

“Si la felicidad es un concepto político, ¿por qué no reivindicar el derecho a ser feliz?”

En este diálogo con Claudia Bacci y Mariana Canavese, Revel visita el pensamiento francés contemporáneo, los movimientos italianos del 68 y las subjetividades latinoamericanas, y señala la crisis y la necesaria refundación de algunas categorías políticas modernas: de la identidad, la ciudadanía y la representación política al devenir-mujer, el trabajo inmaterial y el común.

Judith Revel (París, 1966) es doctora en Historia del pensamiento contemporáneo y en Filosofía, y profesora en la Universidad París I (Sorbona). Buena parte de los numerosos libros y artículos que ha producido gira en torno a la obra de Michel Foucault. Ha participado de la creación del Centro Michel Foucault y su **Dictionnaire Foucault** acaba de ser publicado por Ellipses en Francia. Recientemente analizó la situación de la juventud y las revueltas de 2006 en los barrios periféricos de París desde una perspectiva foucaultiana crítica. Durante 2007 dictó varios cursos y conferencias en nuestro país, en el Centro Franco-Argentino de la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de San Martín. En ellos abordó el concepto de biopolítica en debate con los modos en que algunos filósofos —Paolo Virno, Roberto Esposito y Giorgio Agamben— lo retoman y producen nuevas articulaciones con la filosofía y la historia.

Geografías teóricas

En su recorrido intelectual, ¿cómo se produce el acercamiento a la obra de Michel Foucault?

Provengo de una familia de historiadores y docentes. Mi padre conoció a Foucault en los años sesenta en la Escuela Normal Superior, cuando él era alumno y Foucault era uno de los jurados del concurso de ingreso. En 1973, él trabajaba para Gallimard y tomó la dirección junto con Pierre Nora de la colección *Archives*, donde lo primero que editaron fue **Moi, Pierre Rivière...** Cuando pasé el examen de bachillerato, a los dieciocho años, me regaló **Las palabras y las cosas** y me dijo: “Leélo”. Creo que para él Foucault era como un padre intelectual y esa era su manera de pasar la posta. Intenté leerlo, no entendí nada, leí el pasaje sobre Las Meninas, y lo dejé. Luego hice mis estudios de filosofía en la Escuela Normal Superior. Había estudiado mucha matemática y filosofía, y para la maestría quise trabajar sobre la taxonomía,

en particular sobre la manera en que se distribuían los objetos en la pintura inglesa en el siglo XVII, y busqué a alguien que me dirigiera. Y mi padre, que es una persona muy importante en mi vida, me dijo: “Tenés que verlo a Pierre Macherey”, un althusseriano; porque, aunque nunca estuvo muy próximo a la izquierda, siempre tuvo una enorme admiración intelectual por los althusserianos, por el rigor de los althusserianos, como Balibar, etcétera. Macherey me comentó que iba a dictar un seminario sobre Foucault. Era el año 1987, Foucault había muerto hacía tres años. Ése fue el primer seminario de investigación sobre Foucault para estudiantes organizado por un profesor.

Así que allí fui, busqué un tema relacionado con Foucault y trabajé sobre la figura de sujeto en sus textos. Éramos cuatro personas en el seminario, los primeros cuatro en trabajar sobre su obra. En ese momento, Macherey me dijo que fuera a la Biblioteca de Saulchoir; para entonces, era 1986-1987, Saulchoir y el Centro Foucault se estaban formando y buscaban un ayudante para hacer pequeñas tareas de investigación, asistencia, etcétera. El Centro fue creado por la gente que había trabajado directamente con Foucault: Michelle Perrot, François Ewald, su compañero Daniel Defert, Arlette Farge. Nos encontrábamos allí con el archivo en bruto, ése fue el trabajo que hicimos en **Dits et écrits**, fueron años apasionantes de reunir el archivo. Ése fue el comienzo de la historia.

Después hice mi ingreso a la docencia universitaria y comencé el doctorado. Hasta allí mi trabajo había permanecido en el orden del pensamiento académico. A comienzos de los años noventa me crucé totalmente por azar con los italianos que estaban exiliados en Francia, Antonio Negri y su grupo. Había un seminario en el Colegio Internacional de Filosofía donde se leía a Deleuze-Guattari y se utilizaba a Foucault desde una perspectiva política. Para mí eso fue decisivo ya que comencé a utilizar a Foucault junto al trabajo filológico con los textos y a la tarea de archivo.

Me fui a Italia donde hice otro doctorado, y empecé a interesarme cada vez más en la forma en que se reformuló el pensamiento político, la práctica, los usos, la estrategia, el sujeto político, después de 1968. Hay algo que me interesa, que es la manera en que el marxismo se ha cruzado con cierto pensamiento que en Francia llamaríamos postestructuralista pero que, en realidad, comienza bastante antes, entre fines de los años cuarenta y comienzos de los cincuenta, con **Socialismo o Barbarie**, con Castoriadis, Lefort, etcétera. Ese pensamiento se formó como una especie de respuesta del marxismo frente a la ortodoxia del partido –cómo pensar el marxismo más allá del partido–; no era un pensamiento anarquista ni espontaneísta, quizás sí trotskista porque así comenzó **Socialismo o Barbarie**. El pensamiento de Foucault participaba de ese clima, así como Merleau-Ponty, que creo que fue el primero que tuvo esa intuición política de regresar a Marx más allá del discurso de partido.

¿Y cuáles cree que fueron las implicancias del 68 entre la izquierda europea?

Después del 68 en Francia fue muy importante el pensamiento maoísta, y el modelo chino maoísta bloqueó las discusiones en ese momento. En Italia, después de 1962-1963 se editaron los **Quaderni Rossi** donde estaban Negri, Mario Tronti, Raniero Panzieri, Romano Alquati, Massimo Cacciari. Allí hubo esta tentativa de marxismo fuera del Partido Comunista, aunque el PCI era un partido muy fuerte. Eso dio como resultado unos diez años de movimientos sociales y políticos extremadamente intensos que apasionaron a los pensadores franceses de la época, al punto que Deleuze y Foucault prestaban atención a lo que ocurría en Italia. Y la represión, aunque diferente de la que tuvo lugar en Argentina, estaba en línea con los intereses de Estados Unidos de bloquear la posibilidad de que Italia se volcara hacia el comunismo de modo definitivo; una preocupación post Segunda Guerra Mundial que hizo que la represión estatal fuera muy fuerte. Y además estaba el fenómeno de la lucha armada, que era muy marginal respecto de los movimientos sociales, que no eran violentos en la confrontación con el poder. En el caso de las Brigadas Rojas, se parecían de un modo bizarro al Partido Comunista. Los movimientos sociales de la época referían a otro tipo de subjetividades políticas, más maleables y difusas, con otro tipo de violencias. En fin, todo esto terminó en los años ochenta, y lo que me interesa es esa diferencia entre Francia e Italia, y últimamente esto también es lo que me atrae de América Latina: el modo en que los movimientos sociales representan una nueva subjetividad política, en que critican las viejas categorías políticas de la modernidad e intentan construir otro tipo de gobierno, de organización.

Historia, filosofía y política

¿Cómo piensa que se da esa crítica en los movimientos sociales latinoamericanos?

En agosto de 2007 estuvimos en Bolivia porque queríamos comprender la dinámica del movimiento social y su relación con el Estado, la relación entre los mecanismos constituyentes y las instituciones constituidas, que es un verdadero problema para la filosofía política. Normalmente tenemos lo uno o lo otro, como

en la teoría del derecho constitucional donde el momento constituyente es un momento prejurídico. Queríamos entender ese pasaje, el modo en que redefine las identidades indígenas, obreras, etcétera. Lo que nos parecía extremadamente interesante era que en esos discursos emergía la idea de lucha. Para mí eso es una confirmación de que la filosofía es interesante cuando puede servir para la vida cotidiana. Si no hubiera necesidad de actualizar la filosofía, si fuera un mero juego del espíritu, nos bastaría con la matemática.

Ahora hay tres cosas que me interesan. Una de ellas es pensar cómo podemos constituir un discurso filosófico-político, que para mí es la misma cosa, que sea anti-identitario. Tengo aversión por las expresiones identitarias del nacionalismo, el esencialismo, el naturalismo, y trabajo sobre la cuestión del racismo porque –aunque en **Seguridad, Territorio, Población** hay poco acerca del racismo de Estado como tecnología de poder– estoy muy preocupada, pero también molesta y enojada, por la pretensión de leer la situación en América Latina como una suerte de continente donde la ley es racismo de Estado. Es decir, una interpretación de lo que ocurre en América Latina, por un lado, refiriéndose a ella en general, lo cual es inexacto porque no hay una América Latina “en general” sino situaciones que son muy diferentes, y por otro, reduciendo las contradicciones sociales y políticas a la discriminación racial. Evidentemente ésta existe, y de manera muy fuerte por ejemplo en Brasil, donde es evidente que hay un racismo de Estado, donde todos los estudiantes universitarios son blancos... Pero, al mismo tiempo, siempre he pensado que la contradicción racial, es decir, la construcción de un sistema de discriminación racial, que es de una violencia inaudita, es una sobredeterminación de una contradicción primera que es una contradicción social, de clase.

Quizás yo quede como muy marxista, pero creo que hay modos en que la clase y la raza se corresponden. Incluso en la periferia francesa hay barrios donde casi todos son inmigrantes que viven allí porque son pobres, y son pobres porque son inmigrantes. ¿Por qué quienes viven en la periferia son discriminados? ¿Porque son argelinos? ¿O porque son pobres y desempleados? Creo que hay un juego de superposiciones y que no podemos reducir todo al color de la piel. No es porque son negros que viven allí, es porque son pobres y negros. Entonces, lo que me interesa es comprender el juego de la discriminación y la violencia social y política en América Latina, y la experiencia boliviana desde ese punto de vista es muy significativa. Estuve hablando con algunas mujeres que decían: “Ya no comprendo muy bien lo que soy. ¿Soy una mujer, una aymara, una minera de Potosí, una sindicalista...?”; y buscaban una definición. Mi respuesta fue que no somos reductibles a una identidad, que son todo eso a la vez pero dependiendo de las relaciones de fuerza en las cuales estén sujetas.

Otro aspecto interesante es la dinámica de los movimientos sociales, es decir, el modo en que se relacionan activamente con el Estado, sin que éste reabsorba su potencia. A diferencia de lo que ocurrió en Argentina, el Estado juega con ésta, a veces con dificultad o con tensión, pero continúa dejando en el interior del poder constituido una dinámica constituyente, y creo que eso

es lo más apasionante de lo que ocurre en Bolivia actualmente. La otra cuestión que me parece importante tiene que ver con la forma en que el paradigma biopolítico puede, o no, aplicarse hoy en Argentina. Porque hay algo que funciona y algo que no en esa aplicación.

¿Cuáles diría que son los problemas para esa aplicación?

El paradigma biopolítico fue elaborado por Foucault en un contexto histórico y vinculado a una periodización, que es la del liberalismo a comienzos del siglo XIX, y a un paradigma de producción serial, fordista diríamos. En Europa esto está cediendo su lugar a una forma de producción postfordista, inmaterial y cognitiva. Allí el discurso de Foucault sobre la constitución de la población como un equivalente natural de la fuerza de trabajo presenta un problema, porque la fuerza de trabajo inmaterial no es más exactamente la misma que la fuerza de trabajo material, no se da esa fragmentación, esa visibilidad, esa fuerza física. Entonces, en Europa hay una redefinición del paradigma del trabajo y de la producción de valor, e incluso de las relaciones de explotación y sujeción, y de resistencia, que no permite hablar de la biopolítica de aquella manera. Por ejemplo, la biopolítica es un acoplamiento del poder sobre la vida para explotarla con el objetivo de producir valor económico. Por lo tanto, se trata *grosso modo* de una producción. ¿Qué ocurre cuando en vez de producir se destruye? ¿Qué significa "producir la muerte"? Sabemos a qué se refiere eso, una especie de caricatura monstruosa de la producción fabril, una puesta en escena falsa del lugar de trabajo. Es la ideología de la productividad aplicada a la producción de nada. Pero producir nada es una contradicción en los términos.

No estoy de acuerdo con Agamben cuando afirma que el exterminio es el paradigma biopolítico, porque creo que es sólo el borde exterior de la biopolítica que muestra aquello que hay más allá de ésta, una tanatopolítica. Eso es lo absurdo de la *Shoá*. Entonces, en Argentina, ¿qué es lo que ocurre cuando lo que se produce no son cuerpos? ¿Dónde están los cuerpos? Es una reivindicación encontrarlos. ¿Qué tipo de poder es ese que no produce nada más que muerte? ¿Es un genocidio? Pero incluso no produce sólo la muerte sino la desaparición; transforma la muerte en desaparición. No es esto lo que se ha pensado desde el punto de vista biopolítico. Creo que hay algo que se juega allí, una tecnología de poder, una estrategia de poder, que nunca había tenido lugar, y que el horror de lo que ocurrió en Argentina no es solamente un genocidio sino un intento de exterminar a una generación, el aniquilamiento decisivo de una capa de la sociedad. ¿Pero cómo se explica, entonces, la relación con los niños y la maternidad? ¿Por qué los conservaban? Todo esto debe ser pensado todavía, pero tengo la impresión de que no puede serlo con los elementos de la teoría italiana de la biopolítica. Hay que fabricar los instrumentos para pensarlo.

El concepto de biopolítica tiene un uso académico muy extendido en Argentina, en particular en el análisis social y filosófico. Aun considerando la existencia de una 'moda Foucault', ese concepto, relativamente reciente, llegó en una versión...

A mí me llamó la atención que el Foucault de la biopolítica más leído aquí es el de los autores italianos. Porque Esposito o Agamben en Francia son muy poco discutidos. ¿Por qué son tan

discutidos acá? ¿Por qué son la referencia? En Chile está más presente Rancière que Foucault, por ejemplo. Es sorprendente ver que en Argentina se lee así al Foucault de la biopolítica... Es una hipótesis, no lo sé, pero creo que se relaciona con la historia reciente de Argentina y de Italia, de movimientos sociales y políticos extremadamente fuertes, por fuera de los partidos, es decir, la aparición de nuevos sujetos políticos que de forma diferente en cada caso han sido totalmente destruidos, masacrados físicamente aquí, y psicológica, moral y jurídicamente allá. Aunque igualmente desgarradora, la historia es diferente porque la historia de la represión es distinta. Es un verdadero problema, más allá de que Foucault es ciertamente un autor de moda, aunque menos que otros: por ejemplo, en Estados Unidos y Canadá, Rancière y Badiou están más presentes que Foucault.

Retomando la noción de biopolítica, ¿cuáles son sus usos en Europa?

Es un concepto de moda, en particular en las ciencias humanas y en el pensamiento filosófico y político. Hay también una deconstrucción, un uso postmoderno del término. Como el concepto de biopolítica en Foucault está ligado al nacimiento del liberalismo económico y político, en Europa se da una lectura de derecha, liberal, de la biopolítica, aunque también se puede encontrar una lectura de izquierda, o de extrema izquierda. Una lectura liberal del concepto es, por ejemplo, la de François Ewald, que fue durante mucho tiempo el asistente de Foucault y que actualmente es consejero de la Federación Francesa de Compañías Aseguradoras que se ocupa de gestionar la grilla de asegurados, la población de riesgo, que ha devenido fundamental en mecanismos políticos como el discurso sobre la seguridad. Mathieu Potte-Bonneville, uno de los fundadores y editor de la revista *Vacarme* en Francia, dice que está muy bien utilizar los instrumentos conceptuales de Foucault pero que son herramientas en una caja, y no podemos tomar las herramientas sin la caja.

Pienso que hay dos límites en el uso de la noción de biopolítica, uno desde el punto de vista filosófico y otro desde el punto de vista de los historiadores. Entre los historiadores, el riesgo es pretender describir o comprender un objeto histórico utilizando categorías que no interrogamos. Por parte de los filósofos ocurre casi lo contrario, se usa el concepto sin referirse a la historia. Por ejemplo, cuando Agamben, que es un autor formidable, que ha sido un maestro para mí y a quien admiro mucho, dice que la biopolítica es la soberanía, y la soberanía es la regla de excepción, eso presenta problemas en términos históricos. Entonces, la limitación en el uso de la noción de biopolítica es múltiple. Primero, es una categoría que tiene un contexto de aparición y un tipo de aplicación. Luego hay otro problema, ligado a las necesidades de las propias relaciones de poder, que son las necesidades de la producción económica. Una vez que decimos esto, nada nos impide preguntar cuáles son hoy los mecanismos de producción económica y cuáles son las relaciones de poder, qué es la biopolítica hoy, en un sistema que ha cambiado.

¿Y usted cómo piensa esa articulación entre filosofía e historia en su trabajo?

Ése es para mí un problema central, además de que biográficamente me ha marcado porque crecí en un ámbito de historiado-

res. El cruce del pensamiento francés con la política me permite pensar que nada está fuera de la historia, nunca hay nada que se encuentre fuera de la historia. Y puede parecer una banalidad, pero creo que gran parte de la filosofía contemporánea aborda la temporalidad de un modo heideggeriano y, paradójicamente, tiene una enorme dificultad para pensar una articulación con la historia. En la filosofía hay un rechazo a pensar la historia, quizás porque en el pensamiento francés “pensar la historia” es propio del modelo hegeliano, del Hegel de Kojève.

El otro problema en Europa es que el acontecimiento que representó la *Shoá*, en el sentido de una ruptura total, ha transformado el pensamiento filosófico. Eso lo dice muy bien Foucault en una entrevista que da en 1978, donde señala que, para quienes empezamos a reflexionar sobre esto después de la guerra, es necesario pensar la discontinuidad porque no hay más continuidad posible. E incluso, si fuera posible alguna forma de continuidad, no la queremos, porque no queremos ser los hijos de los padres que han permitido –en sentido amplio– la *Shoá*. De modo que el aporte de la historia a la filosofía es el pensamiento de la discontinuidad, y pensar esa discontinuidad significa cortar con el modelo de la filosofía hegeliana que afirma el absoluto y el fin de la historia a partir de una racionalidad que fracasa porque la *Shoá* la destruye. Por otra parte, está la influencia de la historiografía, que ha obligado a la filosofía a pensarse en el interior de las determinaciones económicas, sociales, políticas, etcétera. En este sentido, no puede pensarse más en universales sino en términos de producción histórica.

Entonces, el problema es que si asumimos esto en bruto, es decir, si asumimos una historización de los conceptos filosóficos –incluso de universales como los “derechos del hombre”–, si decimos “historia de las ideas” o de un sistema de pensamiento, como diría Foucault, ¿significa eso que caemos en un relativismo absoluto? Es el gran reproche que le han hecho a Foucault, por ejemplo, los habermasianos: uno se volvería cómplice de los regímenes totalitarios, un cómplice *a posteriori* del nazismo, porque ha dicho que todo es relativo a la perspectiva histórica. Creo que eso es totalmente falso porque también se han realizado masacres en nombre de los valores universales, tal como ocurre actualmente en Irak.

Feminismos, identidad y diferencia

En sus trabajos parece haber también un fuerte impacto del feminismo. Ha mencionado algunas feministas –Teresa de Lauretis, Donna Haraway, Michelle Perrot– que critican tanto al feminismo de la igualdad como al de la diferencia, a los esencialismos.

Son exactamente las pensadoras que me han influenciado. En Italia hay un feminismo de la diferencia extremadamente fuerte, que permanece hoy en día y que en los años setenta jugó mucho sobre la necesidad del *separatismo*¹. Creo que era necesario, en ese momento, en el movimiento general de la protesta, que las

mujeres se apartaran para experimentar por primera vez una palabra política autónoma. Lo que rechazo absolutamente es que ese separatismo, que estratégicamente era necesario en un momento dado, se vuelva una posición política. Creo que hoy en día no tiene ninguna razón de ser; incluso, si eso genera una posición identitaria, es exactamente lo que el poder quiere, construir una población basada en el “género”. Una parte del feminismo americano, como una parte del feminismo italiano o europeo en general, ha caído en esa trampa. Pero podemos decir lo mismo de las identidades sexuales: una parte de la lucha por el reconocimiento de derechos de homosexuales, lesbianas, transexuales, por ejemplo, cae en una posición esencialista. La deriva es muy fina. Se comprende cuál es el punto de partida de la reivindicación de derechos, el problema es cómo eso deviene la sola razón posible y cómo esa reivindicación se cierra sobre una unidad, una identidad.

Hay cosas que me interesan más y que son lo contrario, como la tentativa de deconstruir esa unidad y decir: “La identidad de los sujetos en lucha está siempre ligada a las circunstancias que habitan”. Es siempre una situación, y una puesta en situación del conflicto. Creo que la subjetividad no se da sino en la dimensión del conflicto. Eso que produce una dimensión de conflicto, que puede ser dialógico, es manifestación de una relación de fuerzas más o menos poderosas. Y esa subjetividad es ella misma múltiple e inestable. Es evidente que los trabajos de Braidotti, de De Lauretis, de Perrot han sido fundamentales para mí.

Los objetivos políticos, que son también los objetivos filosóficos, que están por debajo de todo mi trabajo son la anti-identitarización, la anti-esencialización y la anti-naturalización sistemáticas, a partir de las cuales se llega a deconstruir la identidad entre naturaleza y esencia y el mecanismo de las relaciones de poder actuales para comprender eso que se produce a través de la política de Estado. Cuando Sarkozy dice: “La política de gestión estatal de la inmigración es el test de ADN”, realiza una reducción de la vida y de la identidad a la biología. Eso es inadmisibile. Sostener la identidad es inadmisibile, el ADN es inadmisibile, el concepto de familia ligado a una esencia es inadmisibile. Hay un montón de ejemplos en este sentido.

En un artículo reciente usted aludía a la posibilidad de vincular, a partir de una lectura deleuziana, el devenir-mujer del trabajo con el devenir-mujer de la política. ¿Cómo piensa esa relación?

El malentendido de la noción de devenir-mujer del trabajo es pensar que se relaciona con el acceso de la mujer al mercado de trabajo, o con el lugar de las mujeres en el mercado de trabajo. Lo que me interesó de ese concepto fue la posibilidad de pensar el modo en que las mujeres han sido excluidas de la producción de valor, la manera en que las tareas domésticas no son constituidas como trabajo, no son remuneradas, pues se considera que no producen nada. Y aunque garantizaran la producción de valor, ¿qué significa decir que son “improductivas”? Entonces, lo que hay es una exclusión histórica de las mujeres de la producción de valor. Pero, en ocasiones, desde el interior de esa exclusión, las mujeres comenzaron a desarrollar formas de solidaridad trans-

¹ Práctica propia del feminismo de la diferencia italiano que impulsaba la formación de comunas de mujeres. [N. de E.]

versal, de ayuda mutua, de compañerismo, cooperación, colaboración transgeneracional, vecinal, entre amigas, etcétera.

Es interesante que hoy una parte del propio mercado de trabajo asumió las características de esta “improductividad” que se les ha atribuido a las mujeres. En primer lugar, en la actualidad el trabajo es precario, se desarrolla en el hogar –por ejemplo, las formas de trabajo telemático o informático– e impone una gestión del tiempo similar a la del trabajo doméstico. Lo segundo es que, si observamos las tendencias económicas y productivas del trabajo material e inmaterial, si bien no se dan en oposición frontal, es mayor el trabajo en el cual el valor es producido mucho menos por el gesto físico que por la puesta en circulación de ideas, la cooperación intelectual, la participación social. Esto se verifica en los trabajos vía Internet, en toda la economía del deseo y el cuidado, la asistencia personal dirigida al cuidado de enfermos y ancianos, la asistencia a la educación, etcétera. ¿Cómo cuantificamos el valor de esa producción de afectividad? Entonces, esta exclusión del mercado plantea un problema para los economistas acerca del tipo de realidad implicada.

Trabajé con un economista italo-suizo que se llama Christian Marazzi y que tiene un libro sobre la economía doméstica, **La place des chaussettes [El sitio de los calcetines]**. Él decía que, en las actuales relaciones de fuerza en el mercado de trabajo, se produce una exclusión que se asocia a la situación de las mujeres en la economía doméstica, a su reclusión en el hogar. Lo que era la marca de la exclusión femenina ha devenido hoy el paradigma general del trabajo inmaterial. El devenir-mujer del trabajo es la aplicación cada vez más general a todos los trabajadores de un tipo de sujeción y de explotación propio del trabajo femenino, que no era concebido como trabajo productivo. Por ejemplo, el teletrabajo es un trabajo superintensivo, terrible, pero que se sustrae de la violencia de la fábrica y transcurre en el hogar. Sin embargo, las investigaciones sociológicas señalan que el trabajo desde el hogar tiene condiciones aun peores que el que se desarrolla en una empresa porque, para asegurar el rendimiento, los trabajadores domésticos, que muchas veces son mujeres, se auto-sobreexplotan extendiendo la jornada. Hay también una invasión del espacio privado de la subjetividad por parte del trabajo, bajo el supuesto de que es menos penoso trabajar en la casa que en un *call center*. Esta pérdida de límites entre el tiempo del trabajo y el tiempo de la vida quiere decir que el tiempo del trabajo ha investido el tiempo de la vida afectiva y privada para hacerla producir valor económico.

Otra cuestión interesante es que las formas de solidaridad que históricamente han desarrollado las mujeres entre sí, en esta exclusión de la producción de valor, parecen estar también ocurriendo entre los trabajadores de la producción inmaterial. Es decir, hay una suerte de cooperación permanente, que se da a la vez para producir y para ayudarse: la gestión común del tiempo, por ejemplo, o la participación en la producción del saber a partir de la idea de que el saber es común.

La participación en puestos de gobierno por parte de algunas mujeres, por ejemplo, ha sido leída desde los medios de comunicación como un progreso, aun cuando esto no refleje la situación de las mujeres en la mayoría de las estructuras

sociales. ¿Qué ocurre, entonces, con esa relación de las mujeres con el poder y el espacio público?

No tengo una gran simpatía por los análisis de género, no sólo porque pienso que son insuficientes sino a menudo falsos. Que haya una mujer en el gobierno, ¿quiere decir que aprendimos a tener el poder? ¿O quiere decir que nos comportamos como un hombre? Es culturalmente nuevo e interesante que las mujeres hayan sido elegidas –Michelle Bachelet, Cristina Kirchner, etcétera–, pero, al mismo tiempo, eso no significa que se comportarán mejor –Condoleezza Rice es una mujer–. Me niego a apoyar a una personalidad porque sea mujer u hombre, porque pienso que podemos tener el mismo amor de poder o la misma corrupción: ésa es la igualdad. La verdadera igualdad entre la mujer y el hombre es decir que la mujer puede ser también cruel, idiota o perversa, como muchos hombres. Por otra parte, lo interesante de este momento es que la mujer, que tuvo históricamente una experiencia de discriminación más fuerte que el hombre, puede ser más receptiva, más abierta a las líneas de cooperación, de diálogo transversal no identitario.

Cuando estuvimos en Bolivia, la polémica que se daba era que había una reivindicación masiva por parte del gobierno de las identidades y los derechos indígenas –perfectamente justificada después de siglos y siglos de masacre y explotación, y perfectamente legítima con la presidencia de Evo Morales– y, al mismo tiempo, eso provocaba la reacción inversa de parte de la “media luna”, la clase media blanca de Santa Cruz de la Sierra, que reclamaba su autonomía. La identidad indígena ha provocado, paradójicamente, la construcción de una identidad blanca que bloquea, que paraliza, que pone en peligro esta experiencia formidable del gobierno de Evo. Hay que lograr desbloquear eso. Por una parte, se continúa diciendo que los derechos de los indígenas han sido destruidos a lo largo de los siglos, sin embargo ellos tienen derechos. Por otra, no es necesario crear un *apartheid* a la inversa, sino más bien recrear algo así como una dinámica colectiva, común. Pienso en esta imagen magnífica de la identidad boliviana “abigarrada”, que es muy bella. ¿Qué modos de existencia incluye?

Cuando hablábamos con los hombres de la identidad indígena, ellos decían: “Usted no puede hablar porque es blanca, porque viene aquí como poder colonial”; y lo mismo me han dicho sobre el concepto de lucha de clases, que es un concepto colonial. Es muy violento eso. Cuando hablaba con las mujeres era diferente. Las mujeres indígenas decían: “Nosotras hemos sufrido como indígenas, como mujeres, como pobres; nuestro sufrimiento es más grande que el de la mujer blanca”. Es verdad. Pero, al mismo tiempo, observaban: “Probablemente las mujeres de la clase media baja, blancas, de la media luna han sufrido también la discriminación de las mujeres en el interior de la familia”. Y había una que decía: “Ésa sería una buena razón para ir a hablar con ellas”. ¿Se puede hablar de la discriminación femenina sin decir que ellas sufrieron más o menos? Ése no es el problema. El problema es poner en común las experiencias de discriminación, olvidar por un instante las identidades indígenas y blancas y hablar en tanto mujeres, en tanto obreras, en tanto alcaldesas, etcétera. Eso desplaza la contradicción e incentiva la transversalidad. No se trata de olvidar la diferencia de la experiencia his-

tórica de masacre de la cultura indígena. Se trata simplemente de desplazar el problema: con las mujeres es posible, con los hombres es más difícil.

El otro ejemplo —se hará muy largo pero es interesante— es la relación con el saber. En La Paz estuve en contacto con un grupo de mujeres jóvenes, universitarias, investigadoras, estudiantes, que decían: “El español es una lengua colonial y el poder académico y universitario en Bolivia es un poder masculino, blanco, colonial e hispanohablante. Queremos construir un contrapoder que no sea más blanco sino indígena, que no sea más sólo masculino sino femenino, que no sea más colonial sino postcolonial”. Pero luego las indígenas que son representantes de la Asamblea Constituyente decían: “Hasta hace tres años, yo no sabía leer, no sabía escribir, no sabía el español, y quería aprender el español y aprender a leer y a escribir para presentarme como delegada constituyente”. Estaban las blancas de treinta años, universitarias, que decían: “Hay que poner en crisis la universidad, hay que salir de la universidad blanca, masculina, etcétera”; y después, estaba la mujer indígena que decía: “Presten atención, claro que el español es una lengua colonial pero, al mismo tiempo, es una entrada en la colonialidad desde donde vamos a destruirla. Queremos tener ese saber. Ustedes dicen que hay que dejar ese saber patriarcal, pero nosotras no tenemos siquiera acceso a ese saber patriarcal. Entonces, queremos ingresar, tomarlo y hacer la crítica; pero déjenos entrar”. Y lo que es interesante ahí es que volvemos a caer en la contradicción de clase. Hay mujeres de extrema izquierda, de la burguesía, para quienes es un lujo decir: “Hacemos la crítica universitaria”; y está el subproletariado de las minas de Potosí que dice: “Nosotros queremos el saber, los libros, las bibliotecas, déjenos entrar”. Esta posición es interesante porque habilita todos los diálogos posibles. Con los hombres es más difícil.

Ciudadanía, partido y democracia

¿Cómo se articula la cuestión de la ciudadanía con estas nuevas subjetividades políticas?

Hay que redefinirla, totalmente...

Usted señaló la posibilidad de pensar una noción de ciudadanía que sea a la vez incondicionada y universal, no articulada con el Estado-Nación. Pero considerando las condiciones de producción de esa categoría, su posibilidad está relacionada en primera instancia con la preexistencia de un Estado-Nación fuerte, por lo menos hasta los años setenta. En América Latina, en cambio, todavía se reclama la presencia del Estado-Nación y los derechos de ciudadanía, o por lo menos de aquello que constituía como sujeto de derechos a algo que era el “ciudadano”. Por ejemplo, las reivindicaciones actuales de los movimientos de mujeres por la despenalización del aborto o de algunos movimientos sociales de desocupados por la integración laboral y a los servicios de salud o educación.

Es cierto. Se dan reivindicaciones por los derechos que no se tienen, y eso es absolutamente necesario. Deben ser reclamados, por ejemplo, los derechos al aborto, al divorcio o a la unión civil entre homosexuales. Por otra parte, tenemos también las demandas de acceso a un estatuto de ciudadanía, como ciuda-

danía nacional plena. Sin embargo, si no hacemos más que eso, decimos que no somos sujetos sino en tanto somos sujetos de derecho. Reducimos la subjetividad a una subjetividad de derecho, de un derecho positivo o natural, es decir, atado a una identidad “natural”. ¿Se puede hacer otra cosa? Más allá de esta reivindicación de derechos positivos, ¿puedo decir también que soy más que eso, que mi subjetividad es más que ese reconocimiento en términos de derecho?

En primer lugar, el reconocimiento en términos de derechos positivos es de una gran ambigüedad, porque es la absorción de la subjetividad por la máquina del Estado. Es un poco lo que ha pasado con la dinámica de los movimientos en Argentina, porque la gran intuición e inteligencia del gobierno de Kirchner ha sido absorber sistemáticamente todos los movimientos en el interior mismo del gobierno. ¿Qué ha quedado en términos de la dinámica social hoy en Argentina? Casi todo ha sido conducido al interior del gobierno. Algo parecido podría decirse de Europa. El gobierno de Charles de Gaulle —que no era un gobierno de izquierda, ¿verdad?— absorbió el movimiento de mayo del 68. Cuando se consiguen derechos, es claro que se está mejor que antes, se ha redefinido esa relación, se ha renovado además la dinámica social. Pero, ¿podemos demandar otra cosa? Pienso que podemos demandar que la ciudadanía comprenda otras cosas. La producción no se da más solamente en el lugar de trabajo sino que ha investido la vida. ¿Por qué, entonces, la ciudadanía no podría comprender también la vida? Hasta ahora la ciudadanía nos asegura derechos en la esfera pública. ¿Por qué no reivindicar también el derecho a ser feliz? Si la felicidad es un concepto político, ¿por qué no demandar eso? O el placer.

Durante una visita a la villa de Flores conocí a una familia de inmigrantes bolivianos, donde algunos eran clandestinos y otros tenían sus papeles en regla. Viven aquí, pero son bolivianos. ¿Qué es lo que cuenta? ¿Qué es la ciudadanía para ellos? ¿Tienen derechos? Viven en Argentina, producen para Argentina, viven como argentinos, excepto que son totalmente discriminados por el racismo, incluso segregados por el barrio que está junto a la villa, y no tienen ningún derecho cívico. Es necesario que tengan una ciudadanía plena, que accedan a los derechos positivos como los argentinos. ¿Por qué ese señor no tiene el derecho de intervenir en los asuntos públicos argentinos? ¿Qué quiere decir ser boliviano o ser argentino?

¿Esa pregunta por la identidad expresaría la crisis de representación de la que usted habla?

Claro. Pienso que hay que inventar otro sistema. La representación política ha funcionado históricamente bajo la forma de la teoría de fines del siglo XVII y XVIII, y no funciona más. Cuando estuve en Argentina en marzo de 2007, justo antes de las elecciones presidenciales francesas, *Le Monde* me pidió un artículo sobre la crisis de la representación y yo pensé algo bastante tonto pero que era lo siguiente: en las elecciones presidenciales francesas de 2002 teníamos un candidato de extrema derecha racista. Entonces toda Francia votó por Chirac, incluso la izquierda y la extrema izquierda. Todos decíamos que eso era una excepción, porque había que enfrentar el peligro fascista y antisemita. Eso no fue una elección. En 2007 teníamos un candidato de derecha,

liberal y filoamericano, muy diferente de la derecha clásica francesa, que era una derecha social y bastante independiente respecto de Estados Unidos; y, del otro lado, teníamos una candidata socialista, Ségolène Royal, que tomó sistemáticamente dentro de su discurso el histórico tema de derecha de la seguridad, de la penalización, del orden, de la familia. Era asombroso. En el caso de Sarkozy, él es la derecha y esos son sus temas. ¿Qué definía a la izquierda? Léon Blum, Guy Môquet, la resistencia comunista... ¿Qué hacemos ahora? Si no hay candidatos de izquierda posibles... Cuando Ségolène se enfrentó por segunda vez con Sarkozy, dijimos que ésta no podía seguir siendo pensada como una situación excepcional para justificar su discurso.

Es una doble crisis, de la democracia representativa pero también de la izquierda.

Sí, claro, son ambas cosas. No sólo la derecha europea ha entendido la crisis de representación y juega con una suerte de dictadura de los medios y de las encuestas, la izquierda también lo hace. Hay una especie de vacío del programa de izquierda en Europa. La izquierda no propone nada, sólo reacciona ante la derecha. Dictamos un seminario con Negri, en París, sobre qué es pensar desde la izquierda. Es un verdadero problema. No podemos seguir hablando de cosas que no existen más; no podemos seguir hablando de “proletario” porque, aunque el proletario continúe trabajando en la fábrica, proletario es también el subproletariado inmigrante, el trabajador inmaterial... Un postdoctorando en sociología o filosofía que lleva diez años de estudio, es decir, de trabajo intelectual, que gana una suma irrisoria, que está totalmente precarizado, ¿qué figura social constituye? ¿No es eso un nuevo proletariado? Hay una redefinición de las propuestas de los jóvenes, de los mecanismos de decisión, etcétera. La forma partido no funciona más. El Partido Socialista en Francia se agotó en discusiones sobre cuál sería el candidato de la izquierda, si Ségolène u otro, y pasaron seis meses disputándose para saber quién tenía más legitimidad para ir a la elección presidencial. En esos seis meses de discusiones internas, la derecha tenía un candidato, Sarkozy, que continuó proponiendo cosas. Y es por eso que Sarkozy ha ganado. La izquierda está totalmente apática, y lo peor es que continúa así. Esto es muy preocupante, pero ¿qué colocamos en el lugar de la democracia representativa?

Si el partido respondía a ciertas formas de subjetivación, ¿cuál sería hoy una organización efectiva de la multitud o del común?

No sé, pero pienso que es un verdadero problema. El espontaneísmo no es suficiente. La autoorganización es simpática pero tiene sus límites. Hacen falta las instituciones, las instituciones de la multitud o las instituciones del común, que bien entendidas no tienen nada que ver con la institución política moderna. Ésa es la cuestión hoy en día, difícil pero fundamental. ¿Cuáles son las instituciones del común? Yo no tengo una respuesta, no sé, tengo limitaciones. El próximo libro de Negri y Hardt trata del común y sus instituciones. No lo he leído. Es un programa muy duro pero que dice: “No podemos contentarnos con una suerte de romanticismo del espontaneísmo”. Y eso también es difícil en el interior de la izquierda, porque en la izquierda europea —no sé en América Latina— hay una presencia todavía muy fuerte del ideal comunal de la revolución anarquista, del imaginario de la

revolución anarquista. A menudo se señala que hacen falta las instituciones, y los jóvenes dicen: “¡Ah! Pero ustedes quieren recrear una forma de Estado”. Y no se trata de una forma de Estado, no hablamos más de una forma partidaria. Es otra cosa.

¿Qué sucede en Francia con los movimientos de jóvenes de los suburbios, los estudiantes, los trabajadores precarios, en relación con aquella representación?

El gobierno de los partidos de derecha retrocede cada vez más hacia la comunitarización, la radicalización religiosa, porque así es más fácil administrar y manipular las identidades. El gobierno de Sarkozy ha instalado una ley que pone una presión muy fuerte, muy liberal, sobre las jubilaciones, las pensiones, la universidad, la inmigración —con un test de ADN obligatorio para justificar el reagrupamiento familiar de los inmigrantes—. Aparentemente, se trata de poblaciones diferentes: los jubilados, los jóvenes estudiantes que tienen acceso a la universidad y al saber, los inmigrantes para quienes la precarización social es total. Y lo interesante es que asistimos a una intersección entre los movimientos, que parte de la población referida por la ley pero que es seguida por todos los otros. Por ejemplo, si hay una huelga de conductores del transporte parisino, son seguidos inmediatamente por los trabajadores de los trenes, de los autobuses, del subte, y paralizan la capital. En París, el subte es vital, aun así la gente que no puede llegar al trabajo por el paro es totalmente solidaria. El movimiento estudiantil también está ligado a las formas de lucha del transporte. Se movilizan de manera transversal porque las cosas son comunes, no públicas.

¿Cuál es la diferencia entre “lo común” y “lo público”?

Sobre ello hemos trabajado con Negri en su momento. En la democracia representativa de tipo moderno, “lo público” ha sido eso que ponemos en común que es administrado por el Estado; “lo común” sería una manera de decir que eso que ponemos en común puede ser administrado por el común, y no por el Estado, no por el sistema de representación. Porque el Estado ha hecho lo común a través de lo público, generando también corrupción e injusticia social en la manera en que lleva las escuelas, el sistema de jubilación, el transporte, la educación, etcétera. En un país como Francia, donde hay un sistema de *Welfare* muy fuerte, esto ha generado inequidades sociales monstruosas. Yo pago mis impuestos, ése es dinero público y no comprendo por qué no está dirigido a financiar las escuelas de los suburbios. ¿Cómo un dinero público puede generar injusticia social? ¿Qué es pedir o inventar “lo común”? ¿Qué es eso que crea una lucha común? La demanda por una forma de lucha diferente es la reivindicación del derecho a una vida digna, feliz. Pensemos, por otra parte, que en **El contrato social**, Rousseau dice que, cuando ingresamos en el contrato, dejamos fuera la prerrogativa personal y adquirimos, a cambio, los derechos del ciudadano. Finalmente, en el sistema de Rousseau, para garantizar la igualdad entre los ciudadanos es preciso que todos ellos sean idénticos. La igualdad es, en Rousseau, una igualdad entre iguales. Es paradójico. Es preciso que un ciudadano sea igual a otro ciudadano, que deje su diferencia en la esfera privada para poder ser igual a todos los otros en la esfera pública. Renunciamos a la diferencia subjetiva y singular, la dejamos en el espacio privado, para ser iguales a los otros.



El problema de la multitud es si podemos pensar otro sistema donde la igualdad mantenga la diferencia. Eso es lo que llamamos "común". Podemos decir que detrás de lo individual está lo colectivo, que detrás de lo privado se encuentra lo público. O, por el contrario, podemos decir que hay singularidad y hay común, pero que incluso en el común hay singularidad: la otra cara del común es la singularidad. El problema de la igualdad es la desigualdad de sus diferencias. Cuando los *sans-papiers* [inmigrantes indocumentados] van a ayudar a los estudiantes, cuando los estudiantes ayudan a quienes no tienen una jubilación, cuando éstos ayudan a los homosexuales o a las mujeres, se lucha por una condición que es propia y a la vez por una condición global. Cuando lucho contra el discurso de la seguridad, que es hoy en día el *leitmotiv* del discurso de derecha y de izquierda, yo digo: la seguridad no es la seguridad en la calle; la seguridad que queremos tener es la seguridad de la vida, luchar contra la precarización, luchar contra todas las otras formas de violencia.