

Rolnik y las claves del presente

La dictadura del paraíso

Suely Rolnik

El mito del sistema actual consiste en una promesa imposible de paraíso, que se convierte en una enfermedad, y que explica incluso la delincuencia. Esa es una de las ideas que plantea la brasileña Suely Rolnik (psicoanalista, a punto de llegar a Buenos Aires, coautora con Félix Guattari de *Micropolíticas. Cartografía del deseo*). En esta entrevista habla además del capitalismo "caficho" que explota la creatividad de las personas, la creación como resistencia y ruptura con la vida zombie, y las paradojas y riesgos de los "setentistas" en el poder.

La brasileña *Suely Rolnik* llega a Buenos Aires para presentar el libro que realizó en coautoría con *Félix Guattari: Micropolíticas. Cartografías del deseo* editado en la Argentina por Tinta Limón.

El 24 de julio será la primera de sus conferencias, "*Geopolítica del rufián*", en el auditorio Borges de la Biblioteca Nacional.

Suely es psicoanalista, crítica cultural y curadora. Es Docente Titular de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo, donde coordina el Núcleo de Estudios Transdisciplinarios de la Subjetividad, del Posgrado en Psicología Clínica. Luego de ir presa a manos de la dictadura militar en 1970, se exilió en París entre 1970 y 1979, donde además de su formación psicoanalítica se diplomó en Filosofía, Ciencias Sociales y Psicología. Data de esa época el comienzo de su relación con Deleuze y Guattari. Tradujo al portugués parte de *Mil mesetas* y participó con Guattari en la clínica de La Borde y en los movimientos que agitaron la psiquiatría europea de los años '70. De la colaboración entre Rolnik y Guattari surgió este libro: *Micropolítica. Cartografías del deseo*, publicado originariamente en portugués en Brasil en 1986 y ahora en Argentina, Francia (Seuil, 2007), España y otros países. Data igualmente de dicho período su amistad con Lygia Clark, cuyo trabajo intitulado *Estruturação del Self* fue el tema de su tesis en Francia (1978) y de un texto de la artista publicado con su colaboración (1980) -una investigación que reanudó en 2002 en el marco de un proyecto de construcción de la memoria viva, presentada en una exposición que contó con su curaduría: *Somos o molde. A você cabe o sopro*. Lygia Clark, da obra ao acontecimento, Musée de Beaux-arts de Nantes, 2005, y *Pinacoteca do Estado de São Paulo*, 2006. El tema principal de Rolnik son las políticas de subjetivación en la actualidad, abordadas desde un punto de vista transdisciplinario que se concentra en los últimos años en el arte contemporáneo en sus interfaces con la política y la clínica. En ese sentido ha publicado varios ensayos en compilaciones como *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Eric Alliez [Edit], *Les empecheurs de penser en rond*, 1998 y *Antinomies of Art and Culture: Modernity, Postmodernity and Contemporaneity* Terry Smith, Nancy Condee y Okwui Enwesoé [Edit], Durham: Duke University Press, 2006; en catálogos de exposiciones (además de editar el libro/ catálogo de la ya mencionada exposición de Lygia Clark) y revistas de arte y cultura (un número de la española *Zehar* abordó su trabajo en 2003 y fue editora de un número de la canadiense *Parachute* en 2004, al margen de sus colaboraciones para las revistas *Multitudes*, *Traffic*, *Chimères*, *Mouvement*, *Parkett*, *Trópico*, *Ramona*, etc.).

Esta es la entrevista que le realizó el Colectivo Situaciones:

Colectivo Situaciones: Luego de leer el libro nos pareció importante preguntarte por la actualidad del diagnóstico del *Capitalismo Mundial Integrado* (CMI) como forma de subordinación de las subjetividades y las inteligencias al proceso de producción del capital. ¿Cómo funciona esto hoy, cuando la promesa del capitalismo es visiblemente inseparable de una dinámica de marginación de masas?

Suely Rolnik: Una idea que hoy está circulando mucho, especialmente a través de los italianos que en el exilio se encontraron con Deleuze, Guattari y Foucault, dice que la característica fundamental del neoliberalismo es instrumentalizar las fuerzas de creación del cognitariado y ya no sólo las fuerzas mecánicas del proletariado. De ahí que se nombre al capitalismo actual como "*capitalismo cognitivo*" o "*cultural-informacional*".

Para responder a la pregunta que ustedes plantean, voy a hablar de cómo esto se expresa en la subjetividad y luego me interesa interrogar cómo se da este proceso específicamente en América Latina, donde tenemos que pensar y luchar concretamente.

En primer lugar, Mauricio Lazzaratto plantea muy bien en su libro *Políticas del Acontecimiento* (Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2006) la idea de que el capital financiero no fabrica mercancías como lo hace el capital industrial, sino que fabrica mundos. ¿Qué mundos son esos? Mundos de signos a través de la publicidad y la cultura de masas. Hoy se sabe que más de la mitad de los beneficios de las transnacionales se dedican a la publicidad, actividad que es anterior a la fabricación de productos y mercancías. En las campañas publicitarias se crean imágenes de mundos con las que el consumidor se va a identificar y luego va a desear: sólo entonces esas mercancías van a ser producidas.

Si analizamos el capital como fábrica de mundos, es fundamental cómo estas imágenes son invariablemente portadoras del mensaje de que existirían paraísos, que ahora ellos están en este mundo y no en un más allá y, sobre todo, que algunos tendrían el privilegio de habitarlos. Y más aún, se transmite la idea de que podemos ser uno de estos VIP's, basta para ello con que invirtamos toda nuestra energía vital -de deseo, de afecto, de conocimiento, de intelecto, de erotismo, de imaginación, de acción, etc.- para actualizar en nuestras existencias estos mundos virtuales de signos, a través del consumo de objetos y servicios que los mismos nos proponen. Un nuevo arrebató para la idea de paraíso de las religiones judío-cristianas, la cual presupone un rechazo a la vulnerabilidad al otro y de las turbulencias que ésta trae y, más aún, un menosprecio por la fragilidad que ahí necesariamente acontece. En otras palabras, la idea occidental de paraíso prometido corresponde a un rechazo de la vida en su naturaleza inmanente de impulso de creación continua. En su versión terrestre, el capital sustituyó a Dios en la función de garante de la promesa, y la virtud que nos hace merecerlo pasó a ser el consumo: éste constituye el mito fundamental del capitalismo avanzado. Ante esto, es de mínima equivocado considerar que carecemos de mitos en la contemporaneidad: es precisamente a través de nuestra creencia en el mito religioso del neoliberalismo, que los mundos-imagen que este régimen produce, se vuelven realidad concreta en nuestras propias existencias. En la ciudad que vivimos, con el desarrollo de las tecnologías de la comunicación a distancia y la urbanización, cada uno de nosotros es atravesado por una infinidad de fuerzas muy variables: esto hace entrar en crisis a la subjetividad mucho más frecuentemente porque las referencias se vuelven precarias y

volátiles. Uno se ve así fragilizado. Y esa fragilidad por sí misma no tiene nada de malo; por el contrario: es el corazón mismo de la creación de realidad subjetiva y objetiva. Es cuando te sentís frágil y cuando tus referencias no hacen sentido alguno que te ves forzado a crear.

Como dice Deleuze: uno no crea porque es lindo o porque quiere ser famoso, sino porque está forzado, porque no tiene otra solución que hacerlo. Se trata de crear sentido para lo que ya está en tu cuerpo y que no coincide con las referencias existentes, de recrear tus relaciones con el entorno, tu modo de ser.

Esta fragilidad, que es tan importante política y éticamente, es la verdadera salud: hacerse cargo de esta fragilidad en vez de huir de ella.

Sin embargo, esta fragilidad es muy mal vista por una tradición muy antigua -el régimen identitario- que organiza la subjetividad a partir de una imagen estable de sí misma, como si fuese una unidad cerrada. Entonces, esa fragilidad es vivida como una especie de colapso de uno mismo. Toda la subjetividad moderna, comenzando en el cartesianismo, se construyó en base a recusar esta fragilidad. En la estructura psíquica que heredamos de varias generaciones, la fragilidad no tiene lugar, lo que tu cuerpo vibrátil -como yo le llamo(1)- capta del entorno queda recortado, porque tenés que estar siempre muy bien, estable, funcionando. Al mismo tiempo que la subjetividad vive muy frecuentemente esa fragilidad, aparece la promesa religiosa del capital. Hoy mucha gente dice "¡ay!, el problema es que no tenemos mitos, que nos faltan mitos". Y ¡este es el mito del capital y es un mito poderosísimo y totalmente religioso! Es el mito que promete el paraíso en la tierra. Entonces, si yo estoy totalmente fragilizada, si nada de lo que hago funciona, si mis relaciones amorosas son una mierda porque tengo referencias que no funcionan para nada, entonces todo el tiempo sufro un asedio, que no es sexual pero es de imagen. Y soy muy vulnerable a esa promesa, a ese mensaje: si falla esa promesa me siento totalmente fracasada, incapaz, impotente, loca. Estos mundos que el capital nos ofrece a través de la publicidad prometen una solución inmediata que consiste en re-mapearme para salir del agujero. Pero para hacerlo -y ahí entra la otra punta de la producción capitalista-, voy a tener que consumir en mi cotidiano todos los servicios y mercancías posibles, voy a comprar ropas para mi cuerpo y diseños para mi casa. Voy a hacer quinientas cosas para estar maravillosa como mujer y, con eso, con mi propia fuerza subjetiva del deseo y con mi acción, yo reconstruyo mi vida de modo que todos los servicios y mercancías sean consumidos. Y ahí se completa el ciclo, porque las fuerzas son producidas y consumidas en el mercado.

Entonces tenemos, por un lado, las fuerzas de creatividad en la publicidad de masas y las fuerzas subjetivas -del deseo del consumidor- y, por otro lado, hay todo una casta de profesionales, de proveedores de maquetas humanas (los personal trainers, los dermatólogos, los cirujanos, los libros de autoayuda, etc.) que son los asesores para re-dibujarse y estar bien, para ser parte de ese supuesto mundo de personas increíbles del que estamos excluidos -y no estoy hablando sólo de exclusión económica. Entonces toda la subjetividad, las fuerzas de creación y de deseo, funcionan como la fuerza de trabajo que produce la realidad capitalista.

CS: El mito del capitalismo actual, ¿es una promesa de inclusión?

SR: Es una promesa de paraíso. No es exactamente una promesa de inclusión. Todos se sienten excluidos por principio, y no sólo excluidos económicamente. El mito es el paraíso, y eso es lo que moviliza la subjetividad para proveerse una inclusión, con un poder de fascinación impresionante. Y tiene una ambigüedad

constitutiva, a la que hay que estar subjetivamente atento, no sólo ideológicamente atento. Por otra parte, funciona como promesa para todos. Las elites están absolutamente enfermas de neoliberalismo porque viven a base de esa creencia religiosa en la promesa.

Pero para los excluidos la promesa es más perversa y terrible.

De todas maneras, la promesa es imposible, no existe. La elite y la clase media pueden tener la ilusión de su realización. Las clases pobres no tienen ni siquiera esa ilusión pero eso no significa que no estén totalmente identificadas con eso.

CS: ¿No percibís la existencia de personas que desarrollan sus vidas por fuera de esta interpelación, de esta promesa de paraíso, pero que sin embargo no consiguen abrir -a veces no es seguro que lo intenten- mundos diferentes? ¿Más bien se trataría de vidas escépticas, vacías, errantes?

SR: Esa población también se identifica con el paraíso del capital. Por ejemplo, en el caso de los delincuentes, la salida para acceder al paraíso -para tener unas Nike o una imitación de Nike- es el narcotráfico o la delincuencia de modo general. El narcotráfico en Brasil es muy significativo y, a la vez, es muy ambiguo porque organiza una autogestión de la favela, arma una especie de policía paralela que protege a los pobres. Pero ellos sí tienen una identificación. Quienes no la tienen son los movimientos más interesantes de Brasil: los "sin techo", los "sin tierra" y los indios.

Cuando vas a un campamento de los sin techo en San Pablo es como si estuvieras en otro mundo. Estuve hace poco allí y es impresionante porque no tienen siquiera plásticos para cerrar los lugares donde viven y crean una cartografía imaginaria increíble. Uno de los líderes nos llevó a ver la escuela y la escuela no era nada, ni siquiera una silla, pero el imaginario allí veía y hacía existir una escuela. ¿Vieron la película Dogville ?

¿Recuerdan las casas sólo dibujadas en el suelo del estudio? A diferencia de Dogville que es una ciudad típica del interior norteamericano, entre los sin techo brasileros hay una inteligencia que construye mundo. Salimos de allí y al lado había uno de los shoppings centers más espectaculares de San Pablo, con tiendas de materiales de construcción gigantescas, cuando ellos no tienen ni siquiera basura para construir. Entonces, esta población sí que no se identifica, pero la población que suele llamarse marginal en general sí se identifica.

Por eso para mí ha sido tan importante la elección de Lula, aún si ahora todo corre el riesgo de perderse. Y es que en Brasil las clases están totalmente instaladas en sus lugares, no hay ninguna conciencia política, ni de la élite ni de los dominados. Siempre ha sido así: la gente está totalmente instalada subjetivamente. En Brasil hay un prejuicio de clase brutal, tal vez el más importante del mundo porque somos el segundo país en términos de diferencia de clase, entre ricos y pobres. La elección de Lula significó la salida del pobre de ese lugar, la ruptura con el discurso ideológico que la élite tiene sobre los pobres, el comienzo de un habla desde su propio cuerpo. Eso tuvo un efecto en el primer momento, yo lo sentí, y es que la gente, los dominados, empezaban a hablar de otra manera. Algo de la cartografía instalada desde la colonización cambió.

Entonces, hay esas dos cosas. También se opera una re-identificación. Cuando los gobiernos democráticos dicen que hay que incluir a una parte excluida de la población al sistema económico, esto también significa incluir a una parte excluida de la población a la identificación con la promesa de

paraíso. El mercado tiene montones de porquerías que se producen para los pobres, para volverlos más próximos al paraíso. Eso se consume mucho: en la favela todo el mundo tiene televisión. Además en Brasil está la TV O Globo que es una fábrica ideológica poderosísima. En Brasil, en los momentos más importantes de las novelas que es cuando el tipo millonario finalmente se va a casar con la joven sirvienta, parece que el 80% de la población brasilera -incluidas todas las clases-, tiene la televisión encendida.

CS: Entonces, ¿qué dirías del modo de producción de subjetividades en la época del neoliberalismo?

SR: Como todos sabemos, el neoliberalismo ha sido una respuesta a los movimientos poderosísimos de los años 60 y 70 (mi generación) en todo el mundo. Nosotros no teníamos idea del tamaño del agujero que estábamos haciendo, de la crisis que estábamos provocando. Es cierto que nosotros queríamos hacer la revolución total, pero no teníamos idea del poder de crisis que tenía todo eso. El neoliberalismo es la solución del capitalismo, la respuesta a una crisis que ha sido cultural, subjetiva, social, política y económica. La respuesta a la crisis que el capitalismo encontró fue instrumentalizar exactamente lo que había sido inventado por esos movimientos: la política de subjetivación y, al mismo tiempo, las formas culturales y de resistencia que habían sido creadas por esa generación. Tenemos que ver un poco la historia. Yo hablé del sujeto moderno que se constituye en el siglo XVIII. A fines del siglo XIX empieza a entrar en crisis esta política de subjetivación identitaria, por todas las razones que ya mencioné. Pero una razón especial son las mujeres: cuando entran en el mercado de trabajo, en la vida pública, son las que viven más violentamente los cambios que están aconteciendo en el mundo a fines del siglo XIX. Es primero a las mujeres a quienes se les vuelve imposible tener una subjetividad que pueda organizarse según las representaciones de la percepción formal de la realidad. Lo que entra en crisis aquí es la facultad de la percepción, la cual nos permite aprehender el mundo en tanto formas para, en seguida, proyectar sobre ellas las representaciones de que disponemos, y así atribuirles sentido. Esta capacidad, que nos es más familiar, está asociada al tiempo, a la historia del sujeto y al lenguaje. Es en torno a ella que se yerguen las figuras del sujeto y el objeto, claramente delimitadas y manteniendo entre sí una relación de exterioridad. Esta capacidad, que según la neurociencia es lo propio de un nivel cortical de la sensibilidad es la que permite mantener un mapa de representaciones vigentes, de modo que nos podamos mover en un escenario conocido en el que las cosas permanecen en sus debidos lugares, y guarden una mínima estabilidad.

Lo que las mujeres tienen necesidad de activar es lo que yo llamo el cuerpo vibrátil, que supone una capacidad totalmente diferente de nuestra subjetividad pero también más desconocida, debido a la represión histórica a que ha sido sometida. Según las últimas investigaciones de la neurociencia, incluso, se trata de una capacidad subcortical presente en todos nuestros órganos de sentido y por lo tanto irreductible a la percepción. Esta segunda capacidad nos permite aprehender el mundo en su condición de campo de fuerzas vivas que nos afectan y se hacen presentes en nuestro cuerpo como sensaciones. El ejercicio de esta capacidad está desvinculado de la historia

del sujeto y del lenguaje. Con ella, el otro es una presencia viva hecha de una multiplicidad plástica de fuerzas que pulsan en nuestra textura sensible, tornándose parte de nosotros mismos. Se disuelven así las figuras del sujeto y el objeto, y con ellas la separación del cuerpo respecto del mundo.

Por ejemplo, si yo te miro sólo con mi capacidad de percepción lo que veo es una forma que rápidamente asocio con mis representaciones y así puedo ubicarte inmediatamente como: argentino, hijo de desaparecidos, militante de tal grupo, etc. En dos minutos ya estás ahí, fuera de mí. Pero si yo pongo en actividad esa capacidad otra de todos los órganos de sentido, del ojo, del tacto, del olfato, de la escucha, tu presencia viva como conjunto de fuerzas me afecta y pasas a ser una sensación en mi propia textura sensible, como si fueras parte de mi cuerpo. Pero esto no es una metáfora, es real. Todo el tiempo se acumulan sensaciones porque todo el tiempo estás vulnerable al entorno y llega un momento en que toda esa novedad ya no puede ser expresada a través de las representaciones. Esa es la paradoja que te fuerza a crear: uno se siente forzado a expresar lo que ya es una realidad sensible pero que no está todavía actualizada en la realidad concreta. Y esa es la cosa más importante del proceso de subjetivación porque es la dimensión donde el otro existe como presencia viva y real en tu cuerpo, obligando a replantear todo, todo el tiempo. Y no por una cuestión ideológica, sino por un proceso mucho más primitivo e incontrolable. Entonces, a fines del siglo XIX, cuando las mujeres entran a la vida pública, ellas están tan atravesadas por esta otra realidad que les es absolutamente imposible mantenerse sólo con sus referencias de la vida doméstica, les resulta imposible quedarse con los ojos corticales, con las retinas. Las mujeres deben activar -aunque ya lo tenían activado, lo deben activar en esta nueva situación- esa otra actividad de su sensibilidad que es el cuerpo vibrátil. Y es tan violento lo que están viviendo que en un primer momento se expresa en convulsiones corporales. Así se produce la histeria que el señor Freud tuvo la dignidad de escuchar como algo del deseo que pasaba por allí y toda una parte de la medicina se dedicó a tratar eso. En esa misma época, las vanguardias artísticas e intelectuales de fines del XIX y principios del XX, empiezan a experimentar otra manera de crear cultura y también de organizarse subjetivamente. En ese momento surge la subjetividad flexible (2) esa doble capacidad sensible según la cual el otro existe, y la existencia de uno mismo es creada a partir de lo que implica la existencia del otro. Las formas así creadas tienden a expresar la incorporación de las fuerzas del mundo subjetivo, a través de un devenir-otro de sí mismo. Todo esto se libera a lo largo del siglo XX hasta los años 60 y 70, donde se experimenta ya no como movimiento de vanguardia cultural e intelectual que se desarrolla en los márgenes sino como movimiento de masas. Toda mi generación, en el mundo entero, experimentó eso. Para nosotros fue absolutamente insoportable identificarnos con la vida burguesa de nuestros padres, de nuestras familias. Y esta subjetividad flexible muy atada a la creación experimental pasa a ser nuestra manera de vivir. Inventamos otra relación con la alimentación, con la educación y la vida comunitaria. Cambia completamente el régimen de la creación artística que ya no es de cierre, de protegerse a sí mismo, sino que son prácticas que envuelven al otro y donde la obra que se hace entra en esa relación -y ya no sólo fetichizada en el objeto de arte.

El neoliberalismo, entonces, es la solución que el capital encuentra una vez que estas mutaciones se consolidan, que el escenario es otro, que ya no estamos más en un régimen identitario, y por lo tanto la política de subjetivación ya no es la misma. El nuevo régimen consiste exactamente en instrumentalizar esa subjetividad flexible, esa libertad de creación y de experimentación fabulosa, incluso invirtiendo las formas que inventamos. Entonces, lo que para nosotros era abandonar la cocina burguesa y comer de una manera mucho más interesante para el cuerpo, de no consumo de comida industrial, se torna una industria bio, ligh, super chic, la más cara de todas. Toda esa liberación de la invención colectiva, que estaba reinventando todo, pasa a ser la fuente principal de producción de plusvalía para el capital. Lo que no invalida el hecho de que hay mucha producción mecánica todavía, y qué está lejos de desaparecer.

Esto es un cambio profundo porque la gente que vivió ese proceso desde la marginalidad luego se confunde mucho: de repente te encuentras en una situación donde no sólo ya no eres marginal sino que te pagan un montón de dólares, te ponen como estrella y tienes una casa fantástica. En un primer momento confundes una cosa con la otra. Pero lo que se pierde en ese pasaje es precisamente la fragilidad propia del cuerpo vibrátil, que surge de la vulnerabilidad que supone estar conectado de modo inmanente con otras cosas, y conduce a un proceso de creación que se desencadena a partir de una escucha de qué cosa de tu alteridad está en tu cuerpo y lo obliga a replantearse.

En el pasaje al neoliberalismo es esa escucha lo que desaparece y ahora te reorganizas en función de los mundos ideados por el capital. Lo que nos guía en esta empresa, en nuestra flexibilidad postfordista, es la identificación casi hipnótica con las imágenes del mundo difundidas por la publicidad y por la cultura de masas. Esa es la pequeña diferencia que hace una diferencia total. Primero, porque la creación se transforma en fuerza de trabajo para el mundo capitalista y, segundo, porque el otro deja de existir. La creación se disocia de la pregunta por el otro, lo que es muy grave porque la verdadera vida pública -y no la esfera pública- depende de escuchar la pregunta del otro. En un primer momento, entonces, hay mucha confusión, tanto que por ejemplo en Francia las redacciones de los grandes periódicos y las agencias de publicidad pasan a ser pobladas y dirigidas por la gente que había protagonizado el movimiento del 68. Los yuppies a comienzos de los 80 eran el fante de lo que habíamos vivido y se convierten en los nuevos publicitarios y creativos.

Creativo es una muy buena palabra porque la creación en sentido fuerte se volvió creativa al reducirse a los mundos del capital. La creación ya no se hace desde la presencia del otro en tu cuerpo, sino desde el hecho de estar alienado. Es como un clon: lo ves igualito, pero al mismo tiempo tiene una pequeña diferencia que es total. Si lo público es lo que se produce a partir de la existencia del otro, eso es precisamente lo que se borra y se simula en una pseudo esfera pública.

Cuando uno conoce un poco de psicoanálisis sabe que ese tipo de confusión en la cabeza puede demorar como dos décadas para que el malestar empiece a problematizar lo que está pasando. Durante un buen tiempo te transformaste en una prostituta cuyo cash es el capital. Así como el cash explota el erotismo que es fuerza vital de la prostituta, de la misma manera el capital para reproducirse explota la fuerza creativa de quienes participaron de los

movimientos en décadas pasadas.

Es una relación perversa. ¿Cómo se caracteriza una relación perversa?

Nosotras las mujeres lo sabemos bien: aparece un hombre maravilloso, que se presenta como super estable, dueño de sí, con mucha seguridad, y no te mira, está como indiferente en relación a ti. Ahí empezás a idealizarlo, te sentís totalmente dependiente de su mirada y haces todo para seducirlo. Lo que no percibís es que detrás de esa superioridad que muestra hay una miseria total y una incapacidad absoluta de mirar hacia el otro. Pero cuando una mujer que está atrapada en esa mierda lo percibe, lo abandona y no quiere nunca más escuchar su nombre. Lo mismo debería suceder con nosotros porque el capital funciona como ese hombre aparentemente maravilloso: el capital vehiculiza ese tipo de cosas, esa misma indiferencia que te hace sentir excluida, horrible, y que te lleva a consumir de todo para hacerte devenir algo que pueda finalmente ser incluido en ese mundo maravilloso del paraíso capitalista. Para romper con una relación perversa hay que darse cuenta que detrás de esa maravilla, hay una miseria subjetiva, intelectual, política y ética total.

CS: ¿Y cómo ha operado en términos de producción de subjetividad el hecho de que en América Latina el neoliberalismo esté asociado en su origen a las dictaduras?

SR: Esta misma situación, como en todo el planeta, también se dio en América Latina y en los países de Europa del Este, en países bajo dictaduras, sean de izquierda o de derecha. Desde el punto de vista de la política de subjetivación, que una dictadura sea de izquierda o de derecha es exactamente lo mismo porque una dictadura se caracteriza por paralizar el proceso de creación. Desde el punto de vista del proceso de subjetivación, más allá de la cuestión visible de la censura, de la prisión, de la tortura, de las desapariciones y las muertes, hay un aspecto invisible que tiene como efecto paralizar el proceso de creación, porque cuando uno va a expresar algo, esa expresión queda asociada con el peligro de muerte, de prisión, de tortura y, poco a poco, se paraliza totalmente, dando lugar a una patología social muy grave en términos de creación individual pero también de inteligencia colectiva. Y eso demora mucho tiempo en deshacerse, continúa operando mucho después que el régimen dictatorial ha finalizado, porque queda inscripto en tu deseo, en tu cuerpo.

Entonces, si bien es cierto que en nuestros países las dictaduras prepararon el advenimiento del neoliberalismo, podríamos decir que el neoliberalismo participó de la disolución de las dictaduras. ¿Por qué? Porque desde el punto de vista de la subjetividad, la rigidización patológica del principio identitario que caracteriza a las dictaduras es totalmente incompatible con el neoliberalismo, que debe liberar la flexibilidad de experimentación para funcionar él mismo. Entonces, así como ha habido movimientos internos en las dictaduras para derrocarlas, el neoliberalismo mismo tuvo que deshacerlas, por su fuerza de destrucción meramente conservadora.

Pero tanto en América Latina como en Europa del Este, se planteó una situación específica que yo estoy intentando pensar y me parece una idea que hay que desarrollar, y que no puedo hacerlo sola porque esto hay que hacerlo entre muchos. En estos países el neoliberalismo ha hecho una operación doblemente perversa porque no sólo ha cafishizado las fuerzas de creación,

la libertad de experimentación y la flexibilidad subjetiva, sino que también se alimentó de la herida, de todo lo que estaba marcado por esa herida. El neoliberalismo se presentó como el salvador que iba a liberar un pasado de experimentación -que aquí fue todavía más osado que en Europa y Estados Unidos en los 60- y, a la vez, como el sanador capaz de curar la herida en las fuerzas de creación que resultaron de los golpes recibidos. En Europa el pasaje es más lineal: de la movida experimental a ser la prostituta del capital directamente. En América Latina y Europa del Este tienes un pasado de experimentación mucho más fuerte y una herida fuertísima. Entonces, el capital, como ese hombre maravilloso, es mucho más perverso y gana un plus de poder de seducción: su aparente condición de salvador que viene a liberar la energía de creación de su yugo, a su vez la cura de su estado debilitado, ofreciéndole la posibilidad misma de reactivarse y volver a manifestarse. Yo he trabajado muchísimo en un proyecto sobre Lygia Clark, que siento como una investigación sobre la memoria. Para mí se trata de rescatar la actitud ética y política que alimentaba esas historias de las que sabemos pero sólo en su exterioridad. Y es que más que retomar las cosas que se crearon entonces, hay que indagar en aquel enorme proceso de politización de la propia subjetividad, y no sólo en la macropolítica o la ideología.

CS: En Argentina, la posdictadura atravesó varios momentos, que pueden ser mapeados gracias a la capacidad de lucha de los movimientos de derechos humanos. En una primera fase, lo que dominó fue la ilusión alfonsinista que reducía la democracia al funcionamiento de ciertas instituciones y en ese marco pretendía constreñir toda cuestión ligada a la justicia. El "Nunca Más" nació en ese contexto. Se trataba de dejar planteado un límite muy preciso para el desarrollo de las prácticas políticas, culturales, sociales, y por eso tomó la forma de un chantaje frente a todo lo que supusiera ampliar esas fronteras. Las experiencias vividas en los años 60 o 70 fueron duramente censuradas, y hasta se convirtieron en el modelo de la transgresión del juego democrático mismo.

En un segundo momento, que se abre con el fracaso de la entonces llamada "transición democrática", se asiste a una impotencia total frente a la exigencia de desmontar los mecanismos de producción de terror subjetivo. Las políticas de impunidad hacia los crímenes de la dictadura, por un lado, y la profundización de las políticas neoliberales, por otro, hicieron florecer un cinismo que fue muy bien representado por el menemismo, que se valió del potencial dinámico del neoliberalismo en estas condiciones de posdictadura. A partir de entonces, comienzan a surgir experiencias de resistencia que enfrentan una doble exigencia: recuperar la energía de las luchas pasadas y, a la vez, asumir los desafíos de un presente inédito.

De esta acumulación vivida los últimos años, que culminan con la crisis del 2001, surge un tercer momento, el actual. Podemos comprender muy bien todo lo que venís planteando a partir de esta fase. De hecho, un elemento fundamental de la "nueva gobernabilidad" que se insinúa en nuestro país pasa en gran medida por los términos del reconocimiento de las luchas recientes y pasadas, que proveen al kirchnerismo uno de los pilares de su legitimidad pos 2001. Esto se ve claro a nivel de sus lenguajes y consignas, que son objeto de una retórica contemporánea que se autocalifica como "setentista" y se vale de ciertos recuerdos, de algunos rasgos de experiencias de aquellos años para crearse una suerte de identidad en el presente. Este momento es

entonces paradójico: si por un lado este reconocimiento supone la apertura de nuevas posibilidades para las luchas, en la medida en que generaliza una narración en la que la lucha y la creación son valores importantes, no es menos cierto que estos valores son presentados en una coexistencia abierta con la perpetuación de una dinámica neoliberal que los subsume y re-instrumentaliza.

SR: Veamos el primer momento: vuelve la democracia, pero diciendo "cuidado, que siempre hay peligro". Desde el punto de vista de la subjetividad, la propuesta es que libere las fuerzas pero sin relación con mi cuerpo sensible, y así yo despolitizo el proceso de subjetivación. Es exactamente lo que ustedes dicen: está todo bien a condición de que no haya política. Si el otro es una experiencia viva que te afecta, que te hace crear y replantearte las cosas, no puede haber una reactivación de esta sensibilidad acompañada de una despolitización de esa misma subjetividad. Sin embargo, en Argentina se ha hecho un enorme trabajo sobre este tema que en Brasil no se ha realizado con la misma intensidad.

Pero el tercer momento que nombran es muy delicado, porque es en este momento que puede haber mucha confusión. No estoy diciendo que esta situación es solamente perversa y que no hay que participar. No, hay que participar, pero ¡cuidado! Porque en este momento uno puede quedar muy fascinado con el hecho de estar en el poder, porque el discurso parece ser el mismo: es ahí donde perdés capacidad crítica.

Hay otra cuestión importante: el neoliberalismo cuando se instala aumenta la miseria, y Argentina es maravillosa porque es el agujero del capital. Ustedes tuvieron el privilegio de estar en el corazón del ciclón, en el abismo total. Como esto no puede sostenerse, el neoliberalismo también produce una nueva clase política que va a desplegarlo de otra manera, tratando de incluir una base mayor de la población. Sin embargo, el hecho de que el neoliberalismo libera las fuerzas de creación no es menor, es más bien irreversible. Una vez que pasa la primera confusión, y se empieza a sentir el malestar de este modo de vida que es una mierda, el problema es cómo esas mismas fuerzas pueden liberarse de su instrumentalización. Ahí comienzan a haber acontecimientos que escapan al régimen neoliberal y creo que actualmente en América Latina están sucediendo las dos cosas: tanto una extensión de la catástrofe económica que hace reaccionar al capital, como un rechazo de las generaciones más jóvenes de este modo de vida. Entonces, empieza la necesidad de alimentarse de otras historias, de otras experiencias.

CS: En Argentina conocimos el ojo de la crisis y también la insurrección del 2001. Allí hubo un ejercicio inmenso de destitución colectiva de la promesa de paraíso. Ahora, sin embargo, se intenta reconstruir de otro modo esa misma promesa. Y este intento divide aguas entre quienes percibieron la indeseabilidad de esta promesa, y como tal pretenden rechazarla, y quienes vuelven a funcionar en torno a ella. En este momento, entonces, quienes mantienen activo el rechazo tienen que atravesar un nuevo contexto donde mucha gente está "en otra".

SR: Por esto mismo, digo que lo que describen es un momento muy delicado desde el punto de vista clínico, de una clínica que intenta la sociedad, por

la confusión que puede darse precisamente en un momento como éste. Hay que evitar concentrar la atención en lo ideológico o en lo macropolítico: se tiene que prestar atención al propio deseo, a la propia subjetividad. Porque es muy cómodo y muy seductor sentirse a gusto en el poder y cuando uno mira, se da cuenta que está totalmente identificado con la promesa.

CS: El problema que tenemos es cómo las prácticas que se niegan a creer en la promesa consiguen mantenerse ligadas a la trama vibrátil que el neoliberalismo aliena a la vez que clona con su promoción de "pseudomundos", para decirlo con tus palabras. ¿Cómo producir nuevos sentidos entre quienes no se identifican de manera activa o positiva con esa promesa, o que incluso la rechazan?

En los hechos, lo que sucede, es que quienes con más fuerza persisten en el rechazo son quienes más sienten los efectos aniquiladores de la maquinaria. Si uno ve lo que sucede hoy con lo que fue el movimiento piquetero puede darse cuenta de cómo funciona este mecanismo: aún si buena parte de ellos está hoy con el gobierno, no puede decirse que estén mayoritariamente ilusionados con la imagen tradicional de una "inclusión efectiva". Las estrategias de recuperación simbólica parecen funcionar en base a una aceptación de la degradación permanente de las vidas, en base a cierto cinismo en la gestión de estas existencias, de un cálculo corto que en la práctica desarticula vínculos transversales y vuelve a organizar un orden provisorio.

SR: Un ejemplo que me viene a la cabeza son los colectivos. Hay un detalle que me parece super importante de los colectivos: atravesar las barreras de clase. Pero no como en mi época, cuando se tenía pena de los pobres, sino por pena consigo mismo, porque no se soporta esta mierda: no es por el otro, es por uno mismo. No es porque "yo sé" que entonces voy a ayudar al otro pobre que no sabe nada. No es por culpa, sino porque yo no soporto vivir así.

Entonces, lo primero es armar colectivos y así poder tener un trabajo de creación y reflexión. En segundo lugar, hacerlo a partir de una verdadera relación con la realidad, atravesando todas las barreras de clase. Este me parece que es un camino que te protege de esa patología que es estar alienado. Si me dices "no quiero estar enfermo psicológicamente", yo te respondo que la patología es estar alienado porque es como si no estuvieras viviendo o como si estuvieras viviendo como un zombie, disociado de la realidad, cuando tu vida no produce nada. Eso es patológico.

Hay mucha gente que no hace terapia nunca porque el movimiento los cura. Así yo concibo la clínica. Y así Guattari concebía la clínica: más que un depositario privado, es alguien que vive situaciones sociales deshaciendo lo que bloquea la posibilidad de estar ahí. Muchas veces el trabajo es conectar A con B, porque eso desbloquea y permite armar algo. Por eso yo me dedico completamente a trabajar con esta generación, a acompañarla y poder alimentarla con las cosas que yo pude acumular en ese sentido. En mi generación no encuentro eso: hablo con las paredes. Ni en psicoanálisis, ni en el arte y mucho menos con los militantes.

CS: Hemos notado, a lo largo del libro, un cierto énfasis sobre las estructuras de la llamada "sociedad disciplinaria". Mucho se ha hablado de

la superación de este tipo de poder hacia las llamadas "sociedades de control", en las que la dominación se realiza, según Deleuze, a "cielo abierto". ¿Cómo evaluar las transformaciones producidas en nuestras sociedades durante las últimas dos décadas y cómo crees que afectaron la imagen de la familia, el psicoanálisis y el estado, respecto de lo que ustedes teorizaron en el libro?

SR: El libro puede decir mucho sobre la sociedad disciplinaria, pero habla sobre todo de la sociedad de control cuando se refiere a la cooptación de los procesos de subjetivación. Segundo, es verdad que la sociedad se maneja como sociedad de control pero al mismo tiempo están funcionando regímenes disciplinarios. Esta es la situación de América Latina.

En tercer lugar, en relación a lo que venimos hablando de la cooptación de esta subjetividad flexible que aparece en la sociedad de control, la cuestión no se plantea, como en la sociedad disciplinar, entre normal o anormal porque no hay ninguna referencia de normalidad. La normalidad, si se pudiera hablar así, es "ser flexible", por tanto cambiar todo el tiempo.

"Ser flexible" es una palabra de orden; entonces, no hay un código de la normalidad. Incluso para la clínica cambiaron completamente los tipos de síntomas que se padecen; por ejemplo, el síndrome de pánico o cierto tipo de depresión.

En las sociedades disciplinarias, en los movimientos de los 70, teníamos todavía la idea de que hay un afuera del sistema donde cabían nuestras utopías. Hoy no hay afuera en lo que estamos haciendo, sino que todo pasa en inmanencia y esa potencia puede ser construida en muchas direcciones; entonces las resistencias no se dan contra las elites nacionales desde una utopía que estaría afuera. La resistencia, desde el punto de vista de la subjetividad, se da a partir de la pregunta ¿para qué crear?, se da en esta reconexión de las fuerzas de creación con la experiencia corporal de la existencia real del otro. Esto es totalmente distinto que imaginarse afuera de algo. Y esa reconexión no se da ni adentro ni afuera, se da por todas partes, donde sea que estés, en tu trabajo, en tu militancia, en tu pareja, en tu cotidiano en general. Todo el tiempo corremos el riesgo de desconectar lo que estamos creando de aquello que tu cuerpo te indica por estar vulnerable al otro.

Esto plantea la cuestión de la utopía de un modo completamente distinto. La utopía no está afuera de la realidad; no hay afuera, sólo hay una realidad y es ésta. Esto tiene que ver también con la idea de paraíso, con la imagen religiosa de imaginar la utopía como un mundo estable que sustituirá al capitalismo. Eso no existe. Porque lo esencial de la vida es ese proceso continuo de liberación, de tener que reorganizarla permanentemente.

CS: Hemos intentado utilizar la noción de "sustracción" como momento básico de la creación de sentidos: dada una realidad representativa o dominante, se trataría de buscar producir una realidad más situada, donde la conexión con la propia capacidad de pensamiento y con la creatividad social sea tangible. Por eso no creemos que pueda confundirse "sustracción" con "aislamiento". Mientras la primera procura crear una nueva transversalidad, la segunda se cristaliza, se congela y desaparece. Esta noción de sustracción, nos parece, puede nombrar el inicio de un trabajo de recuperación de la capacidad propia de crear valores.

SR: Esto de recuperar la capacidad de valorar tiene que ver con la idea de "no ponerse en contra". De un éxodo que permita hacer las cosas de otra manera. Es un trabajo constante de cada uno con cada uno y con todo lo que tenés alrededor, es un trabajo incansable respecto del que no podés quedarte dormido. Por esto me gusta tanto la idea de Deleuze de que uno crea porque está forzado.

CS: Volviendo al libro, es notable la preocupación por la "gestión de las singularidades" como modo de escapar tanto al "alternativismo", o aquello recién llamábamos "aislacionismo", como a la gestión dominante de la realidad. Nos sorprende lo bien que funcionan estas descripciones para pensar los efectos del 19 y 20 del diciembre argentino.

Si comprendemos bien lo que sugiere el texto, la "autonomía" existe en el contexto de esta "gestión de las singularidades", como función de autopensamiento que tiende expandirse y a transversalizar lo social, a contaminar. En Argentina hemos vivido esta tensión entre marginalización y bloqueo de los movimientos a favor de una reducción identitaria y de reconocimiento, por un lado, y, por otro, un nuevo esfuerzo de singularización, de transversalización...

SR: Esto me hace pensar dos cosas. La primera es la cuestión de la alternativa que surge con los movimientos de los 60 y 70 y es la idea de que hay un afuera del sistema maldito, pero ese afuera resulta un adentro totalmente estéril cuando ya no hay afuera. La segunda cosa es que en los 60 en Brasil había una disociación muy fuerte entre los alternativos de la contracultura y los militantes. Los primeros venían en general del campo de la cultura y los militantes salían de la universidad: de un lado el artista, del otro el intelectual. Los militantes de la lucha armada tenían toda una conciencia política de la realidad, pero tenían una vida totalmente identitaria, una política de subjetivación totalmente burguesa. Del lado de los alternativos y de la contracultura había una ruptura real con la subjetivación burguesa y al mismo tiempo una despolitización total. Y esta separación es muy patológica porque si esas dos cosas no están juntas no funcionan.

Por eso gran parte del proyecto sobre Lygia Clark lo dediqué a entrevistar gente que estaba en la contracultura para que contara el sufrimiento que significaba hacer cosas y ser objeto de un desprecio por parte de los militantes. Porque hay que entender lo que pasaba ahí, con gente como yo que en la contracultura se sentía muy bien cotidianamente, pero que estaba muy angustiada con la falta total de problematización intelectual y política de la realidad. Mientras, del lado de la militancia, gente que estaba muy bien con la discusión intelectual y muy mal con sus formas de vida. Era muy angustiante, yo me sentía muy frágil por eso. Yo fui a prisión por esa actividad alternativa, no por la militancia. Era una niña de veinte años, muy ingenua. El gobierno había hecho una campaña de prensa contra la contracultura e inventó toda una narrativa que no tenía nada de verdad con lo que hacíamos. Por ejemplo, una cosa chistosa: yo siempre estaba vestida con ropa árabe, y ellos decían que yo caminaba por las calles en camisón. La única vez que la televisión me dio la palabra en la prisión -fue así como mis padres se enteraron que estaba presa- comencé a decir "sí, sí, yo tomé

muchas drogas, y no es una cuestión de irresponsabilidad o de exceso. Es mucha gente en el planeta la que quiere la liberación y romper con la subjetividad burguesa, esto es un movimiento político".

Al salir de prisión llegué a París y ahí tuve la suerte de conocer a Pierre Clastres, y él me presentó a Guattari, a Deleuze y a Lygia Clark. Fue ahí donde encontré por primera vez una manera de juntar esas dos cosas. En la memoria de Brasil esto continúa tal cual, esa escisión permanece. Y muy recientemente me enteré que esa división en Brasil no sólo es entre contracultura y militancia, sino que se opera también entre el artista y el intelectual. Pero a mí me interesa algo, que tal vez aquí en Argentina no vale pero en Brasil sí, y es que los que crean cultura son mucho más brasileños, crean desde una realidad mucho más local y también con un lenguaje que tiene el cuerpo vibrátil mucho más presente porque nosotros tenemos una tradición de sensibilidad. Pero del lado de los intelectuales, todos son sub-franceses, excelentes y muy buenos intelectuales, pero totalmente disociados de la subjetividad local. La universidad de San Pablo ha sido creada en los años 50 por Levi-Strauss y otros intelectuales franceses y eso marcó absolutamente su productividad. En un congreso sobre antropofagia al que me invitaron, me di cuenta que hay un prejuicio de los artistas con los intelectuales terrible por esta causa. Eso es una lástima. Es importantísima esa relación entre la creación artística y la creación conceptual porque se alimentan mutuamente.

CS: Quisiéramos preguntarte sobre la relación entre "macro" y "micro" política. Desde el prólogo mismo del libro se enuncia la centralidad de este problema en relación a la experiencia brasileña de los últimos años y entre nosotros esta cuestión ha surgido con insistencia recientemente: ¿cómo percibís hoy esta cuestión?

SR: Primero, creo que es siempre importante aclarar que "macro" y "micro" no es lo grande y lo pequeño. Ni los grupos chicos o las parejas a diferencia del estado y la sociedad. Sino la distinción entre estar solo, sin problemas con la subjetividad, en un funcionamiento que sólo activa la relación con el otro como una proyección de mis representaciones, que lo categoriza, lo pone fuera de mí, y una subjetividad procesual que quiere la presencia del otro y se dibuja a partir de ahí. Lo micro sería lo procesual y lo macro sería ese régimen más identitario.

En segundo lugar, el concepto de transversalidad, que yo no lo había pensado, pero puede ser súper útil nuevamente, porque se lo puede asociar con la idea de ser vulnerable al otro. Transversalidad sería esta presencia fuerte y variable de la alteridad en tu propio cuerpo, en tu propia subjetividad. Entonces, un grupo se aísla cuando crea una imagen macro, una imagen identitaria de sí mismo y hace sus cosas sólo hacia dentro. La transversalidad supone que el grupo siga siendo atravesado por todo lo que está a su alrededor y eso lo hace problematizarse y problematizar su modo de vida todo el tiempo. Entonces, creo que el problema no debería plantearse en términos de cómo juntar los microgrupos con la lucha más amplia, sino cómo mantener en las experiencias en general la presencia fuerte de la alteridad como condición misma de la experiencia. Otra cuestión es cómo se vinculan estas varias experiencias para pensar un modo de organización no partidaria ni estatal. Es importante que esta articulación mantenga un fuerte nivel de

transversalidad porque si no rápidamente se vuelve a una identidad de partido, incluso si no lo llamamos partido y le decimos red.

CS: ¿Y cómo se desarrolla este proceso en Brasil entre estas experiencias, estas singularidades, y el gobierno de Lula? ¿Hay algún tipo de vínculo positivo en el que las experiencias pueden mantener realmente su autonomía crítica y organizativa? De hecho, esta pregunta tiene también relación con el proceso actual de Argentina, donde la polarización se da entre quienes "van por adentro" y participan del gobierno, muchas veces hipotecando totalmente su autonomía, y quienes "van por afuera" y se oponen absolutamente, perdiendo también su autonomía porque, en los hechos, están mas pendientes de enfrentar al gobierno, que de su propio desarrollo...

SR: La cuestión no es estar adentro o afuera. El problema es que es muy difícil inyectar transversalidad en la máquina estatal. Yo no sabría hablar de eso porque no participé del gobierno de Lula, pero mis amigos sí lo vivieron y una de sus reflexiones pasaba por ahí. La máquina estatal tiene su propio funcionamiento y es muy difícil que sea atravesada justamente por la transversalidad. Pero no creo que no haya que participar. Hay que participar pero manteniéndose vivo y eso, como decían, es un trabajo eterno. Creo que es un desafío super interesante que no hay que rechazar, sino enfrentar. Hay experiencias en Brasil, por ejemplo en el campo de la salud mental con el programa de "humanización de la salud", que sería muy importante que conozcan.

Por otro lado está el problema de qué pasó con Lula. Para mí hay dos hipótesis, y cada vez creo más en la segunda. Una posibilidad es que sufrió la imposición de fuerzas más grandes que las que se singularizaron en él, fuerzas externas que le impusieron otra realidad. La otra sería que Lula finalmente perdió su capacidad de singularización y se identificó con el neoliberalismo, se identificó con ese lugar identitario. Tengo la impresión que al comienzo mantenía su capacidad de singularización, pero durante "la crisis" y por la manera en que reaccionó me parece que perdió toda esa sensibilidad.

CS: Queríamos hacerte otra pregunta más sobre el libro. Esta vez referente al lenguaje. De un lado se trata de textos que tienen un inmenso valor, entre otras cosas, porque nos permiten conocer el pensamiento de Guattari en "cámara lenta" (como decís en el prólogo). Por otro, sin embargo, se percibe cómo, con el paso de los años, este lenguaje ha sufrido un cierto desgaste bajo el peso abusivo de las sucesivas modas "deleuzianas" (de la que no pretendemos ser del todo ajenos) y que han vaciado nociones tales como "deseo", "intensidad" o "multiplicidad". ¿Cómo ves esta cuestión? ¿Cómo vincularse con la fecundidad de este lenguaje sin contribuir aún más a convertirlo en una jerga?

SR: De verdad es un libro donde se ve cómo estrictamente Guattari, más que Deleuze, estaba siempre forzado por las situaciones que vivía. Y, además, vivía alimentándose de los movimientos sociales más variados de todo el mundo en los que participaba. Claro que tiene que ver también con Deleuze, pero la pareja Deleuze-Guattari es de dos pensadores que tenían su cuerpo vibrátil totalmente vulnerable a lo que estaba pasando. Y son los pensadores

que más lograron llevar eso a una realidad conceptual. El encuentro es de los dos: uno tenía la capacidad filosófica de pensar conceptualmente, el otro tenía toda la inteligencia y la percepción de lo que estaba pasando, y los dos juntos producían con eso una cartografía conceptual que era muy poderosa. ¿Cómo es esa cartografía?, ¿qué diagrama estaba ahí invisible? El problema es el de siempre: esa cartografía sirve para pensar la resistencia pero también sirve para pensar el neoliberalismo. Entonces, del lado de las resistencias, tenemos ahí una teoría del neoliberalismo fantástica, que poca gente exploró como tal; pero al mismo tiempo sirve como teoría "del" neoliberalismo, para ser instrumentalizada por él, porque describe perfectamente su realidad y por eso ha sido incorporada tanto por la resistencia como por él mismo, vaciando su contenido ético y político. Además es un fenómeno normal, común, que una vez que se hace una nueva cartografía, si uno no tiene su propio cuerpo vibrátil vulnerable a lo que pasa, termina colgándose a esa cartografía -sea cual sea: de Marx a Deleuze, pasando por Heidegger y Nietzsche; sea de izquierda o de derecha- como una referencia con la que se identifica acríticamente. Entonces, uno incorpora un lenguaje que funciona exactamente como cualquier otro y ese lenguaje no habla. Esto es muy distinto a cuando el pensamiento ha sido vivido y alimenta una actitud de mi cuerpo, de mi subjetividad, de mi capacidad de crear y pensar; en ese caso me identifico con esa actitud y con algunos instrumentos que me da para situarme, pero para hacer mi trabajo, no para imitar lo que ellos han dicho.

A veces me preguntan si existe un new age deleuzeano, y claro que se presta. En ese sentido, lo que yo hago cuando me invitan a congresos deleuzeanos es que no uso ninguna palabra de Deleuze-Guattari por principio, como una cuestión política. Pero pienso las cosas desde una actitud que permita entrar. Por ejemplo, estaba en un congreso deleuzeano en Copenhague (porque ahora se ven deleuzeanos como conejos), e hice un discurso sobre Lygia Clark y su concepción de la salud y lo único que yo utilizaba era la concepción de salud de Deleuze que contraponía "los grandes vivientes de salud frágil" -que son los creadores y los pensadores- a "la gorda salud dominante". Y el énfasis en la fragilidad es lo que abrió el camino para la gente que estaba ahí, no para volverse deleuzeanos, sino para pensar.

Hay otra manera de recuperar a Deleuze-Guattari, que es una manera de la filosofía universitaria mundial comandada por los franceses, y que consiste en expulsar a Guattari de la memoria. Entonces, se cita Mil Mesetas como un libro de Deleuze. Se expulsa a Guattari y se recupera a Deleuze para la historia de la filosofía y se vacía todo el pensamiento de los dos para la política y para la clínica. No importa Deleuze-Guattari.

Si el tono Deleuze-Guattari se ha tomado así, hay que hablar de otra manera pero manteniéndolos como compañeros importantísimos. Y esto se lo digo siempre a mis alumnos: está prohibido hablar como Deleuze y Guattari. Yo cuento siempre que cuando Guattari venía a Brasil y se acercaba alguien hablándole con su lenguaje, él se ponía furioso, super angustiado y se volvía una persona ultra desagradable. Siendo que él era muy generoso parecía como si fuera arrogante en esos momentos: a esa persona no le contestaba, ni siquiera la miraba.

Una cosa importante en este libro es que se ve cómo ese pensamiento se producía. Es algo que no está en los otros libros. Su pensamiento tuvo un "capítulo Brasil", una gran repercusión en Brasil. Algo de eso he recogido

en un texto que se llama Esquizoanálisis y antropofagia (3). Ahí hablo del modo de subjetivación brasileiro, porque nosotros no nos tornamos flexibles con el neoliberalismo, nosotros tenemos una tradición de subjetividad flexible en la cultura que ha sido muy bien circunscripta por el movimiento de antropofagia de los años 20. Eso ha sido muy importante para la cultura brasileña porque quedó como un rumbo posible, que no para de ser fecundo y que está mucho más en el arte que en la cuestión intelectual. Cuando llegó la propuesta del esquizoanálisis fue muy fuerte en Brasil. No era así en Francia: Deleuze era muy respetado pero Guattari era muy despreciado, aún hoy es totalmente despreciado. De todo aquello que abrió Guattari en el campo clínico sólo quedaron restos poco potentes, poco interesantes. En Francia no proliferó (como sí sucedió en Brasil y otros lugares de América Latina), y el psicoanálisis retomó su poder tranquilamente. Pero en los años 70 el psicoanálisis tembló en sus bases, porque el Anti-Edipo fue una bomba atómica. La manera en que Lacan reaccionó al Anti-Edipo fue muy, muy inteligente: dio una palabra de orden a la escuela freudiana que consistía en "no comentarlo", "no hay que dar polémica, hay que ignorarlo". Pero la última parte de la obra de Lacan se puede leer como un claro diálogo con lo que el Anti-Edipo planteó. Y es que Lacan no era tonto como sí lo era la institución lacaniana.

CS: Hay un modo de elaboración y escritura fascinante que se ve aquí, en donde la autoría misma se desmembra y las ideas se presentan con un espesor propio. Casi como un libro de tesis, donde cada afirmación, provenga de donde provenga, tiene su propia justificación. ¿Cómo ha sido para vos el proceso de decisión sobre este modo de exposición y escritura?

SR: Estaba pensando en lo importante que fue el libro en mi vida para reubicarme en mi proceso. Cuando yo partí del Brasil, rota, reventada por la imposibilidad de intentar otra política, llegué a París super frágil -una fragilidad en el sentido patológico- e intenté suicidarme. Después empecé a trabajar con Guattari y, cuando volví, traía una respuesta. A su vez, en Brasil se abría el comienzo de todo este proceso de organización y de movimientos. Lo primero fue la organización del viaje de Guattari, y la idea entonces era encontrar todos los movimientos posibles para discutir. Ahí ya combiné con el editor de grabar todo para hacer de eso un libro. El editor quería que haga un libro sólo con la parte "psi" y yo insistía que no, porque si separas la parte "psi" del resto matas al libro porque lo interesante justamente es cómo todo aparece al mismo tiempo. Me peleé con el editor que pagó las grabaciones y lo hice con otro que permitía incluir todo. Tardé tres años en hacer el libro. No me interesaba sólo extraer tesis teóricas sino que estuviera presente el proceso en el libro. Eran mil páginas y las organicé por tema. Lo importante era que estuviera todo lo que se había dicho, y los nombres de las personas porque la gente lo pidió. Después lo mandé a cada persona a ver si estaba de acuerdo. Nos escribimos mucho con Guattari discutiendo cada cosa y cuando él venía a Brasil o tenía vacaciones trabajábamos en el libro. Quería que apareciera este Guattari que yo amo, amaba y amo, que piensa forzado por los movimientos y que sólo vive porque hay movimiento, tanto que murió a fines de los 80, en plena época yuppie y de instalación total del neoliberalismo. Su especialidad clínica era esa: destrabar el movimiento. Yo quería que eso

estuviera ahí. Cuando salió el libro él me mandó una carta diciendo que era el regalo más maravilloso que había recibido en toda su vida. Por eso, porque está ahí registrada la consistencia vital, política, ética de su pensamiento. Y el libro en Brasil tuvo un rol muy importante para los movimientos, para la gente, y también para la introducción del pensamiento de Guattari, porque la gente que va a estudiar Deleuze-Guattari empieza siempre por este libro porque es una vía de entrada mucho más posible. Y eso también es una intervención política porque ya estudias ese pensamiento desde otro lugar, no como la última moda parisina.

En su viaje, la agenda era super apretada, empezábamos muy temprano en la mañana hasta tarde en la noche: un grupo, otro grupo y otro, en los cinco estados. La gente quería pensar conceptos, había una sed de eso. Hubo momentos complicados, como en Bahía, donde el encuentro fue organizado por un grupo de lacanianos. Llegamos cansados y había una cena preparada. El único negro que había allí era el que estaba sirviendo. Guattari empezó a sudar y dijo "tengo que irme de aquí inmediatamente". Por suerte logré contactar con otra gente y se armó una agenda totalmente distinta.

CS: Es interesantísimo lo que contás de los tiempos de la elaboración. Nuestra experiencia en Argentina es muy diferente al respecto. Las convulsiones de los últimos años impusieron otros tiempos de intervención para quienes quisieran colaborar a forjar una interpretación en tiempo real: el tiempo de la urgencia.

¿Cómo concebís actualmente el papel de los textos de investigación política?

SR: No sé si contestaré a la pregunta: puedo hablar de cómo trabajamos en la universidad, porque es una manera muy particular y que puede tener relación con estas cosas que me están planteando. Para entrar a hacer una maestría o un doctorado normalmente hay que tener un proyecto, luego hay que tener hipótesis, y hay que tener un campo teórico. Para hacer una maestría o un doctorado con nosotros está prohibido tener un proyecto, está prohibido tener hipótesis y está prohibido tener un campo teórico. Nosotros proponemos dejar de lado cierta inteligencia y erudición. En principio no nos interesa eso, recién después las traerás de otra manera. Lo que nos interesa es que la persona diga, para entrar al programa, qué le está forzando a pensar o escribir, qué cosa le está causando malestar y tiene necesidad de elaborar.

Incluso si no consigue decirlo muy claramente, se trata de que lo intente.

El tiempo que pase ahí será ocupado en dar cuenta de eso que la está forzando a escribir, si es que no está solamente para recibir el diploma.

Luego hacemos un trabajo colectivo y nos reunimos. Para eso cada vez uno tiene que enviar al resto lo que está escribiendo, lo que está buscando, todos leen y todos participan como un colectivo que se sostiene en su fragilidad. No sabés lo que estás buscando pero sabés que estás buscando algo que vale la pena y todos ayudan a dar cuerpo a eso. Entonces, uno trae una película, otro ofrece un libro. Y los muy inteligentes y eruditos sólo nos interesan cuando consiguen hacer otro tipo de escritura. Para nosotros el proceso es rico cuando aparece una manera distinta de leer. Y está prohibido usar los conceptos deleuzeanos, aunque los tres que trabajamos allí somos totalmente deleuzeanos. Se trata de usar los libros desde un planteo propio, no para plantear algo. Deleuze distingue problema de hipótesis. Problema es lo que se plantea a nivel vibrátil, hipótesis es lo que tú creas como concepto para dar cuenta de algo. No se puede empezar por una hipótesis: comienzas por el problema y a veces ni siquiera sabes cuál es.

- (1) El término fue propuesto por Suely Rolnik en 1989, en su libro *Cartografia Sentimental. contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.
- (2) El desarrollo de la noción de "subjetividad flexible" puede encontrarse en varios ensayos recientes de Suely Rolnik, entre ellos en: "Politics of Flexible Subjectivity. The Event-Work of Lygia Clark". In: Terry Smith, Nancy Condee & Okwui Enwezor. *Antinomies of Art and Culture: Modernity, Postmodernity and Contemporaneity*, Durham: Duke University Press, 2006. En "Life for Sale": Adriano Pedrosa (Org), *Farsites: urban crisis and domestic symptoms*. San Diego/Tijuana: InSite, 2005. Ver igualmente Brian Holmes, "The Flexible Personality". In: *Hieroglyphs of the Future* (Zagreb: WHW/Arkzin, 2002), online at: www.u-tangente.org
- (3) Publicado en Gilles Deleuze. *Une vie philosophique*, Eric Alliez (Org), Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 1998, páginas 463-476.