

Violencia(s) de la igualdad, violencia(s) de la diferencia: herencias del postestructuralismo y el marxismo crítico para una política radical

Oriana Seccia (Instituto de Investigaciones Gino Germani, CONICET)

ori_seccia@yahoo.com.ar

“La felicidad sólo sería la redención de la particularidad en cuanto principio universal”

Theodor Adorno – *Dialéctica negativa*

¿Cómo pensar la política heredando la tradición crítica del postestructuralismo, su crítica al sujeto, a las instituciones, a las identidades hegemónicas, sin perder, a su vez al enemigo; enemigo que la tradición marxista señala de manera inequívoca (aunque no excluyente) como enemigo de clase? ¿Cómo mantener las necesarias reivindicaciones críticas que el pensamiento postestructuralista arremete contra todo gregarismo humanista sin sacrificar algo así como una potencia común, una potencia de lo comunitario?

En contraposición a las perspectivas apologéticas del orden social vigente -a veces disfrazadas de disciplinas científicas objetivas, otras a partir de la asunción de un campo de problemas bien delimitado que no se pone en diálogo con problemas que exceden y habilitan ese preciso recorte disciplinar-, los aportes teóricos del marxismo crítico y el posestructuralismo han inscripto importantes preguntas que anudan necesariamente su producción teórica a una práctica política que se asume como tal y cuyas apuestas intentan sortear la aceptación del modo de producción capitalista como el horizonte necesario e ineludible en el cual deberíamos vivir. Como parte del acervo de lecturas que me constituyen y que tiñen las presentes palabras, he intentado formarme a partir de las preguntas que ambas corrientes teóricas trazan, sin nunca haber pensado que era necesaria una adscripción unívoca o definitiva a ninguna de ellas, sino que, por el contrario, no cesaba de encontrar, por ejemplo, cuando leía a Adorno a Deleuze o a Derrida. Nunca creí que era necesario optar entre ellas, ni pensé que era posible desestimar al postestructuralismo, privándolo de todo valor crítico y heurístico, con el rápido mote de “posmo”, sea lo que sea que eso signifique (aunque, en términos pragmáticos, sabemos que desde una cierta izquierda eso significa una descalificación política, donde aquellos aportes

críticos son leídos como argumentos entregados a la derecha cuando no, sin más, son Deleuze, Derrida y Foucault tildados como “pensadores de derecha”¹).

Más allá de esta suerte de lectura en conjunto que yo hacía de ambas tradiciones, también con el pasar del tiempo empecé a notar ciertos puntos de alejamiento o, mejor, ciertos modos divergentes de plantear algunos problemas, que asimismo llevaban a distintas posiciones respecto a problemas políticos contemporáneos. En este sentido, en el presente escrito, intentaré por lo menos de dar cuenta de algunos de esos puntos problemáticos entre ambas tradiciones; puntos problemáticos que me parece que se evidencian en torno al tratamiento de ciertos problemas políticos concretos, que rastrearé a partir de la elaboración de una serie de anécdotas personales o intentando reconstruir algunos nudos problemáticos que se jugaron en distintas discusiones políticas en nuestro presente. Por último, cabe aclarar que no desarrollaremos los argumentos defendidos por el marxismo crítico² y los principales representantes de la corriente postestructuralista³, sino que sólo nos centraremos en sus puntos de divergencia.

Iguales/diferentes

Hace dos años estaba con mi ex-novia en Montevideo, en una plaza, y se nos acercó un borracho denso. Realmente no recuerdo muy bien qué nos dijo, ni el intercambio preciso de palabras, sí recuerdo algo así como que le dijimos que éramos novias, y que el señor se sorprendió y nos preguntó, o casi afirmó: “Ah, ¿es muy distinto eso, no?”. Una vez que se hubo alejado, recuerdo haber pensado –sí, se puede pensar a partir de la agresión, pero también es necesaria una distancia, un lugar de integridad física diríamos-: “No, no es muy distinto; es sólo estar enamorado de alguien, es lo mismo que le pasa a todo el mundo”. Pensé que ese modo de marcar una diferencia radical era el principio para un aislamiento ghetificante.

Traigo esta anécdota a colación para intentar pensar las luchas políticas hechas en nombre de la reivindicación de la diferencia. Bien sabido es que las teorías de Foucault, Deleuze y Derrida han sido utilizadas por distintos movimientos sociales para reivindicar sus

¹ Véase como ejemplo la reseña de Eduardo Sartelli sobre *Espectros de Marx* (Sartelli, 1997)

² Estamos pensando fundamentalmente en la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Benjamin y, actualmente, Jameson.

³ Nos centraremos sobre todo en la obra de Foucault, Derrida y las obras en co-autoría de Deleuze y Guattari.

derechos, al mismo tiempo que se señalaba que la atribución única al proletariado como sujeto revolucionario de la mano de la tradición marxista había hasta ese momento invisibilizado estas otras luchas, o las había subordinado a una lucha articulada en torno a la identidad de clase. En este sentido, las críticas del posestructuralismo a la representación y al sujeto sirvieron para liberar luchas donde los universales fueron criticados como una operación de sutura que ocultaba la dominación de un particular que así erigía un universal a su imagen y semejanza, borrando las diferencias internas. De este modo, se organizaron luchas como las de las mujeres, que criticaron a un universal hecho a la medida de los hombres, las minorías sexuales denunciaron la matriz heteronormativa que invisibilizaba sus elecciones y así activamente habilitaba violencias contra ellas..., es decir, se inauguró un ciclo de luchas donde se criticó a lo universal en nombre de la diferencia, señalando las normalizaciones de las identidades que producía violentamente ese universal, que no era más que un particular devenido universal. Permítasenos, en este sentido, ejemplificar este modo de crítica de la igualdad en nombre de la diferencia a partir de un escrito de un autor argentino contemporáneo, David Cohen.

En su hermoso ensayo “Sobre la evanescencia de la ley y la dilución de los posibles”, Cohen (2013) se pregunta por la ley, poniéndola en relación con el despliegue de una potencia de ser, vinculando así una dimensión subjetiva con la ley en tanto autoridad efectiva. Ésta es asimilada por Cohen al lecho Procusto: todos son llevados a entrar en ella, a ampararse en ella, y ello sólo puede lograrse violentando cada singularidad a la medida de un universal, la ley⁴.

A partir de una escritura ensayística, Cohen sugiere la posibilidad de otra subjetividad política, a partir de una experimentación que no asuma el límite de la ley, sino que, por el contrario, trabaje el sentido. Creemos que argumentaciones como éstas apuestan a que una multiplicación de las singularidades harán estallar toda unidad (o toma significante; cfr, Deleuze y Guattari, 2010). En este sentido, nos interesaba traer a colación este escrito de Cohen por sí mismo, pero también como representante de toda una línea crítica de inspiración spinozista y/o deleuziana donde el Estado se confunde con la ley y, en esa fusión-confusión, emerge el propio Estado y también las formas de subjetivación que él

⁴ Cohen sostiene: “El hombre no quiere dejar de ser, y en ese gesto se puede ver la singularidad del sentido contra la universalidad de la ley. El sentido es sentido para alguien en un tiempo y un espacio. La ley es universal y pretende ser a pesar de cualquier situación temporo-espacial.” (Cohen, 2013: 5).

promueve vía la representación (dado que la representación produce a los sujetos que dice representar) como enemigos de una búsqueda emancipatoria. Así, en vez de ser consideradas como conquistas políticas de reconocimiento legal, las políticas de mujeres, de minoridad, de los excluidos, etc. son tomados como modos de captura, de uniformización dentro del código del Estado, en pos a la administración de todas esas singularidades dentro de un orden -lo que Deleuze y Guattari (2010) llaman “la lucha por los axiomas”⁵-. O, como dice un personaje travesti villera de una ficción argentina contemporánea, *La virgen cabeza*, señalando los límites de las políticas de reconocimiento:

¿Cómo no contastes que fuimos a reclamar justicia y que nos pusimos nosotras, todas las travestis de la villa, al frente de la marcha cuando fuimos a la intendencia a pedirle, a exigirle más bien, a Baltasar Postura que respetara nuestros derechos? Y no estamos hablando de que nos pongan nuestros nombres de mujer en los documentos, total nadie tenía documentos allá, estábamos hablando del derecho a vivir aunque nos dijeran Guillermo, Jonathan, Ramón: te pueden decir cualquier cosa si te dejan la sangre dando vueltas por las venas todos los días, que es como corresponde que ande la sangre. (Cabezón Cámara, 2009: 93)

De este modo, Cohen intenta pensar a la ley a nivel individual como una enajenación de un poder de acción, como un límite que obtura la pregunta “¿qué es lo que puedo?”. En este sentido, la ley pensada como instancia trascendente es conceptualizada como un modo de dilatar el ejercicio de sí de los sujetos, bajo un manto que inhibe su potencia, a cambio de garantizar un cuidado de sí. En esta línea, la ley aparece como aquello que enmarca a las acciones de los sujetos para circunscribir y coronar su impotencia. Desde este acercamiento crítico para pensar la ley, de la mano de Spinoza, ella no aparece como un lugar donde se plasmarían las conquistas populares para resguardar los derechos de los ciudadanos, sino que por el contrario se la ve como la marca de una dominación, donde la unidad de la ley emerge sólo tras haber tomado el poder sobre una multiplicidad. Así, esta corriente enfatiza más la violencia de la ley, que su función de protección de los derechos ciudadanos. De este modo, de lo que se trataría, en términos de una estrategia política emancipatoria, no sería reafirmar las identidades brindadas por la representación legal sino que, por el contrario, se

⁵ A diferencia de la lucha de las minorías, por devenir minoría, que son las que son fundamentalmente valorizadas por su obra. Véase especialmente el capítulo “Aparato de captura” de *Mil mesetas* (Deleuze y Guattari, 2010)

enfatisa que esta representación es precisamente el modo en que se producen esos sujetos legales en tanto enmarcados en una ley cuyo fundamento es la impotencia de sus súbditos⁶. Existe, sin embargo, otra dirección a partir del cual se han articulado luchas emancipatorias, tal vez más antiguo, que es son precisamente las luchas por la igualdad, donde la diferencia aparece como discriminación o injusticia, y de lo que se trata precisamente es de lograr la igual consideración de todos (o el igual reparto de lo por todos producido), hecho que sólo es posible a partir de una lógica de la universalidad o, mejor dicho, de una universalidad por venir: es *porque* todos merecemos/queremos lo mismo que se puede señalar cuando se incurre en una desigualdad en ese reparto. Aquí es donde la tradición marxista encuentra su motor potente, el fundamento que justifica la expropiación de los expropiadores. En esta estela, el derecho no es fundamentalmente enfatizado desde su violencia, sino que por el contrario es pensado como una herramienta fundamental en la lucha política, comprendida ésta como una lucha por el reconocimiento. En este sentido, la ley de matrimonio igualitario, la ley de identidad de género y la ley de asignación universal por hijo, por sólo nombrar algunas de promulgación reciente, son conceptualizadas como conquistas legales que posibilitan la construcción de una “democracia radical”, para tomar las palabras de Laclau y Mouffe (2004), como cuasi-adalides de esta posición.

Así, pueden verse dos direcciones de la crítica, dos señalamientos de dónde proceden las violencias, que pueden complementarse, pero que no operan desde el mismo lugar y que, para mantenerse en su abiertos problematicidad, pueden formularse de la siguiente manera: ¿se trata de abolir los diccionarios, las significaciones homogeneizantes que logran encuadrarnos a todos en una misma grilla? Es decir, ¿el problema es la existencia de un universal? De aquí se desprendería una crítica a la normalización de las identidades sociales, en defensa de la diferencia. La otra voz preguntaría: ¿necesitamos de una misma escala, de un código común, para comprender la injusticia, la desigualdad?, ¿para poder notar que algunos no tienen lo que deberíamos tener todos?

⁶ Así, los críticos comprometidos en esta visión apuntan a lograr mediante reformas legales (entendidas como *pharmakon*), modos de control directo Como un ejemplo de ello, actualmente Zaffaroni, juez de la Corte Suprema, propone hacer depender a las fuerzas policiales de cada municipio, para que haya un control civil más directo. El peligro de esta reforma, si se aplicase, radica en el entramado de las redes de poder locales. Este peligro fue señalado por un oyente en una charla abierta de la que participaron Rita Segato, Hugo Cañón y Zaffaroni, en La Cazona de Flores, a principios de año, en torno al tema del narcotráfico. Según la objeción de este oyente, el peligro de hacer depender las fuerzas policiales del municipio radica en que podrían ser fácilmente comprables por parte de los “barones del conurbano”, es decir, por los poderes económicos ilegales que articulan su control sobre los territorios mediante la violencia.

Así, en general los debates que se dan en ciencias sociales sobre luchas emancipatorias giran en torno a una crítica oscilante que opera en estas dos direcciones: una de ellas, crítica a la universalidad desde la diferencia o, contrariamente, se señala la diferencia (como discriminación) desde una lógica de una igualdad por venir, por conquistarse, que es dependiente una idea de universalidad (reivindicada como *télos*). El cruce más potente de estas dos tradiciones críticas -la primera más nutrida de los aportes del postestructuralismo y la segunda de la tradición marxista-, puede actualizarse en el *ruido* que crea mantener preguntas desde las dos tradiciones al mismo tiempo: *¿Cómo se puede ser fiel a la empatía de ver a otro en la lona sin identificarse, y sin caer en los peligros de la identificación; donde veo en el otro lo mismo que veo en mí?*

Política/resistencia

Como sostuvimos, los aportes críticos del posestructuralismo para pensar la lucha de clases (*eso* es lo que nos interesa pensar) en pos a una práctica política emancipatoria se centran en una crítica a las normalizaciones sociales a partir de una problematización explícita del poder (no sólo restringiéndolo a las relaciones de producción ni a un modo de funcionamiento represivo y/o ideológico⁷) y en un análisis de la economía política libidinal o producción deseante que tiene un funcionamiento específico respecto de la economía de producción social⁸, sin por ello posicionarse en términos superestructurales sino que, por el contrario, se nos indica que el deseo es constitutivo del campo social⁹.

Ahora bien, con el poder (y el deseo) así diseminado por todo el campo social y aún más, siendo el productor de las identidades sociales, que son pensadas como efectos del poder (el

⁷ Las discusiones en torno a la utilidad o inutilidad de persistir con el concepto de ideología para pensar la reproducción de las relaciones de producción y la obediencia y sometimiento de los sujetos a ellas es probablemente uno de los puntos de mayor tensión entre ambas tradiciones. Sin embargo, creemos que el modo, por ejemplo, en que Adorno y Horkheimer (2013) hubieron conceptualizado la industria cultural no es tan lejano a las consideraciones del rol esencialmente productivo del poder que señala Foucault (2009) ni de la dimensión de deseo que sostiene a las representaciones señalada por Deleuze y Guattari en *El Anti Edipo* (1995). Por cuestiones de espacio no podemos explayarnos en nuestro argumento aquí, pero remitimos al lector a otro trabajo de nuestra autoría, “Variaciones adornianas: industria cultural y capitalismo semiótico”, presentado en las IX Jornadas de Sociología de la UBA.

⁸ De donde cabe diferenciar a la producción molar social de la producción molecular deseante, recordando su diferencia de régimen pero su identidad de naturaleza (cfr. Deleuze y Guattari, 1995).

⁹ “El principio más general del esquizoanálisis dice, siempre, que el deseo es constitutivo de un campo social. De cualquier modo, es infraestructura, no ideología: el deseo está en la producción como producción social, del mismo modo que la producción está en el deseo como producción deseante” (Deleuze y Guattari, 1995: 358).

sujeto como efecto del poder, como efecto de dispositivos institucionales que se centran en su producción a partir de la regulación de sus virtualidades de acción –disciplinas sobre todo, pero también modulación biopolítica de las poblaciones), nos preguntamos dos cosas: Primero: ¿ello no lleva a un *solapamiento entre poder y política*? ¿Acaso sólo es posible pensar una diferencia pragmática entre los términos mediante una adjetivación que permanece implícita/silente (poder malo; política buena)? Y segundo, ¿acaso este solapamiento no se ve reforzado por una *anudamiento sin intersticios entre sujeto y poder*? Más allá de la sensación de claustrofobia que puede desprenderse de estos acercamientos¹⁰, *el problema principal es que estos análisis llevan a inscribir a toda política emancipatoria directamente como una estrategia de resistencia* –y esto, cuando no nos ensañamos con metáforas desafortunadas como “viaje inmóvil”- cuando la política, tal vez, podría ser algo más, algo más radical, algo que no se conforme con un “devenir minoritario” o, nuevamente otra consigna sujeta a los peores equívocos, con “devenir imperceptible”¹¹ (Deleuze y Guattari, 2010). En este sentido, tal vez habría que intentar matizar enunciados donde el sujeto no es más que el efecto del poder¹² o donde la conciencia, siguiendo a Nietzsche (2010), sólo aparece como un repliegue de una fuerza contra sí misma; por el contrario, *quizá la afirmación del sujeto es la paradoja necesaria de la política*, sin por eso retornar a las postulaciones vanguardistas de un grupo que ha tomado conciencia del

¹⁰ Foucault se opuso numerosas veces a esta interpretación de sus tesis, lo cual no excluye que esas interpretaciones se hayan hecho y se continúen haciendo. Explícitamente al respecto, Foucault sostuvo en una entrevista: “Las relaciones de poder son por tanto móviles, reversibles, inestables. Y es preciso subrayar que no pueden existir relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviese completamente a disposición del otro y se convirtiese en una cosa suya, en un objeto sobre el que se puede ejercer una violencia infinita e ilimitada, no existirían relaciones de poder. Es necesario pues, para que se ejerza una relación de poder, que exista al menos un cierto tipo de libertad por parte de las dos partes (...) Esto quiere decir que en las relaciones de poder existen necesariamente posibilidades de resistencia, ya que si no existiesen posibilidades de resistencia –de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias de inversión de la situación– no existirían relaciones de poder. Al ser ésta la forma general que adoptan las relaciones de poder me resisto a responder a la pregunta que a veces me plantean: *¿si el poder está presente entonces no existe libertad?* La respuesta es: si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque existen posibilidades de libertad en todas partes (...) la afirmación: *usted ve poder por todas partes; en consecuencia no existe lugar para la libertad*, me parece absolutamente inadecuada. No se me puede atribuir la concepción de que el poder es un sistema de dominación que lo controla todo y que no deja ningún espacio para la libertad.” (Foucault, 1984)

¹¹ Lejos estamos de creer que las *intenciones* de Deleuze y Guattari tuvieran algo que ver con la invisibilización de la explotación, sin embargo, se trata también de pensar los *efectos* de la materialidad de su enunciado: ¿andá a decirle a un boliviano explotado en un taller textil que su salida emancipatoria consiste en “devenir imperceptible”!

¹² “La noción de unidad sólo aparece cuando se produce en una multiplicidad una toma del poder por el significativo, o por un proceso correspondiente de subjetivación.” (Deleuze y Guattari, 2010: 14)

proceso social y debe iluminar a los otros, ni volver a las formulaciones que afirman la posibilidad de un conocimiento transparente de las relaciones sociales, con su consecuente postulación de una conciencia “clara” o correcta, seguida de una jerarquización de los seres a partir de su acercamiento a tal conocimiento “objetivo”. Es decir, habría que ser cautelosos de no anudar praxis política a saber; posición tecnocrática por excelencia.

De este modo, tal vez podrían no absolutizarse ni pensarse de manera antitética un énfasis en luchar contra las normalizaciones sociales al mismo tiempo que se afirma una lucha por el reconocimiento de las identidades no hegemónicas. En este sentido, coincidimos con Jameson con el gusto a poco que tiene pensar a la política posible sólo como resistencia: “De hecho, el propio concepto de ‘resistencia’ sugiere una postura reactiva en líneas generales, con total ausencia de metas estratégicas activas, y mucho menos comunes a todos estos movimientos.” (Jameson, 2013: 178)

¿Representación?

Esto nos lleva al último problema que nos gustaría esbozar: *¿acaso la crítica que realiza el posestructuralismo al concepto de totalidad* (en términos conceptuales/epistemológicos, pero también en su análisis de los distintos dispositivos parciales y micropolíticos), estrechamente vinculada con su crítica a la noción de representación, *no se encuentra ligada a esta reducción de la política al estatuto de la resistencia?* Sin una noción operativa o representación de la totalidad se corre el riesgo de una constante desarticulación de las distintas luchas, a la vez que se pierde la idea de un enemigo global, enemigo que la tradición marxista logra señalar de manera inequívoca como un enemigo (no sólo) de clase. En este sentido, nos gustaría defender o recordar el uso que hay de la noción de totalidad en la obra de Foucault y de Deleuze y Guattari, en contra de las interpretaciones que desestiman su presencia sólo enfatizando el momento de la crítica (deconstructiva, diríamos) a la noción de totalidad. Esta lectura que enfatiza unilateralmente el “todo fluye” produce dos modos de interpretar nuestra realidad contemporánea nefastos: por un lado oblitera la facticidad de las instituciones, y, por otra parte, se afirman las singularidades subjetivas como si en ellas no existiera mediación social, confiando en un espontaneísmo hedonista donde toda instancia de acuerdo intersubjetivo se lee como una violencia estandarizante hacia un yo, tan único único yo.

Como sostuvimos, en contra de esa lectura, la noción de totalidad, a pesar de ser rechazada, sigue de todos modos operando en Deleuze y Guattari cuando se refieren y conceptualizan al capitalismo como un modo de producción (que se define por una axiomática), o también en conceptos como “máquina abstracta” o “diagrama” (cfr. Deleuze y Guattari, 2010), que designan instancias de acoplamiento de los micro-dispositivos de poder locales. A su vez, siguiendo la sugerencia de Deleuze en “Deseo y placer” (1995), es posible pensar que en Foucault la biopolítica opera la unificación de los micro-dispositivos capilares del poder. Sin embargo, nos gustaría remitirnos a una célebre conversación entre Deleuze y Foucault para rastrear con precisión un punto donde la interpretación que nos interesa sostener y la contraria se encuentran sustentadas en la multivocidad presente en las palabras allí utilizadas. En esa conversación, Deleuze sostiene: “Es el poder quien por naturaleza opera por totalizaciones (...) Nosotros no tenemos que totalizar lo que es totalizado por parte del poder, y que no podríamos totalizar por nuestra parte más que restaurando formas representativas de centralismo y jerarquía. En contrapartida, lo que nosotros podemos hacer es llegar a instaurar conexiones laterales, todo un sistema de redes”, a lo que Foucault agrega: “Cada lucha se desarrolla alrededor de un centro particular del poder (...) Lo que produce la generalidad de la lucha, es el sistema mismo de poder, todas las formas de ejercicio y aplicación del poder.” (Foucault y Deleuze, 1995: 86-89-93)

En estas palabras, el principio de unificación/totalización queda del lado del poder, mientras que la estrategia de los débiles, de resistencia, sería crear toda una red de conexiones laterales. Sin embargo, eso no es todo -aunque *sí* es todo lo que lee la interpretación con la que no concordamos-: también se enfatiza la necesidad de una *articulación común* de las distintas luchas, para lo que es necesario, como mínimo organizativo, que los partícipes de las distintas luchas puedan hablar también por las otras que componen ese frente común¹³. En este sentido, como heredero actual de la tradición marxista, concordamos con la defensa de Jameson de la representación: “Preferiría

¹³ Podríamos pensar, a grandes rasgos, que esta crítica a la representación por parte del postestructuralismo por lo menos tiene tres vertientes, que están correlacionadas entre sí: la crítica a la representación conceptual como operación cognoscitiva que tiende a obliterar las diferencias y crear divisiones nítidas, favoreciendo la “pureza” de las categorías; la crítica a la representación subjetiva, intentando pensar la operación de producción de una identidad subjetiva normalizada bajo el régimen de un sí mismo sólo pensable en tanto idéntico a sí y, por último, una crítica a la representación política de cuño filo anarquista, donde se señala que la interpelación del poder produce aquellos sujetos que dice representar.

comprender la representación como una operación esencial en la cartografía cognitiva y en la construcción ideológica (entendida aquí en un sentido positivo).” (Jameson, 2013: 16)¹⁴.

Tras este recorrido quizá un poco antojadizo, podemos aventurar que el posestructuralismo nos aporta críticas y análisis imprescindibles desde una dimensión micropolítica, cotidiana, orientados hacia la construcción de subjetividades dóciles, mientras que la conceptualización marxista nos permite no perder de vista dimensiones estructurales del orden social, que son las que trazan las grandes líneas del campo donde se desarrollan todos estos procesos micro, enmarcándolos, constituyendo sus condiciones de posibilidad; una tradición apuntando a la economía libidinal que volitivamente carga el campo social a partir de la construcción de sujetos deseantes, y la otra señalado a la inserción de esos sujetos en una estructura productiva que ordena desigualdades a partir del lugar que los agentes ocupan en un proceso material donde, día tras día, se produce el mundo.

Por último, nos gustaría abandonar este escrito con una intuición de Jameson que señala la infinita proximidad y distancia entre ambas tradiciones. Según este autor (2013), Marx problematiza en su análisis de *El capital* dos dimensiones, la de la explotación y la de la dominación. Citando a Althusser, Jameson sostiene: “la estructura del modo de producción está fundamentalmente organizada por las ‘relaciones de producción’, o bien, en otras palabras, por la estructura de la explotación: la dominación, en consecuencia, no solo es el resultado ‘secundario’ de esta estructura sino también el modo de su *reproducción* antes que de su *producción*” (Jameson, 2013: 183). Creemos que efectivamente la herencia anarquista del posestructuralismo ha orientado sus análisis de manera extremadamente fecunda hacia la estructura de la dominación, focalizándose en el poder; restaría hoy, con

¹⁴ Dado que lo que motiva nuestro escrito son las disputas políticas emancipatorias que se desprenden de las dos tradiciones que estamos examinando, lo que nos importa principalmente son las lecturas que se han hecho de las obras de estos autores. Es decir, no creemos que la propuesta política de Deleuze y Guattari sea la banalización que circula de ellos como una filosofía del “todo fluye”; incluso, hay varias declaraciones de los autores que explícitamente discuten con tal apropiación new age y anti-política de su obra. Sin embargo, también podemos reconocer que hay una multiplicidad de tonalidades que componen su texto, y que existen marcas textuales que dan sustento a esas lecturas. Más aún, que hay una asimetría en el valor otorgado a las estrategias micropolíticas en detrimento de las estrategias en el plano de la macropolítica. Por ejemplo, en *Mil mesetas* podemos leer: “La potencia de minoría, de particularidad, encuentra su figura o su conciencia universal en el proletariado. Pero, en la medida en que la clase obrera se define por un estatuto adquirido, o incluso por un Estado teóricamente conquistado, sólo aparece como ‘capital’, una parte del capital (capital variable), y no escapa al *plan del capital*. En cambio, escapando al plan del capital, no cesando de escapar a él, una masa deviene sin cesar revolucionaria y destruye el equilibrio dominante de los conjuntos numerables.” (Deleuze y Guattari, 2010: 475, cursivas en el original)

sus aportes, integrar ese análisis en una tradición marxista, es decir, aquella tradición donde la explotación derivada de las relaciones de producción vuelva a visualizarse como nuestro problema político de primer orden para lograr configurar un mapa que esté a la altura de nuestra condición epocal: venimos perdiendo.

Bibliografía

Adorno, Theodor, *Dialéctica negativa*. Trad.: Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2005.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Trad.: Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2013.

Cohen, David, “Sobre la evanescencia de la ley y la dilución de los posibles”, 2013. En <<http://sociologia.studiobam.com.ar/wp-content/uploads/ponencias/1404.pdf>> (sitio consultado el 17 de julio de 2014).

Cabezón Cámara, Gabriela, *La virgen cabeza*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2009.

Deleuze, Gilles, “Deseo y placer”. En: *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura* 23 (1995), pp. 12-20.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad.: Francisco Monge. Barcelona: Paidós, 1995.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad.: José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 2010.

Foucault, Michel, “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”. En: *Revista Concordia* 6 (1984), pp. 96-116.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Trad.: Ulises Guiñazú. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.

Foucault, Michel y Deleuze, Gilles, “Los intelectuales y el poder” (entrevista). En Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Trad.: Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Madrid: La Piqueta, 1995, pp. 83-93.

Jameson, Frederic, *Representar El Capital. Una lectura del tomo I*. Trad.: Lilia Mosconi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*. Trad.: José Mardomingo Sierra. Madrid: Edaf, 2000.

Sartelli, Eduardo, “Un largo camino hacia ninguna parte. Marx, Derrida, y el fin de la era de la fantasía”, 1997. En < <http://www.razonyrevolucion.org/textos/esartelli/EDMderrida.pdf> > (sitio consultado el 11 de marzo de 2015).