes.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>23</sup> Padre Antonio Vieira, «Sermão do Espírito Santo», 1687, disponible en <http://etnografianovirtual.blogspot.com/2008/01/sermodo-esprito-santo.html>, visitado el 25 de octubre de 2008; citado en Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, op. cit., 2002, p. 184.

«La constancia es una constante de la ecuación salvaje». «En Brasil», como pone de relieve Viveiros de Castro, «la palabra de Dios era escuchada de forma patente por un oído e ignorada displicentemente por el otro. Aquí el enemigo no era un dogma diferente, sino una indiferencia al dogma, una negación a elegir».<sup>24</sup> En palabras del padre Vieira «otros gentíos son incrédulos hasta en el momento de creer; los *brasis*,<sup>25</sup> aún después de creer, continúan siendo incrédulos».<sup>26</sup>

Sin embargo, Viveiros de Castro no utiliza estos «comentarios» de los jesuitas para señalar una victimización multiculturalista, es decir, no denuncia lo que sería una estigmatización de los indios. «Sabemos que los jesuitas eligieron las costumbres como principal enemigo: los tupinambás, bárbaros de tercera clase, no poseían religión, sino sólo supersticiones». Por otro lado, «los modernos no aceptamos esta división etnocéntrica, y diríamos: los misioneros no vieron que las “malas costumbres” de los tupinambás eran su verdadera religión».<sup>27</sup> Los misioneros progresistas de hoy en día realizan la misma operación, sólo que al revés. Actualmente, son los indios quienes tienen las nociones de «bien» y de lo «bello» a las cuales es necesario convertirse.<sup>28</sup> Los antiguos y los modernos son dos fases de la misma máquina antropológica occidental, como dirían Descola o Agamben.

---

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Referencia a los indios de la tierra del Pau-Brasil.

<sup>26</sup> Padre Antonio Vieira, «Sermão do Espírito Santo», 1687; citado en Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, op. cit., 2002, p. 184.

<sup>27</sup> Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, op. cit., 2002, p. 192.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 193.

La lectura que propone Viveiros de Castro coloca en el centro de la reflexión el otro lado de esta historia. ¿Cuál es la razón que llevaba a los tupinambás a ser «inconstantes en relación con su propia cultura-religión? ¿Por qué [...] se mostraron tan dispuestos a abrir sus oídos a patrañas ajenas?». ¿Por qué eran tan constantes en su inconstancia? Lo que interesa, según Viveiros de Castro, es precisamente comprender «el sentido de esa mezcla de volubilidad y de obstinación, docilidad y empecinamiento, entusiasmo e indiferencia con los que los tupinambás recibieron la buena nueva».<sup>29</sup> En efecto, la respuesta se encuentra en la transformación por la que se superó el canibalismo después de la llegada de los europeos.

«Los tupis desearon a los europeos en su alteridad plena, ya que se les apareció como una autotransfiguración, como un signo de la reunión de lo que había sido separado en el origen de la cultura, útil para venir a ampliar la condición humana y superarla». Retomando a Clifford, Eduardo Viveiros de Castro explica que «la inconstancia del alma salvaje, en el momento de apertura, es la expresión de una forma de ser en la cual “es el intercambio, no la identidad, el valor fundamental que debe ser afirmado”».<sup>30</sup> La desaparición del valor literal del canibalismo, confirma la dimensión general, ontológica, del canibalismo.

La captura de alteridades en el exterior del *socius* y su subordinación a la lógica social «interna» [...] eran el motivo y el motor principales de aquella sociedad, en respuesta a su impulso centrífugo [...] Venganza caníbal y voracidad ideológica expresaban la misma propensión y el mismo deseo: absorber al otro, y en ese proceso, alterarse.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 194-195.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 207.

## Devenir

[La sociedad tupi] no existía fuera de una relación inmanente con la alteridad [en la medida en que su religión], radicada en el complejo del exocanibalismo guerrero, creaba un marco en el que el *socius* se constituía en relación con el otro, donde la relación con el otro dependía del salirse de sí —el exterior estaba en un proceso incesante de interiorización y el interior no era más que un movimiento hacia afuera.<sup>32</sup>

El *Manifiesto Antropófago* se inscribe como una anticipación política y una intuición teórica de lo que la antropología contemporánea desarrollará posteriormente.<sup>33</sup> Los comentarios de Oswald sobre su *Manifiesto* no dejan lugar a dudas. En 1945, en una conferencia afirmó: «Es primordial que se restaure el sentido de comunión del valiente enemigo en el acto antropófago. El indio no devoraba por gula, sino por un acto simbólico y mágico, donde residía su comprensión de la vida y del hombre».<sup>34</sup> En una comunicación enviada a Río de Janeiro nueve años después, en 1954, Oswald enfatizaba: «El indígena no comía carne humana por hambre o gula, se trataba, en cambio, de una especie de comunión del valor que tenía en sí, la importancia de una posición filosófica. La antropofagia les hacía recordar que la vida es *devoracao* [devorar]». Concluía haciendo una «apelación a todos los estudiosos de este gran asunto para que tomen en

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 220.

<sup>33</sup> Véase dicho *Manifiesto* en la p. 333 de este volumen.

<sup>34</sup> Andrade, «Informe sobre el modernismo», conferencia pronunciada el 15 de octubre de 1945 en São Paulo; citado en Maria Eugênia Boaventura (ed.), *Oswald de Andrade, estética e política, Obras completas*, São Paulo, Editora Globo, 1991, p. 104.

consideración la grandeza de lo primitivo, su sólido concepto de la vida como *devoração* y para que lleven a cabo una filosofía que está por hacerse».<sup>35</sup>

En una entrevista que se puede describir como antropófaga, Viveiros de Castro explica su relación teórica y política con aquella intuición revolucionaria de Oswald de Andrade. La antropofagia oswaldiana, según Viveiros, fue la «reflexión metacultural más original producida en América Latina hasta hoy»; de una forma más explícita y fuerte:

La antropofagia fue la única contribución realmente anticolonial que generamos [...] situaba a los indios en el futuro y en lo ecuménico, no era una teoría sobre el nacionalismo, la vuelta a las raíces o el indianismo. Era, y es, una teoría verdaderamente revolucionaria.<sup>36</sup>

Como pone de manifiesto Silviano Santiago «Oswald fue el comandante Che Guevara del modernismo brasileño».<sup>37</sup>

Una vez más, palabras que coinciden perfectamente con lo que decía Oswald. En una conferencia en La Sorbonne en 1923, sobre las transformaciones del Brasil de entonces, Oswald expuso: «Brasil, bajo su cielo deísta, toma conciencia de su futuro».<sup>38</sup> Más de dos décadas después, en una conferencia de 1948 dedicada a las transformaciones

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 231-232.

<sup>36</sup> Viveiros de Castro, «Entrevista de Pedro Cesarino y Sérgio Cohn», *Revista Azougue-Saque/Dádiva*, núm. 11, Programa Cultura e Pensamento, MinC, 2007, p. 11.

<sup>37</sup> Santiago, «Sobre plataformas e testamentos», en Andrade, *Ponta de Lança, Obras completas*, Río de Janeiro, Globo, 2004, p. 22.

<sup>38</sup> Andrade, «O esforço intelectual do Brasil contemporâneo», 1923; citado en Boaventura (ed.), *Oswald de Andrade, estética e política, Obras completas, op. cit.*, 1991, p. 38.

en el interior de Brasil, Andrade definía el movimiento antropófago como un indianismo, para distinguirlo claramente de la exaltación romántica de los indios, y anticipaba: «Hoy en día la antropofagia se puede enriquecer con la orientación que tomaron los estudios sociológicos contemporáneos».<sup>39</sup>

Según Viveiros de Castro, Oswald fue el «gran teórico de la multiplicidad» y «actualmente todo el mundo está descubriendo la necesidad de la hibridación y el mestizaje».<sup>40</sup> ¿En qué consiste hoy, entonces, la actualidad del movimiento antropófago oswaldiano? Por ejemplo, los movimientos de crítica de la propiedad intelectual: «Las *creative commons* está intentando consolidar desde el punto de vista jurídico el proceso de hibridación, la antropofagia, el saqueo positivo, el saqueo como instrumento de creación. Proponen una articulación entre el saqueo y la dádiva».<sup>41</sup> Las implicaciones políticas son evidentes. El antropólogo brasileño frente a la pregunta de si prefiere el saqueo al don, responde:

Nosotros tenemos que transformarnos en Robin Hood. Saquear para dar, el ideal es el mismo, quitar a los ricos para dar a los pobres [...] La antropofagia, ¿qué es? Quitar a los ricos. Entiéndase: «Vamos a sacar de Europa lo que nos interesa». Vamos a ser el otro en nuestros propios términos, tomar la vanguardia europea, trasladarla aquí y entregarla a las masas.

<sup>39</sup> Andrade, «O sentido do interior», 1948; citado en Boaventura (ed.), *Oswald de Andrade, estética e política, Obras completas, op. cit.*, 1991, p. 199.

<sup>40</sup> Viveiros de Castro, «Entrevista», *op. cit.*, 2007, p. 12.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 12.

Aquí reside el éxito de la antropofagia, concluye Viveiros de Castro, tras citar una de las grandes «fórmulas» de Oswald: «La masa comerá el bizcocho fino que fabrico». <sup>42</sup>

### **Oswald y la valorización del mestizaje como línea de fuga y constitución de la libertad**

La anticipación oswaldiana reflexiona, por lo tanto, sobre la dinámica brasileña, situada entre la herencia de la colonización europea y la proyección hacia el devenir. Oswald vio, en el Brasil que entraba en la modernidad, «un país del futuro»; no desde el punto de vista de la dinámica de construcción de una trayectoria nacional de desarrollo, sino bajo la perspectiva del desarrollo de la relación brasileña (indígena) con la alteridad colonial.

La radicalidad de Oswald reside precisamente en situar en el centro de su proposición teórica y política las dinámicas constituyentes del mestizaje brasileño y, a partir de ello, haber actualizado el punto de vista tupi. Un punto de vista indio que, como destacó Viveiros de Castro, no tiene nada que ver con el indianismo y con la búsqueda de raíces tropicales de alguna identidad nacional.

La revolución antropófaga, en la medida en que proyectaba a los indios en el mundo, se fundaba en una teoría de la multiplicidad, no en una teoría de la diversidad. El anticolonialismo de la revolución no estaba vinculado con el nacionalismo y, todavía menos, con un tipo de aislacionismo por parte de los ricos. El anticolonialismo en relación al exterior implicaba, de hecho, un anticolonialismo dirigido contra el «colonialismo interno que trata

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 18.



a los pueblos indígenas como obstáculos para la estandarización de la nacionalidad». <sup>43</sup> El anticolonialismo antropófago implica superar cualquier maniobra que pretenda explicar el *impasse* brasileño sólo por determinantes exógenas; y no se compromete con ninguna alianza de tipo nacional. La respuesta que América Latina tiene que dar a la alienación cultural es profundizar aún más en el mestizaje y en la hibridación con los flujos mundiales.

En una obra tan amplia y compleja, con aperturas literarias y filosóficas, como la de Oswald, hay fases, pasajes. Pero no creemos que se pueda hablar de rupturas y revisiones como hacen varios de sus críticos. <sup>44</sup> La obra de Oswald, por el contrario, está atravesada desde el inicio por una potencia de la cual se derivan simultáneamente sus dimensiones estéticas y políticas. Esta potencia traza una línea de fuga marcadamente continua. Una línea que acompaña, por un lado, las dinámicas de constitución de la libertad; y, por el otro, los procesos (ontológicos) de producción de la hibridación. Entre las muchas referencias que se podrían citar aquí, «Sol da meia-noite», un artículo publicado en 1943, no podría ser más adecuado para nuestro propósito. Allí Oswald defiende que «la Alemania racista [...] necesita ser educada por nuestro mulato,

---

<sup>43</sup> Viveiros de Castro, «Prefácio», en Arnt y Schwartzman, *Um artifício orgânico: Transição na Amazônia e ambientalismo*, Río de Janeiro, Rocco, 1992, p. 16.

<sup>44</sup> No es nuestro objetivo reconstruir el conjunto de los trabajos de análisis crítico de la obra de Oswald de Andrade. Nos limitamos a un ejemplo, en el cual aparece claramente la tentativa de recortar la obra en fases diferentes y contradictorias, y hacer, en cierto modo, un balance del fracaso. Es el caso de Benedito Nunes, que encuentra en la trayectoria de Oswald una especie de paréntesis (el de la militancia marxista), en torno al cual habría abjuraciones, rupturas y retornos. Véase Nunes, «Ponta de Lança», *O Estado de S. Paulo*, Suplemento literario, 21 de noviembre de 1971 y Nunes, «A antropofagia ao alcance de todos», introducción a Andrade, *A Utopia Antropofágica, das obras completas de Oswald de Andrade*, São Paulo, Ed. Globo, 2001, p. 7.

por el chino, por el indio más atrasado de Perú o de México, por el africano de Sudán. Y necesita mezclarse de una vez para siempre. Necesita deshacerse en el *melting-pot* del futuro. Necesita "mulatizarse".<sup>45</sup> El mestizaje, la hibridación, es una línea de fuga. El éxodo es un terreno de lucha: «Huir pero, huyendo, buscar un arma». <sup>46</sup> Oswald asocia esta lectura con la constitución de la libertad: «Por la libertad, nosotros también, los de América, somos capaces de dar la vida. Toda la historia de nuestro continente, principalmente la historia rica, dramática y colorida de América Latina, está llena de gestos libertarios». <sup>47</sup> Si en 1943 el combate contra el fascismo ocupa totalmente el horizonte, ya en 1944 Oswald califica su concepto de libertad de modo más general, para lo que emplea la famosa frase de Spinoza:

El fin de la República no es dominar ni mantener a los hombres bajo el miedo y someter a otros hombres. No es el fin de la República metamorfosear, transformar hombres racionales en bestias o en máquinas, sino lo contrario. En una palabra, el objetivo de la República es la libertad. <sup>48</sup>

En consecuencia, no encontramos ninguna ruptura entre el trabajo de creación y el de crítica, sino las convulsiones del compromiso militante en las diferentes condiciones materiales de la lucha política de su época. El compromiso estético, político y literario de Oswald se basa siempre en un esfuerzo de liberación afirmativa, no dialéctica. Aquí

---

<sup>45</sup> Andrade, *Ponta de Lança, Obras completas*, Río de Janeiro, Globo, 2004, p. 122.

<sup>46</sup> Deleuze y Parnet, *Dialogues, op. cit.*, 1996, p. 164.

<sup>47</sup> Andrade, *Ponta de Lança, op. cit.*, 2004, p. 123.

<sup>48</sup> Spinoza citado en Andrade, *A Utopia Antropofágica, op. cit.*, 2001, p. 183.

se muestra la separación, el *divisor de aguas*, como él decía, en relación a los demás modernistas, que se acercaban al nacionalismo xenófobo y fascista que nunca escapó de la irresistible ironía de Oswald.<sup>49</sup>

Es precisamente en relación a las cuestiones del mestizaje que Oswald muestra los niveles más altos de creatividad conceptual, lingüística, estética y de compromiso político. En el ámbito del mestizaje y de la hibridación, forma y contenido coinciden perfectamente y manifiestan una potencia de liberación siempre intacta y renovada. Su lenguaje no es sólo connotativo; es mixto y mestizo. En esa dinámica de resistencia y de creación, su «brasilianidad» es incompatible con cualquier tipo de xenofobia nacionalista. Esta brasilianidad ya estaba presente en el *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (1924) y se radicaliza en el *Manifesto Antropófago* de 1928. En el primero, reivindica la importante contribución de todos los aparentes errores: «Como hablamos. Como somos». La poesía debe, por lo tanto, fundarse en una lengua «natural y neológica». «Tenemos una base doble y presente —el bosque y la escuela [...] Obuses de elevadores, cubos de rascacielos y la sabia pereza solar».<sup>50</sup>

Cuando los ilustres académicos intentaban construir una lengua independiente de Europa, un portugués brasileño, Oswald de Andrade ya estaba preocupado con la «jerga de las grandes ciudades brasileñas, donde empieza a brotar, en São Paulo principalmente, una sorprendente

<sup>49</sup> Las frases irónicas sobre Cassiano Ricardo y Plínio Salgado están entre las más citadas. [Dentro del modernismo brasileño y como reacción al movimiento Pau-Brasil de Andrade (luego movimiento antropófago), surgió en São Paulo el movimiento Verde-Amarelo, formado por Menotti del Picchia, Plínio Salgado, Guilherme de Almeida y Cassiano Ricardo. Este grupo (luego Escuela de Anta) defendía un nacionalismo «ufanista», de carácter utópico, próximo a las corrientes de extrema derecha. N de E.]

<sup>50</sup> Andrade, «Manifesto da Poesia Pau-Brasil», 1924, en Andrade, *A Utopia Antropofágica*, op. cit., 2001.

literatura de nuevos inmigrantes». <sup>51</sup> El esfuerzo intelectual. São Paulo y las haciendas de café habían sido la gran inspiración, primero de los modernistas y después de los antropófagos. Y São Paulo funcionaba como la gran olla, donde las diferentes razas cuecen juntas. Oswald decía que las razas se amalgamaban. <sup>52</sup>

Nada que ver con una sopa en la cual todas las diferencias desaparecen y dejan lugar a alguna identidad que, aunque mestiza, resulta homogénea y nacional. Lo que interesa ver es que la antropofagia es la multiplicación de las diferencias; no el caldo, sino la amalgama.

No es casual que Oswald conduzca, en cierta forma, los primeros esfuerzos para construir la idea o la imagen de un pueblo brasileño (a finales del siglo XIX) hacia la afirmación madura del mismo proyecto, a lo largo de los años treinta. Oswald se encuentra, por lo tanto, a medio camino, como un giro revolucionario, entre *Os sertões* (1901) de Euclides da Cunha y *Casa-grande & senzala* (1933), de Gilberto Freyre. Se podría decir, esquemáticamente, que en *Os sertões* la potencia del mestizaje (la composición étnica del *sertanejo*) aún se presentaba bruta, en la monstruosidad de las condiciones de vida de los habitantes del *sertão* y en la brutalidad de los combates que oponían los habitantes de Canudos al ejército republicano y nacional. Pero en Euclides ya había una ruptura, el pesimismo de Machado de Assís había sido superado por la aparición de una esperanza del pueblo y de su mística. Mejor: en *Os sertões*, se anuncian una nueva tierra y un nuevo pueblo. <sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Andrade, «O esforço intelectual do Brasil contemporâneo», 1923, en Boaventura (ed.), *Oswald de Andrade, estética e política...*, op. cit., 1991, p. 34.

<sup>52</sup> Andrade, 1948, «O sentido do interior», en Boaventura (ed.), op. cit., 1991, p. 191.

<sup>53</sup> Andrade, *Ponta de Lança...*, op. cit., 2004, p. 173. [En *Os sertões*, Euclides de Cunha retrata la Guerra de Canudos. A finales del siglo XIX, un predicador milenarista comenzó a anunciar un mundo mejor

En Freyre, con *Casa-grande & senzala*, entramos en un análisis sociológico más sofisticado que, además, corresponde a un movimiento preciso del proyecto de construcción nacional, con la llegada de Vargas al poder y los primeros pasos del proyecto nacional-desarrollista. Oswald también percibe los cambios en estos términos. Ya en el 1923, muy al inicio de su trayectoria política y estética, llamaba la atención al público brasileño en relación con el autor de *Os sertões*:

Excelente contribución nos aportó un hombre de ciencia, Euclides da Cunha, escritor poderoso, ingeniero y geólogo que, como oficial del Ejército, formó parte de la represión de una revolución mística que convulsionó al Estado de Bahía; retrató en su libro *Os sertões* el escenario, el alma y la vida de aquella población originaria del aventurero y de la mestiza.<sup>54</sup>

Las referencias a Gilberto Freyre son numerosas. Su sociología es explícitamente empleada en términos políticos, también en relación a los conflictos que atravesarán al movimiento modernista, justamente con la escisión entre los

---

en el pobre y seco Estado de Bahía (*sertão*; véase la nota 118 del primer capítulo); pronto miles de personas acudieron a la llamada y el Ejército de la recién constituida República atacó sin éxito repetidas veces su sede, el pueblo de Canudos. Finalmente, Canudos fue destruido y miles de personas asesinadas. Por el rechazo a las leyes de la República y por su sangriento final, Canudos es visto como un símbolo de la rebelión de los pobres. Por otro lado, *Casa-grande & senzala* de Freyre retrata la formación de la sociedad brasileña a través de la casa del amo (*casa-grande*) y de los esclavos (*senzala*); según el autor, el esclavismo daría lugar al modo de ser brasileño: un sujeto étnicamente híbrido y suficientemente plástico para asimilar las más diversas influencias culturales. N. de E.]

<sup>54</sup> Andrade, 1923, «O esforço intelectual do Brasil contemporâneo», 1923, en Boaventura (ed.), *Oswald de Andrade, estética e política...*, op. cit., 1991, p. 32.

modernistas que serán «antropófagos» y los que formarán el Verde-Amarelo y que, con posterioridad, adoptarán el nombre de Anta.

Así, ya en 1937, Freyre es citado, en un artículo publicado en el periódico *O Estado de S. Paulo* dedicado a la escisión del modernismo, al lado de Sérgio Buarque de Hollanda, como, uno de los intelectuales que se alineaban a la izquierda: «Mucha gente formal puede no estar en la derecha».<sup>55</sup> Ocho años después, se le vuelve a citar para reforzar esta idea: «La voz culta y poderosa del autor de *Casa-grande & senzala* [afirmaba] que la antropofagia salvó al movimiento [modernista] de 1922».<sup>56</sup>

Para Oswald de Andrade, el eslabón entre Freyre y Euclides da Cunha está bien claro: «En cierta manera, *Casa-grande & senzala*, en 1948, es un complemento de *Os sertões* de Euclides, pues estudia la consolidación de las plantaciones, mientras la mirada euclidiana expresa la resistencia del elemento místico en torno a un jefe nómada».<sup>57</sup> En medio de esta deriva, se encuentra el movimiento antropófago.

De hecho, es en el *Manifiesto Antropófago* donde Oswald simultáneamente mantiene su proyecto anticolonial brasileño y abre una formidable línea de fuga que le permite escapar del cortocircuito nacionalista y nativista de los modernistas que se habían sumado al Integralismo.<sup>58</sup> Por ello, Oswald

<sup>55</sup> En brasilero existe un juego de palabras: «Muita gente *direita* pode não estar na *direita*». Andrade, «O Divisor de águas modernistas», 1937, en Boaventura (ed.), *op. cit.*, 1991, p. 55.

<sup>56</sup> Andrade, «Informe sobre o modernismo», conferencia pronunciada el 15 de octubre de 1945 en São Paulo, en Boaventura, *op. cit.*, 1991, p. 105.

<sup>57</sup> Andrade en Boaventura, *op. cit.*, 1991, p. 197.

<sup>58</sup> Modernistas reunidos en los movimientos Verde-Amarelo y Escuela de Anta, entre ellos Cassiano Ricardo, Plínio Salgado y Menotti del Picchia. Véase la nota 48 de este capítulo.

dirá a lo largo de toda la vida que la antropofagia había sido el divisor de aguas entre la derecha y la izquierda modernistas: «Abandonamos los salones y nos volvemos los sinvergüenzas del modernismo». Sinvergüenzas que «habrían pasado cárcel, habrían pasado hambre [...]. Es que la antropología salvaba el sentido del modernismo y pagaba el tributo político de haber caminado con decisión hacia el futuro».<sup>59</sup>

La hibridación no es un proyecto abstracto sino una práctica. Es muy probable que Oswald haya descubierto Brasil en una habitación de hotel, «probablemente en París», «así como Freyre descubrió Brasil en Columbia», en EEUU.<sup>60</sup> Paulo Prado, además, escribió, en la introducción a la *Poesía Pau-Brasil* en 1924: «En un viaje a París, en lo alto de un *atelier* de la Place de Clichy — ombligo del mundo — [Oswald] descubrió, deslumbrado, su propia tierra».<sup>61</sup> Oswald no habría sido más explícito ni más consciente de su propia hibridación. Tras haber fustigado con violencia la xenofobia triste de la «macumba para turistas»<sup>62</sup> de los modernistas de derecha, afirma con energía su inspiración extranjera: «Si alguna cosa traje de mis viajes a Europa, entre las dos guerras, fue al propio Brasil».<sup>63</sup> Además, él atribuye la propia intuición antropófaga a la lectura de Montaigne.<sup>64</sup> Aunque bastante obcecado con el tema de la «dependencia» como algo que los brasileños tendrían

<sup>59</sup> Andrade, *Ponta de Lança...*, *op. cit.*, 2004, p. 167.

<sup>60</sup> Viveiros de Castro, entrevista, *op. cit.*, 2007, p. 13.

<sup>61</sup> Prado, «Poesía Pau-brasil», 1924, en Andrade, *A Utopia Antropofágica...*, *op. cit.*, 2001, p. 89.

<sup>62</sup> La palabra *macumba* se usa en Brasil para referirse a cualquier ritual o religión de origen africano. [N. de E.]

<sup>63</sup> Andrade, *Ponta de Lança...*, *op. cit.*, 2004, pp. 165-166.

<sup>64</sup> Oswald hace referencia al capítulo de los *Ensayos* de Montaigne «A los caníbales» en «El antropófago», 1950; en Boaventura, *op. cit.*, 1991, p. 255.

tendencia a reconocer como natural e inevitable, Antonio Cândido también nos habla de que «no hay imitación ni reproducción mecánica. Hay participación en los recursos que se volvieron bienes comunes a través del estado de dependencia, que pueden contribuir para hacer de ésta una interdependencia».<sup>65</sup>

Se puede decir que los mayores brasilianistas son producto de ese intercambio de puntos de vista que tuvo por precursor el canibalismo tupinambá. Viveiros de Castro se opone violentamente a la noción de «ideas fuera de lugar» desarrollada por Roberto Schwarz: «Olviden el cliché marxista sobre las ideas fuera de lugar, un poco descolocado y anacrónico».<sup>66</sup> Por un lado, las ideas siempre provienen de un lugar; por el otro, se propagan por «*devoração*, por hibridación». Así, refiriéndose a Sérgio Milliet,<sup>67</sup> Oswald hablaba de un naufrago «cuyas inocentes carnes ginebrinas fácilmente devoramos».<sup>68</sup> Decía que Brasil no era otra cosa que «deglución pura».

De hecho, Roberto Schwarz reconoce que «nada [fue] más abierto a influencias extranjeras que el modernismo de 1922». Al mismo tiempo, Schwarz articula esta visión positiva de apertura con el combate, que siempre ha atravesado a la izquierda brasileña (y latino-americana en general), por construir una idea de pueblo, la noción de «cultura popular». Por un lado, entonces, tendríamos el

---

<sup>65</sup> Antonio Cândido, «Literatura e subdesenvolvimento», en *A educação pela noite e outros ensaios*, Río de Janeiro, Ouro sobre azul, 2006 [1969], p. 187 (inicialmente publicado en francés, en la revista *Cahiers d'Histoire Mondiale*, Unesco, XII, 4, 1970).

<sup>66</sup> Viveiros de Castro, «Prefácio», en Arnt y Schwartzman, *op. cit.*, 1992, p. 16. Véase también Viveiros de Castro, «Entrevista», *op. cit.*, 2007, p. 12.

<sup>67</sup> Uno de los miembros del movimiento modernista, suizo de origen.

<sup>68</sup> Andrade, «Sex-appeal-genário», discurso de agradecimiento en el Automóvel Club de São Paulo, 26 de marzo de 1950, en Boaventura *op. cit.*, 1991.



modernismo que transforma la realidad popular en elemento activo de la cultura brasileña, del proyecto nacional. Por otro lado, habría un nacionalismo programático, fundado en lo pintoresco, que asumía como «auténticos» aspectos que se derivaban de nuestra condición de república bananera.<sup>69</sup> Schwarz insiste: «El problema no es estar a favor o en contra de las influencias externas, sino considerarlas — como la tradición nacional — desde una perspectiva popular». ¡Falta saber de qué pueblo se habla!

Ahora bien, como veremos, la cuestión reside precisamente en esta construcción de lo nacional-popular o, en términos generales, en la construcción de la idea de pueblo. Una cuestión que, en el Brasil republicano post-abolición de la esclavitud, implica comprender cómo se enfrentó el rompecabezas producto de la herencia colonial esclavista y de los flujos migratorios. El rompecabezas era de tipo étnico y se presentaba como una vasta mezcla de etnias, poblaciones y lenguas en un territorio

---

<sup>69</sup> Schwarz, «Cuidado com as ideologias alienígenas», entrevista de 1976, en Abdala Jr. y Cara (eds.), *Moderno de nascença. Figurações críticas do Brasil*, São Paulo, Boitempo, 2006, p. 48. La relación entre Roberto Schwarz, marxista fuertemente influido por la Escuela de Frankfurt, y el modernismo antropófago de Oswald merecería un artículo entero. Digamos que Schwarz y los marxistas en general estaban fuertemente «incomodados» por la deriva modernista, que veían como una especie de conciliación estética de elementos negativos del pasado y del progreso. Nunca superaron el pensamiento binario. De cualquier modo, respecto a Oswald de Andrade, Schwarz mantiene una posición positiva (es el caso por ejemplo, de Schwarz, «A carroça, o bonde e o poeta modernista», en *Que horas são? Ensaios*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987). Pero sobre el tropicalismo —movimiento político-cultural de los años sesenta fuertemente inspirado por la antropofagia de Oswald de Andrade— Schwarz desarrollará una crítica extremadamente violenta: «Sobre el fondo ambiguo de la modernización, la división entre sensibilidad y oportunismo, entre crítica e integración, es incierta», Schwarz, *Cultura e política, 1964-1969*, São Paulo, Paz e Terra, 1970, p. 30 (publicado inicialmente bajo el título «Remarques sur la culture et la politique au Brésil, 1964-1969», *Les Temps Modernes*, núm. 288, París).

también muy vasto, en el tránsito de las formas de dependencia coloniales (o neocoloniales) a las formas de dependencia típicas del imperialismo.

Benedito Nunes señala acertadamente, al respecto del violento conflicto interno en el modernismo, entre la deriva izquierdista y comunista de Oswald y el fascismo tropical de Cassiano y Plínio: «No fue el placer de discutir el que situó [a los modernistas] en grupos antagónicos. Fue un antagonismo perceptible en el *sentido étnico* invocado por los dos grupos opuestos, lo que les obligaba al placer de debatir».<sup>70</sup>

De hecho, no fue ni un debate académico ni una tranquila disputa intelectual. Se trataba de un violento conflicto social y político, atravesado en profundidad por innumerables líneas de color, de clase, de etnia y de lengua. Un conflicto cuya complejidad provenía, por un lado, de las condiciones específicas en las cuales se disputaba y se consolidaba la transición de la esclavitud al trabajo libre, y, por otro, del proceso y los temas de la modernización así como del tipo de desarrollo que implicaba. Una transición marcada por la relación de fuerzas en el campo, lo cual corresponde perfectamente a la cita de Plínio el Joven, empleada por Oswald, en uno de los grandes frescos históricos y filosóficos de su producción tardía: *Latifundia perdidere Italiam*.<sup>71</sup> Los latifundios habían arruinado Brasil y habían reducido el impacto y el alcance de la transición más allá de la esclavitud.

No obstante, es necesario reflexionar sobre las condiciones de esta transición, para ver si el desplazamiento del rompecabezas de la construcción del «pueblo» brasileño y de la

---

<sup>70</sup> Nunes, «A antropofagia ao alcance de todos», introducción a Andrade, *A Utopia Antropofágica*, op. cit., 2001, pp. 24-25.

<sup>71</sup> Andrade, «Sex-appeal-genário», 1950, en Boaventura, *Oswald de Andrade, estética e política...*, op. cit., 1991, p. 262.

nacionalidad propuesto por los antropófagos y, después, por la sociología de Freyre, consiguió mediar los conflictos que habían caracterizado el tránsito y las nuevas relaciones sociales de producción. Es decir, se trata de preguntarnos si los trabajos de Freyre, de Oswald y, más en general, el discurso sobre el mestizaje fueron empleados, en un segundo momento, para resolver —desde el punto de vista del poder— el rompecabezas de la construcción de un pueblo, por el entonces naciente proyecto nacional.

Hablando sobre la experiencia del gobierno Lula (en 2006), Viveiros de Castro diferencia dos tipos de «soluciones», dos tipos de proyectos «llamados nacionales», que dividen al gobierno en dos. Por un lado, tenemos «un proyecto nacional clásico, en el mal sentido de la palabra, que consiste en inventar (o descubrir) esa cosa llamada “identidad nacional”». Por otro, el proyecto a través del cual, según él, «tenemos que “desinventar” Brasil». En esta segunda perspectiva, no se trata de un proyecto nacional, sino post-nacional, no «sólo “Viva Brasil”, sino “todo es Brasil”».72 No obstante, esta línea de demarcación tampoco era tan clara y potente en el discurso del mestizaje que se desarrolló después de Euclides da Cunha y hasta Gilberto Freyre, pasando por Oswald. Por un lado, esta demarcación reproduce el conflicto que dividía a los modernistas —por un lado, los antropófagos; por el otro, el grupo fascista y xenófobo de Anta— sobre la cuestión étnica. Por otra parte, cuando el discurso del mestizaje se volvió dominante, ¿no fue capturada por el poder la problemática del mestizaje a través de los matices —a veces tan finos, a veces tan violentos— de una gestión racista de los flujos de la hibridación?

---

72 Viveiros de Castro, «Entrevista», *op. cit.*, 2007, p. 12.

¿Qué era la antropología cultural y política tupinambá en relación no a la alteridad de los colonizadores portugueses, sino a la alteridad de los esclavos «importados» de África? ¿Qué antropofagia, qué devenir-Brasil, fue puesta en marcha por los esclavos liberados, ante la alteridad de los flujos de los inmigrantes extranjeros que habían empezado a poblar masivamente los cafetales paulistas que tanto habían inspirado al movimiento modernista en general, y a Oswald en especial?

No pretendemos aquí responder a todas estas preguntas. Pero nos parece interesante discutir la actualidad revolucionaria y constituyente del *Manifiesto Antropófago* a la luz de estas cuestiones, en la perspectiva señalada por Viveiros de Castro, es decir, en la perspectiva del devenir-Brasil del mundo y del devenir-mundo de Brasil.

Nada resulta más adecuado para esta reflexión que poner a prueba el debate actual sobre el racismo en Brasil: la división que atraviesa el gobierno Lula sobre el proyecto nacional se reproduce particularmente en el plano de las políticas de lucha contra la discriminación racial. Estas reflexiones se tornan aún más importantes al recordar que la hegemonía del discurso del mestizaje se ha transformado en discurso oficial, nacional, proclama republicana, sobre la inexistencia de racismo en Brasil.

## **Racismo y mestizaje en el Brasil contemporáneo**

En Brasil, desde el final de los años noventa, la hegemonía del discurso de la democracia racial fue fuertemente cuestionada por una nueva generación de estudios sociológicos y estadísticos que, después de centrarse en las desigualdades, establecieron la manifiesta correlación entre estratificación

social y color de la piel.<sup>73</sup> Lo que el movimiento negro afirmaba ya, sin éxito, desde los años cuarenta se convirtió en una suerte de evidencia científica.<sup>74</sup> El relieve que el discurso neoliberal daba a la cuestión de las desigualdades, con el objeto de construir una legitimidad social que avalara la renuncia al crecimiento en nombre de políticas de estabilización macroeconómica, encontraba así un eco en los esfuerzos para definir nuevos instrumentos de cuantificación de los elementos cualitativos del desarrollo.<sup>75</sup>

El porcentaje de negros y de *pardos* en los sectores pobres y extremadamente pobres empezaba a percibirse claramente más alto que su participación en la composición demográfica. Un reparto desigual cuyo declive sistemático aparece en los estudios estadísticos en todos los ámbitos: educación, violencia, vivienda, etc. La correlación que se observaba entre desigualdad social (en términos de renta y jerarquización social del trabajo) y color de piel encontró rápidamente una base objetiva. Con celeridad se visibilizaron muchas líneas de discriminación claramente racializadas, difícilmente compatibles con el consenso oficial sobre la armonía de las relaciones interraciales existente en Brasil, después de la abolición de la esclavitud.

---

<sup>73</sup> Veáse Jaccoud y Beghin, (eds.), *Desigualdades raciais no Brasil: Um balanço da intervenção governamental*, Brasília, IPEA, 2003; Martins, *Desigualdades e discriminação de gênero e de raça no mercado brasileiro de trabalho no final do século XX*, informe presentado a la OIT, abril de 2003; Henriques, «Desigualdade racial no Brasil: Evolução das condições de vida na década de noventa», Río de Janeiro, IPEA, Texto para discusión núm. 809, 2001. Veáse también Hasenbalg y Silva (ed.), *Origens e destinos: desigualdades sociais ao longo da vida*, Río de Janeiro, Topbooks, 2003 (sobre todo el artículo de Costa).

<sup>74</sup> Veáse Telles, *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*, Río de Janeiro, Relume Dumará, 2003.

<sup>75</sup> Nos referimos a la difusión de los métodos de cálculo de los índices de desarrollo humano y a los trabajos de la escuela de Amartya Sen. Para el debate en Brasil, véase Scalón, *Imagens da desigualdade*, Belo Horizonte-Río de Janeiro, Editora UFMG y IUPERJ, 2004.

Estos cuestionamientos estadísticos terminaron reforzando los intentos de abrir brechas innovadoras en las políticas de lucha contra el racismo, especialmente con la adopción del modelo norteamericano de la *affirmative action* [acción afirmativa]. Este nuevo debate se concentraría y se articularía en torno a las condiciones de acceso a la enseñanza. En cierto modo, era inevitable, casi «natural», que así aconteciese. Las universidades brasileñas exhiben niveles escandalosos de exclusión y un modo inicuo de reclutamiento de nuevos alumnos. Por un lado, las universidades públicas (federales y estatales) ofrecen plazas suficientes para apenas el 3 % de los jóvenes en edad de frecuentarlas. Por otro lado, el sistema privado absorbe el 7 % del total. En conjunto, si se suman los dos segmentos, se alcanza apenas el 10 %. Y aún más inquietante resulta que el acceso al sistema público —que ofrece formación de calidad y enteramente gratuita—, se rija por un examen de acceso en el cual sólo tienen éxito los alumnos que pueden pagar los cursos de acceso (o los que provienen de escuelas privadas), oportunidades que disminuyen en correlación directa con el prestigio social y socioeconómico atribuido a las diferentes escuelas. Los candidatos de las escuelas públicas tienen una mínima probabilidad de entrar en las facultades públicas y prácticamente ninguna probabilidad (salvo rarísimas excepciones) de entrar en las más prestigiosas. Se trata en este caso de un nivel de exclusión incompatible con las dinámicas del capitalismo contemporáneo, cada vez más organizado a partir de la economía del conocimiento y de la difusión social de los procesos de innovación y de movilización productiva.

No obstante, la correlación entre el color de piel y la exclusión es visible: es suficiente con pasear por cualquier campus de cualquier universidad pública, incluso en Salvador (Bahía) —donde la población negra y mestiza es mayoría.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> La Universidad Federal de Bahía, debe apuntarse, es una de las que implantó un sistema de cuotas.

El debate sobre el racismo y las primeras políticas de acción afirmativa se concentra precisamente sobre la crítica del sistema de acceso a la enseñanza superior. Al inicio de la década, la Asamblea Legislativa del Estado de Río de Janeiro votó una ley que fijaba criterios de discriminación positiva para el acceso a la prestigiosa Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ). La misma medida fue adoptada por numerosas universidades federales, en el marco del régimen de autonomía universitaria; y fue transformada, por el gobierno Lula, en proyecto de ley, articulado con un conjunto de políticas de reforma universitaria que buscaban, entre otros objetivos, aumentar el número de estudiantes y democratizar las condiciones de acceso.

Esta generalización de las medidas de acción afirmativa, así como la creación, siempre por el gobierno Lula, de un Ministerio de Igualdad Racial (que elaboró el Estatuto de la Igualdad Racial) suscitó lo que se puede describir como un verdadero cataclismo. Por un lado, la oleada de oposición a las medidas afirmativas no impidió que aumentase el número de universidades federales que adoptaron —gracias al estatuto de autonomía universitaria— los dispositivos de acción afirmativa. Por otro, se consiguió bloquear los dos proyectos de ley: el de acción afirmativa y el del Estatuto de la Igualdad Racial. La oposición a estos proyectos fue animada, con extrema violencia, por los grandes medios. La actitud de los grandes grupos mediáticos en relación al gobierno Lula no representa la excepción, sino la regla; y muestra claramente la fuerza de los prejuicios dirigidos hacia un presidente que no nació en la élite: es un mestizo, un migrante del Nordeste sin educación formal. Esos prejuicios se tornan aún más gratuitos cuando se tiene constancia de que el gobierno Lula, a pesar de ser extremadamente moderado, consiguió buenos resultados tanto en el plano social y económico, como en el de las relaciones internacionales.

Nuestro objetivo no será, evidentemente, repetir aquí ese debate político y mediático. A pesar de todo, hay elementos sorprendentes en esta polémica: a la afirmación tradicional de que no hay racismo en Brasil, se suma un discurso que, apoyado en algunas tesis de antropólogos, definía la acción afirmativa no sólo como ineficaz (o inútil), sino también como un peligroso instrumento de construcción del racismo. Así, el director periodístico de la más importante red de televisión (privada) publicó un libro titulado *No somos racistas*,<sup>77</sup> y sus pretensiones intelectuales y universitarias fueron ratificadas por una introducción escrita por una antropóloga de la Universidad Federal de Río de Janeiro.<sup>78</sup>

Si bien el reclutamiento y la selección de alumnos universitarios no pueden, por sí solos, explicar la profundidad de la polémica, el discurso de las élites no tiene, tampoco, la legitimidad social necesaria para bloquear los diferentes proyectos de ley para la acción afirmativa. De hecho, la oposición a las reivindicaciones del movimiento negro y a los proyectos de ley del gobierno Lula (en el primero y en el segundo mandato) es transversal, y se extiende entre los grupos de izquierda, en todos los niveles. Hay resistencias importantes también dentro del propio gobierno, de su principal partido (el Partido de los Trabajadores, PT) y también en el seno de la extrema izquierda.<sup>79</sup>

Si dejamos de lado las argumentaciones groseramente conservadoras, de defensa de la meritocracia, el rechazo a las políticas afirmativas se basa en una doble afirmación:

---

<sup>77</sup> Kamel, *Não somos racistas*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 2006.

<sup>78</sup> Véase Maggie y Fry, «Cotas raciais: construindo um país dividido?», Dossier Acción Afirmativa, *Econômica*, Revista del Programa de Postgrado de la Universidad Federal Fluminense, vol. 6, núm. 1, 2004.

<sup>79</sup> Véase, por ejemplo, el dossier «Racismo, cuotas y luchas sociales», revista *Crítica Marxista*, núm. 24, 2007.



Brasil es un país en el cual el mestizaje generalizado no impide la discriminación, pero, (i) ésta está bastante limitada y, (ii) la acción afirmativa lo único que hará será agravar y amplificar las dimensiones raciales de la fragmentación social. Es lo mismo que decir que la acción afirmativa terminará por explicitar las dimensiones racistas de la discriminación. En lugar de combatirlo, reforzará el racismo. Todavía peor, la acción afirmativa y el Estatuto de Igualdad Racial reintroducirían el racismo en Brasil, y ello mediante políticas de inspiración norteamericana, es decir, basadas en un modelo segregacionista que nada tiene que ver con el modelo de mestizaje típico de Brasil. Ejemplo significativo, al respecto, es el dossier dedicado a este debate, en la revista universitaria ya citada. Presentan siete artículos, tres de los cuales son, más o menos, favorables, tres contrarios y uno que ofrece un acercamiento intermedio. Pero lo que interesa es que los autores «favorables» son, en dos casos, profesores extranjeros que trabajan en universidades norteamericanas y, de los dos brasileños, uno es economista del Banco Mundial. Se puede decir, como ya se ha dicho aquí, que se trata de una nueva generación de ideas alienígenas, venidas del extranjero, «ideas fuera de lugar».<sup>80</sup>

Ahora bien, si nos abstraemos de las manipulaciones políticas y del papel de los medios de comunicación como oposición sistemática al primer gobierno no salido de los círculos tradicionales de la élite, podemos ver que este discurso es el mismo que constituye la base del pensamiento literario y sociológico brasileño. Un pensamiento que, después de los balbuceos de inicios del siglo XX,<sup>81</sup> se

<sup>80</sup> Schwarz, «As ideias fora do lugar: Ao vencedor as batatas», São Paulo, Duas Cidades, 1977; publicado inicialmente como «Dépendance nationale, déplacement d'idéologies, littérature», *L'Homme et la Société*, núm. 26, 1972.

<sup>81</sup> El primer artículo de Gilberto Freyre que aprehendía de modo positivo la sociedad patriarcal y esclavista brasileña data de 1922 y

fue afirmando con fuerza en los años treinta, con Vargas y el *Estado Novo* (1937). Este discurso termina en una especie de paradoja: el combate al racismo constituiría una amenaza al mestizaje, que no sólo distingue a Brasil de los países donde reina la herencia del segregacionismo anglosajón, sino que impide que se determine quién es blanco, quién es negro y quién es lo que fuere. Volvamos al dossier que ya hemos citado, representativo de este *impasse* y estas paradojas. Fabio W. Reis, profesor emérito de la Universidad Federal de Minas Gerais, después de fustigar «el artificialismo de la referencia a una identidad africana», por sectores del movimiento negro —lo que es lo mismo que afirmar que existirían identidades «naturales»—, prosigue: «Se trata de la vieja cuestión racial brasileña. Ésta introduce, para empezar, el difícil problema “técnico” [...] de determinar quién es negro y quien no lo es». Lo que nos lleva directamente, dice él:

Al punto en el cual se han enquistado dramáticamente los equívocos del movimiento negro. Pues su postura combativa, dedicada a fijar fronteras claras entre las razas para movilizar a los negros para la lucha, ha llevado a adoptar criterios de definición racial propios del racismo de EEUU.<sup>82</sup>

Pues bien, el verdadero racismo es únicamente norteamericano y, más allá de esto, no se puede saber, en Brasil, quién es negro y quién no lo es. En otro artículo del mismo dossier, una socióloga extrae consecuencias de la misma idea:

---

fue publicado en EEUU: «Social Life in Brazil in the Middle of the Nineteenth Century», *Hispanic American Historical Review*, 1922.

<sup>82</sup> Reis, «Democracia racial e ação afirmativa-Comentário ao artigo de Jonas Zoninsein», *Econômica*, Revista del Programa de Postgrado de la Universidad Federal Fluminense, vol. 6, núm. 1, 2004, pp. 136-137.

El precio de una inminente tensión racial, que se observa hoy en los contextos en los cuales han sido introducidas las políticas de acción afirmativa, puede ser muy alto para un país como Brasil, cuya ontología racial no se estructura conforme a los patrones rígidos de la clasificación racial.<sup>83</sup>

Con lo cual al final estamos ante un verdadero chantaje, bajo la amenaza de los «peligros» de explosión social a los que nos podría llevar la acción afirmativa. Sin embargo, cuatro años después de este artículo, se constata que no se ha producido ningún enfrentamiento racial en las universidades que han aplicado la política de cuotas. Además, si no fuesen trágicas, afirmaciones como la citada sonarían ridículas: ¿Qué riesgo corre una democracia racial en la cual, por poner un único ejemplo, en 2007, sólo en el Estado de Río de Janeiro, la policía mató a 1.700 personas en confrontaciones armadas?!<sup>84</sup> Por último, llegamos al juicio final, enunciado, esta vez, por dos antropólogos de la Universidad Federal de Río de Janeiro: «Hablar de afro-descendientes en el contexto brasileño es imaginar un Brasil ontológicamente dividido entre blancos y negros. La construcción de un Brasil de dos razas implica necesariamente el rechazo del mestizaje y de la democracia racial como valores positivos».<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> Grin, «Experimentos em ação afirmativa: versão crítica em dois tempos», Dossier Acción Afirmativa, *Econômica*, Revista del Programa de Postgrado de la Universidad Federal Fluminense, vol. 6, núm. 1, 2004, pp. 151-152. Obsérvese la falta de rigor del movimiento: la única referencia bibliográfica a este artículo, que pretende ser académico, aparece en un libro de la propia autora, citado como «en prensa».

<sup>84</sup> Para una población de doce millones de habitantes. No se habla del conjunto de los asesinados, la mayoría de los cuales son jóvenes negros y/o mestizos.

<sup>85</sup> Ver Maggie y Fry, «Cotas raciais: construindo um país dividido?», *op. cit.*, 2004, p. 158.

Otra paradoja aparece, simétricamente a las arriba apuntadas, en el identitarismo de algunos sectores del movimiento negro cuando, al exigir la acción afirmativa, oponen las trayectorias socio-económicas de los negros brasileños a las de los inmigrantes. Según este discurso, el «éxito» de los brasileños descendientes de los inmigrantes europeos, japoneses u orientales, se habría debido a acciones afirmativas que les habrían asegurado privilegios, en un momento en el que los esclavos estaban excluidos del mercado de trabajo. Con este argumento, el identitarismo «negro» pierde lo que podría aportar en la organización de un movimiento antirracista y se expone al riesgo de aparecer como imagen especular del mecanismo de poder.

Aunque éticamente no se puedan comparar las dos posiciones, estos discursos de sectores del movimiento negro son usados como confirmación especular del chantaje pronunciado por la retórica simplonamente antropológica de la supuesta «democracia racial» brasileña. Así, el repliegue identitario explicita su dimensión negativa, exactamente en la medida en que se presenta como un discurso especular del discurso del poder, y asocia la condición de los negros brasileños al horizonte de impotencia de una opresión totalizante. Glissant diría que a la identidad de raíz única del opresor se opone otra raíz única. Quedamos así completamente atrapados en la dialéctica del amo y el esclavo. *Grosso modo*, ese discurso opera de la forma que sigue: en el momento de la abolición, los negros libertos habrían sido abandonados a su suerte; la «prueba» de este abandono sería, precisamente, su sustitución, en el mercado de trabajo, por los trabajadores inmigrantes internacionales. La desgracia de los antiguos esclavos se debería a la «exclusión» del empleo, en el momento en el que el empleo se encaminaba hacia el régimen de trabajo asalariado. El colmo del cinismo esclavista o racista habría

sido esta exclusión de los antiguos esclavos, al negarles el acceso al empleo asalariado que la abolición de la esclavitud permitía establecer y multiplicar.

De este modo, la mejor inserción de los trabajadores inmigrantes habría sido el resultado, dicen algunos militantes del movimiento negro, de políticas afirmativas que tenían como objetivo a los extranjeros. ¡La desgracia de unos habría sido causada por la felicidad de los otros y viceversa! De ahí a considerar a los inmigrantes como obstáculos a la emancipación de los negros o, incluso, como una de las principales causas de su discriminación, el camino es muy corto. Se olvida entonces que, en realidad, se trata siempre de migraciones y que lo que les separa son las características de cada proceso migratorio. Glissant lo aprehende con potencia, trazando una tipología triple del migrante: el migrante armado de la colonización campesina en América del Norte, el migrante de familia o doméstico de América del Sur (sin los cuales «los conquistadores no habrían conseguido explotar su conquista»)<sup>86</sup> y, junto a ellos, los africanos esclavizados, la figura del *emigrante desnudo*, que no tenía siquiera la esperanza de retorno al país natal, a no ser en la forma del suicidio.

Por este camino, el identitarismo deja de ser un momento específico de la construcción de nuevas relaciones de fuerza y se convierte en un fin en sí mismo. Este desdoblamiento, si bien no las justifica, parece, al menos, dar cierta legitimidad —aunque indirecta— a las críticas que se hacen a las políticas de «discriminación positiva» y, de cualquier modo, se pierde la posibilidad de cualquier aproximación que se intente hacer en términos de mestizaje.

---

<sup>86</sup> Glissant, *Mémoires des esclavages*, París, Gallimard-La documentation Française, 2007, pp. 79-80.

Ahora bien, los desafíos de esa construcción tuvieron lugar justamente en la primera mitad del siglo XX. Un periodo marcado, al mismo tiempo, por la abolición tardía de la esclavitud (en 1888) y por las diferentes olas de migraciones internacionales. No es casualidad, por lo tanto, que en este contexto se sitúen muchos de los estudios de Historia de la Literatura o, más en general, de la crítica dedicada al modernismo. Y ello en la estela de los trabajos de Roberto Schwarz y de su clásico *As ideias fora do lugar*, ya citado.

Así, se hace referencia a un país que se modernizaba y disponía «de un exceso de tierras y de un déficit de población, ninguna industria ni ciudad poblada y manufacturera».<sup>87</sup> Las incógnitas de la modernización reunían, entonces, la abolición de la esclavitud y la importación de extranjeros en una sociedad patriarcal que parecía incapaz de librarse de un largo periodo esclavista.

Incluso aunque se hubiesen liberado del espectro de la esclavitud formal, nuestros críticos tenían que enfrentarse a masas de cuasi-ciudadanos lanzados a la calle, mezclados con emigrantes que, hacía mucho tiempo, llegaban clandestinamente, en el seno de un tráfico reactivado después del final de los años 1930, aumentando el ya gran número de desclasados sociales.<sup>88</sup>

¿Cómo podemos escapar de estas artimañas especulares?  
¿Cómo salir de los términos de esta serie de paradojas?  
¿Puede el retorno al *Manifesto Antropófago* ofrecer una

---

<sup>87</sup> Abdala Jr. y Cara, *Moderno de nascença. Figurações críticas do Brasil*, São Paulo, Boitempo, 2006, p. 55.

<sup>88</sup> Cara cita al historiador Luis Felipe de Alencastro, en *Moderno de nascença, op. cit.*, 2006, p. 56. Hace referencia a la situación de los años treinta, cuando el gobierno Vargas ya había bloqueado los flujos de inmigrantes.

aproximación innovadora al debate actual en torno a la lucha (y a las políticas) contra el racismo? Al mismo tiempo, ¿puede ayudar el debate actual sobre el racismo y el mestizaje en Brasil a comprender la potencia del movimiento antropófago en el devenir-Brasil del mundo (por ejemplo en las *banlieues* parisinas)? ¿Podrá el *Manifiesto Antropófago* ayudarnos a reflexionar sobre cómo aprehender de otro modo las mismas cuestiones, en las metrópolis post-coloniales de un país continental?

## 5. Conclusiones precarias. MundoBraz, el devenir-Sur del mundo, contra «el Sur que venció»

Sin duda, los antropófagos fueron militantes entusiastas de una visión de la «brasilianidad» determinada por las dinámicas del mestizaje; desde esta perspectiva, Oswald continuamente hacía referencia a *Casa-grande & senzala*, obra fundamental de la nueva sociología de Gilberto Freyre. Como hemos indicado, las referencias a Freyre son numerosas, pero Oswald cita sobre todo este libro. Cuando habla de trabajos posteriores del mismo autor, por ejemplo, sobre la alimentación en las plantaciones de caña, lo hace con cierta ironía. Pero no hay indicios que permitan suponer un distanciamiento de las tesis de Freyre.

Existen tres elementos del discurso sobre el mestizaje desarrollado por Oswald que se encuentran también en Gilberto Freyre y en otros sociólogos que renovaron, de modo hegemónico a partir de los años treinta, la aproximación a la cuestión étnica brasileña. En primer lugar, encontramos la colonización portuguesa y sus características específicas; al retomar —positivamente— las investigaciones de Paulo Prado, Sérgio Buarque de Holanda y Freyre, Oswald reafirma la dimensión «africana» y mestiza de los portugueses. El segundo elemento es el mestizaje de las tres razas; Andrade hace de la antropología su



marco específico, en el contexto de un discurso más general. El tercer elemento nos parece la intuición, ya presente en Gilberto Freyre —desde su artículo de 1922—, de diferenciar la herencia esclavista norteamericana y la herencia luso-brasileña. El texto que tal vez concentra en mayor medida estos elementos fue publicado en *O Estado de S. Paulo* en 1943: «Aquí fue el Sur el que venció». Con la potencia de siempre, Oswald da la vuelta al resultado de la Guerra de Secesión norteamericana y retoma los temas queridos por Freyre, fuertemente influenciado por el pensamiento esclavista clásico del Sur de los EEUU.<sup>1</sup> En la medida en que la sociedad patriarcal de la «Luisiana latina, católica y mestiza» fue vencida, en Brasil, venció el Sur; aquí la «cultura agraria y sentimental» fue el teatro de la «buena voluntad y del *melting-pot*». En fin, «en el continente americano, Brasil es el Sur sensible y cordial que venció».<sup>2</sup>

Resulta evidente que Oswald apostaba por el mestizaje, y, para hacerlo, mitiga —en la línea de Gilberto Freyre— todo el análisis del sistema esclavista y colonial en el que se originó. Esta preocupación aparece claramente en los últimos párrafos, en los cuales se pregunta si, en algún lugar del Brasil meridional, sobre todo en São Paulo, las tesis racistas de Oliveira Viana encontraron alguna confirmación. Para Oliveira Viana, Brasil habría sabido mantener una muralla racista (blanca) en el *caldeamento* (la sopa del mestizaje);<sup>3</sup> para responderle en negativo, Oswald recuerda que «São Paulo, antes de ser parque industrial fue el café, y por lo tanto, la hacienda y la tierra».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> John Calhoun, George Fitzhug y Edmund Ruffin, que defendían el *way-of-life* patriarcal de las haciendas sudistas.

<sup>2</sup> Andrade, *Ponta de Lança, Obras completas*, Río de Janeiro, Globo, 2004, p. 108.

<sup>3</sup> En brasilero, *caldeamento* significa *cocción* y *mestizaje*; de aquí el juego de palabras [N. de E.]

<sup>4</sup> Andrade, *Ponta de Lança...*, *op. cit.*, 2004, p. 111.

De hecho, al acompañar a Freyre de cerca, Oswald había visto —y vivido en— el crisol de lenguas y razas de todo el planeta en el que se había convertido la metrópolis paulista, metrópolis antropófaga que continuaba la «cocción», después de la mitad del siglo XIX, mediante la captura de flujos de millones de migrantes extranjeros.

Ahora bien, si las referencias sistemáticas que Oswald hace a Freyre pueden explicarse, tal vez, por la coyuntura política de lucha contra el nazismo y sus adeptos racistas en los trópicos, éstas no ponen en el mismo plano político y teórico a los dos autores. Hay diferencias importantes. La primera es política. El mestizaje oswaldiano era una postura de combate, un campo revolucionario, un campo de otra modernidad; para Freyre, el mestizaje es terreno de una conciliación, de la gestación de «contradicciones de alto vuelo», de la *hybris* de las relaciones carnales que aproximaban la *senzala* a la *casa-grande*, el esclavo al amo.<sup>5</sup> La segunda diferencia tiene que ver con la propia cuestión de la crítica al racismo, en el específico terreno de la raza. Como algunos críticos han destacado, sobre todo Ricardo Benzaquen de Araújo, en el bello libro dedicado a la obra de Gilberto,<sup>6</sup> Freyre no abandona en modo alguno el terreno biológico en el análisis de la raza. Su operación es bastante más sutil. Benzaquen reconstituye las diferentes aproximaciones al rompecabezas de la constitución del «pueblo» brasileño después de la abolición, clasificadas en dos grandes posiciones. Una de ellas es abiertamente racista; entiende el mestizaje como un obstáculo a superar cuya «solución» sería el blanqueamiento (fomentado a través de facilidades a la migración europea). La segunda

---

<sup>5</sup> Como se apuntó en el capítulo anterior, la *casa-grande* era la vivienda de los amos, donde se organizaba la vida del Brasil colonial; las *senzalas* eran las viviendas próximas, muy humildes, de los esclavos. [N. de E.]

<sup>6</sup> Araújo, *Guerra e paz: Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, São Paulo, Editora 34, 2005 [1994].

es radicalmente antirracista (y, añadiríamos, antropófaga): invierte la pregunta y afirma la positividad del mestizaje entendido como eliminación de cualquier dimensión biológica y natural de la raza; se rechaza hasta el concepto de raza.

Ahora bien, Gilberto Freyre se posicionó en una tercera vía, intermedia, entre la monogenia racista del determinismo biológico y la poligenia culturalista. Desarrolló, por tanto, una tercera aproximación, fuertemente influida por la antropología de Franz Boas, por la cual la dimensión biológica permanece abierta a las determinaciones del *milieu*. La raza no desaparece: se torna artificial o histórica; pasa a ser resultado, más que causa: biopoder.

Así, al final, podemos volver, como conclusión, al debate actual en torno al racismo y a las políticas afirmativas en Brasil. La operación, que Freyre permite —y que se consolida en la ideología oficial de la armonía racial (o democracia racial)—, supone capturar la dinámica monstruosa del mestizaje para, sin negar «el alto nivel de las contradicciones que la caracteriza», fijarla en torno a una nueva raza. Así se contribuye al «camino» brasileño en dirección a la constitución de una tecnología de seguridad: la constitución de una nueva y adecuada población para un poder arcaico (de vida y de muerte) que no disponía de la inflexión disciplinaria para convertir los cuerpos en la población / medio ambiente del biopoder. Resultado del medio natural y cultural (los trópicos y el patriarcado esclavista, dicho suave y gentilmente, de los portugueses y de los latinos en general), la nueva raza no se vuelve menos mestiza; y sirve a la élite brasileña para continuar diciendo que el racismo no existe: «Todos somos pardos», ¡somos todos grises! El objetivo de Freyre (sobre todo, debido al uso sistemático que se hace de su obra)

era precisamente reducir la multiplicidad a uno; y, *en passant*, librarse del modernismo eugenista y antiproductivo de un republicanismo demasiado positivista.

Nada que ver con Oswald. Para él, la *hybris* monstruosa de la relación entre el esclavo y el amo no es en sí libertaria y, por lo tanto, no «salva» al régimen patriarcal. Al contrario, el monstruo es el terreno que no se puede rechazar; el monstruo es el campo de batalla. Para Oswald, era preciso despertar la «“roca viva” que Euclides sintió en el Stalingrado *cangaçeiro* de Canudos».<sup>7</sup> Esta roca viva de la nueva «raza» del *sertão* existía porque luchaba en Canudos, donde nada había ni de natural ni, mucho menos, de armonioso. No es casualidad que, justamente al hacer referencia a la actualidad de *Os sertões*, Oswald explicita sus diferencias, ya en 1943, en relación a Gilberto Freyre.

Había [en Freyre] una tendencia a lo *lusó*, con el objetivo de elevar el blanco sospechoso de la primera América a modelo para el país. Una especie de réplica y contrapunto al orgullo mameluco de los paulistas de cuatrocientos años. Ninguno de ellos percibe que los neoinmigrados

<sup>7</sup>Andrade, «Carta a Monteiro Lobato», 1943, p. 56, en Andrade, *Ponta de Lança...*, *op. cit.*, 2004. En Oswald, así como en la historia constituyente de la libertad, no existe aquella dicotomía que Silviano Santiago ve entre «subversión estética» y «la crítica de la estructura económica de la sociedad». El marxismo no es necesariamente teleológico. Véase Santiago, *O cosmopolitismo do pobre*, Belo Horizonte, UFMG, 2004, p. 31. [La cita se refiere a la Guerra de Canudos, véase la nota 53 del capítulo anterior. *Cangaçeiros* eran los partidarios del predicador que asaltaban las villas vecinas para buscar alimento; de forma cotidiana, se refiere a una persona ruda y bronca. Esta batalla se pone en relación con la batalla de Stalingrado, en curso o recién acabada cuando Andrade escribía el artículo. N. de E.]

—sirios, italianos, judíos—, traen milenios ricos en civilización y actividad creativa y, sobre todo, el blasón simple del trabajo.<sup>8</sup>

La dinámica del mestizaje es constituyente, biopolítica y, por lo tanto, exactamente lo opuesto a cierta fijación en cualquier nuevo conjunto homogéneo, biopoder. Su ontología es práctica, máquina ontológica en la cual transformación y liberación se unen en el materialismo de las relaciones, pero también de la acción. Aquí la virtualidad es una posibilidad de cambio, de construcción, lo posible no deja ninguna mediación entre positivo y negativo, es transformación.

El territorio del monstruo es el del devenir, de la multiplicación de colores, y no de la reducción al gris, tras el cual se organizan las modulaciones cromáticas del biopoder. «Devenir», dicen Deleuze y Guattari, «es un rizoma, no un árbol clasificatorio. En un devenir, tenemos siempre una jauría, un bando, una población, un poblamiento, en fin, una multiplicidad».<sup>9</sup>

Es la continua multiplicación de los colores, contra la imagen grisácea del pueblo mestizo, la que caracteriza al mestizaje. Los jóvenes negros y mestizos que luchan por la acción afirmativa han constituido, en este campo, una innovación crítica, al mismo tiempo, del discurso oficial de la democracia racial y del multiculturalismo que, durante décadas, representaba el baluarte defensivo del movimiento negro. El arco iris de colores de Brasil encuentra un nuevo horizonte constituyente en la actualidad de la

<sup>8</sup> Andrade, «Atualidade d'Os Sertões», 1943, en Andrade, *Feira das Sextas, Obras completas*, Río de Janeiro, Globo, 2003, p. 120.

<sup>9</sup> Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, París, Minuit, 1982, pp. 292-293 [ed. cast.: *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002].

lucha antropófaga. Aquí, en la teorización política e histórica del mestizaje universal como línea de fuga, no hay ninguna ambigua valorización del sistema patriarcal de la esclavitud «latina». Glissant es, en este punto también, luminoso: «Sí, esa esclavitud monstruosa [...] también fue positiva, pero solo por aquéllos que la sufrieron y contra la oposición obstinada de los que de ella se beneficiaban».<sup>10</sup>

Lo que interesa no es la ambigüedad de la victoria del Sur, como exaltación de su modelo patriarcal. Lo que interesa es el Sur como radicalidad antropófaga, como proceso de constitución post-nacional. No un Brasil, sino muchos «Brasiles». MundoBraz: devenir-Sur del mundo. El devenir-Sur del mundo contra el «Sur que aquí ha ganado».

### **Del in-mundo al mundo, de la basura al lujo<sup>11</sup>**

Volvamos al debate inicial sobre la «brasilización» del mundo. Hay un pasaje extremadamente rico e interesante en el artículo de Arantes sobre la «fractura brasileña del mundo». La única voz que el filósofo paulista cita como crítica de la tesis de la «brasilización» es la del antropólogo Roberto da Matta.

Da Matta enfatiza que «la jerarquía y la categorización de la estructura social de Brasil muestran un modo de integración social que tiene sus puntos positivos. En esos sistemas, conjugamos los opuestos y aceptamos las paradojas de la vida con más tranquilidad». El antropólogo se pregunta a continuación: «¿Es ese modo de relación

<sup>10</sup> Glissant, *Mémoires des esclavages*, París, Gallimard-La documentation Française, 2007, p. 139.

<sup>11</sup> El autor juega aquí con *luxo* (lujo) y *lixo* (basura). [N. de T.]

incompatible con una sociedad viable en términos de justicia social?», para responder: «Creo que no. Por el contrario, es posible que estos sistemas híbridos y “brasilizados” lleguen a ser más democráticos, de forma auténtica, que otras estructuras rígidamente definidas, en las cuales todo se hace con base en el “sí o no”». <sup>12</sup>

Pertinentemente, Arantes ve en la «réplica [a las teorías de la «brasilización»] del autor de *Carnaval, malandro e heróis*» <sup>13</sup> un efecto del «contrapunto nostálgico de Gilberto Freyre», es decir, de aquella «visión» que le

permitió presentar una imagen que rompía con la obsesión acomplejada de tener que ajustar el país a la marcha de la civilización. [Un] atavismo antiburgués [anticipado por la] revelación modernista de que la modernidad puede ser plural, que nada nos obligaba a alinearnos con la bisoña modernolatría de los futuristas europeos. <sup>14</sup>

Al mismo tiempo, Arantes coloca un «enorme pero», resumido en la paradoja que separa a Mário de Andrade de Gilberto Freyre en relación a estos mismos temas. Lo que

---

<sup>12</sup> Matta, *Carnaval, malandro e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*, Río de Janeiro, Rocco, 1997 [ed. cast.: *Carnavales, malandros y héroes: hacia una sociología del dilema brasileño*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002]. Citado en Arantes, «A fratura brasileira do mundo. Visões do laboratório brasileiro da mundialização», en Fiori y Medeiros, *Polarização mundial e crescimento*, Petrópolis, coleção Zero à Esquerda, Vozes, 2001, p. 326.

<sup>13</sup> Matta, *Carnaval, malandro e heróis...*, *op. cit.*, 1997.

<sup>14</sup> Arantes, «A fratura brasileira do mundo...», *op. cit.*, 2001, p. 327. Se refiere al movimiento antropófago de Oswald de Andrade, que discutimos en el cuarto capítulo. Sobre los mismos temas, véase también la crítica de Souza a Da Matta en *(Não)reconhecimento e subcidadania ou o que é a (final)... ser gente*, ANPOCS, GT Projeto Social, 2003. Para Souza, el problema no es la forma sino la «subciudadanía».

Gilberto definía como un «antagonismo de alto vuelo», recuerda Arantes, Mário «acostumbraba a decir» que era «una inmundicia de contrastes». Por detrás de los altos vuelos, del «lujo», está en realidad la «basura», dice Arantes en una referencia a Oswald de Andrade: «Ese mundo abierto, en el cual destacaría la rica contribución de nuestras idiosincrasias, obviamente no ha llegado».<sup>15</sup> Peor, el mundo como un todo ha perdido su capacidad de hacer mundo: parece haber ganado, dice Jean-Luc Nancy, únicamente, la capacidad de multiplicar una proliferación del in-mundo.<sup>16</sup>

En efecto, Arantes tiene como referencia las visiones dialécticas de los dilemas de Brasil. Se refiere irónicamente a Oswald y piensa en el «balanceo caprichoso entre orden y desorden» del cual hablaba Antonio Cândido para definir «la dialéctica del *malandraje*»<sup>17</sup> como trazo básico de una sociedad brasileña «en la cual unos pocos, libres, trabajan y los otros deambulan a la buena de dios recogiendo las sobras del parasitismo, de los expedientes [...] de la suerte o del pequeño robo». «Suprimiendo al esclavo», continuaba Cândido, «Manuel Antonio suprimió casi totalmente el trabajo; suprimiendo a las clases dirigentes, suprimió los controles de mando». Para Cândido, la dialéctica del *malandraje* vuelve imposible la división ética: «En la limpia transparencia de su universo sin culpa, entrevemos el

<sup>15</sup> Arantes, «A fratura brasileira do mundo...», *op. cit.*, 2001, p. 328. Para una interesante presentación de las diferencias entre Oswald y Mário, del movimiento modernista brasileño, en lo que se refiere a la noción de «error» (idiosincrasia para Arantes) en cuanto «desvío y transgresión al modelo impuesto», véase Santiago, *O cosmopolitismo do pobre*, *op. cit.*, 2004, pp. 29-30.

<sup>16</sup> Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, París, Galilée, 2002, p. 16 [ed. cast.: *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Paidós Iberica, 2003].

<sup>17</sup> *Malandro* podría traducirse por buscavidas o pícaro, con mayores connotaciones de «mala vida». *Malandraje* sería su estilo de vida. [N. de E.]



contorno de una tierra sin males definidos, regida por una encantadora neutralidad moral». La crítica dialéctica del orden y del desorden asume el ser híbrido brasileño como un dilema a ser resuelto: «Al no querer constituir un grupo homogéneo y, en consecuencia, no necesitar defenderlo de forma áspera, la sociedad brasileña se abrió con mayor facilidad a la penetración de grupos dominados o extraños. Y ganó en flexibilidad lo que perdió en entereza y coherencia». <sup>18</sup> Roberto Schwarz, comentando el artículo de Cândido, habla de la existencia de una dialéctica del orden y del desorden como constante cultural de Brasil. <sup>19</sup>

Pero aquí está la cuestión: la relación entre orden y desorden no es dialéctica y, por eso, Da Matta consigue aprehender Brasil de manera bastante más dinámica y plural que Arantes, Cândido y Schwarz:

Brasil sobrepasa los dualismos en él contenidos. Entre nosotros, la lógica exclusiva del dentro o fuera; de lo cierto o errado; del hombre o mujer; del casado o separado; de Dios o Diablo; del negro o blanco, no ayuda mucho. Pues siempre existe un tercer término o un elemento mediador. Esto es muy claro en la discusión sobre nuestro racismo, porque entre la oposición negro y blanco hay una multitud de tipos intermedios y no un espacio vacío, como en el caso de los sistemas discriminatorios sudafricano y americano. <sup>20</sup>

<sup>18</sup> Antonio Cândido, «Caracterização das memórias de um sargento de milícias», *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, núm. 8, 1970, pp. 67-89. Debo a Bárbara Szaniecki la indicación de ese desdoblamiento del debate «dialéctico» sobre *malandragem* y la crítica de Da Matta.

<sup>19</sup> Schwarz, «Pressupostos, salvo engano, de Dialética da malandragem», en *Que horas são? Ensaios*, São Paulo, Companhia das Letras, 1977; disponible en [www.pacc.ufrj/literária/schwarz](http://www.pacc.ufrj/literária/schwarz).

<sup>20</sup> Matta, *O que é o Brasil?*, Río de Janeiro, Rocco, 2004, pp. 23-24.

Da Matta no resuelve ese análisis en una fácil apología, sino que apunta a las dificultades específicas de esa situación donde todo depende de las relaciones y del contexto:

La consecuencia de esto —conforme ha demostrado el sistema de cuotas— es la dificultad de enfrentar o incluso de percibir nuestro prejuicio, que, por el hecho de ser variable, revela una enorme invisibilidad. En realidad, acabamos por desarrollar el prejuicio de tener prejuicios, como dice Florestan Fernandes en una frase lapidaria.<sup>21</sup>

El problema de Da Matta no está en aprehender lo que él llama «pionerismo» brasileño, «en el reconocimiento de la ambigüedad como elemento clave de cualquier sociabilidad», sino en el horizonte de un contractualismo débil (liberal) en la cual se sitúa: como conciliación, «camino (intermedio) entre la técnica, el individualismo, el mercado y esa modernidad fundada en los derechos individuales y en todo lo propio». Los tipos intermedios que rompen el binarismo dialéctico (del poder y de la crítica) se resumen en una improbable tercera vía, aquella que De Matta vislumbra, más allá del «primado ciego del individualismo como valor absoluto [y del] primado igualmente ciego de la sociedad y del colectivo que aplasta la creatividad humana y sofoca el conflicto y la llama de las contribuciones personales».<sup>22</sup> En esa perspectiva, la ruptura de la dialéctica se atasca en un débil relativismo liberal, incapaz de encontrar su fuerza y significado: lo que aparece, detrás de la esquina del mercado (individualismo) y de la puerta de la sociedad (holismo), entre la casa y la calle, es en realidad la figura del

---

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> Matta, *O que é o Brasil?*, op. cit., 2004, p. 73.

Leviatán hobbesiano, o sea, de un monstruo que redujo a los muchos dentro de los órganos de un cuerpo social subordinado a la cabeza del soberano.<sup>23</sup>

En efecto, el elemento de reflexión que interesa se refiere al hecho de que la basura y el lujo, como bien expresa el carnaval y representó el creador de desfiles Joãozinho Trinta, mantienen entre sí una relación muy próxima que va en los dos sentidos. Es en la basura donde hay riqueza y significación. Ahora bien, como dice Viveiros de Castro, el camino en los dos sentidos no es el mismo: no es el camino de la dialéctica, sino del devenir. A partir de esto y en ese sentido, podemos decir que los pobres son la fuente de toda la riqueza, que no hay lujo sin basura, que no hay arte sin resistencia, que la riqueza está en los pobres.

Esa dinámica puede ser capturada y negada y, de esa manera, la dialéctica (del *malandraje*) puede ser reimpuesta. Pero la restauración de la dialéctica tiene un coste desmedido, es decir, la reducción del lujo a la basura, de la riqueza proliferante del mestizaje a la miseria grisácea del «pueblo mestizo», del mestizaje a la «inmundicia de contrastes», de la potencia de los pobres a la impotencia de la riqueza, de la riqueza potente de los pobres a la pobreza de sentido de los ricos y su «insensato» mundo de las finanzas. La dialéctica no es la fuente de la dinámica, sino la marca de un poder que funciona por medio de ella, por el proxenetismo, como un parásito. Como analiza Suely Rolnik, inspirada en Lazzarato, «el combustible del lujo del capitalismo mundial contemporáneo [es] la fuerza-invencción» de la propia vida.<sup>24</sup> Hay una división irreconciliable

<sup>23</sup> Szaniecki, *A estética da multidão*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

<sup>24</sup> Suely Rolnik, «A vida na berlinda», en Pacheco, Cocco y Vaz (eds.), *O trabalho da multidão*, Río de Janeiro, Griphus e Museu da República, 2002, p. 113; inspirada en Lazzarato, *Puissances de l'invention*.

entre, por un lado, el devenir-lujo de la basura, de la riqueza de los pobres, la creación de mundo (MundoBraz), y, por otro, la reducción del lujo a la basura, lo inmundo de la pobreza de los ricos («brasilización»). No se trata de un dualismo, sino de un complejo tablero de tensiones: no hay síntesis posible entre «brasilización» y MundoBraz.

Por el contrario, sólo en esa perspectiva podemos llegar a romper el binarismo, por débil o fuerte que sea, de los análisis de la guerra civil que bloquea el proceso de democratización brasileño y vuelve impotentes las redes sociales en las grandes ciudades del país. La violencia, como los antropólogos acertadamente señalan, es proporcional a los niveles de incertidumbre social, a las angustias que paralizan las relaciones sociales y al hecho de maravillarse ante la existencia del mundo.<sup>25</sup> Algo que es proporcional, como nos recuerda Appadurai, a la sensación social de indeterminación, a la búsqueda del refugio en una identidad:<sup>26</sup> una identidad que puede ser nacional, étnica o aquella igualmente mortífera del comando del narcotráfico o, simplemente, de una hinchada de fútbol. Es decir, existe una correlación evidente, casi lineal, entre la condición postmoderna entendida como precarización de las relaciones sociales y de trabajo —la «brasilización» del mundo— y la difusión de la violencia urbana, justamente en las formas de guerra generalizada e insensata que tiene como paradigma el gran Río de Janeiro.

---

*La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, París, Les Émêcheurs de tourner en rond, 2002.

<sup>25</sup> Sobre los sentimientos de maravillarse, y de lo sublime en el marco de las transformaciones contemporáneas del trabajo, véase Virno, *Virtuosismo e revolução*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008 [ed. cast.: *Virtuosismo y revolución*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003].

<sup>26</sup> Appadurai, *Géographie de la colère*, París, Payot, 2007, pp. 20-24 [ed. cast.: *El rechazo de las minorías: ensayo sobre la geografía de la furia*, Barcelona, Tusquets, 2007].

Michel Misse habla de una guerra particular entre «mercados ilícitos que comercian con mercancías orgiásticas (cuerpos, lujurias, drogas y armas) y mercancías políticas (extorsión y corrupción practicada con base en el exceso de poder de los agentes del Estado)».<sup>27</sup> Estamos en aquella zona de indistinción donde la violencia (y hasta el terrorismo) se encuentra con los diferentes flujos ilícitos globales.<sup>28</sup> La guerra es un orden permanente, en los términos del «Estado de excepción» descrito por Negri y Hardt o por Giorgio Agamben. Achille Mbembe describe un paisaje en el cual el orden (la regularidad, la previsibilidad, la rutina y el propio día a día) se organiza en torno al hecho o a la perspectiva de la violencia.<sup>29</sup> Pero ésa es la condición de la Ley y de sus diádas morales que articulan la oposición trascendente entre el bien y el mal. Como recuerda Deleuze a partir de Spinoza, la tiranía necesita de la tristeza de las almas cuya pasión es la miseria y la impotencia, los sentimientos del esclavo. Son esas pasiones tristes las que se vuelven culto a la muerte.<sup>30</sup>

Pero esa no es la única dinámica. Si la fragmentación de la línea del progreso difunde y confunde las relaciones entre centro y periferia, esto no sucede porque los «periféricos», los marginales, sean «inútiles o descartables». Por el contrario, «el desprecio» a los que serían «inútiles para el mundo» es una mistificación de un nuevo régimen de explotación que funciona exactamente por el no reconocimiento de su «utilidad», es decir, de la dimensión

---

<sup>27</sup> Misse, «Profunda e antiga acumulação de violência», *Folha de S. Paulo*, 20 de mayo de 2006.

<sup>28</sup> Appadurai, *Géographie de la colère*, op. cit., 2007, pp. 48-49.

<sup>29</sup> Mbembe, «Necropolitics», *Public Culture*, vol. 15, núm. 1, 2003 [ed. cast.: *Necropolítica*, Barcelona, Melusina, 2011].

<sup>30</sup> Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, París, Éditions de Minuit, 1981, pp. 38-39 [ed. cast.: *Spinoza: Filosofía Práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 1984].

productiva de sus propias vidas.<sup>31</sup> Asumir el capitalismo neoliberal como anarquía del mercado, como «capitalismo desorganizado»,<sup>32</sup> significa simplemente pensar que los problemas del capitalismo son sus «insuficientes» formas de poder (o de no poder), cuando en realidad el capitalismo, sobre todo el neoliberal y financiero, es inseparable del Estado y de la política, incluso aunque (e incluso *porque*) esa política aparezca bajo las formas de «descreimiento» y de «vacío político». Lo que aparece como «vacío» de la política es la crisis de la representación. Esta crisis no implica la desaparición de la política, sino su reformulación. Limitarse a denunciarla significa permanecer atado a ella. El «capital-casino» que la crisis financiera global nos muestra no es ni una aberración ficticia ni un capital sin Estado. Por el contrario, el Estado, con sus funciones de «prestamista» de última instancia se nos presenta nítidamente como la otra cara del mercado y del capitalismo financiero, como el modo de ser del capital contemporáneo.

Es necesario aprehender las nuevas líneas de conflicto, la producción de subjetividad, en la medida en que la explotación invierte la vida en cuanto tal (las poblaciones) y no se limita ya a los cuerpos de individuos serializados en el orden fabril. De nada sirve querer simplificar ese desafío político y teórico dentro del esquema binario que nos obliga a asumir el eclipse de la política y, al mismo tiempo, a tener como única perspectiva la nostalgia impotente de un retorno a las vías de su configuración disciplinaria y estatal, alimentada por un efectivo «futuro» de progreso industrial, de un capitalismo que no sería ya «ficticio» ni funcionaría ya como un «casino».

---

<sup>31</sup> Véase Arantes, «Nação e reflexão», en Abdala Jr. y Cara, *Moderno de nascença. Figurações críticas do Brasil*, São Paulo, Boitempo, 2006, p. 311.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 298.

Necesitamos estar dentro (y contra) esa nueva condición. La complejidad de esta «condición» está en la dimensión modular de las relaciones sociales y de poder. Una fluidez que desafía la construcción ética en la medida en que, como enfatiza Appadurai, aquéllos que sueñan y los que odian no forman dos grupos separados, sino «una única y misma persona: así el odio a América está directamente ligado al deseo de formar parte de ella»: <sup>33</sup> los niños pobres y negros que participan de la guerra del tráfico sueñan con integrar los modos de vida y de consumo de los *playboys* que odian. Aquellos que odian la sociedad jerarquizada y la asaltan violentamente quieren participar en ella y, aunque parezcan inútiles y descartables, son la fuente de su riqueza. *La favela no amedrenta por su debilidad, sino por su potencia*. Los conservadores bien informados han entendido perfectamente este pasaje, hasta el punto de conseguir disfrazar su retórica de progresismo. Así, hubo un momento en el que hasta el cineasta y escritor Arnaldo Jabor se dejaba llevar por una cierta libertad de estilo y aprehendía, en el éxito de los raperos *MC Racionais*, la dimensión dramática más viva del devenir-Brasil del mundo y del devenir-mundo de Brasil, MundoBraz:

*Los Racionais* engullen el rap e inician una nueva «antropofagia» espontánea. Así como los tropicalistas se alimentaron del internacionalismo pop, *Los Racionais* se alimentan de los restos de São Paulo y vomitan basura reciclada [...] lo que los hace importantes no es ser débiles; es ser fuertes. Lo que los hace importantes no es lo que dicen, es el hecho de estar ahí. <sup>34</sup>

<sup>33</sup> Appadurai, *Géographie de la colère*, op. cit., 2007, pp. 176-177.

<sup>34</sup> Jabor, «Racionais MC's são os "manos" contra os "playboys"», *O Globo*, segundo cuaderno, 18 de agosto de 1998.

Claro, esa fuerza de los «márgenes» sólo interesa al columnista en la medida en que continúe... en los márgenes. Si ocupa los salones del Planalto [sede del gobierno], se torna claramente insoportable y objeto del prejuicio más rastroso. Lo mismo podemos decir de la novela etnográfica de Paulo Lins, *Cidade de Deus*, o del documental de Cufa sobre los «niños del tráfico» de esa misma favela. Es lo que analiza, en términos extremadamente adecuados, Rodrigo Guéron,<sup>35</sup> cuando habla de la samba como una de las expresiones artísticas más potentes, y al mismo tiempo uno de los mayores clichés, de la ciudad de Río de Janeiro.

Estamos hablando de la vida y de su inmanencia: la inmanencia, ¡una vida! En el primer capítulo del segundo libro que dedica a Spinoza,<sup>36</sup> Deleuze desarrolla la «Vida de Spinoza» a partir de la apropiación que una vida filosófica hace de las virtudes ascéticas de «humildad, pobreza y castidad». En ese horizonte, el filósofo se encuentra mucho más próximo al pobre: por su condición común de pobre, pero también y sobre todo, por el uso nada ascético que ellos hacen de esas virtudes ascéticas. En efecto, «humildad, pobreza, castidad se vuelven [...] los efectos de una vida particularmente rica y superabundante, justamente potente al haber conquistado el pensamiento y haber subordinado cualquier otro instinto».<sup>37</sup> Michel Foucault no hablaba de otra cosa cuando decía que, «en el siglo XX, cualquier hombre que descubre o inventa, cualquier hombre que cambia alguna cosa en el mundo, el conocimiento o

<sup>35</sup> Rodrigo Guéron, «Puissance de la samba, clichés de la samba. Lignes de fuite et captures à Rio», en Szaniecki y Collin (eds.), «Ville productive, luttes et subjectivités», *Multitudes*, París, núm. 33, verano 2008, pp. 189-196.

<sup>36</sup> Deleuze, *Spinoza*, París, Presses Universitaires de France, 1970.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 9.



la vida de los hombres es, de alguna manera, un filósofo». <sup>38</sup> En esta apreciación de los modos de existencia tenemos una ética, es decir, la potencia del conocimiento capaz de diferenciar entre lo bueno y lo ruin. El horizonte de esa potencia es el amor por la libertad. <sup>39</sup>

Los análisis innovadores de Adalton Marques sobre «relaciones políticas entre presos del sistema penitenciario del estado de São Paulo» confirman y desdoblan ese terreno alternativo de reflexión. <sup>40</sup> A partir del estudio de las declaraciones de uno de los supuestos miembros de la organización «criminal» denominada *Primer Comando de la Capital* (PCC) y del trabajo etnográfico de campo, Adalton nos permite aprehender un movimiento de presos capaz de producir un referencial ético dentro de la «basura» de su condición social y penal. No se trata de la construcción de ningún mito en torno a los supuestos valores políticos de la transgresión «criminal», sino de la dimensión productiva y vital de la resistencia de los prisioneros en cuanto presos, en cuanto «basura» social. En la «basura» encontramos, pues, una producción ética «lujosa», constitución por parte de los prisioneros de «reglas de convivencia» que no reproducen la jerarquía de poder que los aplasta. Describiendo la figura del preso interrogado [por la Comisión Parlamentaria de Investigación sobre tráfico de armas], Marques dice que «Marcos [es un] teórico de las propias relaciones de fuerza en las cuales está inserto y es capaz de captar el propio poder que lo captó, que lo iluminó —le mostró— transformándolo en un infame (Foucault), o quién sabe, cediéndole

<sup>38</sup> Foucault, *Dits et Écrits III*, París, Gallimard, Seuil, EHESS, 1994, p. 580.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 38-39.

<sup>40</sup> Adalton Marques, «"Proceder" e relações políticas entre presos do Estado de São Paulo: diferenças de conceituação e diferenças de juízo numa inquirição da CPI do Tráfico de Armas», *s/l*, *s/f*.

la gloria (Deleuze)». <sup>41</sup> El monstruo es el terreno de batalla de producción dramática de los sentidos. Así, el marco ético que los prisioneros definen como tener o no tener cierto «comportamiento» constituye una «parte significativa de la experiencia cotidiana, distinguiendo presos de acuerdo con sus antecedentes en el “crimen”, diferenciando artículos criminales, fundamentando resoluciones de litigio entre presos, estableciendo modos de comportamiento a la llegada a la prisión, modos de utilización de los baños, modos de portarse durante los días de visita, modos de despedirse de la cárcel, etc.». <sup>42</sup> En esa experiencia cotidiana así estructurada, se constituye un movimiento de «primos y hermanos», un sistema de alianzas y afiliaciones que enfrenta, al mismo tiempo, «las injusticias del Estado» y el «estado de cosas que están en vigor en las relaciones entre los prisioneros». La lucha política contra el Estado (es decir, contra el sistema carcelario) es una política de «rehabilitación y reforma» fundamentada en el «comportarse adecuadamente». Cabe preguntarse, ¿qué es adecuadamente?

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>42</sup> En Marques, «“Faxina” e “pilotagem”: dispositivos (de guerra) políticos no seio da administração prisional», *Lugar Comum*, e-paper, Río de Janeiro, 2008, el autor reconstruye el substrato ético de las largas declaraciones de Marcos Wilians Herbas Camacho (apodado «Marcola») a la Comisión Parlamentaria de Investigación (CPI) sobre Tráfico de Armas, realizadas el 8 de junio de 2006. Después del fragmento citado, el autor continúa: «Pero ésa es sólo una parte de la historia. El comportamiento es un atributo de aquel que tiene una experiencia carcelaria considerada por los otros presos como acorde con el comportamiento (sustantivo). Un individuo en esa condición es denominado “tío con comportamiento”, “sujeto hombre”, “ladrón”, etc., poseyendo, por lo tanto, los requisitos para vivir en un espacio denominado de “convivencia”. En el mismo sentido (adjetivo), pero tomando el ejemplo contrario, el “comportamiento” es aquello que falta al individuo que es exiliado en el espacio “seguro”, o muerto en el transcurso de un “debate”». Véase Marques, «*Proceder*»: «o certo pelo certo» no mundo prisional, monografía de grado en Sociología y Política, São Paulo, FESP-SP, 2006, pp. 9-11.

En palabras de Marcos Willians Herbas Camacho (el «Marcola»), «adecuado» es aquello que no reproduce la jerarquía del poder, es decir, una red de socialización que funciona sin liderazgo. Se trata de una situación que la antropóloga Karina Biondi define, parafraseando a Pierre Clastres, como «imposibilidad de ejercer la jefatura».<sup>43</sup> En los términos de Marcos Willians, en sus declaraciones a los parlamentarios: «La cosa<sup>44</sup> fue tomando proporciones incontrolables justamente por no tener un liderazgo, ¿me entiende usted? [...] escapó al control de todo el mundo, justamente por no haber tenido mando».<sup>45</sup> Maria Elisa Pimentel ha realizado el mismo esfuerzo,<sup>46</sup> en su valiente tentativa de aprehender, en el horror de la guerra del narcotráfico carioca, una dinámica de resistencia, una narcofavela, «un lado correcto de la vida equivocada».

---

<sup>43</sup> Citado en Marques, *op. cit.*, 2008, p. 15.

<sup>44</sup> Véase una reconstrucción de estas acciones de venganza, realizadas por el PCC y sus aliados, que llegaron, en 2006, a paralizar el Gran São Paulo en Arantes, *Extinção*, São Paulo, Boitempo, 2007, p. 304.

<sup>45</sup> Marques, *op. cit.*, 2008, p. 20. Esta situación fue confirmada por las declaraciones de uno de los supuestos jefes de una facción de presos enemiga del PCC: «Hoy [...] el PCC está sin mando, en realidad. Todo el mundo está mandando». Esta declaración tiene una credibilidad específica pues Geleirão es el único superviviente de dicha cúpula, al haber sido los otros dos asesinados por el PCC, precisamente por haber jerarquizado la dinámica del movimiento (el «Partido») reproduciendo así las mismas dinámicas de poder, con abusos, extorsiones, etc., a los presos.

<sup>46</sup> Maria Elisa Pimentel, *O lado certo da vida errada. Um estudo sobre o tráfico de drogas sob o comando do império*, tesis doctoral en Trabajo Social, Escuela de Trabajo Social de la UFRJ, Río de Janeiro, 2007. El trabajo de Maria Elisa es interesante y creativo, aunque la opción de articular comando y resistencia entre los términos de narcotráfico y *narcofavela* mantenga algunas ambigüedades.

## MundoBraz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo

Volvamos a nuestra reflexión sobre el desplazamiento de la relación de Brasil con el mundo. En la esencia del devenir-Brasil del mundo, tenemos un devenir-mundo de Brasil que es un devenir-Bolivia de Brasil y un único y universal proceso de mestizaje que Glissant llama *créolisation*.<sup>47</sup> Al mismo tiempo, Glissant enfatiza: «Una de las bellezas del mestizaje es que el interés de sus mezclas es siempre porvenir. De nada sirve recapitular o analizar, a no ser con objetivos prácticos, los resultados de un mestizaje. La felicidad está en el propio proceso».<sup>48</sup> El mestizaje es una dinámica constituyente que no podría ser fijada en una identidad homogénea (incluso aunque ésta sea «mestiza»). «El proceso de *créolisation* no tiene fin, su acción no tiene ni finalidad ni moral».<sup>49</sup> El artista plástico Edson Barrus realizó, en el ámbito de la instalación «Perro mulato» un auto-retrato fotográfico que tituló «Yo soy inmoral».

Esos dos movimientos son estrictamente contemporáneos y explicitan el *impasse* y los desafíos que definen la condición «brasileña» contemporánea: por un lado, el agotamiento de los principales mecanismos de integración social se traduce en el carácter endémico de las dinámicas de la informalidad, el racismo, la desigualdad, la violencia, que cierran el horizonte de la transformación social: Brasil es aquí la pesadilla del mundo y... de Brasil; un mundo

<sup>47</sup> Corsini, «A potência da hibridação: Edouard Glissant e a creolização», *Lugar Comum*, núm. 25-26, Universidade Nômade, e-papers, Río de Janeiro, 2008.

<sup>48</sup> Glissant, *Mémoires des esclavages*, París, Gallimard-La documentation Française, 2007, pp. 88-89.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 91.

iluminado por los fuegos de las periferias de los suburbios franceses, pero también y sobre todo, por las balas de las favelas cariocas, como en cualquier ciudad iraquí o palestina. Aquí, el devenir es trabado, reducido a las determinaciones identitarias de los odios xenófobos de las microguerras apuntadas por Appadurai, aquéllas que estrían el espacio de las periferias cariocas, como describen Celso Athayde y MV Bill o Paulo Lins.<sup>50</sup> El tornarse mundo de Brasil se alimenta negativamente (y paradójicamente) del tornarse Brasil del mundo: el futuro de Brasil aparece, de forma nihilista, como biopoder, el «migrante desnudo» es en ese caso la figura prototípica de la vida desnuda, vida en suspensión. Una vez más, el futuro de Brasil es, por ese lado... el propio Brasil y su herencia esclavista y colonial: «brasilización», colonialidad del poder.

Por otro lado, las redes de la movilización productiva, el mestizaje y todo tipo de hibridación, «sampleado» y mixtura señalan un camino que coloca a Brasil al frente de las transformaciones democráticas que atraviesan al mundo como un todo. Transformaciones generadas por el exceso universal del mestizaje y el encuentro con la potencia del migrante africano traído a las Américas. Aquí, el desafío de toda liberación aparece necesariamente como «libertad de la mezcla, del mestizaje, de la *créolisation*».<sup>51</sup> Aquí la lucha es biopolítica, el devenir es un devenir-mujer: desde el *Fann, maujé te, pa fé yche pou lês claves* [Mujer, coma tierra, no entregue hijos a la esclavitud]<sup>52</sup> hasta las «repúblicas de mujeres, amantes y [...] liberadas

<sup>50</sup> Celso Athayde y MV Bill, *Falcão, Mulheres e o Tráfico*, Objetiva, 2007, o Paulo Lins, *Cidade de Deus*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997 [ed. cast.: *Ciudad de Dios*, Tusquets Editores, 2003].

<sup>51</sup> Glissant, *Mémoires des esclavages*, op. cit., 2007, p. 42.

<sup>52</sup> En francés *Femme, mange de la terre, ne fais pas d'enfant pour l'esclavage* [Mujer, coma tierra, no entregue hijos a la esclavitud]. Glissant, *Mémoires des esclavages*, op. cit., 2007, p. 66.

mantenidas y esclavas reunidas en los baños, domésticas escuchando los secretos de las señoras». <sup>53</sup> En ese segundo eje, el devenir-mundo de Brasil se desdobra en lo que Nancy llama «devenir-mundo del mundo». En ese devenir, el mundo se aleja con firmeza y de manera absoluta de cualquier estatuto de objeto para ser él mismo sujeto de su mundialidad. Aquí son las luchas innovadoras del movimiento negro, las políticas de cuotas y la potencia de las cosmologías amerindias las que dibujan nuevos planos de inmanencia, nuevas líneas de fuga más allá de la separación instrumental entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto. Aquí, el devenir-Brasil del mundo y el devenir-mundo de Brasil se desdoblan en el horizonte del devenir-Sur del mundo y del devenir-mundo del Sur. El devenir-Sur es la negación activa y constituyente de la división Norte-Sur y, en consecuencia, de la propia noción de Sur, es la negación del Sur y del Norte y al mismo tiempo afirmación de un horizonte no euro-céntrico y, por tanto, no antropocéntrico. El devenir-Sur es el agenciamiento aymara-Bolivia-piqueteros-inmigrantes, son las periferias de El Alto, Río de Janeiro y Buenos Aires que estallan en *South Central* (Los Ángeles) y en las *banlieues* parisinas. El conflicto no opone ya al Sur con el Norte, sino que los atraviesa. La alternativa entre el devenir-Sur y el eurocentrismo antropocéntrico no es una oposición cerrada, sino la apertura hacia una multiplicidad ilimitada.

---

<sup>53</sup> Glissant, *Mémoires des esclavages*, op. cit., 2007, p. 66.



## Manifiesto Antropófago

Sólo la Antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente.

Única ley del mundo. Expresión enmascarada de todos los individualismos, de todos los colectivismos. De todas las religiones. De todos los tratados de paz.

*Tupí or not tupí that is the question.*

Contra todas las catequesis. Y contra la madre de los Gracos.

Sólo me interesa lo que no es mío. Ley del hombre, ley del antropófago.

Estamos cansados de todos los maridos católicos recelosos que dramatizan. Freud acabó con el enigma de la mujer y con otros miedos de la psicología impresa.

Lo que atropellaba a la verdad era la ropa; el impermeable entre el mundo interior y el mundo exterior. La reacción contra el hombre vestido. El cine americano informará.



Hijos del sol, madre de los vivientes. Encontrados y amados ferozmente, con toda la hipocresía de la nostalgia, por los inmigrantes, por los traficados y por los turistas. En el país de la gran cobra.<sup>1</sup>

Fue porque nunca tuvimos gramáticas, ni colecciones de viejos vegetales. Y nunca supimos lo que era urbano, suburbano, fronterizo y continental. Perezosos en el mapa-mundi de Brasil.

Una conciencia participante, una rítmica religiosa.

Contra todos los importadores de la conciencia enlatada. La existencia palpable de la vida. Y la mentalidad pre-lógica para que la estudie el sr. Lévy-Bruhl.

Queremos la revolución de los indios caribes. Mayor que la Revolución francesa. La unificación de todas las revueltas eficaces en la dirección del hombre. Sin nosotros, Europa ni siquiera tendría su pobre Declaración de los Derechos del Hombre.

La edad de oro anunciada por América. La edad de oro. Y todas las *girls*.

Filiación. El contacto con el Brasil caribe. *Où Villegaignon print terre*.<sup>2</sup> Montaigne. El hombre natural. Rousseau. De la Revolución francesa al Romanticismo, a la Revolución bolchevique, a la Revolución surrealista y al bárbaro tecnificado de Keyserling. Caminamos.

---

<sup>1</sup> La gran cobra es una figura mitológica indígena, una boa temida porque voltea embarcaciones y lleva a los naufragos hacia el fondo del río.

<sup>2</sup> Nicolas de Villegaignon, almirante francés, desembarcó en Brasil en 1555 y permaneció allí doce años. Él llevó a Europa al «caníbal» que entrevistó Montaigne.

Nunca fuimos catequizados. Vivimos en medio de un derecho sonámbulo. Hicimos que Cristo naciera en Bahía. O en Belém de Pará.

Pero nunca admitimos el nacimiento de la lógica entre nosotros.

Contra el padre Vieira.<sup>3</sup> Autor de nuestro primer préstamo para ganar una comisión. El rey-analfabeto le dijo: «Ponga eso en el papel, pero sin bla-bla-bla». Se hizo el préstamo. Se gravó el azúcar brasileño. Vieira dejó el dinero en Portugal y nos trajo el bla-bla-bla.

El espíritu se niega a concebir el espíritu sin cuerpo. El antropomorfismo. Necesidad de la vacuna antropofágica. Para el equilibrio contra las religiones del meridiano. Y las inquisiciones exteriores.

Sólo podemos prestar atención al mundo oracular.

Teníamos la justicia: codificación de la venganza. La ciencia, codificación de la Magia. Antropofagia. La transformación permanente del Tabú en tótem.

Contra el mundo reversible y las ideas objetivadas. Cadaverizadas. El stop del pensamiento que es dinámico. El individuo víctima del sistema. Fuente de las injusticias clásicas. De las injusticias románticas. Y el olvido de las conquistas interiores.

Recorridos. Recorridos. Recorridos. Recorridos. Recorridos. Recorridos. Recorridos.

El instinto caribe.

---

<sup>3</sup> Antônio Vieira (1609-1697), padre jesuita portugués que vivió en Bahía y escribió sermones, cartas y ensayos.

Muerte y vida de las hipótesis. De la ecuación *yo*, parte del *Cosmos*, al axioma *Cosmos*, parte del *yo*. Subsistencia. Conocimiento. Antropofagia.

Contra las élites vegetales. En comunicación con el suelo.

Nunca fuimos catequizados. Lo que hicimos fue el Carnaval. El indio vestido de senador del Imperio. Fingiendo que era Pitt. O figurando en las óperas de Alencar lleno de buenos sentimientos portugueses.

Ya teníamos comunismo. Ya teníamos lengua surrealista. La edad de oro.

*Catiti Catiti*

*Imara Notiá*

*Notiá Imara*

*Ipeju.*<sup>4</sup>

La magia y la vida. Teníamos la relación y la distribución de los bienes físicos, de los bienes morales, de los bienes honoríficos. Y sabíamos superar el misterio y la muerte con el auxilio de algunas formas gramaticales.

Pregunté a un hombre qué era el Derecho. Él me respondió que era la garantía del ejercicio de la posibilidad. Ese hombre se llamaba Gali Matías. Me lo comí.

Sólo no hay determinismo donde hay misterio. ¿Pero qué tenemos que ver nosotros con eso?

Contra las historias del hombre que comienzan en el cabo Finisterre. El mundo sin fecha. Sin firma. Sin Napoleón. Sin César.

<sup>4</sup> En tupí: «Luna nueva, oh, luna nueva, instiga en cualquiera recuerdos de mí», en *O salvagem* de Couto Magalhães.

La fijación del progreso por medio de catálogos y aparatos de televisión. Sólo la maquinaria. Y los transfusores de sangre.

Contra las sublimaciones antagónicas. Traídas en las carabelas.

Contra la verdad de los pueblos misioneros, definida por la sagacidad de un antropófago, el Vizconde de Cairu: «Es una mentira repetida muchas veces».

Pero no fueron los cruzados quienes vinieron. Fueron los fugitivos de una civilización que nos estamos comiendo, porque somos fuertes y vengativos como el Jabutí.<sup>5</sup>

Si Dios es la conciencia del Universo Increado, Guarací es la madre de los vivientes. Jaci<sup>6</sup> es la madre de los vegetales.

No tuvimos especulación. Pero teníamos adivinación. Teníamos Política que es la ciencia de la distribución. Y un sistema social planetario.

Las migraciones. La fuga de los estados tediosos. Contra las esclerosis urbanas. Contra los conservatorios y el tedio especulativo.

De William James a Voronoff. La transfiguración del Tabú en tótem. Antropofagia.

El *pater familiae* y la creación de la Moral de la Cigüeña: Ignorancia real de las cosas + habla de imaginación + sentimiento de autoridad ante una prole curiosa.

<sup>5</sup> Tortuga terrestre aparentemente inofensiva pero astuta y vengativa en las leyendas (Héctor Olea).

<sup>6</sup> La palmera del Amazonas.

Es necesario partir de un profundo ateísmo para llegar a la idea de Dios. Pero los caribe no lo necesitaban. Porque tenían a Guarací.

El objetivo creado reacciona con los Ángeles de la Caída. Después Moisés divaga. ¿Pero qué nos importa eso?

Antes de que los portugueses descubrieran Brasil, Brasil había descubierto la felicidad.

Contra el indio de antorcha. El indio hijo de María, ahijado de Catalina de Médicis y yerno de D. Antonio de Mariz.<sup>7</sup>

La alegría es la prueba del nueve.

En el matriarcado de Pindorama.

Contra la Memoria fuente de la costumbre. La experiencia personal renovada.

Somos concretistas. Las ideas se apoderan, reaccionan, queman gentes en las plazas públicas. Suprimamos las ideas y las otras parálisis. Por las rutas. Creer en las señales, creer en los instrumentos y en las estrellas.

Contra Goethe, la madre de los Gracos, y la Corte de D. Juan VI.

La alegría es la prueba del nueve.

La lucha entre lo que se llamaría Increado y la Criatura — ilustrada por la contradicción permanente entre el hombre y su Tabú. El amor cotidiano y el *modus vivendi* capitalista.

---

<sup>7</sup> Es, según consigna Haroldo de Campos, una alusión irónica a Peri, héroe de la novela indianista *O Guarací* (1857) de José de Alencar. La mención de Catalina de Médicis es una referencia a Caramaru quien, supuestamente, fue protegido por ella.

Antropofagia. Absorción del enemigo sacro. Para transformarlo en tótem. La humana aventura. La terrenal finalidad. Pero sólo las puras élites consiguieron realizar la antropofagia carnal, que comporta el más alto sentido de la vida y evita todos los males identificados por Freud, males de catequesis. Lo que sucede no es una sublimación del instinto sexual. Es la escala termométrica del instinto antropófago. De carnal, él se vuelve electivo y crea la amistad. Afectivo, el amor. Especulativo, la ciencia. Se desvía y se transfiere. Llegamos al envilecimiento. La baja antropofagia aglomerada en los pecados del catecismo — la envidia, la usura, la calumnia, el asesinato. Plaga de los llamados pueblos cultos y cristianizados, contra ella actuamos. Antropófagos.

Contra Anchieta cantando las once mil vírgenes del cielo, en la tierra de Iracema — el patriarca João Ramalho fundador de São Paulo.<sup>8</sup>

Nuestra independencia todavía no ha sido proclamada. Frase típica de D. Juan VI: «Hijo mío ¡pon esa corona en tu cabeza, antes de que algún aventurero lo haga!». Expulsamos a la dinastía. Es necesario expulsar el espíritu de Bragança, las órdenes y el rapé de Maria da Fonte.

Contra la realidad social, vestida y opresora, catastrada por Freud — la realidad sin complejos, sin locura, sin prostituciones y sin las prisiones del matriarcado de Pindorama.

Oswald de Andrade

En Piratininga, Año 374 de la deglución del Obispo Sardinha<sup>9</sup>  
*Revista de Antropofagia*, año 1, núm. 1, mayo de 1928.

<sup>8</sup> El padre jesuita Anchieta (1534-1597) llegó a Brasil en 1553 y escribió autos sacramentales y una gramática del portugués y el tupí. João Ramalho (1493-1580) fundó Borda do Campo (actual São Paulo) en 1553 y antes de morir, se fue a vivir con los tupiniquins.

<sup>9</sup> El infortunado Sardinha (?-1556) fue el primer obispo de Brasil. De regreso a Portugal, su barco naufragó en el río Coruripe donde sirvió de alimento a los nativos.



## Bibliografía

- ABDALA Jr., Benjamin y CARA, Salette de Almeida (eds.) (2006), *Moderno de nascença. Figurações críticas do Brasil*, São Paulo, Boitempo.
- AGAMBEN, Giorgio (1995), *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Boringhieri [ed. cast.: *Homo sacer. I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998].
- (1998), *Quel che resta di Auschwitz, L'archivio e il testimone*, Turín, Boringhieri, [ed. cast.: *Homo sacer. III. Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos, 2005].
- (2002), *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, París, Rivages [ed. cast.: *Lo abierto: el hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005].
- (2003), *État d'exception: Homo Sacer II.1*, París, Seuil [ed. cast.: *Homo sacer. II.1. Estado de excepción*, Valencia, Pre-Textos, 2004].
- (2006), *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, París, Rivages, [ed. cast.: «¿Qué es un dispositivo?», *Sociológica*, año XXVI, número 73, pp. 249-264, mayo-agosto de 2011; disponible en <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/7310.pdf>].



- ALENCAR, José de (1867), *Cartas a favor da escravidão*, edición coordinada por Jamis Parron, São Paulo, Hedra (2008).
- ALTAMIRA, César (2008), *Os marxismos do novo século*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
- ANDERSON, Perry (2007), «Jottings on the conjuncture», *New Left Review*, núm. 48, noviembre-diciembre [ed. cast.: «Apuntes sobre la coyuntura», *New Left Review*, núm. 48, pp. 5-37].
- ANDRADE, Oswald de (1923), «O esforço intelectual do Brasil contemporâneo», en BOAVENTURA (1991).
- (1924), «Manifesto da Poesia Pau-Brasil», en ANDRADE (2001).
- (1925), «Pau-brasil», en *Andrade Completas*, Globo, São Paulo, 2008.
- (1937), «O Divisor de águas modernistas», en BOAVENTURA (1991).
- (1943), «Atualidade d'Os Sertões», en ANDRADE (2003)
- (1943), «Carta a Monteiro Lobato», en ANDRADE (2004)
- (1943), «Sol da meia-noite», en ANDRADE (2004)
- (1944), «Aspectos da pintura através de Marco Zero», conferencia pronunciada el 15 de agosto de 1944, en la Exposición Brasileña-Norteamericana de Arte Moderno, en ANDRADE (2001).
- (1944), «O caminho percorrido», conferencia pronunciada en Belo Horizonte, en ANDRADE (2004).
- (1945), «Informe sobre o modernismo», conferencia pronunciada el 15 de octubre de 1945 en São Paulo, en BOAVENTURA (1991).
- (1948), «O sentido do interior», en BOAVENTURA (1991).
- (1950), «O antropófago», en BOAVENTURA (1991).
- (1950), «Sex-appeal-genário», discurso de agradecimiento en el Automóvel Club de São Paulo, 26 de marzo, en BOAVENTURA (1991).

- (1954), «A reabilitação do primitivo», título dado por la editorial a la comunicación escrita para el «Encontro dos Intelectuais», Río de Janeiro, enviada al pintor Di Cavalcanti, que debía leerla, en BOAVENTURA (1991).
- (2001), *A Utopia Antropofágica, das obras completas de Oswald de Andrade*, São Paulo, Globo.
- (2003), *Feira das Sextas. Obras completas*, Río de Janeiro, Globo.
- (2004), *Ponta de Lança. Obras completas*, Río de Janeiro, Globo.
- APPADURAI, Arjun (2007), *Géographie de la colère*, París, Payot [ed. cast.: *El rechazo de las minorías: ensayo sobre la geografía de la furia*, Barcelona, Tusquets, 2007].
- ARANTES, Paulo (2001), «A fratura brasileira do mundo. Visões do laboratório brasileiro da mundialização», en FIORI y MEDEIROS (2001).
- (2004), «Fim de jogo», entrevista en *Folha de S.Paulo*, julio (publicada de nuevo en ARANTES, 2007a).
- (2005), «A crise: perguntas e respostas no calor da hora», entrevista concedida a *Mundo*, en agosto de 2005 (publicada de nuevo en ARANTES 2007a).
- (2005), «O governo Lula acabou?», respuesta a la entrevista de la *Revista Caros Amigos*, núm. 102, septiembre (publicada de nuevo en ARANTES 2007a).
- (2006), «Duas vezes pânico na cidade», inicialmente publicado en la revista *Punto de Vista*, Buenos Aires, núm. 85, agosto (publicado de nuevo en ARANTES 2007a).
- (2006), «Nação e reflexão», en ABDALA Jr. y CARA (2006).
- (2007a), *Extinção*, São Paulo, Boitempo.
- (2007b), «O que é ser de esquerda», *Revista Caros Amigos*, núm. 121, abril.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de [1994] (2005), *Guerra e paz: Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, São Paulo, Editora 34.

- ARNT, Ricardo A. y SCHWARTZMAN, Stephan (1992), *Um artifício orgânico: Transição na Amazônia e ambientalismo*, Río de Janeiro, Rocco.
- ARRIGHI, Giovanni (2007), *Adam Smith en Pekín: orígenes y fundamentos del siglo XXI*, Madrid Akal.
- ATHAYDE, Celso y MV BILL (2007), *Falcão, Mulheres e o Tráfico*, Río de Janeiro, Objetiva-Cufa.
- BAKHTIN, Mikhail (1970), *La poétique de Dostoïevski*, París, Seuil-Points [ed. cast.: *Problemas de la poética de Dostoïevski*, Madrid, FCE, 2004].
- BARROS, Ricardo Paes de; CARVALHO, Mirela de; FRANCO, Samuel; MENDONÇA, Rosane (2006), *Consequências e causas imediatas da queda recente da desigualdade de renda brasileira*, Texto para Discussão núm. 1201, Río de Janeiro, IPEA.
- BECK, Ulrich (1999), *What Is Globalization?*, Cambridge, Polity Press [ed. cast.: *¿Qué es la globalización?: falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 2008].
- (2000), *The Brave New World of Work*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Un nuevo mundo feliz: la precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2007].
- BENTES, Ivana (2002), «Imagem, pensamento e resistência», en PACHECO, Anelise; COCCO, Giuseppe; VAZ, Paulo (2002).
- BENTO PRADO JR. (2005), «A França e a “brasilianização” do mundo», *Tendências/Debates, Folha de S. Paulo*, 12 de noviembre.
- BERARDINELLI, Alfonso (2007), «Prefazione», en PASOLINI (2007).
- BERNSTEIN, Richard (1995), «Books of the Times. An American Manifesto for a Desirable Future», *The New York Times*, 5 de julio.
- BLOCH, Ernst (1978), *L'athéisme dans le Christianisme* [1968], París, Gallimard [ed. cast.: *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1983].

- BOAVENTURA, Maria Eugênia (ed.) (1991), *Oswald de Andrade, estética e política. Obras completas*, São Paulo, Editora Globo.
- BOLTANSKI, LUC y CHIAPELLO, EVE (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, París, Gallimard [ed. cast.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal. Cuestiones de antagonismo, 2002].
- BOUTANG, Yann Moulier (1998), *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, París, PUF [ed. cast.: *De la esclavitud al trabajo asalariado*, Madrid, Akal. Cuestiones de antagonismo, 2006].
- (2007), *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, París, Ed. Amsterdam.
- (2012), *La abeja y el economista*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2012.
- BOVE, Laurent (2004), *Exposé*, Seminario de *Multitudes*, 2 de octubre, síntesis final del 5 de octubre de 2004.
- (2008), «Vivre contre un mur. Diagnostic sur l'état de notre nature en régime de terreur ordinaire», *Multitudes*, núm. 33.
- CAMACHO, Oscar Vega (2006), «¿Qué es democracia? Las metamorfosis de la política en Bolivia», en CHÁVEZ, 2006.
- CANCLINI, Néstor García (1995), *Consumidores e cidadãos*, Río de Janeiro, Ed. UFRJ [ed. cast.: *Consumidores y ciudadanos*, México, Grijalbo, 1990].
- CÂNDIDO, Antonio (1970), «Caracterização das memórias de um sargento de milícias», *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, núm. 8, São Paulo.
- [1969] (2006), «Literatura e subdesenvolvimento», en *A educação pela noite e outros ensaios*, Río de Janeiro, Ouro sobre azul (inicialmente publicado en francés, en la revista *Cahiers d'Histoire Mondiale*, Unesco, XII, 4, 1970).
- CARA, Salete de Almeida (2006), «Esqueletos vivos e argumentos indecorosos», en ABDALA JR. y CARA (2006).

- CASTEL, Robert (2008), «Travailler plus, pour gagner quoi?», *Le Monde*, 9 de julio.
- CASTELLS, Manuel (1999), *The Information Age: Economy, Society and Culture* (v. 1-3), Londres, Blackwell [ed. cast.: *La Era de la información: economía, sociedad y cultura*, México, Siglo XXI, 1999].
- CEDEPLAR (s/f), «Primeiros Resultados da análise da linha de base da pesquisa de avaliação de Impacto do Programa Bolsa-Família», resultado de la investigación «Avaliação do Impacto do Programa Bolsa-Família - AIBF», contratada por el MDS y realizada por el Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional, UFMG.
- CHATEAU, Jean-Yves (2004), «Présentation», en SIMONDON (2004).
- CHÁVEZ, Marxa et al. (2006), *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*, La Paz, Ed. Tercera Piel.
- CLASTRES, Pierre (2003), *A sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac & Naify [ed. cast.: *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Virus, 2010].
- CLIFFORD, James (1988), *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press [ed. cast.: *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1995].
- Cocco, Giuseppe (2000a), *Trabalho e cidadania*, São Paulo, Cortez [ed. cast.: *Trabajo y ciudadanía*, Xátiva, Diálogos, 2003].
- (2000b), «Introdução», en NEGRI y LAZZARATO (2000).
- (2007), «Do quebra-cabeça do desenvolvimento à constituição do comum», en FELDMAN y FERNANDES (eds.) (2007).
- (2008), «Democracia e socialismo na era da sub-sunção real: a construção do comum», en GENRO et al. (2008).

- Cocco, Giuseppe y NEGRI, Antonio (2005), «A insurreição das periferias», *Valor Econômico*, 23 de diciembre.
- (2006), «O trabalho de luto», *Caderno Mais, Folha de S. Paulo*, 9 de abril.
- Cocco, Giuseppe et al. (eds.) (2005), *Capitalismo cognitivo*, Río de Janeiro, DP&A.
- CORSINI, LEONORA (2007), *Êxodo constituinte: Multidão, democracia e migrações*, Tesis doctoral, Escuela de Trabajo Social, UFRJ, Río de Janeiro.
- (2008), «A potência da hibridação: Edouard Glissant e a creolização», *Lugar Comum*, núm. 25-26, Universidade Nômade, e-papers, Río de Janeiro.
- (2008), «Entre o migrante e o nômade — intermezzo», *Lugar Comum*, núm. 23-24, e-papers, Río de Janeiro.
- CUNHA, Euclides da (1966) [1904], «Entre o Madeira e o Javari», en *Contrastes e confrontos, Obra completa, vol. 1*, Río de Janeiro, Aguilar.
- DAVIS, Mike (2006a), *Planeta Favela*, São Paulo, Boitempo; la edición original es *Planet of Slums*, Londres, Verso, 2006 [ed. cast.: *Planeta de ciudades miseria*, Madrid, FOCA, 2008].
- (2006b), «Planeta de favelas», en SADER, Emir (ed.) (2006).
- DELEUZE, Gilles (1970), *Spinoza*, París, Presses Universitaires de France.
- (1981), *Spinoza. Philosophie pratique*, París, Éditions de Minuit [ed. cast.: *Spinoza: Filosofía Práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 1984].
- (1986), «The Intellectual and Politics: Foucault and the Prison», entrevista de P. Rabinow y Keith Gandall, *History of the Present*, núm. 2, 1986 (publicado de nuevo en DELEUZE, 2003).
- (1986), *Foucault*, París, Éditions de Minuit [ed. cast.: *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987].

- (1990), «Post-Scriptum sur les sociétés de contrôle», *L'Autre Journal*, núm. 1 [ed. cast.: «Post-Scriptum sobre las sociedades de control», *Polis*, núm. 13, 2006; disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2242769>].
- (1994), «Une mort inacceptable», prefacio de FOUCAULT (1994).
- (2002), *L'île deserte et autres textes, Textes et Entretiens 1953-1974*, París, De Minuit, editado por Lapoujade [ed. cast.: *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos, 2005].
- (2003), *Deux Regimes de Fous, Textes et Entretiens 1975-1995*, LAPOUJADE (ed.), París, De Minuit [ed. cast.: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas, 1975-1995*, Valencia, Pre-Textos, 2008].
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1972-73), *L'anti-oedipe, Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit [ed. cast.: *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós Iberica, 1998].
- (1977), *Kafka: por una literatura menor*, Río de Janeiro, Imago [ed. cast.: *Kafka: por una literatura menor*, México, Era, 1978].
- (1982), *Mille Plateaux*, París, Minuit [ed. cast.: *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002].
- (1991), *Qu'est-ce que la philosophie*, París, Minuit [ed. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2005].
- DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire [1977] (1996), *Dialogues*, París, Flammarion [ed. cast.: *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1997].
- DESCOLA, Philippe (2005), *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard.
- DONZELOT, Jacques (2004), «La ville à trois vitesses: relegation, périrurbanisation, gentrification», *Esprit*, [ed. cast.: «La ciudad de tres velocidades», en VVAA, *La fragilización de las relaciones sociales*, Madrid, Círculo de Bellas Artes de Madrid, 2007].

- ESCOBAR, Arturo (2005), «O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento», en LANDER (2005).
- FARINELLI, Franco (2003), *Geografia: un'introduzione ai modelli del mondo*, Turín, Einaudi.
- FELDMAN, Sarah y FERNANDES, Ana (eds.) (2007), *O urbano e o regional no Brasil contemporâneo*, Salvador, UNESP, Edufba.
- FIORI, José Luís y MEDEIROS, Carlos (eds.) (2001), *Polarização mundial e crescimento*, Petrópolis, coleção Zero à Esquerda, Vozes.
- FISCHBACH, F. (2005), *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, París, PUF.
- FITOUSSI, Jean-Paul (2008), «Le capitalisme sous tente à oxygène», *Le Monde*, 30 de octubre de 2008.
- FITOUSSI, Jean-Paul y LAURENT, Éloi (2008), *La nouvelle écologie politique*, París, Seuil.
- FOUCAULT, Michel (1994), *Dits et Écrits III*, París, Gallimard, Seuil, EHESS [en castellano, la recopilación de textos de Paidós no guarda un orden cronológico, como la edición francesa, sino temático; así los textos de *Dits et Écrits III* se encuentran en *Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós, 1999 y en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999].
- (1994), «La folie, l'absence d'oeuvre», Mesa redonda, núm. 196, *Situation de la Psychiatrie*, en FOUCAULT (1994).
- (1997), *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France 1976*, París, Ed. Hautes Études, Gallimard, Seuil [ed. cast: *Hay que defender la sociedad, Curso del Collège de France 1976*, Madrid, Akal, 2003].
- (2004), *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-78*, París, Ed. Hautes Études, Gallimard, Seuil, [ed. cast.: *Seguridad, territorio, población*, Madrid, Akal, 2008]



- (2008), «Introduction à l'Anthropologie de Kant», en KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, París, Vrin [ed. cast.: *Una lectura de Kant: introducción a la «Antropología en sentido pragmático»*, Madrid, Siglo XXI, 2010].
- (2009), *Le courage de la vérité, Cours ou collège de France, 1984*, París, Ed. Hautes Etudes, Gallimard, Seuil [ed. cast.: *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010].
- FRANKE, Anselm (ed.) (2007), *B-Zone. Becoming Europe and Beyond*, Berlín, Actar.
- FUMAGALLI, Andrea (2007), *Bioeconomía e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Milán, Carocci [ed. cast.: *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010].
- FURLANG, Andy (2007), *Memorandum para el Parlamento del Reino Unido*.
- (2008), «Selected Committee on Economics Affairs» (consultado el 4 de agosto de 2008, [www.publications.parliament.uk](http://www.publications.parliament.uk)).
- FURLONG y KELLY (2005), «The Brazilianization of youth transitions in Australia and UK», *Australian Journal of Social Issues*, vol. 40, núm. 2.
- GALBRAITH, J. K. (1961), *The Affluent Society*, Londres, Readers Union [ed. cast.: *La sociedad opulenta*, Barcelona, Ariel, 1984].
- GENRO, Tarso et al. (2008), *O mundo real: Socialismo na era pós-neoliberal*, Porto Alegre, L&PM.
- GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas (1966), *Analytical Economics: Problems and Issues*, Cambridge-Londres, Harvard University Press.
- GHORRA-GOBIN, Cynthia (2004), «L'étalement de la ville américaine. Quelles politiques?», *Esprit*.
- GLISSANT, Edouard (2007), *Mémoires des esclavages*, París, Gallimard-La documentation Française.

- GLOWZEWSKI, Bárbara (2008), «Guattari et l'anthropologie: aborigènes et territoires existentiels», *Multitudes*, núm. 34, París.
- GORZ, André (1997), *Misères du présent, Richesse du Possible*, París, Galilée [ed. cast.: *Miserias del presente, riqueza de lo posible*, Buenos Aires, Paidós, 1998].
- GRIN, Monica (2004), «Experimentos em ação afirmativa: versão crítica em dois tempos», Dossier Acción Afirmativa, *Econômica*, Revista del Programa de Postgrado de la Universidad Federal Fluminense, vol. 6, núm. 1.
- GUÉRON, Rodrigo (2008), «Puissance de la samba, clichés de la samba. Lignes de fuite et captures à Rio», en SZANIECKI y COLLIN (2008).
- GUIMARÃES, Samuel Pinheiro (2008), «Entrevista», *Valor-Econômico*, 14 de julio.
- HARVEY, David (2004), *O novo imperialismo*, São Paulo, Loyola [ed. cast.: *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal. Cuestiones de antagonismo, 2007].
- HASENBALG, Carlos y SILVA, Nelson do Valle (eds.) (2003), *Origens e destinos: desigualdades sociais ao longo da vida*, Río de Janeiro, Topbooks.
- HENDRICKSON, David (1995), reseña de LIND, Michael (1995), *The Next American Nation: The New Nationalism and the Fourth American Revolution*, Nueva York, The Free Press, en la revista *Foreign Affairs*, 1995 (disponible en <http://www.foreignaffairs.org/19950701fabook4561/michael-lind/thenext-american-nation-the-new-nationalism-and-the-fourth-american-revolution.html>).
- HENRIQUES, Ricardo (2001), «Desigualdade racial no Brasil: Evolução das condições de vida na década de 90, Río de Janeiro, IPEA, Texto para discusión núm. 809.
- HOBBSAWM, Eric (2008), «Dois impérios: duas lógicas», *Le Monde Diplomatique Brasil*, noviembre, São Paulo.
- IEDI (Instituto de Estudos para o Desenvolvimento Industrial) (2008), «Análisis», 21 de mayo.

- JABOR, Arnaldo (1998), «Racionais MC's são os "manos" contra os "playboys"», periódico *O Globo*, segundo cuaderno, 18 de agosto.
- JACCOUD, Luciana y BEGHIN Nathalie (eds.) (2003), *Desigualdades raciais no Brasil: Um balanço da intervenção governamental*, Brasília, IPEA.
- JAGUARIBE, Helio (2003), «Brasil: longo e curto prazo», periódico *O Globo*, 3 de junio.
- (2008), «O "jardim antropológico" é uma insensatez», *Tendências e Debates, Folha de S. Paulo*, 26 de abril.
- KAMEL, Ali (2006), *Não somos racistas*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- KANT, Immanuel (1964), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Paris Vrin [ed. cast.: *Antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, Losada, 2010].
- KOOLHAAS, Rem; BOERI, Stefano, et al. (2002), *Mutations*, Burdeos, Arc en Revê Centre d'Architecture [ed. cast.: *Mutaciones*, Barcelona, Actar, 2000].
- LANDA, Manuel De (2000), *A thousand years of nonlinear history*, Nueva York, Swerve.
- LANDER, Edgardo (ed.) (2005), *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO [ed. cast.: *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2003].
- LANGER, André (2004), «Pelo êxodo da sociedade salarial», *Cadernos IHU*, año 2, núm. 5.
- LATOUR, Bruno (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte [ed. cast.: *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI, 2007].
- (2007), «L'avenir de la Terre impose un changement radical des mentalités», *Le Monde*, 4 de mayo.

- LAZZARATO, Maurizio (2002), *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, París, Les Empêcheurs de tourner en rond.
- (2006), *As revoluções do capitalismo*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, coleção A Política no Império [ed. cast.: *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006].
- LEVI, Primo, (1968), *É isto um homem?*, Río de Janeiro, Rocco [1958] [ed. cast.: *Si esto es un hombre*, Barcelona, El Aleph editores, 2006].
- LEVI, Primo y CAMON, Ferdinando (1991), *Conversations avec Primo Levi* (1987), París, Gallimard, [ed. cast.: *Primo Levi en diálogo con Ferdinando Camon*, Anaya & Mario Muchnik, 1996].
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1955), *Tristes tropiques*, París, Plon-Poché, [ed. cast.: *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 2006].
- *Antropologia estrutural II*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro [ed. cast.: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995].
- LÉVY, Maurice y JOUYET, Jean-Pierre (2006), *L'économie de l'immateriel: la croissance de demain*, Informe de la Comisión sobre Economía Inmaterial, Ministerio de Economía y Finanzas, París.
- LIND, Michael (1995), *The Next American Nation*, Nueva York, Free Press Paperbacks.
- LINERA, Álvaro García (ed.) (2004), *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, La Paz, Diakronia, Oxfam.
- LINS, Paulo (1997), *Cidade de Deus*, São Paulo, Companhia das Letras [ed. cast.: *Ciudad de Dios*, Tusquets Editores, 2003].
- LIPIETZ, Alain y BENKO, Georges (eds.) (1992), *Les Régions qui gagnent*, París, PUF [ed. cast.: *Las regiones que ganan. Distritos y redes: los nuevos paradigmas de la geografía económica*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1994].

- MAGGIE, Yvonne y FRY, Peter (2004), «Cotas raciais: construindo um país dividido?», Dossier Acción Afirmativa, *Econômica*, Revista del Programa de Postgrado de la Universidad Federal Fluminense, vol. 6, núm. 1.
- MARAZZI, Christian (2007), «L'ammortamento del corpo-macchina», *Compléments de Multitudes*, núm. 27, 2007; disponible en <http://multitudes.samizdat.net/Lammortamento-del-corpo-macchina> (consultado el 3 de octubre).
- MARICATO, Ermínia (2006), «Pós-fácio», en DAVIS, 2006.
- MARTINS, Roberto B. (2003), *Desigualdades e discriminação de gênero e de raça no mercado brasileiro de trabalho no final do século XX*, informe presentado a la OIT.
- MARX, Karl (1971), *Un chapitre inédit du Capital*, París, Union Générale d'Éditions [ed. cast.: *Libro I, capítulo VI, inédito: resultados del proceso inmediato de producción*, México, Siglo XXI, 1990].
- (1989), *Capítulo sexto inédito de O capital*, São Paulo, Cortez.
- (2003), *Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo, Martin Claret (citados como *Manuscritos del 44*) [ed. cast.: *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2001].
- MATTA, Roberto Da (1997), *Carnaval, malandro e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*, Río de Janeiro, Rocco [ed. cast.: *Carnavales, malandros y héroes: hacia una sociología del dilema brasileño*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002].
- (2004), *O que é o Brasil?*, Río de Janeiro, Rocco.
- MARQUES, Adalton (s/f), «"Proceder" e relações políticas entre presos do Estado de São Paulo: diferenças de conceituação e diferenças de juízo numa inquirição da CPI do Tráfico de Armas», s/l.
- (2006) «Proceder»: «o certo pelo certo» no mundo prisional, monografía de grado en Sociología y Política, São Paulo, FESP-SP.

- (2008), «“Faxina” e “pilotagem”: dispositivos (de guerra) políticos no seio da administração prisional», en revista *Lugar Comum*, e-paper, Universidade Nômade, Río de Janeiro.
- MATOS, Claudia (1982), *Acertei no milhar. Samba e malandragem no tempo de Getulio*, Río de Janeiro, Paz e Terra.
- MBEMBE, Achille (2003), «Necropolitics», *Public Culture*, vol. 15, núm. 1 [ed. cast.: *Necropolítica*, Barcelona, Melusina, 2011].
- MENCHEN, Denise (2008), «Multi é alvo de ação por usar chineses em obra no Rio», *Folha de S. Paulo*, 13 de agosto.
- MENDES, Alexandre (2008), «Crítica do sistema penal moderno», *Lugar Comum*, Estudos de Mídia, cultura e democracia, núm. 23-24, e-papers, Río de Janeiro.
- MEZZADRA, Sandro (2008), *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona, Ombre Corte.
- MIGNOLO, Walter (2005), «A colonialidade de cabo a rabo: o Hemisfério Ocidental no Horizonte conceitual da Modernidade», en LANDER (2005).
- MISSE, Michel (2006), «Profunda e antiga acumulação de violência», *Folha de S. Paulo*, 20 de mayo.
- MONGIN, Olivier (2004), «La mondialisation et les metamorphoses de l'urbain. Mégacités, Villes Globales et métropoles», *Esprit*, París.
- NANCY, Jean-Luc (2002), *La création du monde ou la mondialisation*, París, Galilée [ed. cast.: *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Paidós Iberica, 2003].
- (2011), «Segni attraverso il fuoco», diálogo con Tommaso Tuppini, en *ILLUMInazioni*, LIV Biennale di Venezia, Venecia, Ed. Marsilio.
- NEGRI, Antonio y LAZZARATO, Maurizio (2000), *Trabalho imaterial*, Río de Janeiro, DP&A.
- NEGRI, Antonio (1979), *Anomalia Selvaggia*, Milán, Feltrinelli [ed. cast.: *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993].

- (1990), *Arte e Multitudo*, Milán, Giancarlo Politi Editore [ed. cast.: *Arte y multitud: ocho cartas*, Madrid, Trotta, 2000].
- (1990a), «Polizeiwissenschaft», *Futur Antérieur*, núm. 1.
- (1992), *Spinoza Sovversivo, Variazioni (in)attuali*, Roma, Antonio Pellicani, [ed. cast.: *Spinoza subversivo: variaciones (in)actuales*, Madrid, Akal. Cuestiones de antagonismo, 2000].
- (2001), «Il mostro político. Nuda vita e potenza», en Ubaldo Fadini et al., *Desiderio del Mostro. Dal circo al laboratorio, alla política*, Roma, Manifestolibri.
- (2003), *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo*, Río de Janeiro, DP&A.
- (2006), *La fabrique de porcelaine*, París, Stock [ed. cast.: *La fábrica de porcelana: Una nueva gramática de la política*, Barcelona, Paidós, 2008].
- (2007), *Jó, a força do escravo*, Río de Janeiro, Record [ed. cast.: *Job: La fuerza del esclavo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2004].
- NEGRI, Antonio y COCCO, Giuseppe (2005), *GlobAL: biopolítica e luta em uma América Latina globalizada*, Río de Janeiro, Record [ed. cast.: *GlobAL: biopoder y lucha en una América Latina globalizada*, Barcelona, Paidós Iberica, 2006].
- NEGRI, Antonio y HARDT, Michael (2000), *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press [ed. cast.: *Imperio*, Barcelona, Paidós Iberica, 2002].
- NEYRAT, Frédéric (2007), «À l'ombre des minorités sédi-tieuses», *La Revue Internationale des Livres et des Idées*, septiembre-octubre, núm. 1, pp. 7-10.
- NUN, José (1969), «Sobrepoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal», *Revista Latinoamericana de Sociología*, núm. 2.
- NUNES, Benedito (1971), «Ponta de Lança», en *O Estado de S. Paulo*, Suplemento literario, São Paulo, 21 de noviembre (publicado también en ANDRADE, 2001).

- (2001), «A antropofagia ao alcance de todos», introducción de ANDRADE, 2001.
- OLIVEIRA, FRANCISCO de (2003), *Crítica da razão dualista. O ornitorrinco*, São Paulo, Boitempo.
- (2009), «Quo Vadis Capitalismus?», *Le Monde Diplomatique Brasil*, mayo.
- OSFA *et al.* (2006), *Fadaiat, Libertad de movimiento + libertad de conocimiento*, Málaga.
- PACHECO, Anelise; COCCO, Giuseppe; VAZ, Paulo (2002), *O trabalho da multidão*, Río de Janeiro, Griphus e Museu da República.
- PÁDUA, José Augusto (1987), «Natureza e projeto nacional: as origens da ecologia política no Brasil», en ARNT y SCHARTZMAN (1992).
- PALMER, Todd (2008), «La girafe et l'éléphant sont les garants de l'association entre un acacia et une fourmi», revista *Science*, 12 de enero.
- PALUANI, Leda (2008), *Brasil Delivery*, São Paulo, Boitempo.
- PASOLINI, Pier Paolo [1973] (2007), *Coletanea Scritti Corsari*, Nuova Biblioteca Garzanti [ed. cast.: *Escritos corsarios*, Madrid, Ediciones de Oriente y el Mediterráneo, 2009].
- (2007b) [1973], «Il folle slogan dei jeans Jesus», 17 de mayo («Análisi lingüística di uno slogan», *Il Corriere della Sera*, con el título «Il folle slogan dei jeans Jesus»), en PASOLINI (2007).
- (2007c) [1975], «Sviluppo e progresso», en PASOLINI (2007).
- (2007d) [1975], «Sacer» (*Il Corriere della Sera*, 30 de enero 1975), en PASOLINI, 2007.
- PEIXOTO JR., Carlos Augusto (2008), «O corpo e o devirmostró», conferencia presentada en el marco de la *Série de Colóquios: Cultura, Trabalho e Natureza na Globalização*, Rede Universidade Nômade / Fundação Casa de Rui Barbosa, Río de Janeiro, 8 de agosto.



- PELBART, Peter Pál (1998), *O tempo não-reconciliado*, São Paulo, Perspectiva.
- (2001), «Potência da vida, Poder sobre a vida», texto presentado al *Seminário O Trabalho da Multidão*, Río de Janeiro, 27-28 de enero de 2001.
- (2002), «A comunidade dos sem comunidade», en PACHECO, COCCO y VAZ (eds.), *O trabalho da multidão*, Río de Janeiro, Gryphus.
- (2003), *Vida capital: Ensaio de biopolítica*, São Paulo, Iluminuras.
- (2008), «A vida desnuda», conferencia presentada en la *Série de Colóquios: Cultura, Trabalho e Natureza na Globalização*, Fundação Casa Rui Barbosa y Rede Universidade Nômade, Río de Janeiro, 31 de octubre.
- PIMENTEL, Maria Elisa (2007), *O lado certo da vida errada. Um estudo sobre o tráfico de drogas sob o comando do império*, tesis doctoral en Trabajo Social, Escuela de Trabajo Social de la UFRJ, Río de Janeiro.
- POCHMANN, Márcio (2008), «Os retrocessos do atual modelo», *Le Monde Diplomatique*, versión brasileña.
- PRADO, Paulo (2000), *Poesia Pau-brasil (1924)*, en ANDRADE (2001).
- QUIJANO, Aníbal (2005), «Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina», en LANDER (2005).
- RAMIREZ, Pablo Mamani (2006), «Gobiernos barriales y su poder: Guerra del gas en El Alto-Bolivia», en CHÁVEZ (2006).
- REBISCOUL, Antoine (2006), «La perturbation de la "gouvernance" par les immatériels», paper presentado al *Seminário Internacional Capitalismo Cognitivo: Comunicação, Linguagem e Trabalho*, 6 de diciembre, CCBB, Río de Janeiro.
- REIS, Fabio W. (2004), «Democracia racial e ação afirmativa. Comentário ao artigo de Jonas Zoninsein», *Econômica*, Revista del Programa de Postgrado de la Universidad Federal Fluminense, vol. 6, núm. 1.

- RIBEIRO, Carlos Antonio Costa (2003), «Estrutura de classes, condições de vida e oportunidades», en HASENBALG y SILVA (2003).
- ROLNIK, Suely (2002), «A vida na berlinda», en PACHECO, COCCO y VAZ (eds.) (2002).
- RULLANI, ENZO (2004), *La fabbrica dell'immateriale. Produrre valore con la conoscenza*, Milán, Carocci.
- SADER, Emir (ed.) (2006), *Contragolpes. Seleção de Artigos da New Left Review*, São Paulo, Boitempo.
- SAFATLE, Vladimir (2004), «O momento brasileiro da dialética. Novo livro de Paulo Arantes reconcilia reflexão filosófica e "teoria crítica" brasileira», *Correio Braziliense*, 4 de septiembre.
- SAID, Edward W. (1996), *Orientalismo: o Oriente como Invenção do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras [1978] [ed. cast.: *Orientalismo*, Madrid, Libertarias, 1990].
- SAMPAIO, Simone Sobral (2006), *Foucault e a resistência*, Goiania, Ed. da UFG.
- SANTIAGO, Silviano (1997), *Crítica cultural, crítica literária: desafios do fim de século*, Congresso LASA, 17 a 19 de abril, Guadalajara, México.
- (2000), «Sobre plataformas e testamentos» (1991), en ANDRADE (2004).
- (2004), *O cosmopolitismo do pobre*, Belo Horizonte, UFMG.
- SANTOS, Laymert Garcia dos (2003), *Politizar as novas tecnologias. O Impacto sócio-técnico da informação digital e genética*, São Paulo, Editora 34.
- (2007), «A exceção à regra», prefácio, en ARANTES (2007a).
- SARDAN, Jean-Paul Olivier de (s/d), *Les trois approches en anthropologie du développement*, Paris, IRD.
- SASSEN, Saskia (2001), *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton University Press [ed. cast.: *La ciudad global: Nueva York, Londres, Tokio*, Buenos Aires, Eudeba, 1999].

- SCALON, Celi (ed.) (2004), *Imagens da desigualdade*, Belo Horizonte/Río de Janeiro, Editora UFMG y IUPERJ.
- SCHAEFFER, Jean-Marie (2007), *La fin de l'exception humaine*, París, Gallimard [ed. cast.: *El fin de la excepción humana*, Barcelona, Marbot, 2009].
- SCHWARZ, Roberto (1970), *Cultura e política, 1964-1969*, São Paulo, Paz e Terra (publicado inicialmente bajo el título «Remarques sur la culture et la politique au Brésil, 1964-1969», *Les Temps Modernes*, núm. 288).
- (1977a), «As ideias fora do lugar: Ao vencedor as batatas», São Paulo, Duas Cidades (publicado inicialmente como «Dépendance nationale, déplacement d'idéologies, littérature», *L'Homme et la Société*, núm. 26, 1972).
- (1977b), «Pressupostos, salvo engano, de Dialética da malandragem», en *Que horas são? Ensaios*, São Paulo, Companhia das Letras (también en [www.pacc.ufrj/literaria/schwarz](http://www.pacc.ufrj/literaria/schwarz)).
- (1987), «A carroça, o bonde e o poeta modernista», en *Que horas são? Ensaios*, São Paulo, Companhia das Letras.
- (1999), «Cidade de Deus», en *Sequências Brasileiras*, São Paulo, Companhia das Letras.
- (2006), «Cuidado com as ideologias alienígenas», entrevista de 1976, en ABDALA Jr. y CARA (eds.).
- SERRES, Michel (1978), *La traduction (Hermes III)*, París, Minuit.
- (2001), *Hominescence*, París, Flammarion, Fólio.
- SIGMUND, Paul E. (1974), «Brazilianization of the Hemisphere?», *Worldview Magazine*, 1 de septiembre.
- SILVA, Gerardo (2007), *Uma aventura própria da cidade*, tesis doctoral en Sociología, Río de Janeiro, IUPERJ.
- SILVA, Rociclei da (2011), *Informação, cultura e cidadania no coração da periferia pelas batidas do Hip Hop*, tesis de la Facultad de Ciencias de la Información de IBICT-UFRJ, Río de Janeiro.

- SIMONDON, Gilbert (2004), *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, París, Ellipses.
- SLOTERDIJK, Peter (2006), *Derrida, un Égyptien*, París, Maren Sell [ed. cast.: *Derrida, un egipcio: el problema de la pirámide judía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008].
- \_\_\_ (2000), *La domestication de l'être*, París, Mille et Une Nuit.
- SOTO, Hernando de (2000), *The Mystery of Capital. Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*, Nueva York, Basic Books [ed. cast.: *El misterio del capital: por qué el capitalismo triunfa en Occidente y fracasa en el resto del mundo*, Barcelona, Ediciones Península, 2001].
- SOUZA, Jessé de (2003), *(Não)reconhecimento e subcidadania ou o que é a (final)... ser gente*, ANPOCS, GT Projeto Social.
- SUNDARAM, Ravi (1996), «"About the Brazilianization of India". An Interview with Ravi Sundaram by Geert Lovink», en <http://www.heise.de/tp/r4/artikel/1/1047/2.html> (consultado el 4 de julio de 2008).
- SUPLICY, Eduardo Matarazzo (2002), *Renda de cidadania: A saída é pela porta*, São Paulo, Cortez.
- SWITKES, Glenn (2008), «Entrevista», *Revista IHU-OnLine*, 3 de junio.
- SZAJMAN, Abram (2007), «Lei natural impõe reformas», en *Folha de S. Paulo*, 2 de enero.
- SZANIECKI, Bárbara (2007), *A estética da multidão*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
- \_\_\_ (2008), «D'autres monstres possibles», en SZANIECKI, Barbara y COLLIN, Michelle (eds.), «Ville productive, luttés et subjectivités», *Multitudes*, París, núm. 33, verano, pp. 189-196.
- TELLES, Edward (2003), *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*, Río de Janeiro, Relume Dumará.
- VIANA, Hermano (2007), «Central da periferia»; disponible en <http://www.overmundo.com.br/banco/central-da-periferia-texto-de-divulgacao> (consultado el 30 de octubre de 2008).

- VIEIRA, Padre Antonio [1687], «Sermão do Espírito Santo»; disponible en <http://etnografianovirtual.blogspot.com/2008/01/sermodo-esprito-santo.html> (consultado el 25 de octubre de 2008).
- VIEIRA DE MELLO, (1963), *Desenvolvimento e cultura. O problema do estetismo no Brasil*, São Paulo, Nacional.
- VIRNO, Paolo (2002), *Scienze sociali e «Natura umana». Facoltà di linguaggio, invariante biológico, rapporti di produzione*, Rubbettino, Cosenza.
- (2008), *Virtuosismo e revolução*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira [ed. cast.: *Virtuosismo y revolución*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003].
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1986), *Araweté: os deuses canibais*, Río de Janeiro, Jorge Zahar/Anpocs.
- (1992), «Prefácio», en ARNT y SCHWARTZMAN (1992).
- (1999), «Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro», *Sexta-feira*, núm. 4, en VIVEIROS DE CASTRO (2002).
- (2002), *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify.
- (2006), «"Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar", réponse à une question de Didier Muguet», *Multitudes*, núm 24, pp. 41-52.
- (2007a), «Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca», *Novos Estudos*, núm. 77, marzo, São Paulo.
- (2007b), «Entrevista de Pedro Cesarino y Sérgio Cohn», *Revista Azogue-Saque/Dádiva*, núm. 11, Río de Janeiro, Programa Cultura e Pensamento, MinC.
- (2008), «Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade à suficiência», ponencia presentada en la *Série de Colóquios: Cultura, Trabalho e Natureza na Globalização*, Rede Universidade Nômade / Fundação Casa de Rui Barbosa, Río de Janeiro, 19 de septiembre.
- WAGNER, Roy (1981), *The Invention of Culture*, Chicago/Londres, University of Chicago Press.