

*Verónica Gago*

# **La razón neoliberal**

Economías barrocas y  
pragmática popular



*Verónica Gago*

# **La razón neoliberal**

Economías barrocas  
y pragmática popular



Gago, Verónica

La razón neoliberal : economías barrocas y pragmática popular- 1a ed. -

Buenos Aires : Tinta Limón, 2014.

320 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-3687-03-7

1. Política. 2. Economía. 3. Filosofía. I. Título

CDD 330

Diseño de cubierta: Juan Pablo Fernández

Imagen de tapa: *S/N N°4*, Santiago Ney Márquez, 2013.



© 2014, de los textos, Verónica Gago.

© 2014, de la edición Tinta Limón.

[www.tintalimon.com.ar](http://www.tintalimon.com.ar)

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

## Índice

<b>Introducción</b>	9
<b>1. Entre la microeconomía proletaria y la red transnacional: la feria La Salada</b>	27
<b>2. Entre La Salada y el taller: la riqueza comunitaria en disputa</b>	93
<b>3. Entre la servidumbre y la nueva empresarialidad popular: el taller textil clandestino</b>	133
<b>4. Entre el taller y la villa: una discusión sobre el neoliberalismo</b>	197
<b>5. Entre la ciudadanía posnacional y el gueto: la ciudad abigarrada</b>	229
<b>6. Entre el populismo y las políticas de los gobernados: gubernamentalidad y autonomía</b>	281
<b>Final. La razón neoliberal</b>	303
<b>Bibliografía</b>	307



*Para Iván y Diego  
Por todo el amor del mundo*



## Introducción

En América latina, el *neoliberalismo* se ha convertido en un término que busca quedar fijado en el pasado. Como palabra-llave, encierra un diagnóstico rápido y comprensible por todos de un conjunto de políticas que alteraron la fisonomía del continente (privatizaciones, reducción de protecciones sociales, desregulación financiera, flexibilización laboral, etc.). Sin dudas, desde la década del 70, nuestro continente ha sido un lugar de experimentación para esas modificaciones impulsadas “desde arriba”, por organismos financieros internacionales, corporaciones y gobiernos. Por eso, en América latina el neoliberalismo es un régimen de existencia de lo social y un modo del mando político instalado regionalmente a partir de las dictaduras, es decir, con la masacre estatal y paraestatal de la insurgencia popular y armada, y consolidado en las décadas siguientes a partir de gruesas reformas estructurales, según la lógica de ajuste de políticas globales.

Sin embargo, pensar el neoliberalismo como una mutación en el “arte de gobernar”, como propone Foucault (2007) con el término *gubernamentalidad*, supone entender el neoliberalismo como un conjunto de saberes, tecnologías y prácticas que despliegan una racionalidad de nuevo tipo que no puede pensarse sólo impulsada “desde arriba”.<sup>1</sup> Foucault ha dicho que la innovación radical del

1. Circunstancias como estas demuestran lo limitado de la metáfora topológica de abajo y arriba. Como forma de gubernamentalidad, los poderes vienen de arriba y operan simultáneamente desde abajo. O también constituyen un modo específico de interpretar aquello que viene de abajo como formas de existencia que se hacen bajar desde lo alto.

neoliberalismo es que se trata de una forma de gobernar por medio del impulso a las libertades. Lo que a primera vista parece una contradicción, se vuelve una forma sofisticada, novedosa y compleja de enhebrar, de manera a la vez íntima e institucional, una serie de tecnologías, procedimientos y afectos que impulsan la iniciativa libre, la autoempresarialidad, la autogestión y, también, la responsabilidad sobre sí. Se trata de una racionalidad, además, no puramente abstracta ni macropolítica, sino puesta en juego por las subjetividades y las tácticas de la vida cotidiana. Como una variedad de modos de hacer, sentir y pensar que organizan los cálculos y los afectos de la maquinaria social. En este punto, el neoliberalismo se vuelve una dinámica *inmanente*: se despliega al ras de los territorios, modula subjetividades y es provocado sin necesidad primera de una estructura trascendente y exterior.<sup>2</sup> Desde esta perspectiva, el neoliberalismo no se deja comprender si no se tiene en cuenta cómo ha captado, suscitado e interpretado las formas de vida, las artes de hacer, las tácticas de resistencia y los modos de habitar populares que lo han combatido, lo han transformado, lo han aprovechado y lo han sufrido.

Una topología primera: *desde arriba*, el neoliberalismo da cuenta de una modificación del régimen de acumulación global –nuevas estrategias de corporaciones, agencias y gobiernos– que induce a una mutación en las instituciones estatal-nacionales. En este punto, neoliberalismo es una fase (y no un mero matiz) del capitalismo. Y *desde abajo* el neoliberalismo es la proliferación de modos de vida que reorganizan las nociones de *libertad*, *cálculo* y *obediencia*, proyectando una nueva racionalidad y afectividad colectiva.<sup>3</sup>

2. Como en la nota anterior, se asiste a la insuficiencia de la distinción formal, simple, entre transcendencia e inmanencia. El neoliberalismo es una forma avanzada y sofisticada de imanentización de la transcendencia. Como tal, es importante preguntarse por el borde con lo que podríamos llamar la trascendentalización de la inmanencia.

3. Tenemos en cuenta esas imbricaciones y tensiones profundas entre neoliberalismo y producción de subjetividad, entendiendo por subjetividad su doble sentido: como subjetivación y sujetamiento. Tomamos como premisa que el terreno de la subjetivación es decisivo para desarrollar un pensamiento político transformador (Rozitchner, 1996). Y, por eso mismo, entendemos la subjetivación como

Las revueltas durante la crisis de 2001 en Argentina marcaron el quiebre de la legitimidad política del neoliberalismo “desde arriba”. Esas revueltas son parte de una secuencia continental: Venezuela, Bolivia, Ecuador (y una nueva secuencia de movilizaciones como las de Chile y Brasil más recientes). A ese quiebre primero se debe el giro posterior de los gobiernos de la región.<sup>4</sup> El neoliberalismo sobrevive sin embargo por arriba y por abajo: como renovación de la forma extractiva-desposesiva en un nuevo momento de soberanía financierizada y como racionalidad por abajo que negocia beneficios en ese contexto de desposesión, en una dinámica contractual que mixtura formas de servidumbre y de conflictividad.

En nuestro continente, la crisis del neoliberalismo ha abierto un debate sobre cómo caracterizar al momento que le sigue. Una línea gira alrededor de la discusión sobre la conceptualización del *posneoliberalismo* (Brandt & Sekler, 2009; Dávalos, 2012). Desde nuestro punto de vista, el prefijo *pos* –en el vocablo posneoliberalismo– no indica ni transición ni mera superación. Más bien señala la crisis de su legitimidad como política estatal-institucional a partir de las revueltas sociales recientes, las mutaciones operadas en el capitalismo mundial a partir de su crisis global<sup>5</sup> y de ciertas políticas institucionales en los países cuyos gobiernos han sido caracterizados como “progresistas” y, al mismo tiempo, la persistencia del neoliberalismo como condición y la incorporación o inmanentización de algunas de sus premisas fundamentales en la acción colectiva popular que lo ha impugnado.<sup>6</sup>

---

proceso no homogéneo ni unitario que exige ser analizado en todas sus variaciones, determinaciones y ambivalencias. En esta perspectiva, algunas teorizaciones feministas –como expresión de la insubordinación de las condiciones que sostienen y organizan casi siempre de modo inadvertido, la reproducción y el sometimiento– serán fundamentales en nuestra argumentación.

4. Para ampliar esta perspectiva, ver Colectivo Situaciones, comp. (2009). *Conversaciones en el impasse*. Buenos Aires: Tinta Limón.

5. Ver (2009) *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*, AAVV, Madrid: Traficantes de Sueños.

6. No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. ¿Cuál es entonces el criterio temporal para valorar lo que acontece?

Por eso “sobrevida” tal vez no sea el mejor término: para pensar en la actualidad neoliberal hay que poner en el centro su capacidad de mutación, su dinámica de variaciones permanentes, poniendo el eje en las *variaciones de sentido*, en los ritmos recursivos, no lineales, de tiempo, como trastocamientos impulsados por las luchas sociales (Gutiérrez Aguilar, 2008).<sup>7</sup> En Argentina –y en América latina en general– la participación mayor del estado tras el declive de la legitimidad neoliberal y el aliento a un consumo masivo han cambiado en los últimos años el paisaje neoliberal: de la miseria, la escasez y la desocupación de principio de siglo (y todas las formas de lucha y resistencia que se generaron entonces) a unas ciertas formas de abundancia que se encuentran con nuevas formas de vivir el consumo, el trabajo, la empresarialidad, la organización territorial y el dinero. La mayor “promiscuidad” de los territorios se presenta cada vez más como parte de una serie de economías barrocas que rearman una nueva dinámica política de desborde del propio neoliberalismo, cualificándolo de un modo nuevo.

Por *neoliberalismo desde abajo* me refiero entonces a un conjunto de condiciones que se concretan más allá de la voluntad de un gobierno, de su legitimidad o no, pero que se convierten en condiciones sobre las que opera una red de prácticas y saberes que asume el cálculo como matriz subjetiva primordial y que funciona como motor de una poderosa economía popular que mixtura saberes comunitarios autogestivos e intimidad con el saber-hacer en la crisis como tecnología de una autoempresarialidad de masas. La fuerza del neoliberalismo así pensado acaba arraigando en los sectores que protagonizan la llamada economía informal como una *pragmática vitalista*.

“La regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras”, dice Silvia Rivera Cusicanqui (2010).

7. De Nietzsche y Bergson en adelante, en el siglo XX se han ensayado distintas filosofías para desplegar una “ontología de la variación”. Se trata siempre de una afirmación esencial: el ser es variación; lo que es *es* su diferir. Específicamente para su análisis en Foucault, puede verse el libro de P. Veyne.

Esto significa, por un lado, el cálculo puesto como condición vital en un contexto en el cual el estado no garantiza las condiciones de competencia neoliberales prescriptas por el modelo ordoliberal. En estas formas de hacer, el cálculo asume cierta *monstruosidad* en la medida que la empresarialidad popular está obligada a hacerse cargo de condiciones que no le son garantizadas. Esta imperfección se da al mismo tiempo como indeterminación y organiza una cierta idea de la libertad y desafía a su modo las tradicionales formas de obediencia. El modo en que esta racionalidad no coincide exactamente, como un calco perverso, con el *homo economicus* –tal como A. Hirschman traza su genealogía en *Las pasiones y los intereses*– es una de las preguntas a desplegar aquí.

El primer punto en este sentido es que la pragmática vitalista permite pensar el tejido de potencia que surge desde abajo. De modo tal que pone en marcha una forma novedosa de *conatus*, para usar el término spinozista: la dinámica neoliberal se conjuga y combina de manera problemática y efectiva con este perseverante vitalismo que se aferra siempre a la ampliación de libertades, de goces y de afectos.

A diferencia de la figura del *homo economicus*, el neoliberalismo desde abajo se explica por el devenir histórico de unas ciertas relaciones de fuerza que cristalizan en condiciones que a su vez son apropiadas por la estrategia de unos *conatus* que desbordan la idea fría y restringida del cálculo liberal, dando lugar a figuras de la subjetividad individuales/colectivas biopolíticas, es decir, a cargo de diversas tácticas de vida.

Lo planteo aquí inspirándome en el modo en que Bové (2009) piensa el *conatus* spinozista en términos de estrategia: como un conjunto de modos de hacer que se componen para construir y defender el espacio-tiempo de su afirmación. El cuerpo es una memoria de esas cosas que le son útiles, que lo alimentan y lo benefician. Esa traza mnésica, dice Bové, provee la experiencia y la memoria de una “amalgama” determinada, beneficiosa. “La prueba de lo real es pues correlativa al nacimiento de una razón calculadora que, según una estrategia más o menos acertada, continuará el empuje del principio

del placer". La razón calculadora da cuenta así de la dimensión estratégica del conatus, que refiere a un tipo de composición que no es estrictamente *individual* (no se trata de un individualismo metodológico). Se calcula para afirmar.

Entonces, hablar de *neoliberalismo desde abajo* es un modo de dar cuenta de la dinámica que *resiste la explotación y la desposesión y que a la vez se despliega en (y asume) ese espacio antropológico del cálculo*. Esta hipótesis está a la base de una ampliación (temática y conceptual) de la noción misma de neoliberalismo y, por tanto, de la proyección de una nueva afectividad y racionalidad para trazar el mapa político de estas economías fuertemente expansivas de las abigarradas ciudades latinoamericanas.

Puesto en estos términos, parece difícil convencerse de que el fin del neoliberalismo depende de la declaración de unos gobiernos que dicen haber dejado atrás esas políticas. No porque haya que simplemente desconfiar de lo que declaman, sino porque el neoliberalismo es una forma anclada en los territorios, fortalecida en las subjetividades populares y expansiva y proliferante en términos organizativos en las economías informales. Esta perspectiva no implica desproblematizarla como lógica de gobierno, sino profundizar el modo en que ese imperativo de gobierno se articula con formas de invención no reducibles, aunque tampoco del todo incompatibles, con el diagrama neoliberal.

Tres lugares, entonces, a *desarmar* de los cuales depende la arquitectura discursiva que sólo explica el neoliberalismo desde arriba. Primero, que el neoliberalismo se trata sólo de un conjunto de macropolíticas diseñadas por centros imperialistas. Esto supone toda una serie de corolarios políticos decisivos en la medida en que la fórmula que parece oponerse a esa conspiración internacional es la renovación de una voluntad de intervención estatal-nacional. En América latina, el nuevo estatismo está lejos de ser una forma de inmunización al neoliberalismo. Este razonamiento también supone un mapa: un neoliberalismo pergeñado en el norte que se derrama a los países del sur. Esta perspectiva, sin embargo, toma al estado y a

las grandes corporaciones como principales y determinantes actores. Pero lo hace en un sentido transhistórico o ahistórico: es decir, los excluye de las modificaciones concretas de su accionar tras la difusión de las prácticas neoliberales.

Segundo punto a descomponer: que el neoliberalismo se trata de una racionalidad que compete sólo a grandes actores políticos y económicos, sean transnacionales, regionales o locales. Más bien, nos interesa pensar en nivel molecular en el que la racionalidad neoliberal se ha expandido, pero también mutado, degenerado y se ha vuelto parte de combinaciones novedosas con otras racionalidades. Y esto, en particular, vinculado a dinámicas sociales de actores que suelen verse más como víctimas del neoliberalismo que como decisivos articuladores de una heterogeneidad social cada vez más veloz, desbordante e inteligible en términos de una geometría política clásica.

Finalmente, si sólo se lo concibe en términos macropolíticos, se considera que su *superación* (si aún puede valer ese término) depende básicamente –en relación a los puntos anteriores– de políticas macroestatales llevadas adelante por actores de la misma talla. Este razonamiento está a la base de la “razón populista” proclamada por Laclau (2005) y difundida como teoría afín al actual momento. Si no se las discute más allá de la definición simplista del neoliberalismo, la felicidad política queda encorsetada en el estatismo como solución (imaginaria) de todos los problemas. Desproblematizando incluso los modos en que el estado mismo está ya desnacionalizado por segmentos y articulado al mercado global, como lo ha subrayado Saskia Sassen (2010).

Desde esta perspectiva, el neoliberalismo es mucho más que una doctrina de los *think tanks* imperiales y está mucho más acá de lo que buena parte del progresismo regional está dispuesto a asumir. Y esto porque desafía la idea de que su opuesto es una “vuelta al estado” entendida en términos de una “autonomía (contractual o del signifiante puro) de lo político”, tal como la teoría del populismo propone. Tomar en serio la articulación entre neoliberalismo y subjetividades populares pone la exigencia de recrear conceptos aptos (territorio, valor, economía, etc.) para comprender la dinámica compleja que

alcanza a lo político cuando es capaz de recoger en sí todas las capas de lo real. Otro modo de leer aquella advertencia de Marx: “lo real es múltiplemente determinado”.

La dinámica axiomática del capital, como lo han teorizado Deleuze y Guattari (1988), pone de relieve justamente esta tensión entre una flexibilidad y versatilidad de captura y explotación por parte del capital y, al mismo tiempo, la necesidad de distinguir las operaciones mediante las cuales esa máquina de captura subsume relaciones sociales e invenciones que también resisten y desbordan el diagrama de captura/explotación.

Para desmontar las versiones del neoliberalismo que lo consideran sólo como un conjunto de políticas estructurales del pasado, haremos aquí un uso preciso de Foucault en la medida que nos permite pensar la gubernamentalidad en términos de ampliación de libertades y por tanto analizar el tipo de ensamblaje productivo y multiescalar que implica el neoliberalismo actual como modo de gobierno y de producción de realidad que también desborda ese gobierno. Neoliberalismo: a la vez mutación subjetiva y estructural, orgánica y difusa. Sin embargo, queda aún pendiente un nuevo pliegue: discutir los modos de dominación que esta nueva manera “libre” de gobernar impone.

Desde América latina, hay que completar a Foucault partiendo de las revueltas de la última década y anclar allí la crítica al neoliberalismo como modo de poder, de dominación y desposesión y, al mismo tiempo, discutir las imágenes y las formas de felicidad política que están involucradas en las diversas nociones de libertad que en el neoliberalismo compiten y cooperan, en simultáneo.

Subrayamos una presencia de Marx, desde la cual leer a Foucault. Doble. Por un lado, para partir de la premisa que las subjetividades tienen que ver siempre con prácticas, con estructuras que son prácticas articuladas y con discursos que son siempre dimensión de la práctica (“focos de experiencia”) y que, por tanto, no se constituyen dando un lugar privilegiado a la conciencia o a la espiritualidad racionalista. Luego, que la pregunta por la producción de valor es central pero no en un sentido economicista o que concibe al trabajo como esfera

separada y restringida de la vida social y esto a pesar de que el principal rasgo del capitalismo es su capacidad para reducir el valor a la economía. Por valor, con Marx, entendemos producción de existencia, eso que se evidencia en el concepto de fuerza de trabajo, en su fallida e imposible conversión en mercancía toda vez que existe un hiato imposible de suprimir entre praxis humana en potencia y tarea efectiva. La expresión en potencia no refiere aquí sólo a un rasgo temporal del proceso productivo (que el capital racionaliza como teleológico), sino que además –y sobre todo– caracteriza la multiplicidad lingüística, afectiva, intelectual, física, cooperativa –en fin: la vida– que el capital pone a trabajar. Un agregado más: la relación Foucault-Marx se ilumina con la rehabilitación de la filosofía de los valores de Nietzsche que en Foucault, a diferencia de Heidegger, no es realización de la metafísica sino apertura a la contingencia de las prácticas materiales. Todo el debate actual de la biopolítica inaugurado por Foucault requiere del contexto de esta problemática originaria marxiana.

La necesidad es encontrar un vocabulario político que se despliegue en esa inmanencia problemática sin allanar contradicciones y ambivalencias. Éste sólo surge de las prácticas del territorio abigarrado de las ciudades. Son esas prácticas las que abren la posibilidad de pensar una dinámica transindividual de fuerzas productivas, que todo el tiempo desbordan el esquema neoliberal y anticipan posibilidades que ya no son las socialistas estatales. Es decir, un modo de cooperación social que reorganiza el horizonte del trabajo y de la explotación, de la integración y del progreso, de la buena vida y el buen gobierno.

En la pragmática vitalista que nos interesa, este neoliberalismo por abajo implica de manera no lineal formas comunitarias. Allí anclamos la pregunta por cuáles serían las formas políticas a la altura de lo posneoliberal y de la emergencia de elementos de ciudadanía post-estatal, para usar la formulación de Balibar (2013). Que como gubernamentalidad el neoliberalismo sea compatible con ciertas formas comunitarias no es un dato anecdótico o de pura tendencia global a la etnización del mercado de trabajo, sino índice de la exigencia

de esta época que tiende a reducir la cooperación a novedosas formas empresariales a la vez que propone la asistencia social como contracara simultánea de la desposesión. Por eso América latina: las rebeliones contra el neoliberalismo en la región son el punto desde el cual rearmar la perspectiva crítica para conceptualizar el neoliberalismo más allá de su lógica permisiva y difusa.

### **Ensamblajes heterogéneos**

Si se trata de pensar el neoliberalismo no sólo como una doctrina homogénea y compacta, es para poner el foco en la multiplicidad de niveles en los que opera, la variedad de mecanismos y saberes que implica y los modos en que se combina y articula, de manera desigual, con otros saberes y formas de hacer. Tal pluralidad no lo debilita como tecnología de gobierno. Sin embargo, la pluralización del neoliberalismo por las prácticas provenientes “desde abajo” permite ver su articulación con formas comunitarias, con tácticas populares de resolución de la vida, con emprendimientos que alimentan las redes informales y con modalidades de negociación de derechos que se valen de esa vitalidad social. De nuevo: es en esta pluralización donde también aparecen los modos de resistencia a un modo de gobierno extremadamente versátil. Sin embargo, esas prácticas revelan, sobre todo, el carácter heterogéneo, contingente y ambiguo en que la obediencia y la autonomía se disputan, palmo a palmo, la interpretación y la apropiación de las *condiciones neoliberales*.

Esta pluralización, también, obliga más que a grandes teorías, a enunciados situados. Por eso aquí trabajamos con situaciones concretas. Es a partir de una cartografía política que podemos evaluar la relación entre la heterogeneidad, la ambigüedad y la disputa por la riqueza común que cada una de ellas implica. No se trata, de este modo, de hacer una elección entre etnografías localistas y enunciados estructurales (Peck, 2013), sino de poner el énfasis en el rasgo “polimórfico” del neoliberalismo.

Nuestra investigación se sitúa en un ensamblaje concreto que vincula a la feria La Salada con el taller textil clandestino y la villa (y la fiesta como forma de entrada y salida a cada una de esas situaciones). Se trata de una secuencia genealógica pero también revela una lógica de mutua contaminación, de permanentes reenvíos, de complementariedades y contradicciones. Nos interesan las trayectorias que se tejen entre la villa, el taller textil, la feria y la fiesta para mostrar los modos en que se entrometen una dentro de la otra. En la villa se renueva permanentemente la población migrante y es lugar de producción de una multiplicidad de situaciones laborales que van del autoemprendimiento, a la pequeña empresa pasando por el trabajo doméstico y comunitario, en relación de enrevesadas dependencias. Pero también en ella se “sumerge” el taller textil clandestino para aprovecharla como espacio de recursos comunitarios, de protecciones y favores y de fuerza de trabajo.

A su vez, la feria articula el trabajo del taller textil pero también la posibilidad de comercios minoristas, de importaciones en pequeña escala (por ejemplo ropa interior importada de China que se va a buscar a Bolivia para vender en La Salada) y de venta de servicios de todo tipo. La feria exhibe y publicita la clandestinidad del taller textil de manera compleja, en la medida que mixtura una producción en cierta medida ilegal y sustentada en condiciones de extrema explotación con la ampliación del consumo popular. Tan ambivalente como el modo en que la villa expone una lógica desenfadada de un mercado inmobiliario informal combinado con la posibilidad de ensanchar la capacidad de alojamiento en el centro de la ciudad a los y las migrantes. La dinámica de la fiesta, a la vez celebratoria y ritual, moviliza buena parte de los recursos y las energías, de las legitimidades y aspiraciones que articulan el taller, la feria y la villa. Finalmente, la fiesta será una imagen que utilizaremos para llevar al máximo la noción de ambivalencia de un dispositivo comunitario. Pero también para amplificar –a partir de una escenificación compleja y concreta (un hecho social total, diría Mauss)–, nociones tales como gasto, riqueza y consumo. La fiesta, como economía del

frenesí, se vuelve totalmente interna a la villa, a la feria y al taller textil como lugar de elaboración y negociación de la legitimidad de esas riquezas.

En Argentina, es la creciente y notable pluralización de formas laborales, efecto de la crisis, la que obliga a una ampliación de la categoría de trabajadores y a una reconceptualización de las economías clásicamente llamadas informales y periféricas, en las cuales sobresale el papel del trabajo migrante como recurso económico, político, discursivo, imaginario, de la recomposición laboral en curso. Para tal fin la coyuntura de la última década resulta especialmente fértil porque permite marcar una trayectoria que va de una desocupación masiva caracterizada por un alto nivel de organización política y por una fuerte problematización pública del tema del empleo a la difusión del mote de “trabajo esclavo” para un sector importante de la población trabajadora que impacta como tope material y simbólico para el resto de los empleados. Sobre la discusión de la actualidad de la esclavitud y su vínculo con el servilismo y la feminización de las labores es necesario profundizar la mirada.

### **Economías barrocas**

Propongo pensar estos ensamblajes como economías barrocas para conceptualizar un tipo de articulación de economías que mixturán lógicas y racionalidades que suelen vislumbrarse –desde las teorías económicas y políticas– como incompatibles. Bolívar Echeverría ha vinculado lo barroco con un arte de la resistencia y la sobrevivencia propio del momento colonial.<sup>8</sup> Lo barroco latinoamericano persiste como conjunto de modos entreverados de hacer, pensar, percibir, pelear y laborar. Lo cual supone la superposición de términos no reconciliados y en permanente re-creación. Pero hay algo del ahora, del tiempo histórico del capitalismo posfordista, con su aceleración

8. Así lo plantea el filósofo Bolívar Echeverría. Ver (1998) *La modernidad de lo barroco*, México: Era.

de los desplazamientos, que convoca de manera particular esa dinámica de lo múltiple.

Nuestro uso específico refiere a la composición estratégica de elementos microempresariales, con fórmulas de progreso popular, con capacidad de negociación y disputa de recursos estatales y eficaces en la superposición de vínculos de parentesco y de lealtad ligados al territorio así como formatos contractuales no tradicionales. Esto se emparenta con el modo en que la antropóloga Aihwa Ong define la espacialidad actual como “ecología barroca”: la ciudad se ubica en el centro de un ecosistema creado a partir de la movilización de distintos elementos globales (saberes, prácticas, actores) y su interacción. Nos interesa la definición de Ong en tanto pone de relieve la dimensión espacial urbana en que lo barroco tiene lugar hoy.

Sin embargo, desde nuestra perspectiva analítica, lo barroco además tiene dos principios fundamentales para pensar estas economías:

\* *Lo informal como fuente instituyente* o como principio de creación de realidad. Defino la informalidad no de manera negativa por su relación con la normativa que define lo legal/ilegal, sino de modo positivo por su carácter de innovación y, por tanto, por su dimensión de praxis que busca nuevas formas. Lo informal en este sentido no refiere a lo que no tiene forma, sino a la dinámica que inventa y promueve nuevas formas (productivas, comerciales, relacionales, etc.), poniendo el eje en el momento procesual de producción de nuevas dinámicas sociales.

\* *Lo informal como fuente de inconmensurabilidad*, es decir, como dinámica que pone en crisis la medición objetiva del valor creado por estas economías. Lo informal refiere así al desborde, por intensidad y superposición, de elementos heterogéneos que intervienen en la creación de valor, obligando a inventar también nuevas fórmulas de convención del valor y a producir mecanismos de reconocimiento e inscripción institucional.

## Pragmática vitalista

El vitalismo de estas microeconomías tiene que ver con su capacidad de construir, conquistar, liberar y también defender el espacio. Una producción de espacio que implica y envuelve una temporalidad. Esta forma de puesta en marcha de economías barrocas supone un despliegue estratégico: un conjunto de modos de hacer se componen pragmáticamente para afirmarse y perseverar.

Definirlo como una pragmática tiene el objetivo de poner el énfasis en su carácter experiencial, no puramente discursivo. Se trata, sobre todo, de pensar desmoralizadamente ciertos focos de experiencia y de ir más allá de la aplicación de racionalidades exteriores a su propio tacticismo. En este sentido, extra-moral refiere al método nietzscheano de entender la moral como una máquina de captura con el fin de normativizar y gobernar las subjetividades expansivas.

En estas economías totales a la vez que constatamos formas de explotación y subordinación vinculadas al trabajo migrante, que el capital sitúa como su parte “baja” y exhibe como situaciones ejemplificadoras de obediencia, se descubre también una faz de invención resistente y democrática que este trajín migratorio y su incorporación a una ciudad como Buenos Aires comporta. Esto abre el imaginario clásico de la “integración” y pone en tensión la noción misma de diferencia, a la vez como capacidad de autonomía (= producción ontológica) y como diferencial (etnizado) de explotación (= producción de plusvalor).

Foucault señaló un desplazamiento necesario entre una teoría del sujeto a las formas de subjetivación que constituyen una pragmática de sí. Desplazamiento que busca dejar de lado una idea puramente abstracta del sujeto para poner el foco en los procesos de constitución material y espiritual de esas subjetividades. El empresario de sí mismo es una de esas pragmáticas. A los migrantes Foucault también los hace cuadrar en esa definición. El punto que nos interesa de esa conceptualización tiene dos caras. Por un lado, la posibilidad de escapar de la imagen puramente victimista de quienes encaran

una trayectoria migrante. Por otro, desbordar esa definición estrictamente empresarial, de formación de capital humano, sin abandonar la idea de progreso. ¿Es posible pensar el ansia de progreso por fuera del régimen neoliberal definido como matriz de una racionalidad individualista ordenada por el beneficio? ¿Es posible hacer una reivindicación del cálculo más allá del beneficio? ¿Es posible que el “oportunismo de masas” del que habla Paolo Virno (2003) sea un dinamismo social que sin embargo no suele atribuirse a los sectores populares? Finalmente, para darle una vuelta más, ¿es posible pensar el progreso asociado a otra idea de modernidad?

La hipótesis que aquí vamos a desarrollar es que la diferencia de subjetivación que dinamiza estas economías barrocas radica en una voluntad de progreso que mixtura la definición foucaultiana del migrante como inversor de sí con la puesta en juego de un capital comunitario. Se trata de un impulso vital que despliega un cálculo en el que se superpone una racionalidad neoliberal con un repertorio de prácticas comunitarias produciendo como efecto lo que llamamos neoliberalismo desde abajo. En ese desfasaje que sin embargo se produce de manera conjunta, vemos la cuña de una nueva interpretación de la pragmática vitalista.

Volvamos al tiempo. Esta mixtura barroca forma zonas abigarradas que exponen un hojaldramiento temporal. Esto implica que las categorías laborales se tornan fluidas e intermitentes y se dejan leer como trayectorias complejas que se traman bajo un *cálculo urbano* que es sumamente flexible para transitar por momentos de trabajo como aprendiz y como microempresario, sumarse a la economía informal con la perspectiva de formalizarse, estar desempleado un tiempo y, en simultáneo, conseguir recursos por medio de tareas comunitarias y sociales. Y de transitar, usufructuar y gozar, de modo táctico, relaciones familiares, vecinales, comerciales, comunales y políticas. En fin, la cualidad “abigarrada” que caracteriza esta economía –concepto clave de Silvia Rivera Cusicanqui que trataremos en extenso– revela la pluralidad de formas laborales y pone de relieve las fronteras mismas de lo que llamamos trabajo.

## Contra la moralización de las economías populares

Nuestro propósito es exponer una economía popular que se desarrolla en Buenos Aires y en conexión transnacional con otras ciudades porque está marcada fuertemente por la presencia migrante, por la innovación de las formas de producción, circulación y organización de sus dinámicas colectivas y que, en tanto tal, da cuenta de una transformación más amplia del mundo del trabajo tras la crisis argentina de 2001. Si hay algo que tiñe y caracteriza este mapa de una economía no tradicional es que es a la vez informal y subterránea pero vinculada a cadenas de valor transnacionales y a grandes marcas locales, que combina condiciones extremas de precariedad con altos niveles de expansión y que permite poner en discusión la dinámica productiva propia del consumo asociada a nuevos usos del dinero y del tiempo.

Todos los capítulos de este libro tienen en su título la palabra “entre”. Es una forma de resaltar una ambivalencia fundamental: una red productiva que articula momentos comunitarios y de explotación brutal, protagonizada por sujetos migrantes, trabajadores, microempresarios y dinamizadores comunitarios. Esa oscilación no llega a una fórmula sintética (que son las que abundan a la hora, por ejemplo, de condenar lo que aquí llamamos economías barrocas, como la que se despliega en la populosa feria La Salada). Es justamente ese punto de ambivalencia lo que expresa el ritmo de una tensión política y que exige de categorías capaces de esa misma tensión. Además, refleja el dinamismo temporal que esas prácticas y los sujetos que están implicados en ellas imprimen a una construcción espacial que es fuertemente cambiante.

El “entre” tampoco es una indecisión o un punto medio neutro. La categoría de ambivalencia late allí, tal como la ha trabajado Virno (2006): entre la innovación y la negatividad. Sin embargo, en ese espacio contingente y conflictivo, acentúo una pragmática vital que tiene una potencia instituyente de un tiempo-espacio novedoso y que desafía tanto la dinámica urbana como los usos del dinero, los

vínculos transnacionales, las conflictividades laborales y las resistencias a los modos de confinamiento y empobrecimiento de la vida popular. Para volver a Virno: esta pragmática vitalista se emparenta con la idea de un “oportunismo de masas”, es decir, el cálculo permanente de oportunidades como modo de ser colectivo.

Trazamos con esta perspectiva una clara estrategia opuesta a la victimización de los sectores populares. Tal victimización, que aparece también como moralización y judicialización, es el modo en que se organiza un determinado campo de visibilidad de la cuestión del trabajo migrante en Argentina y, más amplio aún, para sugerir un tipo de vinculación entre norma y economía popular, que tiene como efecto la moralización (y condena) del mundo de los llamados pobres.

Para tal propósito pondremos una perspectiva “extra-moral” de las estrategias vitales, en las cuales es decisivo comprender el modo en que se articulan, se piensan, agencian energías y redes, cooperan y compiten esas economías y los sujetos que las producen y las transitan. Decir “extra-moral” supone abandonar el registro metafísico (en el sentido de una metafísica occidental que una y otra vez escinde al ser en una instancia espiritual activa y una material pasiva a conocer-gobernar) de la moral (sea del trabajo o de las costumbres decentes o, en versión étnica, del buen salvaje) para concentrarse en el filo vital de lo que organiza estrategias para existir, crear, producir valor, ritualizar el tiempo y el espacio, hacer de la vida una fuerza de perseverancia que ensambla recursos materiales y espirituales disímiles y que pone preguntas decisivas sobre tres nociones decisivas para repensar nuestra época: *progreso, cálculo y libertad*.

## 2. Entre La Salada y el taller: la riqueza comunitaria en disputa

La presencia migrante de bolivianas y bolivianos en Argentina pone en resonancia las coyunturas de crisis del neoliberalismo en ambos países. Y ésta se expresa en una serie de articulaciones político-económicas que exhiben un mundo de transacciones e instituciones populares novedosas. La difusión de elementos comunitarios, en este punto, es indisoluble de los tránsitos migratorios, tanto internos como transnacionales. Los efectos de tales desplazamientos difunden y dispersan elementos organizativos que se recombinan como fuerzas y recursos de una nueva economía popular y de innovadoras formas de organización social. Este dinamismo comunitario se contrapone a las versiones que lo proyectan bajo imágenes esencialistas y puramente estabilizadoras.

Como dijimos, en Argentina la economía informal se hizo visible en cuanto se masificó como efecto de la crisis de principio de siglo y a partir de la fuerte desmonetización que imperó por entonces. *En la conjunción entre economía informal y neoliberalismo, la noción de comunidad ocupa un rol fundamental.* Clásicamente caracterizada como aquella forma de organización social pre-moderna, desplazada y violentada desde la formación de los estados nacionales, su actualidad, por el contrario, tiene que ver con las formas de persistencia en plena globalización capitalista, vinculada a las desnacionalizaciones parciales del propio estado y a los ensamblajes que señalamos antes.

*Mutación y persistencia.* Persistencia sólo en la medida que sirve para subrayar sus *modos de mutación*: ¿qué significa la comunidad frente a la precarización laboral?, ¿qué tipo de recurso supone para las economías migrantes transnacionales?, ¿qué articulación social provee

frente al debilitamiento de los estados nacionales? Situar y sumergir esta pregunta en los trajines de la economía migrante permite *dar cuenta de la existencia de lo comunitario bajo un fuerte carácter ambiguo*: versátil, autogestivo y vehículo de explotación y nuevas servidumbres.

Los saberes y tradiciones comunitarias, provenientes en gran medida de la historia indígena que atraviesa Bolivia, se exhiben hoy en Argentina bajo una *doble faz*: *como recurso para el aprovechamiento de una mano de obra barata y dispuesta a una flexibilidad extrema y como recurso de organización barrial autogestiva*. Tal experiencia se traduce en términos de un *capital comunitario*, ambiguo en la medida que es simultáneamente explotado por los talleres textiles clandestinos como por experiencias de autogestión urbana. La *flexibilidad de la pertenencia comunitaria* se vuelve un elemento fundamental como articulador de una mano de obra migrante específica, la construcción de asentamientos urbanos organizados por lazos y pertenencias múltiples y el aprovechamiento por parte de las marcas (nacionales y transnacionales) de ese *ethos* que es un saber-hacer y un entrenamiento comunal capitalizable para las cadenas de montaje de las economías globales. En este punto, las trayectorias migrantes provenientes de Bolivia capitalizan una extensa producción de imaginarios y subjetividades vinculadas a lo comunitario y un profuso de tejido de redes (familiares, festivas, comerciales, etc.). La relocalización estratégica de tal *ethos* comunitario en formas de economía urbana transnacional abre permanentemente un doble nivel de análisis: en su funcionamiento disruptivo respecto a las lógicas ordenancistas de la ciudad misma y en su funcionalidad respecto a una explotación de tipo servil.

De este modo, la cuestión de la comunidad es un concepto-llave para analizar problemas transversales a la economía que nos interesa, porque expresa un nivel en el que lo colectivo mismo se define por un conjunto de prácticas comunes –de lenguaje, de costumbres, de vínculos, de valores, etc.– antes que por la efectiva intervención configurante de la soberanía estatal. En esta línea, se puede explorar el funcionamiento de lo comunitario como lenguaje de la economía de la migración en ciertos circuitos urbanos y como

forma concreta de apropiación-redefinición del espacio (la aparición de una dinámica comunitaria es ya signo de un momento de reconfiguración de la composición colectiva que el orden jurídico no desconoce). Las preguntas podrían sintetizarse así: ¿Qué tipo de temporalidad supone la comunidad? ¿Qué espacio urbano es capaz de construir? ¿Hay un valor-comunidad?

### **Crisis y comunidad**

La *dinámica comunitaria* no tiene una esencia inmutable de la cual aferrarse, por eso no hay una pureza a la que acudir o reivindicar. Más bien *depende de ensamblajes espaciotemporales concretos*. El funcionamiento comunitario que nos interesa explorar se inscribe en las coordenadas del capitalismo posfordista. Pero, más en concreto, al interior de la impugnación al neoliberalismo abierta visiblemente con la crisis de 2001. La maquinaria comunitaria, hipotetizamos, tiene una *íntima relación con la temporalidad de la crisis*. Porque provee recursos autogestivos frente a la disolución generalizada. Porque asume formas de intercambio y de lazo social que no tienen como a priori una consistencia institucional. Porque delimita un espacio de sentido frente al vaciamiento general. La comunidad, en este punto, es un modo de interacción de cuerpos que no tiene un sustrato histórico natural por fuera de ese juego. Es una forma eminentemente política de autoconstitución.

En nuestro país, desde 2001 se abre un ciclo que tiene a la crisis como virtualidad permanente. Esto significa que muchos de los rasgos de la crisis –en particular: la exhibición de la inestabilidad y la precariedad como dinámicas de lo social– devienen premisas de todo accionar colectivo, institucional, para-institucional o a-institucional.

Volvamos a precisar: la maquinaria comunitaria articula modos de hacer, decir y ver que están vinculados a trayectorias de migrantes. Se trata de una tecnología que conecta territorios diversos y reorganiza el espacio urbano. Pero también que exhibe una nueva composición de la fuerza de trabajo que se ha hecho especialmente

visible en la los últimos años. Esa nueva composición social lleva la crisis del neoliberalismo como marca indeleble.

En este sentido, la aparición y masificación de nuevas formas de trabajo informal/ilegal/precario, a partir especialmente de 2001 y el posterior declive de las impugnaciones al trabajo asalariado que surgieron de los sectores más radicalizados del movimiento piquetero, visibilizaron a la mano de obra migrante como elemento clave de la recomposición económica bajo nuevas formas laborales. Y esto en varios sentidos:

a) como exposición pública de ciertas condiciones *excepcionales* (en términos contractuales, de condiciones de trabajo, pago, exigencias, etc.) y, al mismo tiempo, expandidas, de empleo;

b) como faz inversa del rechazo al trabajo en tanto el trabajo migrante se propagandiza por medio de la *ecuación rentabilidad por sumisión*;

c) como incorporación de la autogestión al servicio de nuevas dinámicas empresariales populares articuladas con una lógica de marcas y empresas transnacionales;

d) en su coexistencia con un discurso político a nivel gubernamental que hace creciente hincapié en las posibilidades *nacionales* de recuperación de la crisis y del sistema político;

e) en coincidencia con un replanteamiento –y moralización reactiva– de los subsidios masivos que pasan de ser subsidios al desempleo para convertirse en subsidios al “trabajo” (más adelante discutiremos hasta qué punto estos subsidios son en verdad destinados al *consumo*);

f) como elemento disciplinador de la baja del precio del trabajo por efecto de la devaluación, lo que incorpora este “precio” a la escala global transnacional de competencia (en este sentido, como sostiene Moulrier Boutang, la máxima baja de costo del trabajo migrante pone un tope (material y simbólico) a la baja de salarios contra el cual se afirman los trabajadores nacionales);

g) como ventaja, tanto para el mercado como para el pacto político, de consolidación de una nueva segmentación laboral, relanzada tras el impacto de la crisis;

h) como explicación de la aparición de formas de pobreza y marginalidad urbana centradas en el trabajo y no en el desempleo, que dan lugar a nuevas formaciones de clase.

Precisemos aun más la relación que proponemos entre recomposición del trabajo, economías migrantes y prácticas comunitarias. ¿Qué vinculación existe entre la aparición del llamado “trabajo esclavo” en los talleres textiles clandestinos radicados en Argentina y la expansión de esta dinámica comunitaria como fuerza económica de la migración? ¿Qué relación hay entre el trabajo esclavo y la llamada feminización del trabajo? ¿Cuál es la manera en que se liga lo femenino y lo comunitario?

Hay formas de *afinidad* e imbricación que han tenido, desde el inicio de la modernidad, el trabajo esclavo y el trabajo de mujeres, así como los modos en que han organizado sus resistencias a la explotación. Pueden señalarse sus puntos en común, las fundamentaciones históricas de tales analogías (producción de cierta forma de valor, posición subordinada en la producción, características específicas de su explotación), para conjeturar que *la emergencia de modalidades de trabajo esclavo en la industria textil local a los inicios del siglo XXI tiene relación con la crisis de 2001 y con una tendencia de recomposición del trabajo que asume las modificaciones estructurales planteadas por el neoliberalismo.*

### **Informalización y feminización: ¿hacia el trabajo esclavo?**

La informalización de la economía reintroduce las categorías de hogar y comunidad como espacios económicos importantes y las reinterpreta a su favor. En Argentina, la crisis del neoliberalismo impuso una masificación de los subsidios como modo de atravesar la crisis del trabajo. La lógica de los emprendimientos que tales subsidios promovieron puede ser catalogada como impulso a iniciativas basadas en la casa y la comunidad.

Esto quiere decir que la asistencia social se articula, en particular, en un momento de crisis como 2001, desde las economías

doméstico-comunitarias en los barrios populares. La crisis fue un momento donde el trabajo llamado doméstico (de cuidado, de alimentación, etc.) pasó a primer plano porque se articuló de manera masiva con los subsidios al desempleo y en muchos hogares se convirtió en el único recurso capaz de proveer ingresos. Por otro, porque desde entonces, ese protagonismo social en la crisis también dio lugar a un redimensionamiento político de la asistencia pública: la repartición de víveres, una tarea clásicamente doméstica, fue un momento fundamental en la formación de movimientos y emprendimientos que, en muchos casos, reivindicaron la autonomía del estado apropiándose de sus recursos y redireccionando colectivamente el uso de tales recursos asignados de manera individual. En la crisis de 2001 la reproducción social se independiza de las relaciones de empleo, mostrando a su vez cómo la noción de *empleo* se distancia de la producción (biopolítica) de valor social, capaz de sustentar formas de socialización en la crisis.

En sí, la organización barrial-territorial necesita de los saberes domésticos y, al mismo tiempo, los proyecta en un espacio público-político de manera muy especial cuando la crisis es simultáneamente crisis de la representación política y de la función mediadora de las instituciones en general. Esto supone, en la experiencia popular, una capacidad de reapropiación de un instrumento de gubernamentalidad que, desde su origen, representa el embate estatal contra formas alternativas de socialización para, luego de producir la desposesión, reestatizar lo social (Hirsch, 1996). Vale recordar que desde sus orígenes la asistencia pública fue: 1. un momento decisivo en la relación estatal entre trabajadores y capital y de definición de función del estado; 2. el primer reconocimiento de *insustentabilidad* de sistema capitalista que rige por hambre y terror; 3. el primer paso en la reconstrucción del estado como garante de relaciones de clase, como supervisor de la reproducción y disciplinamiento de la fuerza de trabajo (Federici: 116; Donzelot: 1979). Ahora, lo que estamos discutiendo es la posibilidad de apropiación y de uso táctico de esos recursos que en un principio son distribuidos como asistencia social.

Lo que nos interesa remarcar es cómo se enhebra la asistencia pública con la gestión de la crisis del trabajo asalariado para sumar elementos a la discusión sobre en qué consiste una política de *governance* de lo social. Lazzarato (2007) sostiene que el lenguaje de la asistencia y el del mercado laboral hoy se entremezclan. La hipótesis es que ambos operan gestionando un trabajo escaso y, por tanto, promoviendo la creación artificial de empleo pero bajo una lógica que es la del subsidio. El pasaje de los subsidios al desempleo denominados Plan Jefes y Jefas de Hogar que se hicieron masivos en plena crisis de 2002 a su reconversión en Plan Argentina Trabaja ejemplifica de manera literal esta tendencia. Dinámica que se da en simultáneo a la proliferación de formas informales, multiformes, de trabajo.

### **Feminización del espacio: la comunidad y el hogar como insumos**

La feminización de estas economías arma esa trama en la que la comunidad y el hogar se vuelven insumos decisivos a la hora de pensar la riqueza y se inscribe en el marco de la crisis del trabajo asalariado. Dora Barrancos clarifica esta relación entre el protagonismo femenino y la crisis, en términos amplios: “Son innumerables los escenarios históricos en que la ‘naturaleza femenina’ se fragua, no como una incardinación, como una exterioridad excéntrica, sino como un elemento inmanente de la crisis”; y con particular énfasis en la historia argentina que va de las Madres de Plaza de Mayo a las piqueteras: “Insistiré en la conmoción de pautas, normas y expectativas de género que suscitan las crisis, y en la hipótesis de que a mayor severidad de las afectaciones, más expresivo resulta lo que denomino visibilidad femenina en el ágora. Las mujeres sueltan las amarras y desafían las restricciones normativas que las retienen como sujetos de significación privada (...)”.

Aclaremos que la feminización del trabajo refiere a un doble proceso: por un lado, la presencia pública de las mujeres se incrementa y las ubica como un actor económico relevante, al mismo tiempo que

se “feminizan” tareas desarrolladas en esa misma economía informal por los varones; por otro, se trasladan a lo público características propias de la economía del hogar o la comunidad, entendida ésta la mayoría de las veces en términos barriales. Al poner de relieve esta perspectiva, surgen algunos interrogantes: ¿en qué medida esta feminización de la economía altera las jerarquías laborales y domésticas?; ¿hasta qué punto tal feminización de la economía habla de una tendencia que no se reduce a la cantidad de mujeres que pasan a formar parte de ella sino que expresa, más bien, una modificación cualitativa de los procesos de trabajo y las formas de intercambio?

Según Sassen, las mujeres combinan dos dinámicas diferentes. Por un lado, integran una clase de trabajadores invisible y sin poder, al servicio de los sectores estratégicos de la economía (no tienen chance de constituirse en aristocracia obrera ni de sindicalizarse). Al mismo tiempo, el acceso a ingresos, aunque sean bajos, feminizan las oportunidades comerciales producidas por la informalización de la economía y alteran las jerarquías de género.

Determinados subsidios, organizados bajo una lógica de microfinanciamiento a emprendimientos e iniciativas autogestivas, permitieron compatibilizar la perspectiva neoliberal con formas populares y comunitarias de sustento. El saber-hacer del trabajo doméstico-reproductivo junto a un complejo repertorio de prácticas y conocimientos comunitarios armaron un entramado de economías múltiples en medio de la crisis que permitió la sobrevivencia de miles a la vez que proyectó una capacidad política de autogestión popular de gran alcance.

Hay rasgos de afinidad entre lo femenino y lo comunitario que cualifican de modo particular estas economías: una capacidad para trabajar en microescalas, una confianza en el valor de lo afectivo como momento productivo, una experiencia de lo minoritario como potencia específica. El carácter histórico de estos rasgos tiene que ver con una historia densa de subjetividades asociadas al trabajo reproductivo, relegadas históricamente a una marginalidad funcional y altamente *productiva* como lo señaló Marazzi bajo la sintética imagen de la historia subjetiva que se esconde en “el lugar de los calcetines”.

En los momentos de crisis como 2001 esas cualidades toman un relieve directamente político y pasan a cumplir funciones estratégicas en la organización social al mismo tiempo que nutren la capacidad del neoliberalismo para desarrollarse como gubernamentalidad.

Si bien las premisas neoliberales “buscan fortalecer o establecer a las mujeres como trabajadoras autoempleadas en pequeñas empresas cuyo modelo es la empresa capitalista” (Gibson-Graham, 2007: 165), también es necesario ver su contracara: el momento de subjetivación y autonomía que esas economías representan y que, en tanto tales, suponen un desafío a las economías hegemónicas. Las feministas J. Graham y K. Gibson teorizan en esta línea lo que llaman “economías diversas” como “la producción de un lenguaje de la diferencia económica para ampliar el imaginario económico, haciendo visibles e inteligibles las diversas y proliferantes prácticas que la preocupación por el capitalismo ha oscurecido”. Ese lenguaje de la diferencia económica está nutrido para estas feministas de algunos contradiscursos clave: las investigaciones sobre el trabajo doméstico como trabajo no remunerado e invisibilizado en las cuentas nacionales de los países; las investigaciones sobre economías informales y su imbricación en las transacciones norte-sur; también el lenguaje de *El capital* sobre la diferencia económica cuando no queda capturado por el etapismo y el desarrollismo, según una concepción sistémica de la economía.

El *lenguaje de la diferencia económica* se vuelve un detector de otros procesos en devenir que tienen una atención especial a su carácter situado: es decir, la importancia de la categoría de lugar: “En términos más ampliamente filosóficos, el lugar es eso que no está totalmente unido a un sistema de significación, no completamente subsumido en un orden (mundial), es ese aspecto de todo sitio que existe como una potencialidad. El lugar es el ‘suceso’ en el que el espacio, que opera como una ‘dislocación’ respecto de estructuras y relatos familiares. Lo que no está amarrado ni mapeado es lo que permite nuevos amarres y mapeos. El lugar, como el sujeto, es el sitio y el acicate para el devenir, la apertura para la política”.

La idea no es simplemente oponer economías alternativas al dominio capitalista, sino desentrañar ciertas prácticas económicas en términos de su diferencia y reintroducir la contingencia para pensar lo económico. Pero también correr esta diversidad económica de los marcos en los que se pensó tradicionalmente: como economías tradicionales, familiares, atrasadas en oposición a lo moderno. El desafío de pensar en una lógica de la diferencia económica obliga, según Gibson-Graham, a materializar los diferentes tipos de transacción y maneras de negociar la conmensurabilidad, los diferentes tipos de trabajo y maneras de compensarlo y las diferentes formas de empresa y maneras de producir, de apropiarse y de distribuir los excedentes. Estos criterios pueden servir para desplazar lo comunitario de su acepción pre-capitalista, pero también para evitar proyectarlo como modalidad utópica-redentora, salvífica respecto al mundo mercantil. Nos interesa utilizar esta concepción en relación a su capacidad de dar cuenta de otras lógicas económicas desde su indisimulable heterogeneidad.

Las economías comunitarias no son una celebración localista. Son un modo de dar cuenta de una nueva combinación de escalas, capaz de ensamblar dinámicas, modos productivos, saberes y circuitos a primera vista incompatibles. En este sentido, lugar refiere a una singularidad situada. Lo comunitario, una vez más, necesita ser corrido de su concepción de circunscripción territorial a riesgo de convertirse en una forma de confinamiento. Por el contrario, lo comunitario es simultánea forma de arraigo y de proyección que sin embargo no puede cerrarse como cliché de una “economía alternativa” prefabricada o en una suerte de solidaridad sustancial que se recrea idealmente. En este sentido, se vuelve operativa en la medida en que es capaz de abrir el análisis a los terrenos de experimentación económica más allá de “los mercados formales el trabajo asalariado y la empresa capitalista” (2007: 154).

El carácter vacío, no prescriptivo, de lo que entienden como economías comunitarias se apoya en que el sentido del estar en común es siempre una invención política. “Empezar a pensar en esto es adoptar otro tipo de política del lenguaje, una que incluya lo que

hemos denominado la ‘economía comunitaria’. Aunque en vez de la completud proliferativa observada en la economía diversa, la economía comunitaria es un vacío: como debe serlo si el proyecto para construirla es político, experimental, abierto y democrático”(160).

### **La eterna ironía de la comunidad**

Cierta perspectiva nietzscheana nos permite señalar una relación entre lo femenino y un modo de lo común que va más allá de la existencia efectiva de una comunidad. Se trataría de un común femenino que consiste en la capacidad de ironizar “eternamente” a la comunidad (para retomar la –también irónica– frase de Hegel sobre la que avanzamos). O también, desde las palabras de Nietzsche: lo “eterno femenino” podría nombrar aquello que abre un vacío en el interior de la comunidad, desfundamentándola, esfumando sus límites. Lo que tiene precisamente en común este modo femenino es una potencia (virtual-actual): la de desmitificar a la comunidad cada vez que se presenta como totalidad, como forma de la verdad.

Lo femenino entonces funciona como ironía que deconstruye la estabilidad de lo que se presenta unido. Que ironiza también esa idea de la política tan difundida según la cual la unión hace la fuerza. Si hay otra economía de fuerzas que se afirma como pluralismo y dispersión, la fuerza de lo común femenino es su multiplicidad. Extraña a la unión y, más bien, proclive al desperdicio de fuerzas. Esta afirmación, sin embargo, requiere de un método capaz de valorarla, de mostrar su movimiento. Aquí intentamos desarrollar tres puntos (metodológicos) para intentarlo.

La pregunta, entonces, es: ¿por qué Hegel y Nietzsche vinculan lo femenino a lo eterno? Un punto de partida es tratar lo femenino como la insistencia –sin fondo y sin fin– de un devenir que desustancializa lo común: que lo hace inaferrable a un suelo, una lengua o una tierra. Lo eterno femenino desde el lenguaje nietzscheano puede leerse como ese territorio capaz de oponer a la comunidad sustancial

formas de democracia apátrida, que no exigen lealtades ni pertenencias. Desde la alusión hegeliana, lo femenino señala una negatividad: la que hace dudar a la comunidad sobre su propia seriedad, sobre su propia gobernabilidad. Aquí, esa misma indicación –siguiendo algunos textos feministas– la tomaremos en un sentido positivo.

Hegel efectivamente escribió que las mujeres son la “eterna ironía de la comunidad”.<sup>1</sup> En esta frase, la feminista italiana Carla Lonzi (1978), autora del texto-manifiesto *Escupamos sobre Hegel*, dice: aquí “nosotros reconocemos la presencia del ejemplo feminista de todos los tiempos”. Tras la deconstrucción de la comunidad, es decir, tras su puesta en “más de una lengua”, hay algo de lo femenino que deviene decisivo en esa multiplicación, justamente por ser las mujeres el “sexo” que no es “uno”, sino múltiple.<sup>2</sup>

Las mujeres son una paradoja en el discurso de la identidad y este es un punto de partida para la crítica de la metafísica de la sustancia que estructura al sujeto.<sup>3</sup> Judith Butler, siguiendo una perspectiva deconstruccionista toma de Luce Irigaray la crítica al lenguaje falogocentrista de “significación unívoca” para el cual las mujeres son una “opacidad lingüística” en la medida que son lo no representable, lo no restringible, lo no designable. De este modo queda planteada la pregunta por una economía (sexual-lingüística-afectiva) que escape a la economía significativa falogocéntrica (y sus

1. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1994, p. 281.

2. Judith Butler trabaja esta idea de Luce Irigaray en su libro *El género en disputa*, Paidós, Barcelona, 2007.

3. Y esta presencia de lo femenino como lo “otro” del sujeto-uno está en el origen mismo de la mitología occidental, al menos la judeo-cristiana, a través de la figura de Lilith, primera mujer creada junto a Adán, del polvo de la tierra, y que se resiste a yacer debajo en el acto sexual. Lilith se escapa con un ángel y Dios, solícito, crea, de la costilla de Adán a Eva. Según esta mitología, recogida en textos religiosos durante siglos, este es el sentido de la frase del génesis de Adán, cuando Dios crea a Eva: “esta vez sí eres carne de mi carne”. Lilith, a su vez, adquirirá una presencia espectral. Ella volverá, amenazante, sobre el acto sexual de las parejas y a buscar, para llevárselos, a los recién nacidos. Para una versión documentada de los rastros de Lilith en la mitología judeo-cristiana ver Daniel Colodenco, *Génesis. El origen de las diferencias*, Lilmod, Buenos Aires, 2006.

concepciones del Otro, del sujeto y de la carencia). ¿De qué otra economía da cuenta lo femenino?

Volvamos a Lonzi, para quien la *diferencia* no es un argumento jurídico para contraponer o reemplazar a la igualdad sino un principio existencial que las mujeres tienen contra la teoría política (revolucionaria) patricéntrica. Una clave de esa dimensión existencial es precisamente la de dar valor a los momentos improductivos (recargando esta palabra de una *eterna ironía*). Esta “forma de vida propuesta por la mujer” es una de las “aportaciones creadoras de la mujer a la *comunidad*, deshaciendo el mito de su laboriosidad subsidiaria”. Cosiendo podría decirse: en la medida en que se rompe con la idea del trabajo femenino como complementario o subsidiario, la improductividad reivindicada como modo femenino es un modo que ironiza la comunidad como pura coordinación de esfuerzos, como espacio de acumulación.<sup>4</sup>

Nietzsche, cuando habla de lo “eterno femenino”,<sup>5</sup> refiere al modo singular de aquello que “no tiene fondo” –tal como Nietzsche caracteriza a la mujer y que, al mismo tiempo, no es “superficial”. Cierta carácter anfibia que es simultáneamente un *ya no* y un *tampoco todavía*. Así es como se caracteriza a los estados de transición y es esa imagen de transición ininterrumpida con la que parece jugar lo eterno

4. La idea de improductividad también debería ampliarse. Por un lado, para diferenciar un trabajo no-reconocido mayoritariamente doméstico-femenino que no deja de ser productivo, de producir valor, al mismo tiempo que es invisibilizado. Por otro, se podría hablar de improductividad como modo de una economía feminizada que rehúye a la acumulación y posesión y a la que se podría caracterizar según ciertos rasgos propios, por ejemplo: 1. la posesión de un código múltiple, heteróclito y limitado y 2. la capacidad de introducir fragmentos en fragmentación.

5. Fink explica la asociación nietzscheana entre mujer y eternidad: “(...) la vuelta al mundo es siempre, empero –para Nietzsche–, amor a la eternidad: no a una eternidad situada más allá del mundo, no a una eternidad transmundana, sino a la eternidad del mundo mismo: ‘¡Oh, ¿cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, el anillo del retorno? Nunca encontré todavía a la mujer de quien quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh eternidad!’. El amor a la eternidad es comparado con el amor ardoroso; a la eternidad se le llama mujer; el anillo del retorno es el anillo de bodas”, p. 135.

femenino. Como el extremo de un anti-esencialismo que arrastra a las fuerzas hacia un vacío de origen, y de definición. La relación entre lo femenino y lo eterno sirve, en este sentido, para pensar la idea de una configuración siempre abierta, un no-todo del mundo.

Por esto, la idea de lo eterno ligada a lo femenino aparece curiosamente en Hegel y en Nietzsche como desconfianza: como ironía, como guerra eterna, hacia la comunidad que se presenta siempre completa, siempre unida (la fraternidad, diría Derrida). Pero esa idea de lo eterno, en Nietzsche, también puede ligarse a su definición de las mujeres –que describe en *La gaya ciencia*– como aquellas capaces de ejercer una “acción a distancia”. Traduzcamos: una influencia desterritorializada y atemporal, capaz de una efectividad paradójica: *extra-comunitaria*.

Surge así la posibilidad de pensar su fuerza (irónica, a distancia, eterna, improductiva) como *apátrida*: la que no permite la comunión entre comunidad e identidad. Y, por eso mismo, la perspectiva de lo femenino parece ir más allá de toda nostalgia: no hay comunidad perdida y, por tanto, tampoco hay comunidad por recobrar (conjurando así el modelo que va de Rousseau a Hegel y que retoman los románticos).

¿Es posible pensar esta economía *improductiva*, en el sentido profundamente irónico de este término, que vincula lo eterno con lo femenino y su capacidad de ironía sobre la comunidad, como un modo de distinguir las formas de reproducción social de la reproducción de capital?

## De la comunidad a la fábrica social

Desde cierta línea del feminismo de los años 70 se buscó discutir la comunidad, desmitificándola y poniéndola en relación directa con la fábrica, como su otro solidario. Un libro ya clásico *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, Mariarosa Dalla Costa y Selma James decían: “La comunidad, por lo tanto, no es un área de libertad

y ocio, auxiliar a la fábrica, cuando da la casualidad que hay mujeres que están degradadas como sirvientes personales de los hombres. La comunidad es la otra mitad de la organización capitalista, la otra zona de explotación capitalista oculta, la otra fuente oculta de trabajo excedente. Está reglamentada cada vez más como una fábrica, lo que Mariarosa llama una fábrica social, en la que el costo y la naturaleza del transporte, la vivienda, la atención médica, la educación, la policía, son todos puntos de lucha” (1975: 11).

Queda señalada y anticipada una relación fundamental: la comunidad devenida engranaje de lo que la tradición del operaísmo italiano teorizará como *fábrica social*. Es decir, la comunidad como uno de los elementos que será incorporado a la esfera de valorización cuando ésta incluye un conjunto de conexiones, afectos y cooperaciones que ensanchan y recualifican la producción ya no circunscripta a las paredes de la fábrica.<sup>6</sup>

Desde el feminismo se anticipa esta declinación posible de lo comunitario (como saber-hacer, como tecnología, como valor-afecto) como un nuevo capítulo de la valorización capitalista. Retomando la figura femenina como subvertidora de la comunidad –la advertencia hegeliana radicalizada por el feminismo–, James traza una relación entre casa y comunidad: “Dalla Costa considera que la comunidad es en primer lugar y ante todo la casa y, por lo tanto, considera que la mujer es la figura central de subversión en la comunidad. Vistas de esta manera, las mujeres son la contradicción en todos los marcos políticos previos que se han basado en el obrero hombre en la industria. Una vez considerada la comunidad como centro productivo y por lo tanto como centro de subversión, vuelve a abrirse toda la perspectiva de lucha generalizada y de organización revolucionaria” (Dalla Costa & James, 1975: 20).

La comunidad y las mujeres entonces funcionan como eje de una nueva valorización y, al mismo tiempo, introducen un nuevo tipo de conflicto. Por un lado, descentran el sujeto obrero industrial

6. A propósito de este punto, se ha desarrollado un interesante debate en la revista *Rethinking marxism*, vol. 22, number 3, july 2010.

masculino blanco de su estatuto privilegiado de productor y, por otro, visibilizan las materias productivas que desde su inicio son fundantes del capitalismo al mismo tiempo que invisibilizadas y desvalorizadas: el trabajo de reproducción, de constitución de vínculo social, de cooperación afectiva. La relación de las mujeres como productoras de fuerza de trabajo las vincula directamente con el capital y también siempre al borde de su posibilidad de subversión: “La relación de las mujeres con el capital es fundamentalmente la de producir y reproducir la fuerza de trabajo, presente y futura, de la que depende toda la explotación capitalista. Esta es la esencia del trabajo doméstico y éste es el trabajo para el que se prepara a la mayoría de las mujeres y por el que se identifica a toda mujer” (VII).

La identificación del trabajo femenino como trabajo invisibilizado tiene una relación directa con su condición de trabajo no pago en términos salariales, lo cual lo minimiza como trabajo subsidiario del trabajo pago masculino a la vez que desconoce la vinculación intrínseca entre ambos. El “patriarcalismo del salario”, sin embargo, no sólo margina y subsume el trabajo de las mujeres sino también el trabajo campesino. El contexto en que las autoras escriben es el de una lucha internacional por el salario doméstico. No sólo para ser incorporadas a ese régimen, sino para al mismo tiempo desbaratar la idea del trabajo doméstico como trabajo estrictamente femenino gratuito y naturalizado. La perspectiva feminista así desplegada no introduce simplemente una especificidad, no abona un particularismo. Abre, en cambio, la noción y la composición misma de la clase trabajadora. En este sentido, las autoras ponen en perspectiva su lucha con la de los negros en Estados Unidos, marcando otra relación fundamental entre mujeres y negros. Vale la extensión de la cita: “Este proceso de desarrollo no es exclusivo del movimiento de mujeres. El movimiento negro en Estados Unidos y en todas partes comenzó también adoptando lo que parecía ser únicamente una posición de casta, en oposición al racismo de los grupos dominados por los hombres blancos. Tanto los intelectuales de Harlem como Malcom X –ese gran revolucionario– eran nacionalistas; ambos pa-

recían anteponer el color a la clase cuando la izquierda blanca todavía entonaba variaciones de ‘Negros y blancos, unidos en la lucha’, o ‘Negros y trabajadores tenemos que unirnos’. La clase obrera negra a través de este nacionalismo pudo *redefinir la clase*: negros y trabajo eran, abrumadoramente, sinónimos (de ningún otro grupo era el trabajo tan sinónimo, excepto quizás de las mujeres), las demandas de los negros y las formas de lucha creadas por ellos eran las demandas de la *clase obrera más avanzada*”.

De la comunidad a la fábrica social, desde esta perspectiva, puede pensarse como un movimiento de politización (desmarginación y visibilización) de la experiencia del trabajo no asalariado. Empujado por las luchas de mujeres, negros y campesinos –en el recuento de las feministas–, este movimiento impulsa una complejización de la noción de clase y del trabajo y hace visible las múltiples capas de valor que el salario pretende homogeneizar, monopolizar y comandar. El salario como mando político sobre una multiplicidad que lo excede queda contestado por la emergencia insubordinada de subjetividades que abren el concepto mismo de explotación.

### **La fábrica social como método**

La fábrica social capitalista, extensión de la explotación al conjunto social, es el correlato (invertido) de un movimiento intensivo de la capacidad de producción –ontológica– de mundo, y por tanto, un enriquecimiento de la capacidad cooperativa. *Invertido*, porque esa cooperación creciente se da como intensificación de la explotación, la obediencia y la mistificación del mundo. De allí que la “inversión” (antes en sentido idealista, ahora materialista, como diría el Marx lector de Hegel) que precisamos “pone las cosas sobre sus pies”, y nos permite atravesar la racionalidad más profunda sobre el estado de cosas actuales. La *fábrica social* es, ante todo y como condición incluso del propio funcionamiento del capitalismo, imagen de conjunto de un sistema de resonancias valorizantes, en el nivel propiamente

del ser. El problema de las filosofías de la comunidad (Zibechi, 2006) es que desvinculan intelectualmente –aunque no realmente– a la comunidad de su contexto (y horizonte) maquínico productivo –la fábrica–, movimiento valorizante de conjunto. Esta separación es artificial, pero motivada por una comprensible necesidad de fortalecer las resistencias comunitarias al devenir capitalista del mundo, es decir, a la fábrica social –mundial– capitalista. Ésta da racionalidad a las instituciones soberanas y contra ella trabajan las fuerzas políticas de la emancipación.

La fábrica social se vuelve entonces perspectiva metodológica (y su variación funda una ontología de la variación) que permite, habilita, un punto de vista crítico, desde abajo, de la subsunción de la vida al capital, donde la crítica comunitaria juega un papel relevante, tal como lo muestra cierta filosofía feminista. La calificación del trabajo femenino como “servicio personal” es una de las modalidades de descalificación como trabajo, en la medida que lo ubica en un más allá de las relaciones capitalistas de producción (por fuera de la inversión de capital, según Marx), así como relativiza su productividad específica y deshistoriza su función.

Si “en lo que respecta a las mujeres, su trabajo parece un servicio personal fuera del capital” (Dalla Costa & James 1975: 32), la separación entre reproducción y producción condena a la primera a una esfera no-valorizante, no-retribuible y subordinada a la definición del salario en términos negativos (actividad no-salarial). No es casual que Virno vuelva, a la hora de poner predicados a la multitud, a asociar el trabajo manual y servil, tal como lo ubica Marx, como fuente de lo performático.

### **Esclavos vs. asalariados**

Siguiendo las tesis de Dalla Costa y James, Federici (2011), sostiene que con la desvalorización e invisibilización del trabajo de las mujeres, se crea el trabajo doméstico como forma de separar tajantemente

producción y reproducción y, de ese modo, se habilita un uso capitalista del salario para comandar el trabajo de los no asalariados. Federici, sin embargo, direcciona la fuerza de este argumento para pensar esta desposesión del trabajo femenino como núcleo de la acumulación originaria del capitalismo.

En este sentido, plantea que ante la privatización de la tierra (*enclosures*) –núcleo más conocido en la teorización de la acumulación originaria– las mujeres devienen los “nuevos bienes comunes”. Esto significa que su cuerpo y su trabajo son mistificados como *servicio personal y/o recurso natural*. Un territorio del que se puede usufructuar en la medida que garantiza la reproducción social y provee de servicios comunes: “De acuerdo a este nuevo contrato sexual, para los trabajadores varones las proletarias se convirtieron en lo que sustituyó a las tierras que perdieron con los cercamientos, su medio de reproducción más básico y un bien comunal del que cualquiera podía apropiarse y usar según su voluntad. Los ecos de esta ‘apropiación primitiva’ pueden oírse en el concepto de ‘mujer común’ (Karras 1989) que en el siglo XVI calificaba a aquellas que se prostituían. Pero en la nueva organización del trabajo todas las mujeres (excepto las que habían sido privatizadas por los hombres burgueses) se convirtieron en bien comunal, pues una vez que las actividades de las mujeres fueron definidas como no-trabajo, el trabajo femenino comenzó a aparecer como un recurso natural, disponible para todos, no menos que el aire que respiramos o el agua que bebemos”.

La derrota histórica de las mujeres fue en este sentido la feminización de la pobreza: por medio de un nuevo orden patriarcal, argumenta Federici, se hizo cumplir la “apropiación primaria” masculina del trabajo femenino que “redujo a las mujeres a una doble dependencia: de sus empleadores y de los hombres”. De este modo, la *esclavización* de las mujeres a la reproducción plantea justamente una analogía con las esclavas en América en un mismo movimiento del capitalismo en sus violentos inicios. “Mientras que en la Edad Media las mujeres habían podido usar varios métodos anticonceptivos y habían ejercido un control indiscutido sobre el proceso de parto,

a partir de ahora sus úteros se transformaron en territorio político, controlado por los hombres y el estado, y la procreación fue directamente puesta al servicio de la acumulación capitalista. En este sentido, el destino de las mujeres europeas, en el período de acumulación primitiva, fue similar al de las esclavas en las plantaciones coloniales americanas quienes, especialmente una vez que finalizó la trata de esclavos en 1807, fueron forzadas por sus amos a convertirse en criadoras de nuevos trabajadores (...) Pero a pesar de las diferencias, en ambos casos, el cuerpo femenino fue transformado en instrumento para la reproducción del trabajo y la expansión de la fuerza de trabajo, tratado como una máquina natural de crianza, que funciona de acuerdo a ritmos que están fuera del control de mujeres” (127).

La *naturalización* y la *servilización* son dos procedimientos que se renuevan como figuras de mistificación al mismo tiempo que operan cualificando de cierto modo al trabajo doméstico. La masificación de la prostitución tiene que ver con el despojo de entonces y la creación de la figura del ama de casa como enclaustramiento familiar para la producción de fuerza de trabajo. De allí también la importancia de la advertencia metodológica: no se puede estudiar de forma desconectada el trabajo asalariado de las mujeres, el trabajo hogareño y el trabajo sexual (pago).

### **Trabajo: más allá de la distinción moderno/no-moderno**

La forma en que el capitalismo pos-industrial produce nuevas combinaciones entre economías de tipo servil y economías posmodernas debe analizarse teniendo en cuenta ya no la tendencia hegemónica (o hegemonzante) de un trabajo asalariado *libre*, sino a partir de la extensión de una nueva feminización del trabajo que implica la valorización creciente de los atributos que permanentemente cualifican al trabajo como no-libre. Reedición mejorada y ampliada de una condición colonial de nuevo tipo, la situación de la feminización actual del trabajo sugiere sobre todo una gran ambigüedad: aquella por la

cual un nuevo impulso capitalista logra competitividad y dinamismo a fuerza de articularse de modo flexible con prácticas, redes y atributos que históricamente caracterizaron los flujos de trabajo no-pago.

Es necesario subrayar que el modo esclavista/servil no es lo otro del trabajo moderno, sino su contraparte constitutiva, como lo demuestra contundentemente Susan Buck-Morss, analizando la simultaneidad (e imbricación) entre las filosofías iluministas y la economía esclavista a partir del siglo XVII.<sup>7</sup> La condición colonial del mundo caracterizó desde entonces esa doble economía: las economías “no modernas” y las economías modernas –como dicotomía aparente entre servidumbre y libertad– funcionando de manera coherente en un mismo modo de producción.

Carole Pateman (1995: 167-68) escribe: “La comparación de las mujeres y esposas con los esclavos fue frecuente a partir de las postrimerías del siglo XVII en adelante (...). y tiene sus ecos en los movimientos de mujeres en el siglo XIX. Las mujeres se destacaron en los movimientos abolicionistas y rápidamente hicieron la conexión entre su propia situación como esposas y la de los esclavos”. Lo mismo podría decirse de los indios, que –bajo otra economía– comparten con esclavos y mujeres un régimen de trabajo que tiene las características propias del trabajo *no-libre*. Comparten las exigencias de fidelidad y disponibilidad; también el hecho de que no hay *medida* (salarial) de su trabajo; exigencias comunes –aún de diferentes modos– a la economía doméstica, la economía esclavista (del ingenio) y la economía de la mita, la encomienda y el pongo (propios de la economía de la mina). Esto supone que los sujetos feminizados –en una versión reactiva de la feminización– quedan

7. “Hay un elemento de racismo implícito en el marxismo oficial, aunque sea sólo a causa de la noción de historia como progresión teleológica. Esto se hizo evidente cuando los marxistas (blancos) se resistieron a la tesis de inspiración marxista del jamaicano Eric Williams en *Capitalism and Slavery* (1944) –secundado por el historiador marxista nacido en Trinidad, CLR James en *The black jacobins*– de que la plantación esclavista constituía la quintaesencia de la institución moderna de explotación capitalista”. *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, Norma, Buenos Aires, 2005.

de un mismo lado de la línea *moderna* que divide el trabajo servil del trabajo asalariado libre. Una serie de binarismos se imponen: salario vs. subsistencia; distinción de fuerza de trabajo respecto de la propiedad de la persona; libre elección vs. forzamiento/captura. E incluso este argumento se extiende a la expropiación sexual y a una minoría de edad –muchas veces vinculada a la imposibilidad de un nombre o apellido propio– que sustrae la posibilidad de encontrar una voluntad en estos sujetos, como modo también de feminizarlos reactivamente, de victimizarlos al extremo.

Entonces: lo femenino refiere a una debilidad que se endilga a ciertos atributos paradigmáticos. Aquellos que consagran una su-puesta minoría de edad, la condición de estar bajo propiedad sexual de otro; y, finalmente, un tipo de trabajo que no se rige formalmente por las reglas del trabajo moderno asalariado, de modo que lo feme-nino o la feminización de un sujeto –como tono de voz y posición del cuerpo, pero también en tanto una relación determinada con la producción y la propiedad, con lo anónimo y lo colectivo– implican un modo de nombrar lo subalterno. Y esta nominación lleva implí-cita una distinción que opone un cuerpo pasivo –reducido a su pura reproducción biológica– contrapuesto a un cuerpo activo –con poder de producir sentido y palabra–, en la que lo pasivo queda ligado a lo femenino, o a aquello que se feminiza.

Es posible proponer otra acepción, una variación, de la feminiza-ción. Se trata de una distinción de términos (potencia política/poten-cia biológica-adaptativa) pero éstos no se excluyen mutuamente, sino que afirman su diferencia sin contraponerse: no es una lógica de contrarios. Disyunción, entonces, es la dinámica de una separación: pero nos interesa distinguir entre la disyunción que excluye uno de sus términos y aquella que permite la afirmación de ambos, mante-niendo sus diferencias.<sup>8</sup> Esta última imagen puede vincularse a la conceptualización de la mujer como “ser de frontera” entre *zoé* y *bíos*

8. Esta misma distinción en los modos de la disyunción puede pensarse para la rela-ción voz/escritura.

que analiza Julia Kristeva.<sup>9</sup> Según esta autora, el cuerpo femenino expresa –de modo más dramático– “una extraña encrucijada entre *zoé* y *bios*, fisiología y narración, genética y biografía” y es la frontera porosa entre “biología y sentido” lo que precisamente la familiariza con ese estar en tránsito. Es su fijación en algún tipo de “naturalidad”, en cambio, lo que la clausura como “ser de frontera” a la vez que marca un claro espacio de exclusión.<sup>10</sup>

### Lo femenino como economía

Estos modos de la disyunción, entonces, diferencian entre, por un lado, lo femenino como una economía de producción, uso y circulación (de los bienes y de la voz) que es expresiva de conductas de rebelión y, por otro, lo femenino funciona nombrando la exasperación o fijación de los rasgos de una sumisión que impide la palabra, o la reduce al lamento como naturalización de su condición sexual, volviéndola inofensiva. Esa fijación o unidimensionalización de lo femenino funciona haciendo de la voz un registro –semántico y somático– del sometimiento o de la falta de autorización para hacer uso de la palabra. Por otro lado, otro uso: la voz femenina es la que rompe la división público/doméstico a través de un uso de la lengua como espacio de lo heterogéneo, al mismo tiempo que es capaz de una eficacia estratégica del silencio y la palabra, ambos como voz organizada y secreta del motín o la rebelión. Esto supone el desafío o desmontaje de los atributos arriba nombrados en su pura negatividad.

9. *Lo femenino y lo sagrado*, C. Clément y J. Kristeva, Cátedra, Madrid, 2000.

10. Dice Kristeva: “Es muy posible que una sociedad dominada por la técnica y el beneficio reduzca a las mujeres a ser las poseedoras de la vida ‘zoológica’ [*zoé* – vida biológica] y no favorezca la interrogación, la inquietud espiritual que constituye un ‘destino’, una ‘biografía’ [*bíos* – vida para contar, susceptible de biografía] (...) nueva versión del totalitarismo *soft* que, tras la célebre ‘pérdida de valores’, erige como ‘valor supremo’ la vida, pero la vida en sí misma, la vida sin preguntas, donde las mujeres-madres son las ejecutoras naturales de esa ‘zoología’...” (2000: 23).

A través del análisis de la experiencia y el discurso migrante en el Perú, Cornejo Polar<sup>11</sup> produce la categoría de *migración* para leer segmentos de la literatura latinoamericana que se distinguen por su “heterogeneidad radical”. La migración, como categoría, permite no oponer de manera excluyente identidades indígenas y metropolitanas (y, por tanto, la dislocación de los términos centro/periferia); evitar la figura plena del subalterno como víctima; y al mismo tiempo percibir los modos de repetición en la diferencia: por ejemplo, cómo ciertas formas productivas de los migrantes –“reciprocidad, operatividad económica de la familia ampliada o el simple padriazgo”– se implantan en las ciudades de manera no lineal con la normativa capitalista.

Esta idea de migración como “heterogeneidad no dialéctica” permite una lectura particular respecto de los sujetos y las alianzas posibles:<sup>12</sup> si el sujeto es in-definido por su experiencia de migración lo es no en tanto disuelve su identidad, sino que la multiplica a punto de hacer de cada sujeto una pluralidad de procesos de subjetivación en marcha. Algunas feministas han teorizado este tipo de relación como *coalición*, ya que se practica por afinidad y no por identidad, lo que desplaza las categorizaciones de sujetos binariamente constituidos y fijados: extracomunitarios y letrados vs. originarios y no letrados. O incluso: subalterno vs. no-subalterno.<sup>13</sup>

11. “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”, en *Revista Iberoamericana* Vol. LXII, n° 176-77. Julio-diciembre, 1996 (837-844).

12. El concepto “alianza insólita” del grupo feminista boliviano Mujeres Creando plantea el desafío de una composición heterogénea como dilema fundamental de la militancia.

13. Respecto de la ambigüedad del término para el argumento que estamos considerando, es interesante la lectura del Grupo de Estudios Subalternos que hace Gayatri Spivak, intentando acercarlos a la deconstrucción: “...nuestra propia lectura transaccional de su trabajo se justifica si percibimos que se adhieren *estratégicamente* a una noción esencialista de conciencia –que sería vulnerable a la crítica antihumanista–, pero desde una práctica historiográfica que extrae muchas de sus virtudes de esa misma crítica (...). Es en esta vena que leo a los Estudios de la Subalternidad, a contrapelo de sí mismos, proponiendo que su propia subalternidad, al alegar una posición-de-sujeto *positiva* para el subalterno, podría re-inscribirse como una estrategia para

## La lengua como lugar común

La experiencia de la migración construye “lugares comunes” en la palabra y en el canto; espacios que disuelven la rigidez del dentro/ fuera o interior/exterior propios de las alianzas de sujetos constituidos. Ángel Rama sostiene que el registro oral se apega a normas comunitarias y hace uso de “verdaderos lugares comunes”. Una definición de Pierre Clastres perfila la misma relación lenguaje/lugar común: lo que hace sociedad en sociedades sin estado es “el goce del bien común que es la palabra”.<sup>14</sup> Este territorio inmaterial de la palabra es capaz de producir sociedad cuando es situado como fundamento (no sintético-estatal) de lo común. Tal vez por eso la experiencia de las sociedades sin estado de las que habla Clastres puedan pensarse hoy desde un parentesco contemporáneo: la experiencia migrante que desarma *por abajo* la unidad simbólica y territorial del estado. En esa constelación, puede ubicarse la referencia que Paolo Virno desarrolla también sobre los “lugares comunes” como formas lingüísticas y lógicas de valor general (relación más/menos; relación de contrarios; categoría de reciprocidad) que en tanto recurso de la especie hoy pasan a primer plano como posibilidades de orientación ante el desvanecimiento de comunidades sustanciales como el estado-nación. Virno, precisamente, habla de estos lugares comunes como la experiencia propia

nuestros tiempos”, (“Deconstruyendo la historiografía”, en *Debates Post-Coloniales*, Silvia Rivera Cusicanqui y Rossan Barragán, comp., Editorial historias, La Paz, 1997, p. 260). El “esencialismo estratégico” que propone Spivak parece ir a contrapelo de la narrativas “bifrontes” o “esquizofrénicas” que Cornejo Polar teoriza para pensar la migración. Sin embargo, algunas feministas como Chela Sandoval compatibilizan ambas estrategias o “tecnologías” en una “forma posmoderna diferencial de conciencia positiva” del feminismo tercermundista que reúne un vector semiótico [“lectura de signos”], un vector deconstructivo [“la outsider-intrusa”], un vector meta-ideologizador [“esencialismo estratégico”], un vector moral [“el mujerismo”] y vectores diferenciales [“la conciencia de la mestiza”, etc.] (Ver *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004).

14. *Libertad, desventura, innombrable* [aparecido en “La Boétie et la question du politique”], p. 32.

del extranjero que no tiene más que esas referencias comunes para moverse en un lugar que no conoce. La lengua, con capacidad de acudir a esos lugares comunes, es un espacio de amparo frente al movimiento espacial, esa sensación de no sentirse en la casa que, sin embargo, habilita la experiencia simultánea de la desorientación y el movimiento.

Hay *lugares comunes* entre la experiencia migrante y la experiencia de lo femenino cuando las voces femeninas dan lugar a situaciones de frontera: es decir, a la experimentación de una divergencia no excluyente de itinerarios, recursos lingüísticos, afectivos e intelectuales, que conviven como multiplicación de territorios.

Un desplazamiento: la migración en su sentido espacial –de la que habla Cornejo Polar– es también multiplicación de sentidos, historias y temporalidades desde las que se habla y funciona, haciendo desdoblarse al presente mismo. La práctica de frontera (y la posibilidad de una “epistemología fronteriza”) que hipotetizamos para pensar la feminización no tiene un sentido estrictamente espacial. Sin embargo, hay vínculos posibles entre ambas. En primer lugar, una relación ambigua, no excluyente o directamente simultánea, entre diversas capas de memoria, narración y sentido en un contexto en que la biopolítica opera como máquina de segmentación e imposición de jerarquías sobre los modos de vida. Luego, la dificultad de que esa ambigüedad sea leída en términos puramente identitarios (sea mujer o migrante) y la discusión sobre su funcionalidad estratégica. Finalmente, una temporalidad no progresivista: como lo resume la mexicana Gloria Anzaldúa: “for this Chicana la guerra de independencia is a constant”,<sup>15</sup> que a su vez habilita una especie de montaje expresivo y productivo.

Hay algunos rasgos (abstractos) en que esa voz femenina se diferencia. Por un lado, es capaz de poner en acto la diferencia –o disyunción– entre la religión como figura de resignación, dominio

15. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*; Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.

y consolación y un ateísmo femenino de doble sentido.<sup>16</sup> Invoca un ateísmo que lleva a que hablar o silenciarse sea siempre una acción estratégica de desconfianza y confrontación con la voz “religiosa” en tanto voz autorizada; un ateísmo, entonces, que –en el mismo sentido que Hegel las ubicó como “la ironía de la comunidad”– profiere enunciaciones heréticas, malditas. Por otro lado, ese ateísmo se materializa también en la forma de asumir el sentido de una acción sin la referencia a una totalidad abstracta y mayor en la que referenciarse: de allí, el carácter concreto e inmediato con que se tiñen sus acciones, de donde extraen su sentido<sup>17</sup> y por lo que cobijan una politicidad distinta.

Lo prelingüístico funciona como materia sensible que se articula con la lengua y que la hace ir más allá de lo estrictamente lógico-comunicativo: la voz que se feminiza parece abrirse a otras lógicas de palabra y escucha en las que los materiales afectivos tienen un lugar fundamental. Según Suely Rolnik, el canto –“reserva y memoria de afectos”– es lo que permite al cuerpo conectarse con sus estados sensibles.<sup>18</sup> El canto actualiza en el cuerpo una serie de “memorias”, como recursos extra-lingüísticos, que cualifican el timbre de voz. Finalmente, una economía invisibilizada que se hace visible al calor de la revuelta y el canto no es otra cosa que la puesta en escena de otra lógica productiva y distributiva. Por eso, el carácter

16. Es interesante comparar aquí el análisis que Foucault realiza de las contraconductas de las profetisas y las místicas en los conventos (entre el siglo XI al XVII), ya que estas mujeres plantean otro juego de visibilidad que el reglado por la pastoral cristiana a partir de una serie de experiencias ambiguas, motivadas por una comunicación por el cuerpo a cuerpo y por una confianza en la inspiración sensible inmediata; en ellas, esta rebelión supone además el recurso de la escritura. (Ver *Seguridad, territorio y población*, FCE, Buenos Aires, 2006).

17. Sin embargo, este ateísmo plantea una relación con lo sagrado no religioso. Julia Kristeva –siguiendo la indagación de la mujer como “ser de frontera”– lo plantea así: “¿Y si lo sagrado no fuera la *necesidad* religiosa de protección y de omnipotencia que las instituciones recuperan, sino el *goce* de esta *divergencia* [siempre entre los límites de ‘la naturaleza y la cultura, lo animal y lo verbal, lo sensible y lo nombrable’] –de esa potencia/impotencia– de esta extraordinaria flaqueza?” (JK, p. 39).

18. “Deleuze esquizoanalista”, Suely Rolnik (s/f).

subversivo de la feminización de la voz encuentra como respuesta reactiva su sexualización: un modo de confirmar una repartición de tareas y lugares que confina lo femenino en un estatus subordinado y desprovisto de politización.

De algún modo estos rasgos que apuntamos como feminización de la voz se contraponen a los modos más habituales en que los sujetos subalternos son feminizados ya que esta operación suele implicar –y señalar– su debilitamiento o sumisión. A los presupuestos de feminización en su modo reactivo, se le puede contraponer su positivización a partir de situarlo en otros atributos: precisamente aquellos que hacen de la feminización (y sus correlatos de añeamiento) una experiencia de colectivización –en este caso: en el canto– que no es linealmente homogeneizante; de vínculo con lo afectivo y lo sagrado que no es necesariamente religiosa y, finalmente, como una economía que pone en acto otras estrategias de producción, circulación y consumo que encuentra en la rebelión pública el modo de visibilizarse –y no simplemente ser re-funcionalizada en la economía de mercado–.

1) Una economía de discursos, tonos y narrativas, 2) unas políticas y usos del cuerpo, 3) un determinado vínculo con la producción de riqueza y el régimen de propiedad, 4) una relación con la autoridad/autorización (o una relación con la ley) y, finalmente, 5) una definición de la propia condición de sujeto o el modo en que se piensan las alianzas/relaciones con otros. Sobre estas cuestiones, lo femenino se vuelve clave de conflicto permanente.

### **Hacer del traslado un origen**

En los relatos de migración y en las formas de arrastrar y reconvertir formas de hacer, de pensar, de relacionarse, en la continuidad de rituales religiosos, festivos, y culinarios lo que se vislumbra es una enorme capacidad para flexibilizar la pertenencia comunal. Al punto de rehacerla, redefinirla e instalar nuevas posibilidades de lo

comunitario, efecto del tránsito. ¿Una desterritorialización de la comunidad? Se trata de un modo de construir un territorio que *hace del traslado su origen*. Es decir: la constitución de un territorio nuevo (que involucra más que un tránsito) es efecto de una larga travesía que relanza la idea misma de origen. Esto es: el tránsito se trama en el relato de desventuras, penurias y dolores y también bajo la narrativa de una empresa de progreso, de decisión de mayor bienestar y de inauguración de una vida en una ciudad desconocida.

¿Cómo se recrea comunidad en el desarraigo? ¿Qué elementos comunitarios viajan y son pasibles de ser trasladados? ¿Funciona una comunidad sin territorio? ¿Cómo se construye uno nuevo? ¿Cuáles, finalmente, son los elementos que convierten a lo comunitario en una maquinaria social con capacidad de movilizarse, trasladarse, reconvertirse y recrearse?

El estereotipo de la comunidad hace de ella una figura homogénea, estable, arraigada sobre todo a un territorio. Exploramos otra vertiente de esta figura. Una que permite reconectar la cuestión comunitaria con la migración. Es decir: el nudo del problema es la comunidad en movimiento, la comunidad desplazada de su estabilidad y, sin embargo, persistente. En esa paradoja o ambivalencia se trama su actualidad.

### **La comunidad flexibilizada**

Según Álvaro García Linera, la capacidad para flexibilizar la pertenencia comunal “más allá del parentesco consanguíneo, la adopción negociada de los forasteros, la utilización de ellos para mantener el flujo de productos de distintas zonas ecológicas, la mercantilización formal y controlada de bienes comunales, del producto del trabajo, de las fuerzas de trabajo para sostener y preservar el orden comunal de acceso a la tierra, sus fuerzas productivas y cosmovisión, etc.” es una estrategia que enfrenta a la Colonia, ante la cual las comunidades “despliegan una tenaz y persistente resistencia de reproducirse,

de preservarse en su dinámica y logicidad interna frente a la des-realización colonial-mercantil” (1995: 19).

Sin embargo, ¿es posible pensar, a diferencia del argumento citado, si en la etapa neoliberal, la comunidad más que “desrealizarse” es capaz de mixturarse y reinventarse bajo nuevas lógicas?

Esto suponiendo que la comunidad, como compendio de saberes, tecnologías y temporalidades entra en un complejo sistema de relaciones variables con los diversos momentos del capitalismo en sus, también diversas, fases (pos)coloniales. La organización comunitaria volvió a escena como recurso de movilización social en las manifestaciones de la Bolivia del siglo XXI. Esa organización, nuevamente, muestra su flexibilidad en términos de mezcla de elementos, hojaldrando lo comunitario en capas diversas: “La mayoría de las comunidades-ayllus que han sostenido las movilizaciones son estructuras productivas, culturales y de filiación que combinan modos de organización tradicionales con vínculos con el mercado, la migración urbana y pausados procesos de diferenciación social interna. La tenencia de la tierra mezcla formas de propiedad o posesión familiar con la comunal; las reglas de posesión territorial están engranadas con responsabilidades políticas al interior de la comunidad-ayllu; los sistemas de trabajo asentados en la unidad doméstica mantienen formas no mercantiles de circulación de la fuerza de trabajo y de la laboriosidad colectiva para la siembra y la cosecha; el sistema ritual y de autoridades locales vincula la responsabilidad rotativa de cada familia en el ejercicio de la autoridad sindical y el ciclo de celebraciones locales, con la legitimidad y continuidad de la tenencia familiar de las tierras de cultivo y pastoreo y las técnicas productivas básicas, que están dirigidas por patrones culturales de reproducción de la unidad comunal” (García Linera, 2001: 309).

Las modalidades comunitarias –de organización, autoridad, trabajo, etc.– encuentran una nueva compatibilidad con el mundo posfordista, de desarticulación del estado nacional y debilitamiento de los grandes centros de trabajo. En este sentido, lo comunitario también adquiere novedad y relieve como modo de “acción colectiva desterritorializada”. Dejamos subrayadas dos ideas: la transformación comu-

nitaria hacia su desterritorialización y, en tanto tal, su capacidad de convertirse en recurso organizativo para una nueva realidad social, caracterizada por una transversalidad de problemáticas que responden simultáneamente a la descomposición del mundo del trabajo fordista.

También hablando de la comunidad en la historia de Bolivia, Sinclair Thomson argumenta que se trata *de una forma de organización política simultáneamente cambiante y perseverante*. Su perspectiva consiste en “ir en contra de los estereotipos de la comunidad como un agente unificado y discreto, que simplemente resiste, se reconstituye o se desestructura frente a fuerzas externas hostiles” (2007: 11). Desde este lugar, Thomson estudia las mutaciones políticas en la organización comunitaria del sur andino durante el siglo XVIII, pero con una hipótesis de transversalidad temporal:<sup>19</sup> “Los eventos de 1780-1781 afectaron no sólo a la sociedad colonial y a la reforma imperial de fines del siglo dieciocho en los Andes, sino también a la naturaleza del proceso de independencia y posterior formación de estados naciones en el siglo diecinueve. Dos siglos más tarde, la insurrección adquirió poderosa significación simbólica en la cultura política nacional y en los movimientos populares” (2007: 9).

Así, su influencia alcanza a las luchas político-sindicales de los años 70 y, aún más, al ciclo de levantamientos que empiezan en el 2000 y llegan por lo menos hasta 2003. Flexibilidad de la comunidad o disolución de su estereotipo unitario y homogéneo: claves para poner en movimiento un concepto de larga data.<sup>20</sup>

19. El hallazgo de su libro, según sus propias palabras, fue descubrir “la importancia de los ciclos políticos y de las conexiones históricas de largo plazo en la región andina” (2006: 15)

20. Y que carga con acusaciones varias, especialmente desde la tradición de la izquierda europea “como algo que mistificaba las articulaciones concretas de la explotación ocultándolas en una figura en la cual el conjunto asociativo de los sujetos estaba dado por la unidad de la función más que por la articulación contradictoria del proceso asociativo y productivo” (Negri, 2004: 13). Negri hace una reinención del concepto como modo de pensar una nueva transición al comunismo por medio de la construcción de “una comunidad social autónoma” que ya no se define por oposición al estado sino por “la definición de los tiempos y de las formas en las cuales podrá darse la reapropiación de las funciones productivas por parte de la comunidad” (2004: 15).

Segundo punto de Thomson que nos parece clave en la discusión del horizonte comunitario post-estatal: *la perspectiva de la comunidad en América latina es un lenguaje y una forma organizativa que ha sido paralela y eficaz políticamente frente a la retórica de la ciudadanía*. Para Thomson, la insurrección pan-andina cae fuera del paradigma del Atlántico revolucionario que suponía que “los ideales y ejemplos de liberación barrieron como una marea desde Francia y Norte América a lo largo del resto del mundo atlántico”. Este mapa del Atlántico revolucionario debe ampliarse, sugiere Thomson, a “los pueblos indígenas americanos (que) nutrieron sus propios ideales de libertad y autodeterminación”: “Aunque las comunidades indígenas no se movilizaron con el objetivo de lograr la ‘democracia’, sus luchas contra la dominación de un imperio del Viejo Mundo trajeron consigo prácticas de democracia comunal y de soberanía tan efectivas como perdurables, aunque muy diferentes de los principios liberales occidentales” (2007: 331).

En este sentido remarca que el proyecto de Tupac Amaru y Tupaj Katari no se hizo en nombre de ideales republicanos, al punto que no rechazaron, dice Thomson, la soberanía monárquica para reivindicar un proyecto político moderno (2007: 7). Sus revueltas demandaban en nombre de derechos “ancestrales, hereditarios, territoriales y comunales, más que en las nociones abstractas y ostensiblemente intemporales de derechos humanos y ciudadanía individual”.<sup>21</sup>

21. Dice el historiador: “Las comunidades andinas se levantaron en forma coincidente con insurgentes en Norte América, y poco tiempo antes, con los *sans coulottes* de Francia y los ‘jacobinos negros’ de Santo Domingo (Haití). Tres décadas más tarde, los españoles criollos se lanzaron a las guerras que finalmente lograron la independencia de la autoridad política ibérica. Dada la simultaneidad de esos movimientos, es interesante notar que la insurrección pan-andina ha recibido escasa mención en la historiografía occidental acerca de la Era de la Revolución (...) no existe casi ninguna evidencia de que la insurrección pan-andina estuviera inspirada por los *philosophes* de la revolución francesa o por el éxito de los criollos norteamericanos. Tampoco fue provocada por la labor de agentes secretos británicos hostiles a la corona española. A diferencia de la revolución haitiana, que se desarrolló en estrecha conexión con la dinámica política multilateral de las Américas y Europa, el caso andino nuevamente caer aquí fuera del paradigma convencional para el Atlántico revolucionario” (6/7).

Finalmente, la comunidad es *un nombre que han tomado ciertos intentos de radicalización democrática*. Otro punto de singularidad fundamental de las insurrecciones anti-coloniales de 1780-1781 es que “a diferencia de las otras revoluciones, en este movimiento fueron sujetos políticos nativos de las Américas los que formaron el cuerpo de combatientes, asumieron posiciones de liderazgo y definieron los términos de la lucha”. Fueron ellos, dice Thomson, los que combatieron, lideraron y definieron la lucha. Fueron ellos, también, quienes imaginaron las formas de la emancipación y hablaron de un momento en que “sólo reinasen los indios” (2007: 12). En este sentido, la radicalización democrática no era un horizonte a futuro, ya existía en la práctica política de la vida comunitaria “descentralizada y participativa” (2007: 8). La comunidad, en este punto, se reconfigura como imaginación y práctica anticolonial (2007: 323). Nos interesa proyectar la hipótesis de Thomson: la vitalidad comunitaria se nutre y se expresa en momentos de tensión y de conflicto, tanto externos como internos.

### **Comunidad abigarrada y mercado global**

Hablar de comunidad hoy puede ser una oscilación entre un modo de sustancializar un sujeto difuso o un modo de nombrar lo abigarrado. En todo caso, se trata de aprehender su significado en el capitalismo posfordista y no como un modo de referir a prácticas o solidaridades pre-capitalistas. Volvamos a lo abigarrado como rasgo de la cuadrilla variopinta de los trabajadores actuales. En este sentido es que Rivera Cusicanqui (2010) proyecta su perspectiva *ch'ixi* para conceptualizar los tránsitos de la diáspora india en el mercado global: “Las comunidades transnacionales de migrantes aymaras transitan así en un *takhi* postcolonial, hecho de flujos y reflujos cíclicos. En su desplazamiento articulan modas con tradiciones recuperadas, inventan genealogías y reinterpretan mitos, manchando con sus pumas y sus soles las telas de la industria global, transformando sus

camiones de alto tonelaje en altares de santos y diablos. El escenario de la diáspora laboral aymara contiene así algo más que opresiones y sufrimientos: es un espacio de reconstitución de la subjetividad, como lo son seguramente todos –incluso los más brutales– escenarios de la dominación, si somos capaces de ir más allá de la figura de la víctima sacrificial”.

La comunidad aparece así en su versatilidad: un movimiento capaz de antropofagias con la propia voracidad del capital global, con capacidad de conversión de escenas de despojo en espacios de apropiaciones diversas. La clave es tomar en serio las figuras subjetivas que aparecen cuando se corre la pretensión omnicomprendiva de la victimización. No se trata, claro, de una ingenuidad o un romanticismo simplón. Más bien de tomar en serio la capacidad subversiva en el plano mismo de la globalización capitalista. Como un principio reverso, en el lenguaje también metodológico de Rivera Cusicanqui: “La actuación en reversa de los *takis-thakis* contemporáneos altera el ritmo de la máquina capitalista neocolonial, crea espacios intermedios, se reapropia de los métodos y las prácticas del mercado global, a la par que afirma sus propios circuitos, su repertorio de saberes sociales y las ventajas y artificios que les permiten enfrentar con desparpajo ese escenario desigual y sus violencias”.

El desafío es pensar esas formas variables de comunidad que es a la vez transnacional, que está en tránsito, que mixtura economías y que maneja de modo preciso un saber hacer y una riqueza comunitaria que está en permanente tensión entre la explotación y las reinventiones de lo popular.

## Economía textil

No es casualidad que alrededor del textil y del tejido, como formas de la *trama*, se juega toda una *economía* a desentrañar. El rastreo de la figura del tejido no tiene un sentido puramente alegórico. Intenta reconocer su dimensión política en un doble aspecto. Sobre el arte

de tejer como discurso sobre el arte de gobernar, por un lado. Y sobre la industria textil como vector clave de la historia del desarrollo capitalista por otro: desde los campos esclavistas para la producción algodonera y los talleres en la Inglaterra del siglo XIX analizados por Marx a los tributos textiles impuestos a las mujeres tejedoras en las colonias y a los talleres textiles en la Argentina y en la China actual puede trazarse una problemática aun en su discontinuidad y diversidad de escalas y tiempos.

Adrienne Rich exige esa actualización cuando dice: “Un proletariado femenino internacional de trabajadoras textiles continúa siendo hoy igual que en la revolución industrial. Mientras recuperamos a las mujeres tejedoras e hilanderas como metáfora, y la propia palabra *soltera* [*spinster*: se refiere al doble sentido de hilandera y mujer que no se ha casado]; mientras cantamos el himno ‘Bread and Roses’ de las chicas de los molinos de Lawrence, Massachusetts, en el siglo XIX; mientras examinamos con respeto y orgullo el resplandor y la autoridad de la imaginación de las mujeres tal como se manifestaba en las colchas que hacían, y estudiamos las historias que se escondían en los colores, las puntadas, las telas; mientras escribimos elegías por las mujeres que murieron abrasadas en el fuego de la compañía Triangle Shirtwaist, no nos dejéis olvidar la historia que se está representando todavía por mujeres filipinas de diecinueve años que cosen las costuras difíciles de las perneras de un vaquero Levi’s de algodón en una nueva zona industrial de las afueras de Manila” (Rich 2001: 150).

De ese proletariado feminizado (aunque no mayoritariamente femenino) se ha nutrido cierta reconstrucción de la economía local gracias a la proliferación de talleres textiles fundamentalmente nutridos por bolivianas y bolivianos que proveen a las grandes marcas, confeccionan para la exportación, y a la vez crean sus propias líneas para la venta en las ferias informales. Tales circuitos permiten reconstruir un mapa transnacional de varias capas: las migraciones de Bolivia a la Argentina, los asentamientos de población migrante en la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores, la construcción de toda

una red de tránsitos (familiares, comerciales, etc.) que sustentan permanentemente tal economía, la transnacionalización de una fuerza política-económica en un momento particular del continente y la incorporación del saber-hacer femenino y comunitario a una serie de estrategias de producción-comercialización que se incluyen en una línea de montaje global de las economías contemporáneas.

De modo más esquemático: el análisis de la economía “nacional” exige una desnacionalización de las variables a tener en cuenta. Ellas son: 1. el trabajo migrante, 2. el trabajo clandestino/ilegal, 3. la construcción de redes de comercialización y distribución que mezclan grandes marcas y ferias ilegales; ciudades argentinas y de los países limítrofes, 4. la politización de dicha actividad y 5. la feminización de tal economía.

### Imagen-tejido

En la tradición filosófica hay varias citas y alusiones sobre el arte del *tejido*. Suelen funcionar como evocación *constructiva*. De Platón a Benjamin, se trata de una imagen que remite a la operación de entrelazamiento.

Específicamente en *El político* el tejido es para Platón paradigma o modelo de la política y se diferencia de otras figuras que compiten con la política por ocupar el mismo rol de cuidar a los hombres, tales como el “pastorado” (el político como “pastor del rebaño de hombres”<sup>22</sup>), el médico, el célebre piloto de nave, el estratega militar, el retórico persuasivo, o el juez. El arte del político (devenido *tejedor*) se constituye por medio del enlace entre los asuntos de la ciudad y los caracteres de los hombres que la componen. En primer lugar, “teniendo en cuenta la afinidad, pone en armonía la parte de sus almas que es de origen eterno como un lazo divino”. Se trata del entretejido entre virtudes opuestas (de lo que surge una “raza

22. Foucault retoma y expande esta oposición entre el tejedor platónico y la figura del pastorado en *Seguridad, territorio, población* (Buenos Aires: FCE).

más que humana”). En segundo lugar, conecta “después de la parte divina, su parte de origen animal, esta vez con lazos humanos” (matrimonios).

La obra de este tejido revela el proyecto entero de la filosofía política: la búsqueda del punto medio (entre las virtudes como el valor y la prudencia, entre los “caracteres sensatos” y los “valientes”), dando lugar a un andamiaje comunitario “de opiniones, de honores, de glorias, de respetos y por el mutuo intercambio de seguridades, formando con ellos un tejido suave y, como se dice, bien tramado, para atribuir siempre en común a éstos las magistraturas de la ciudad”.

La virtud del discurso platónico es proponer una compatibilidad única, a partir del arte supremo de la polis, entre la materialidad histórico-concreta de la política y la orientación ordenancista de la filosofía, a partir de la postulación de una superficie apta para tramar almas y cuerpos, de acuerdo a saberes e inspiraciones divinas.

En el caso de Walter Benjamin se trata de encontrar, en las discontinuidades de la historia, una imagen afirmativa para ensanchar su filosofía teológica de la disrupción mesiánica: tejemos en el presente con los hilos de la tradición, perdidos durante siglos. La calidad de la metafísica benjaminiana se opone y refuta a la filosofía política platónica a partir del estallido mesiánico. Se trata de deshacer el tejido platónico para extirpar sus “hilos divinos” –inficionados por la metafísica de la medida (el punto medio como punto exacto, no como moderación aristotélica) y de la Idea– y recuperar los cuerpos allí tramados, esta vez en otro arte del tejido, reparando piezas interrumpidas, viejas hilachas descuidadas por los idealismos de la historia occidental.

Hay aún otro pensador del siglo XX que ha tomado en serio la metáfora del tejido, pero en su variante feminizada. Sigmund Freud señala este arte como la única contribución de las mujeres a la historia de las invenciones civilizatorias. Se trata de un arte femenino que es “copia de la naturaleza”. Naturaleza y feminidad se constituyen, una vez más, en un par análogo. En este caso, el arte del tejido no

pertenece a la esfera política, sino a la condición femenina en tanto sumamente próxima al naturalismo pre-político.

A la vez, dice Freud, la mujer teje para taparse los defectos de la naturaleza. Doble operación: es parte de la naturaleza y, al mismo tiempo, la oculta. Y, por lo tanto, *se* oculta. El arte del tejido pareciera un rito de pasaje: nos asemeja como mujeres a la naturaleza y al mismo tiempo nos da las herramientas para esconder nuestra propia naturaleza. Una naturaleza que se niega a sí misma: ésta podría ser la definición de la mujer que se desprende de tal imagen del tejido.

La feminista francesa Luce Irigaray somete a la crítica esta observación de Freud: “La mujer (no) podría (más que) imitar a la Naturaleza. Redoblar lo que ésta provee, produce. Para ayudarla, suplirla, *técnicamente*. Y paradójicamente. Puesto que la Naturaleza es (el) todo. Pero ese todo no puede aparecer como nada. De sexo, por ejemplo. Así, pues, la mujer teje para taparse, para ocultar los defectos de la Naturaleza, restaurarla en su integridad. *Desarrollándola*. Envoltura de la que se dice, en palabras de Marx, que preserva el ‘valor’ de una justa apreciación. Que permite el ‘intercambio’ de productos ‘sin el saber’ de su valor efectivo. Abstrayendo, universalizando, haciendo sustituibles los ‘productos’ sin el (re)conocimiento de sus diferencias” (Irigaray 2007: 102).

Irigaray amplifica la cuestión al valor: ¿cuál es aquel que se oculta, cuyo saber se expropia, y anula la diferencia a favor del intercambio universal? Fundamento del intercambio de mercancías que encuentra su paralelo en la operación del intercambio universal-patriarcal de mujeres. “De ahí el arte de tejer, para sustraer a las miradas aurificadas/horrorizadas la incandescencia posible del patrón (...) Movilización, monopolización del valor sexual para la producción de telas, de tejidos o de textos, que sutilizan la puesta en juego, para beneficio, a menudo, de un nombre propio. Se nos remite, o devuelve, al calibrado de la propiedad del discurso, a Dios, el paradigma de todos los nombres propios, que se (re)produce en una virgen por mediación de la palabra. Mientras que la mujer teje para sostener la negación de su sexo” (Irigaray 2007: 103).

El tejido está impregnado de mudez. O de mistificación de la palabra, aún cuando su materialidad es la de lo que puede leerse: en un texto, una tela o un tejido. Si el tejedor platónico despliega el arte de la mediación (por tanto, podemos suponer, de la palabra), la tejedora freudiana queda confinada a la tarea de camuflaje (es y no es naturaleza) y enmudecimiento (se quita su valor político-público) de su labor. Teje así su propia economía de sometimiento/ocultamiento, como gueto femenino.

Pero si Irigaray cuestiona la infraestructura económica que domina la concepción del papel de la mujer en Freud es porque allí reconoce una “misoginia que puede entenderse como aval ideológico a los regímenes de propiedad en vigor”: la familia patriarcal monogámica. Sólo dando por sentado tal contexto de reclusión familiar es que Freud puede entender el trabajo femenino como “carencia de interés social” e “inferioridad social” de las mujeres” (Irigaray 2007: 107).

### **El tejido como lengua**

Para Silvia Rivera Cusicanqui la noción de identidad como territorio es masculina. En cambio, “la noción de identidad de las mujeres se asemeja al tejido. Lejos de establecer la propiedad y la jurisdicción de la autoridad de la nación –o pueblo, o autonomía indígena– la práctica femenina teje la trama de la interculturalidad a través de sus prácticas: como productora, comerciante, tejedora, ritualista, creadora de lenguajes y de símbolos capaces de seducir al ‘otro’ y establecer pactos de reciprocidad y convivencia entre territorios. Esta labor seductora, aculturadora y envolvente de las mujeres permite complementar la patria-territorio con un tejido cultural dinámico, que despliega y se reproduce hasta abarcar los sectores fronterizos y mezclados –los sectores *ch’ixi*– que aportan con su visión de la responsabilidad personal, la privacidad y los derechos individuales asociados a la ciudadanía. La modernidad que emerge de estos tratos abigarrados y lenguajes

complejos y mezclados –Gamaliel Churata los llamó ‘una lengua con patria’– es lo que construye la hegemonía india al realizarse en los espacios creados por la cultura invasora –el mercado, el estado, el sindicato–” (Rivera Cusicanqui, 2011: 9). ¿Cómo formular una teoría y una práctica del común que no sea un modo nuevo de exclusión de los otros en nombre de la comunidad?