

SUELY ROLNIK

El ocaso de la víctima: La creación se libra del rufián y se reencuentra con la resistencia¹

¿Por medio de qué estrategias las prácticas artísticas estarían operando su función crítica en el momento actual? ¿Cómo estarían promoviendo la reconexión de las potencias de creación y de resistencia, de los afectos estético y político?

Subjetividad paradójica

La subjetividad es el laboratorio vivo donde universos se crean y otros se disuelven. Son muchas las políticas de subjetivización y los modos de relación con la alteridad del mundo que tales políticas implican, combinaciones variadas y variables de dos modos de aprehensión y de relación con el mundo en cuanto materia: como dibujo de una forma o como campo de fuerzas; modos estos que, a su vez, dependen de la activación de diferentes potencias de la subjetividad.

Conocer el mundo como materia-forma convoca la percepción, operada por los órganos de sentido; en cambio, conocer el mundo como materia-fuerza apela a la sensación, engendrada en el encuentro entre el cuerpo y las fuerzas del mundo que lo afectan. Aquello que en el cuerpo es susceptible de ser afectado por estas fuerzas no depende de su condición de orgánico, de sensible o de erógeno sino de carne recorrida por ondas nerviosas: un “cuerpo vibrátil”. La percepción del otro trae su existencia formal a la subjetividad, su representación; mientras que la sensación le trae su presencia viva. Entre estos dos modos de aprehensión del mundo reside una paradoja irresoluble: por un lado, los nuevos bloques de sensaciones que pulsan en la subjetividad en la medida en que esta va siendo afectada por nuevos universos y, por otro, las formas a través de las cuales la subjetividad se reconoce y se orienta en el presente. Tal disparidad, ineluctable, acaba por poner en jaque las formas actuales pues estas se convierten en un obstáculo para integrar las nuevas conexiones con la alteridad del mundo que provocaron la emergencia de un nuevo bloque de sensaciones y, así, dejan de ser conductoras de proceso, se vacían de vitalidad, pierden sentido. Se instaura en la subjetividad una crisis que presiona y produce incomodidad. Para responder a esta presión, se moviliza en el hombre la vida en cuanto potencia de resistencia y de creación; es decir, la incomodidad lleva a crear una nueva configuración de la existencia, una nueva figuración de sí, del mundo y de las relaciones entre ambos; lleva del mismo modo a luchar por la incorporación de los nuevos contornos, su existencialización.

Es la asociación del ejercicio de las dos fuerzas lo que garantiza la continuidad de la vida, su

expansión. Las múltiples transformaciones moleculares que de ahí resultan se van acumulando y terminan por precipitar nuevas formas de sociedad, una obra abierta y en proceso cuya creación es, por lo tanto, necesariamente colectiva. La paradoja en la subjetividad y la crisis que tal paradoja provoca son, de esta manera, constitutivos del proceso de individualización en su constante devenir otro, son sus disparadores. Esto hace de cualquier modo de subjetivización una configuración efímera en equilibrio inestable.

La práctica o no de estos dos modos de conocimiento y el lugar que cada uno de ellos ocupa en la relación con el mundo definen modos de subjetivización que implican políticas de relación con la alteridad cuyos efectos no son neutros. Tales políticas favorecen o, por el contrario, constriñen la procesualidad de la vida, su expansión en cuanto potencia de diferenciación, potencia que es, al mismo tiempo e indisolublemente, fuerza de invención que descompone y compone mundos y fuerza de resistencia que garantiza el cambio. En otras palabras: diferentes políticas de relación con el otro favorecen o constriñen la potencia de la vida. ¿Cómo problematizar en estos términos la política de subjetivización dominante en el contexto actual del “capitalismo mundial integrado”²?

Invención secuestrada

Algunos autores contemporáneos, especialmente en el entorno de Toni Negri, afirman que a partir de los años 1970 u 80 el capitalismo viene haciendo de la fuerza de invención su principal fuente de valor y el motor mismo de la economía. ¿Cómo pensar este fenómeno desde el punto de vista de la política de subjetivización que involucra?

Dos aspectos se destacan y entrecrocán: por un lado, el conocimiento del mundo como materia-fuerza tiende a ser desacreditado, lo que tiene como efecto su desactivación; por otro, se intensifica brutalmente la paradoja entre los bloques virtuales de sensaciones y las formas de vida actuales, hecho que intensifica igualmente la tensión y la movilización de la fuerza de creación que esta disonancia provoca.

Muchas son las causas de la intensificación de esa disonancia. Por no referirnos más que a dos de las más evidentes, nos atendremos, en primer lugar, al hecho de que la existencia urbana y globalizada que se instaura con el capitalismo implica que los mundos a que está expuesta la subjetividad en cualquier punto del planeta se multipliquen cada vez más y varíen a una velocidad cada vez más vertiginosa; la subjetividad, de este modo, resulta continuamente afectada por un torbellino de fuerzas de toda especie. En segundo lugar, nos atendremos al hecho de que la necesidad de que se estén creando constantemente nuevas esferas de mercado –

necesidad inherente a la lógica capitalista – implica tanto que tengan que ser producidas nuevas formas de vida que le den consistencia existencial como que otras salgan de escena, junto con sectores enteros de la economía que se desactivan. La asociación de estos dos factores, entre otros, acorta el plazo de validez de las formas en uso, que se vuelven obsoletas antes incluso de que se haya tenido tiempo de absorberlas; además, tal asociación impone la obligación de reformatarse rápidamente, antes incluso de que se haya tenido tiempo de acusar las sensaciones que el cambio suscita. Se vive en estado de tensión permanente, al borde de la exasperación, lo que hace que muy frecuentemente sea invocada la fuerza de invención.

Para agravar la situación, ese proceso se da en una subjetividad ciega a las fuerzas de la alteridad del mundo, disociada del cuerpo vibrátil y, consecuentemente, sin acceso a los nuevos bloques de sensaciones que movilizan su potencia de invención; cuerpo-brújula que orienta la creación de territorios para hacerlos funcionar como actualización existencial de tales sensaciones. Un manantial de fuerza de invención se libera, entonces, sin que sea posible apropiarse de él para la construcción de mundos singulares en consonancia con lo que pide el proceso vital. Es este manantial de fuerza de creación “libre” lo que el capitalismo contemporáneo descubre como una mina virgen, poderosa fuente de valor a ser explotada; fenómeno que Toni Negri y sus colaboradores tuvieron la capacidad de detectar y circunscribir.

Para extraer de la fuerza de invención su máxima rentabilidad, el capitalismo la fomentará más aún de lo que ya la moviliza por su propia lógica, pero para hacer de ella un uso todavía más perverso: como un rufián, la explota al servicio de la acumulación de plusvalía, aprovechando y, de esa manera, reiterando su alienación con respecto al proceso vital que la engendró; alienación esta que la separa de la fuerza de resistencia. Por un lado, fuerza de invención acelerada y liberada de su relación con la resistencia y, por otro, tensión agravada en el contexto de un abordaje de la alteridad del mundo disociada de su aprehensión como materia-fuerza por parte del cuerpo vibrátil: tales son los dos vectores que definen el modo de subjetivación del capitalismo en su actualidad.

Acelerada y liberada de su asociación con la resistencia, la potencia de invención es capturada por el capital al servicio de la creación de territorios-estándar para configurar los tipos de subjetividad adecuados a cada nueva esfera que se inventa. Son territorios de existencia homogeneizados cuya formación tiene como principio organizador la producción de plusvalía, principio que se sobrepone al proceso y lo sobrecodifica. Verdaderas “identidades prêt-à-porter” de fácil asimilación, acompañadas de una poderosa operación de marketing que cabe a los medios fabricar y vehicular para hacer creer que identificarse con esas estúpidas imágenes y consumirlas es imprescindible para conseguir reconfigurar un territorio y, más aún, que este es el

canal para pertenecer al disputadísimo territorio de una “subjetividad-lujo”. Esto no es poco, pues, fuera de este territorio, se corre el riesgo de muerte social por exclusión, humillación, miseria, cuando no de muerte real; el riesgo de caer en la cloaca de las “subjetividades-basura” – con sus escenarios de horror hechos de guerra, favelas, tráfico, secuestros, colas de hospital, niños desnutridos, gente sin techo, sin tierra, sin camisa, sin papeles, gente “sin”–; un territorio, en fin, que crece cada día. Si la subjetividad-basura vive permanentemente la molestia de la humillación de una existencia sin valor, por su parte, la subjetividad-lujo vive permanentemente la amenaza de caer en el territorio-cloaca: esta caída, que puede resultarle irremediable, la asombra, la agita y la deja ansiosa en una búsqueda desesperada de reconocimiento.

El proceso se completa beneficiándose del agravamiento de la tensión que crea un ambiente propicio para el asedio de los medios que venden promesas de apaciguamiento garantizado por la reconfiguración instantánea que el consumo de sus territorios-mercancía estandarizados supuestamente propicia. Tal operación inyecta en esa subjetividad fragilizada dosis cada vez mayores de ilusión de que la tensión puede calmarse y la mantienen alienada de las fuerzas del mundo que piden paso.

En el vértigo de este proceso que se acelera cada vez más, hay cada vez menos oportunidades de conocer la realidad viva del mundo como materia-fuerza (“conocer” en el sentido de hacerse vulnerable a sus resonancias); hay cada vez menos oportunidades de escapar a esa disociación. No es posible dejar de entregarse al asedio *non-stop* de los estímulos bajo pena de dejar de existir y caer en la fosa de las subjetividades-basura. El miedo pasa a comandar la escena.

Sin embargo, como también nos señalan los que trabajan en el entorno de Negri, si el capitalismo contemporáneo avivó la fuerza de invención para, como rufián, vivir de ella, en contrapartida, la movilización de esta fuerza en el conjunto de la vida social ha creado las condiciones para un poder de resistencia de la vida como potencia de variación, probablemente sin comparación con otros períodos de la historia de Occidente. En esto radica una ambigüedad constitutiva del capitalismo, su punto vulnerable. Por la brecha de esa vulnerabilidad viene creciendo la construcción de otros escenarios, regidos por otros principios.

¿Qué estrategias de subjetivización son las que desobstruyen el acceso al cuerpo vibrátil, reconectan el poder de creación con el poder de resistencia y lo liberan de su rufián? Responder a esta pregunta depende de que nos ubiquemos en una zona donde la política y el arte se entremezclan, las fuerzas de resistencia de la política y las fuerzas de creación del arte se afectan mutuamente y sus fronteras se vuelven indiscernibles. Propongo que hagamos la prueba de situarnos en esta zona de hibridación para vislumbrar estrategias de este tipo, primero, del lado

de la política contaminada por su vecindad con el arte y, después, del lado del arte contaminado por su vecindad con la política.

Políticas de resistencia: “el acontecimiento Lula”

Tomaré la reciente victoria de Lula en las elecciones presidenciales de Brasil como ejemplo de estrategias que, en el ámbito de la política, tienden a liberar la fuerza de creación de su sometimiento al rufián y a reconectarla con la fuerza de resistencia. Más allá del hecho tangible de la elección, un verdadero acontecimiento parece haber tenido lugar durante la campaña electoral: la figura de Lula encarna la disolución de una subjetividad-basura en su versión brasileña; subjetividad que es resultado de 500 años de una política de subjetivización colonial, esclavista, dictatorial y capitalista; herencia histórica en la que se superponen distintos regímenes de exclusión y segmentación que han llevado al país a la cima del *ranking* mundial de la desigualdad social. El acontecimiento Lula es la deserción del lugar de la subjetividad-basura y de su posición de víctima.

La figura de la víctima pertenece a una política de relación con la crueldad que consiste en denegarla. La crueldad, condición trágica de la vida, se impone como necesidad vital en función de la ya mencionada disparidad entre la aprehensión del mundo como materia-forma y su aprehensión como materia-fuerza: cuando tal disparidad alcanza un umbral, la crueldad ha de ser ejercida para que se deshaga un mundo que ya no tiene sentido; ella constituye el carácter inexorable del movimiento vital, su “violencia positiva” o “activa”. Se ejerce por medio de la potencia de creación que inventa otras formas de existencia y, coextensivamente, por medio de la potencia de resistencia, de lucha por la construcción y defensa de esos nuevos mundos; sin esto la vida no sale adelante.

Al tratarse, como sucede actualmente en el capitalismo, de una subjetividad escindida de la realidad viva del mundo en tanto materia-fuerza, de acuerdo con lo que vimos, las potencias de resistencia y creación se disocian. La subjetividad no tiene cómo reconocer la crueldad de la vida como causa de su asombro, por eso este se transforma en miedo y desamparo. Limitada al conocimiento del mundo como materia-forma y, por tanto, al mapa de la forma vigente con sus figuras y sus conflictos de intereses, para encontrar una explicación y aliviarse, esa subjetividad proyecta en el otro la causa de su miedo y le atribuye la autoría de la crueldad. Mobilizada por la experiencia de la crueldad, pero pasada por el tamiz de esta interpretación, la fuerza de resistencia, en este caso, en vez de dirigirse a la afirmación y defensa de nuevas formas de vida que se vuelven necesarias, se dirigirá contra el otro. Tal fuerza es entonces capturada por la matriz dialéctica como lucha entre opuestos: subjetividades reificadas en figuras identitarias cuya

lucha gira exclusivamente en torno al poder. Sin embargo, sea cual fuere el vencedor, en términos de política de deseo, lo que vence en este caso es la fuerza del conservadurismo que defiende la forma vigente: resistencia negativa que deniega el germen de diferencia que pide paso y frena el acontecimiento de la creación de una forma de vida que se hace necesaria para que el germen gane cuerpo y se actualice.

En esta política de resistencia reactiva, la multiplicidad de fuerzas en juego se silencia y se encuadra en solo dos figuras subjetivas: víctima y/o verdugo, anverso y reverso de una misma lógica. En el verdugo la lucha tiene como objetivo someter al otro para que, tomado como objeto, pueda ser instrumentalizado al servicio de la conservación de sí mismo y de su expansión en cuanto tal. Política perversa del ejercicio de la resistencia en versión negativa, que toma la forma de la maldad y con ella se confunde. Es la violencia en su ejercicio reactivo, que va desde la violencia explícita, física o moral, hasta la violencia implícita de una forma “pacífica” que consiste en el respeto políticamente correcto del otro sazonado a la piedad, que lo fija en un lugar identitario. Si en el verdugo la “violencia negativa” es asumida explícitamente, en la víctima se justifica como reacción a la violencia del otro, confinado en la figura del “enemigo”. O se ejerce implícitamente en un estilo quejoso, bajo la forma resentida y/o de auto-conmiseración melancólica, que acaba con el otro por medio de la culpa; o se ejerce explícitamente en un estilo rabioso, bajo la forma vengativa y/o paranoica. Resentimiento y venganza, se trata de políticas de resistencia de la víctima que responden como un espejo a aquello mismo que pretenden combatir: la lógica de la maldad, violencia reactiva que esas políticas alimentan voluptuosamente.

Esta lógica de la resistencia reactiva es hegemónica en nuestra contemporaneidad: la violencia tiende a ser siempre reducida a su versión negativa, concepción ampliamente propagada por el capitalismo mundial integrado que de ella se sirve para cultivar el miedo y el desamparo y, así, alimentar el modo de subjetivación que le da consistencia existencial. Los medios son el principal vehículo de esta propagación cuyas estrategias se han vuelto cada vez más refinadas, más hábiles y más eficientes. [Hoy, la representación de una guerra del porte de la de Irak pasa por un único filtro mundial: la CNN que ignora la violencia negativa del agresor – en este caso, los EE.UU. – y las fuerzas aliadas del capitalismo mundial integrado. De esta violencia no se transmite ninguna imagen y la guerra se interpreta como venganza contra la supuesta violencia negativa del otro, o sea, “el árabe”.] En el caso de Brasil esta micropolítica del capitalismo se instaló con la dictadura militar y continúa hasta hoy.

Subyace en las dos figuras, la de la víctima y la del verdugo, la creencia en la subjetividad-lujo y en la subjetividad-basura, en la jerarquía que marca su relación y, por tanto, en el valor superior

de la subjetividad-lujo, referencia ideal para ambas. En la víctima, la subjetividad-lujo moviliza admiración, identificación y envidia, aquello que el psicoanálisis califica como “identificación con el agresor”. Por debajo tanto de su reivindicación rencorosa como del ataque vengativo, hay en realidad una demanda dirigida a la subjetividad-lujo tomada como modelo: demanda de valoración social, de reconocimiento, de pertenencia, o sea, una demanda de amor dirigida al agresor.

El “acontecimiento Lula” es la desarticulación de la figura de la víctima. Un cuerpo que habla desde otro lugar: el lugar de la aprehensión de la realidad viva del mundo como materia-fuerza, que se presenta en la subjetividad como sensación. Un habla que, producida desde este otro lugar, es portadora de la exigencia y de la libertad de problematizar la configuración actual del mundo como materia-forma. Un tipo de conocimiento que no se aprende en la escuela, ni tampoco en la mejor de las universidades, sino en una verdadera exposición al otro como campo de fuerzas que afectan al cuerpo vibrátil y agitan y convulsionan la subjetividad, obligándola a crear nuevas cartografías de existencia como es el caso de crear un proyecto político para un país. Lula se desplaza, por tanto, de una posición que reduce el conocimiento del mundo a sus formas e, indisociablemente, se desplaza de una política de deseo que naturaliza la forma vigente y la jerarquía de valor social y de saberes que tal forma implica. En su habla ya no hay lamento resentido ni ataque vengativo: la subjetividad-lujo pierde integralmente su poder como referencia. De ahí la serenidad de la presencia de Lula: nada que ver con el marketing para forjar una figura *light* de “paz y amor” que procura tranquilizar a la elite, como quisieron sus opositores³. Es esta cualidad de presencia la que movilizó poco a poco una amplia adhesión, pues el desplazamiento de la política de deseo que expresa es portadora de una potencia de contaminación de la subjetividad de los brasileños, sobre todo de las subjetividades-basura que constituyen el 90% de la población del país. Ese desplazamiento se autoriza, se propaga y llega a la victoria: el miedo se disuelve, comienza a circular un habla viva y se pone en movimiento una inteligencia colectiva. [Aunque el candidato adversario, en su desesperación ante la perspectiva del fracaso, haya insistido agresivamente en el valor de la formación universitaria y en la movilización del miedo de ser gobernado por quien no detenta este conocimiento, estos argumentos perdieron todo poder de seducción.] Evidentemente, este no es un proceso que comienza con Lula e, incluso, si consideramos su figura como una fuerza importante en la genealogía de este desplazamiento histórico, no es algo que comience con la campaña electoral en cuestión.⁴

Si consideramos que toda sociedad implica políticas específicas del deseo y de la subjetividad, podemos vislumbrar que estamos frente a un pasaje irreversible de un mundo a otro aunque haya,

y seguramente las habrá, muchas idas y vueltas. Estamos frente a un momento histórico significativo y no solo por la alegría de una victoria de la izquierda sino, especialmente, por tratarse de un candidato que reúne en sí varias categorías de subjetividad-basura: obrero metalúrgico, inmigrante del Nordeste del país que habita en el conurbano de San Pablo y al cual le falta un dedo que alguna máquina se tragó en sus tiempos de tornero mecánico; un brasileño, en fin, que, para completar, “habla mal” el portugués. Tal aspecto es solo el más obvio, por no decir el más ingenuo, de esa alegría y, aún más, el más peligroso pues esta puede confundirse con esperanza, afecto triste que alimenta mesianismos, populismos y toda especie de ideales de un mundo fusional sin diferencias y, por tanto, sin crueldad, sin resistencia, sin creación, sin vida. Realmente vital es la alegría por las señales de vaciado del inconciente colonial-esclavista-dictatorial-capitalista que mantiene a los brasileños rehenes de una jerarquía que los fija en la posición de subjetividad-basura, víctimas de un supuesto destino trascendental.

Si el mundo vuelve los ojos hacia Brasil en este momento es porque la disolución de la figura de la víctima habla sobre una necesidad que trasciende el escenario nacional. Encarnar esta figura es un vicio secular de la izquierda que supone mantener la subjetividad reducida al conocimiento del mundo como materia-forma, temer la violencia positiva de la crueldad inherente a la vida y por eso denegarla, proyectar su causa en el otro y ejercer violencia reactiva contra él. Vicio que transforma la crueldad del movimiento vital en maldad humana y separa la vida de sus potencias de creación y de resistencia.

La fórmula que el acontecimiento Lula propone para el tratamiento de este vicio nefasto consiste en activar el acceso al cuerpo vibrátil que permite a la subjetividad descubrir al otro como campo de fuerzas de un mundo distinto al suyo, fuerzas que afectan tal subjetividad y frente a las cuales esta puede desear correr el riesgo de exponerse. Se trata de una fórmula que consiste en encarar la crueldad tanto liberando la potencia de creación de la disociación del cuerpo y de la captura que de ella hace el capital, como liberando la potencia de resistencia de su interpretación por parte de la matriz dialéctica y de su trasmutación en maldad. Están reunidas las condiciones para una política de deseo en la cual resistencia y creación se reencuentren en un cuerpo que se abre a las fuerzas del mundo. ¿No será exactamente esta la tan esperada “apertura” que, desde los años de la dictadura militar, los brasileños denominaron democrática?

Recordando que la víctima es una presencia inconveniente también en las prácticas culturales, especialmente en las de cuño más explícitamente político, cabe que nos formulemos algunos interrogantes: ¿estaría esta figura desvaneciéndose de la misma manera en esta escena? ¿Cómo puede escapar a la erotización de la víctima la creación artística en sus interfaces con la resistencia? Aún más, ¿cómo puede participar activamente de la desinversión de ese personaje

nefasto en todo el cuerpo social? Y en un sentido aún más amplio: ¿cómo se aúnan creación y resistencia en las prácticas artísticas de la actualidad si nos ubicamos en esa zona en la que la política y el arte se entremezclan, afectan sus fuerzas recíprocamente volviendo sus fronteras indiscernibles?

Políticas de la creación: prácticas artísticas en la actualidad

Si consideramos que la práctica artística consiste en actualizar sensaciones, hacerlas visibles y decibles, producir cartografías de sentido, y que la sensación es la presencia viva en el cuerpo de las fuerzas de la alteridad del mundo que piden paso y llevan a la quiebra a las formas de existencia en vigencia, podemos afirmar que actualizar estas fuerzas es socializar las sensaciones, comunicando a un colectivo las nuevas composiciones de fuerzas que lo afectan y lo hacen derivar hacia nuevas configuraciones.

Decir que la fuerza de invención se encuentra no solo movilizada sino celebrada e intensificada en todo el campo social significa decir que el ejercicio de la creación no se encuentra ya confinado al arte como una esfera específica de actividad humana. Esta situación le plantea al arte nuevos problemas y le exige nuevas estrategias. ¿Por medio de qué estrategias las prácticas artísticas estarían operando su función crítica en el momento actual? ¿Cómo estarían promoviendo la reconexión de las potencias de creación y de resistencia, de los afectos estético y político?

Permanecer simplemente en el gueto del “arte” como una esfera separada a la que se confinaba la potencia de creación en el régimen anterior es correr el riesgo de mantenerla disociada de la potencia de resistencia y limitarla a ser fuente de valor para que el capital, su rufián, viva de ella. Riesgo de verse reducido en tanto artista a la función de proveedor de droga pesada de identidades prêt-à-porter con sus lotes de cartografías de sentido impregnadas de glamour, para ser comercializadas por los *dealers* de turno en el mercado en ascenso de subjetividades con síndrome de abstinencia de sentido y de la propia silueta. Llevada al límite, esta posición desemboca en el cinismo de algunos artistas cuya creación se orienta por el deseo de pertenencia a esa escena glamourizada y que se ofrecen voluptuosamente a la explotación por parte del rufián.

Sin embargo, tampoco se trata de insistir en la cantinela de la necesidad de reconectar arte y vida del mismo modo en que esta cuestión se planteaba en la modernidad pues, si arte y vida siguen disociadas, ya no se debe a la desactivación de la creación en el conjunto de la vida social y su confinamiento en el gueto del arte: esta situación ya fue resuelta por el capitalismo antes y de

manera más eficaz que por el arte. Si existe una disociación – y es evidente que existe –, ciertamente se desplazó y se volvió, al mismo tiempo, más sutil y más perversa. Se trata de una operación que es de gran complejidad y que puede incidir sobre diferentes etapas del proceso de creación y no únicamente en la final. Su incidencia sobre esta última es solo más evidente pues coincide con el momento en que la disociación se hace sentir sobre sus productos reificándolos y esto ocurre de dos formas: o los transforma en “objetos de arte” separados del proceso vital en función del cual se realizó la creación o los trata como fuentes de plusvalía de glamour que se asocia al logotipo de empresas y hasta de municipios como, por ejemplo, el de Bilbao. En este caso, el glamour aumenta el poder de seducción del logotipo y, por lo tanto, su poder de movilizar la identificación y el deseo de consumo, lo que favorece su éxito comercial.

En la actualidad, algunas prácticas artísticas parecen manejarse de un modo especialmente eficaz con el problema planteado arriba. Su estrategia consiste en la inserción sutil y precisa en puntos de desgarramiento de la estructura social en los cuales pulsa una tensión por la presión de una nueva composición de fuerzas que piden paso; se trata de un modo de inserción movilizad por el deseo de exponerse al otro y correr el riesgo de tal exposición en vez de optar por la garantía de una relación políticamente correcta que confina al otro a una representación y protege la subjetividad de una contaminación afectiva. La “obra” consiste en traer a la existencia tales fuerzas y la tensión que provocan y esto pasa por la conexión de la potencia de creación con un pedazo de mundo aprehendido como materia-fuerza por el cuerpo vibrátil del artista y, coextensivamente, por la activación de la potencia de resistencia. Se inventan “dispositivos espacio-temporales de otro estar-junto”⁵: la presencia viva de esta actitud encarnada en una práctica artística tiene poder de contaminación y de propagación en el medio en el cual se inserta, directa o indirectamente. Estando movilizad tanto en este medio como por todas partes, la fuerza de creación, al ser autorizada a reconectarse con el mundo como materia-fuerza y a ejercerse asociada a la potencia de resistencia, gana una oportunidad para liberarse del destino perverso que la destituye del poder de inventar cartografías singulares que actualizan las mutaciones que en las sensaciones están en curso. La obra propiamente dicha es este acontecimiento.

¿Qué otras estrategias artísticas estarían enfrentando los problemas que aquí observamos? ¿Qué otros problemas estarían siendo planteados por la disociación entre resistencia y creación en el ámbito de las prácticas artísticas? Y, en el ámbito de otras prácticas sociales ¿cómo estarían reactivándose e imbrincándose el afecto político y el afecto estético, potencias esenciales para una salud vital en cualquier actividad humana? Encontrar direcciones de respuesta a estas preguntas es una tarea que no puede realizarse individualmente. Tal trabajo depende de la

acumulación de experimentaciones infinitesimales en toda la trama del tejido de la vida colectiva.

SUELY ROLNIK es psicoanalista, ensayista y profesora en la Universidad Católica de Sao Paulo. Ha publicado, entre otros, *Micropolítocas: Cartografías del deseo* (1986), con Félix Guattari.

NOTAS Y REFERENCIAS

¹ Texto reelaborado a partir de una conferencia pronunciada en el evento *São Paulo S.A. Situação #1 COPAN*, curaduría de Catherine David (São Paulo, 23 a 27 de noviembre de 2002).

² “Capitalismo mundial integrado” (CMI) es el nombre que, ya a fines de la década de 1970, Félix Guattari propuso para el capitalismo contemporáneo como alternativa a la “globalización”, término por demás genérico y que vela el sentido fundamentalmente económico y, más precisamente, capitalista y neoliberal, del fenómeno de la mundialización en su forma actual. Según Guattari, “el capitalismo es mundial e integrado porque potencialmente colonizó el conjunto del planeta, porque actualmente vive en simbiosis con países que históricamente parecían haberle escapado (los países del bloque soviético, China) y porque tiende a hacer que ninguna actividad humana, ningún sector de producción quede fuera de su control.” (cf. Guattari, F., “O Capitalismo Mundial Integrado e a Revolução Molecular”, conferencia inédita pronunciada en francés en el grupo CINEL en 1980 y, posteriormente, publicada in: Rolnik, S. [org.], *Revolução Molecular. Pulsações políticas do desejo*, São Paulo: Brasiliense, 1981.)

³ Durante la campaña electoral, frente a la serenidad con la que Lula se presentaba en público, sus adversarios y la mayoría de la prensa, peyorativamente, se referían a él llamándolo « Lulinha paz e amor ».

⁴ Cabe recordar que la primera vez que Lula se presentó lo hizo como candidato a gobernador del estado de San Pablo en 1982, en el marco de las primeras elecciones directas después de casi dos décadas de dictadura militar (1964-1985). En esta primera tentativa no fue electo. En la segunda tentativa, en 1986, se presentó como candidato a diputado federal y resultó el más votado. Posteriormente disputó las elecciones a la presidencia de la república en cuatro ocasiones: en 1989, cuando se realizaron las primeras elecciones directas para la presidencia después de la dictadura, y en 1994, 1998 y 2002, cuando fue electo por una mayoría significativa de votos.

⁵ En: “Estética y política. Un vínculo para replantear”. Seminario inédito de Jacques Rancière, organizado por el Museu d’Art Contemporani de Barcelona, MACBA (Barcelona, de 13 a 17 de mayo de 2002).