

SICI: 0120-4807(201206)41:73<173:POLUND>2.0.TX;2-E

Biopolítica, Política cultural, Subculturas, Contraculturas, Multiculturalismo.
Biopolitics, Cultural policy, Subculture, Countercultures, Cultural pluralism.
Biopolítica, Política cultural, Subculturas, Contracultura, Multiculturalismo.

Políticas del *Underground*¹

.....

Milton Andrés Salazar²

Universidad de Caldas, Manizales, Colombia³

andrés.salazar@ucaldas.edu.co

Recibido: 10 de octubre de 2011

Aceptado: 11 de abril de 2012

.....

¹ Este artículo es resultado del trabajo de grado para optar el título de antropólogo “Políticas del underground. Jóvenes y micropolítica en Manizales” realizado entre Octubre de 2009 y Marzo de 2010.

² Antropólogo.

³ Docente ocasional del Departamento de Antropología y Sociología.

Políticas del *Underground*

Resumen

El artículo expone cómo dentro del orden global biopolítico emergen subjetividades juveniles disidentes, fundadas en un cuidado de sí, que despliegan micropolíticas culturales que buscan desafiar y subvertir significados culturales dominantes, “regímenes de verdad”, a su vez estas subjetividades y estas micropolíticas son prefigurativas de un deseo, el de un mundo con multiplicidad de mundos posibles sustentado en una política de la diferencia conflictiva y no totalizante.

Palabras clave: cuidado de sí, política de la diferencia, micropolítica cultural, poder.

Underground Politics

Abstract

This article describes how within the global biopolitical order dissident youth subjectivities are emerging, based on the care of the self, displaying cultural micropolitics that seek to challenge and subvert dominant cultural meanings, "regimes of truth". These subjectivities and micropolitics are in turn pre-figurative of the desire for a world that holds a multiplicity of possible worlds, sustained in a politics of difference that is conflictive and not totalizing.

Keywords: care of the self, politics of difference, cultural micropolitics, power.

Políticas da *Underground*

Resumo

O artigo expõe como dentro da ordem global biopolítica emergem subjetividades juvenis dissidentes, fundadas no cuidado de si, que exibem micropolíticas culturais que visam desafiar e subverter significados culturais dominantes, “regimes de verdade”. Na sua vez estas subjetividades e estas micropolíticas são prefigurativas de um desejo, o de um mundo com multiplicidade de mundos possíveis sustentado em uma política da diferença conflitante e não totalizante.

Palavras-chave: cuidado de si, política da diferença, micro-política cultural, poder.

El hombre más libre es el que tiene el mayor sentimiento de poder sobre sí, el mayor saber sobre sí, el mejor método en las luchas necesarias de sus energías, la mayor fuerza relativa en sí; es el más trágico y más rico en cambios, el que vive más tiempo, el que más desea, el que mejor se nutre, el que más se escinde dentro de sí mismo y el que más se renueva.

Federico Nietzsche

A comienzos del tercer milenio cristiano todas las dimensiones de la existencia han sido colonizadas y puestas a funcionar dentro de una estrategia general de poder sobre la vida (una biopolítica). La emergencia de la nueva soberanía global compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos bajo una única lógica de mando, la prédica neoliberal y la consolidación de Estados minimalistas en cuanto a lo social y el reconocimiento de derechos, las guerras preventivas contra los otros no blancos, no occidentales, no obedientes del mundo unipolar, la desaparición de la esfera pública como el lugar de participación racional desde el que se determinaba el orden social y el afianzamiento del mercado que reordena el mundo público como escenario de consumo y dramatización de los signos de estatus generadores de exclusión social en la mayoría de latitudes, la circulación de redes hertzianas, audiovisuales, telemáticas, informáticas, fabricantes de opinión pública, de percepción, de memoria, de deseo, de modos de interacción son manifestaciones de la consolidación de un régimen biopolítico de soberanía.

En este contexto donde el poder está por todos lados, una tarea interesante es cartografiar el contrapoder, delinear el “intento” de resistencia, especialmente en sujetos jóvenes, ya que sobre sus cuerpos recaen variedad de tecnologías biopolíticas. En tal sentido adquiere relevancia la pregunta por los agenciamientos políticos de los jóvenes, por sus elaboraciones éticas en las sociedades de control, por sus formas de acción colectiva y por las maneras en que se asumen como sujetos políticos dentro del régimen global biopolítico. Este artículo, refleja cómo algunos jóvenes a través de la configuración de un *ethos*, de la elección cotidiana del sujeto que quieren ser, de la construcción diaria del mismo, perfilan la constitución de una nueva subjetividad política.

Para comprender esta “emergencia” en la ciudad de Manizales, me acerco a ciertas lecturas críticas de las ciencias sociales que son más cercanas a planteamientos conceptuales, que permiten una mejor comprensión de los modos de constitución de subjetividad juvenil y de sus prácticas políticas transversalizadas por la cultura. Un mundo

heteroclótico, plural, polisemántico, diverso y complejo no puede ser reducido a enfoques disciplinares con pretensiones de homogeneidad, sino todo lo contrario; nos lleva a considerar que el conocimiento de lo social no se puede agotar con una sola perspectiva o punto de vista, es decir con una sola forma de captarlo. De tal suerte que compartiendo los cuestionamientos fundamentales de las ciencias sociales que tienen ver con su falsa neutralidad como en asuntos de género, clase, raza y edad, y sus evidentes inclinaciones androcéntricas, elitistas, etnocéntricas y adultocéntricas, y reconociendo además que «la estructura del mundo social es significativa no solo para quienes viven en este mundo, sino también para sus intérpretes científicos» (Schütz, 1993, p. 38), opto en este artículo por seguir una ruta cercana, a la línea trazada por los estudios culturales. Este campo de investigación nacido en Birmingham Inglaterra promueve la transdisciplinariedad y la transculturalidad, apostándole a la comprensión de la función política de la cultura, y a las relaciones entre las prácticas culturales con el poder; escudriñando en las complejas relaciones que se tejen entre lo dominante y lo subalterno, lo culto y lo popular, lo central y lo periférico, lo global y lo local, no solo en aspectos geopolíticos, sino también en las definiciones identitarias, en los modos emergentes de sexualidad y en la construcción política de la subjetividad. Una reflexión situada sobre los agenciamientos políticos alternativos de los jóvenes puede adquirir una amplia espesura analítica en el marco de los estudios culturales.

De otro lado en la estrategia metodológica, opto por formas de indagación que no cierren o controlen el sentido, por el contrario le apuesto a estrategias que posibiliten que los sujetos relaten sus versiones, emociones e imaginarios sobre un tema o sobre sí mismos, dejándose captar la riqueza subjetiva presente en toda experiencia humana. De ahí que la inmersión en ciertos territorios juveniles especialmente en conversatorios y “toques”, los diálogos de saberes, narrativas sociales, cartografías sociales, entrevistas en profundidad y la indagación documental a través de las redes sociales accediendo a documentos elaborados por los propios jóvenes fueron algunas de las técnicas utilizadas en la investigación.

El artículo asentado en la teoría crítica, nace de una pregunta inicial por los agenciamientos políticos alternativos de jóvenes en Manizales, que intenta responderse sin caer en el timo de la autoridad etnográfica, no obstante; no agencio la “utopía” de las autorías plurales, pues es claro que la tiranía de la escritura la tengo yo, el investigador que se hizo la pregunta, eligió los métodos y escribe este informe

intentando presentar una “ficción persuasiva” (Strathern, 1987), eso sí desde una “situación hermenéutica determinada” (Gadamer, 1991), que me permite darme cuenta de que estoy en ella, que la influyo y soy influenciado por ella.

Micropolítica cultural

Quisiera plantear que las acciones que desarrollan los jóvenes que abordo en este artículo, son constitutivamente políticas, pero pasan por registros silenciados del actuar político, son micropolíticas. También deseo indicar que tales acciones micropolíticas, van más allá de los ámbitos prácticos y teóricos desde donde se concibe lo político e irradian todo el espectro social, constituyéndose en prácticas con una fuerte apuesta cultural, que intentan reconfigurar significados que se posicionan en el campo de lo social cotidiano.

En América Latina, diferente a entender la noción de “política cultural” como el conjunto de las dinámicas burocráticas y económicas de gestión de las artes desde el Estado u otras instituciones como museos o programas culturales, para algunos la “política cultural” se refiere a la movilización de conflictos culturales desde los movimientos sociales:

Interpretamos política cultural como el proceso que se desata cuando entran en conflicto conjuntos de actores sociales que a la vez que encarnan diferentes significados y prácticas culturales, han sido moldeados por ellos. En esta definición se presupone qué significados y prácticas -especialmente aquellos que, en virtud de la teoría, se han considerados marginales, de oposición, minoritarios, residuales, emergentes, alternativos, disidentes y similares, todos en relación con un orden cultural predominante determinado- pueden originar procesos cuyo carácter político debe necesariamente ser aceptado (Escobar, Álvarez, Dagnino, 2001, p. 25).

Esta noción permite explorar las conexiones entre lo cultural de lo político y lo político de lo cultural. Para estos autores la cultura es eminentemente política porque los significados son constituyentes de procesos que, implícita o explícitamente, buscan dar nuevas definiciones del poder social. Esta propuesta teórica, enriquece el ámbito de los análisis sobre cultura y poder en contraposición a razonamientos que simplifican la complejidad de los diferentes procesos intelectua-

les, estéticos, políticos y sociales que han llevado a hacer de la cultura un recurso de movilización social y política, permitiendo que ciertas prácticas culturales históricamente pensadas como marginales, sean ahora analizadas como prácticas de poder, como estrategias políticas de grupos, combos, colectivos y movimientos sociales.

No estoy indagando por prácticas de jóvenes en el marco de la sociedad civil, lo que me interesa son agenciamientos colectivos más contestatarios, que a menudo son prejuizados como un peligro para la democracia y el “estar juntos”. Mientras que la participación de los jóvenes en áreas de deliberación ligada a instituciones oficiales se asume como el camino más directo para promover innovaciones democráticas, quisiera proponer otras actorías políticas, nuevas estrategias de poder agenciadas desde subjetividades alternativas, multitudes que plantean otras formas del “estar juntos”, nuevos “órdenes deseados”, caminos alternativos de innovación político-cultural que buscan aumentar el poder popular en lo que se refiere a cuestiones de género, edad, clase, sexualidad, pensamiento.

La multitud, concepto de Negri y Hardt (2000), está constituida por una comunidad plural de individuos, singularidades autónomas, inconmensurables. La multitud, en su autonomía y radical libertad, se lleva mal con la idea de democracia representativa y con la delegación de dicha autonomía en ninguna instancia que no sea ella misma. Las subjetividades que conforman la multitud se caracterizan por su productividad y creatividad, continuo movimiento y transformación imprevisibles, lo que suele poner en jaque puntualmente al sistema que es incapaz de gestionar y controlar esta proliferación de lo asistémico, es un contrapoder saboteador y desertor de los mecanismos de orden y control del sistema. La multitud no es sociedad civil, la sociedad civil es pueblo y el pueblo es a quien se recurre para legitimar un gobierno secular y “democrático”, el pueblo interesa como legitimador de la hegemonía burguesa, como anotan Negri y Hardt citando a Hobbes;

Es un gran obstáculo para el gobierno civil, especialmente el monárquico, que los hombres no distinguen bien a los pueblos de la multitud. El pueblo es uno, poseyendo una voluntad y a quien se le puede atribuir una acción; nada de esto puede decirse propiamente de la multitud. (2000, p. 93).

La multitud es multiplicidad, diferencias, mixturas, el pueblo es homogéneo, excluye lo que está fuera de él, el pueblo suministra una

única voluntad y acción, que está a menudo en conflicto con las diversas voluntades y acciones de la multitud. Así que, la concepción moderna de pueblo es, de hecho, un producto del Estado-nación y sobrevivió para la construcción del orden soberano: «Cada nación debe transformar a la multitud en pueblo» en sociedad civil que legitime los dictámenes del orden social global.

En este sentido el concepto de política cultural, aunque es base no es suficiente para pensar los agenciamientos políticos de los jóvenes por los que indago, estos tienen que ver más con la multitud, que con movimientos sociales organizados, por tal razón la noción que propongo es la de “micropolítica cultural”.

La micropolítica supone una máquina de guerra, individual y colectiva, una estrategia de resistencia que busca servirse de luchas “minoritarias”, cotidianas y locales como una táctica contra la captación. Se piensa en lo local y en la vida cotidiana, no como contraposición de la vida política en el sentido más amplio del término, sino que se lucha en lo micro, porque es allí donde más se reproducen las formas fascistas del capitalismo, de manera que

Una micropolítica se distingue ante todo por la concepción que tiene del poder. O sea, para la micropolítica, a diferencia de la macropolítica, el poder no es el Estado, el príncipe, el poder no es el aparato gubernamental, el poder no es la ley (Garavito, 2000, p. 115).

El problema no es tomarse el poder, ya no se trata de crear un partido o un sindicato, no es una política de la representación ni del centralismo. Es una lucha que tiene que ver con no dejarse captar o someter a los vectores del poder global o local, va de la mano con la invención y la experimentación de nuevas formas de sociabilidad y territorios existenciales, es un devenir ético que invita a creer en la potencia de actuar, de fugarse, de insurreccionarse, de emanciparse, de movilizar propuestas alternativas al paradigma moderno del sujeto político, del ciudadano, del demócrata.

Más que oponerse a la macropolítica, la micropolítica está señalando la insuficiencia de las formas tradicionales de esta para destruir los equilibrios dominantes. Nos invita a transformar todas nuestras experiencias vitales, la relación con el cuerpo, el tiempo, el sueño, el cosmos, el sexo, el medio ambiente, el amor, el otro, la posibilidad de organizarnos en cierto tipo de grupos para salir de los modelos dominantes. Es

por supuesto una política, pero antes debemos entenderla como una ética, como un modo de vida no fascista, incluso como una estética de la existencia, en suma la cuestión micropolítica es la de cómo reproducimos o no, los modos de subjetivación dominantes en cualquiera de nuestras acciones cotidianas.

Las luchas micropolíticas de jóvenes libertarios (feministas, straight edge), son luchas culturales, son apuestas que buscan transgredir los modos estáticos y reduccionistas de entender la cultura y lo político. De tal manera que la política además de incluir una serie de actividades conocidas como votar, hacer campañas, cabildear, debatir sobre políticas públicas que tienen lugar en espacios institucionales claramente delimitados, también abarca otras luchas de poder que se presentan de diversas formas y en dimensiones culturales específicas como boicotear, hacer pasquines, ser vegano, graffitear, promover una sexualidad libertaria, entre otras. Cuando se otorgan nuevos significados a las interpretaciones culturales dominantes de la política o cuando se les desafía, se descubre que el Estado no es el único lugar pertinente de lucha política. En tal sentido concibo a la micropolítica cultural como el proceso asistémico que despliegan conjuntos de agentes, colectivos o movimientos generadores de diferentes significados y prácticas culturales que configuran referentes interpretativos alternativos que intentan escapar a los modos de producción dominantes de subjetividad.

Si entendemos la “cultura política” como el ámbito de las representaciones, prácticas e instituciones que históricamente y a través de redistribuciones calculadas del poder, son consideradas como exclusivamente políticas; es fácil detectar por qué ciertos agenciamientos de jóvenes no son considerados como prácticas políticas. La cultura transforma la interpretación de lo político y lo político transforma la interpretación de lo cultural:

Puesto que el terreno de lo cultural se reconoce como político y como lugar de constitución de sujetos políticos diferentes, cuando los cambios culturales se aprecian como objetivos de la lucha política y la lucha cultural, como instrumentos de cambio político, se hace evidente que está en proceso una nueva definición de la relación entre cultura y política (Dagnino, 2001, p. 69).

La cultura emerge como el espacio estratégico en donde se negocia, se disputa o se imputa el cómo “estar juntos”; nuestro “orden de-

seado”; y también como lugar donde anidan hibridaciones, prácticas, memorias, simbologías, experiencias, estilos desde donde se resiste a los embates del poder hegemónico global y se experimentan nuevos modos de subjetivación.

La micropolítica cultural que moviliza subjetividades políticas alternativas de jóvenes, otorga nuevos significados a nociones como democracia, género, joven, política, sexualidad, libertad, derecho, poder; por ello, muchas de las acciones de los jóvenes son políticas y son culturales, ellos se movilizan en torno a significados culturales que van más allá de intereses de clase, sus luchas abrevan en sus visiones del mundo, en sus construcciones de sentido, en sus elaboraciones éticas; echan mano de elementos culturales y éticos, en la búsqueda de nuevas formas de organización social y política que intentan construir un nuevo tipo de representación, una nueva cartografía.

El cuerpo y la refundación de lo político

Sexodisidencia, amor y libertad

Me motivé a asistir al conversatorio intrigado por su nombre: *Amor libre y sexualidad libre*, un poco extraño para la ciudad, así como el nombre de quien convocaba, un colectivo que se hacía llamar *Riot Grrrl*. Cuando entré, había cerca de cincuenta jóvenes entre quince y veintidós años, equilibrados entre hombres y mujeres, sus estéticas dejaban notar preferencialmente estilos punk, hardcore, rude boy. Dos jóvenes españoles, un hombre y una mujer, dirigían el conversatorio, pero varios de los asistentes espontáneamente realizaban intervenciones, se discutían temas relacionados con las formas instituidas e instituyentes de construir relaciones amorosas, sobre las maneras de llevar una vida sexual sin ataduras y ajena a cooptaciones del Estado o la religión, sobre las nuevas configuraciones de las orientaciones y las identidades sexuales, sobre masculinidades y sobre formas alternativas de configuración de la familia. Varios elementos del escenario me seducían: por una parte la perspectiva desde donde se expresaban: un sumo respeto a la diferencia, mucha apertura a los contenidos, mensajes libertarios, en últimas un lugar de enunciación disruptivo con los enfoques hegemónicos que abordan estos temas; otro elemento que me atraía era que se expresaban desde la experiencia vivida, acudiendo a sus memorias y a sus marcos de sentido. Lo que allí se me estaba manifestando era un nuevo vector de análisis sobre las micropolíticas

juveniles en la ciudad, de lo que allí en el fondo se estaba hablando era del género y la sexualidad como dispositivos de normalización de los sujetos y de cómo era posible agenciar formas alternativas de ser sujetos sexuales y amorosos desde la interpelación al cuerpo como territorio de poder.

El cuerpo es territorio del ejercicio del propio poder, del poder del Estado y la sociedad, ha sido el escenario para sujetar, normativizar y normalizar al sujeto en relación con su capacidad de desear, gozar, elegir, sufrir, ejercer su sexualidad. Hoy somos cuerpo, sí, pero sobre todo “cuerpos culturalmente configurados”, lo que significa cuerpos globalizados, mercantilizados, estetizados, espiritualizados, tecnológicos, virtuales, andróginos y sujetos a las construcciones de género. Pero además somos ineluctablemente cuerpos configurados culturalmente y atravesados por “relaciones de poder”, relaciones de poder que han tomado parte de la acción biopolítica, generando cuerpos dóciles, cuerpos sobre los que se ejercen ciertos procedimientos que los hacen subyugables, analizables, emplazables. De tal forma que la sexualidad, las identidades sexuales, los códigos de feminidad y masculinidad, las formas de construir las relaciones homoeróticas o heteroeróticas forman parte de unos cálculos de poder, ¡sexopolítica!, donde discursos y dispositivos intentan convertirse en agentes de control sobre la vida.

Riot Grrrl es un colectivo de corte feminista libertario, integrado por jóvenes entre los quince y los veintidós años, algunas universitarias, otras aún en el colegio, así se presentan en MySpace:

Buscando sacar de nuestros corazones y mentes una codificación que por años hemos aceptado y perpetuado, un día decidimos decirle no al sexismo, a la homofobia, al racismo, al especismo, y sí a la igualdad, a la diferencia, a la autonomía, a la creación colectiva. Hemos inventado espacios que se reconstruyen en cada encuentro, espacios en los que reflexionamos y criticamos duramente nuestras actitudes patriarcales, falocentristas, autoritarias; para crear conciencia de que el cambio, uno real, solo se generará en el momento en que replanteemos el modo de concebirnos como seres, reconstruyamos nuestro cuerpo y repensemos la manera de relacionarnos con otros y otras.

Este colectivo tendría su inspiración en el movimiento musical de liberación femenina de comienzos de los años noventa llamado precisamente *Riot Grrrl* (Chicas enojadas), nacido en Olympia (Washington), que se caracterizó por promover ideas feministas que buscaban una

mayor figuración de las mujeres dentro de las escenas musicales del punk, el hardcore y el grounge. En Manizales un colectivo decidió en homenaje bautizarse “Riot Grrrl: Amor y libertad”. Juana, integrante del colectivo, una chica de veinte años, libertaria y fascinada con las tesis del poder popular me comenta sobre las actividades que realizan: Sesiones de estudio sobre las teorías feministas, libertarias, y del poder popular, organización de conversatorios, participación en eventos donde se realizan conferencias, recitales, musicales, performances, exposiciones artísticas, todo con una mirada feminista y de las reivindicaciones de género. Sesiones de cocina, talleres de malabares, elaborar fanzines son otras de las actividades que las agrupan. *Riot Grrrl* para ellas, es la apuesta colectiva, pero sus prácticas micropolíticas van allá, se despliegan en su vida cotidiana:

Eligiendo por mí, contraponiéndome a esta sociedad patriarcal, cambiando las formas de relacionarme, estableciendo con los demás relaciones horizontales, deslegitimando estereotipos, cánones (Juana).

A mí me han dicho que no voy a cambiar el mundo, no vamos a cambiar el mundo pero vamos a cambiar muchas mentes, yo cambié, mi mamá cambió. Mi mamá se liberó de ciertas obligaciones como estar siempre metida en la cocina, como dejar que mi papá la pisoteara con ciertas palabras, ciertos actos, entonces conversando y leyendo cosas que yo le llevaba, dijo es cierto yo no voy hacer una esclava, no amo ser ama de casa, esa denominación tan absurda ¡ama de casa!, eso la reducía a una condición de ser mamá estrictamente, a lavar, planchar o cocinar y entonces en mi casa empezamos a cambiar las relaciones de poder, ha sido lento, pero ha sido un cambio (Juana).

Sin duda las banderas que estas chicas enarbolan hacen parte de la tradición feminista que parte de la desnaturalización de la sexualidad, es decir la sexualidad no se concibe como un hecho natural dado, sino que está construida socialmente. Simone de Beauvoir (1949), resumió el punto de partida de esta trayectoria en la famosa frase «no se nace mujer, se llega a serlo». A partir de aquí dos corrientes intelectuales condujeron a un cuestionamiento radical de la naturalización que el discurso patriarcal hace de las categorías “hombre” y “mujer”. De un lado está la corriente que inicia con la formulación sexo/género de Gayle Rubin (1975), por otra parte el feminismo materialista francés donde Wittig (1981) definió la heterosexualidad no como una práctica sexual, sino como un régimen político que asegura la explotación y dominación, una forma de administración de los cuerpos, una tecnología

biopolítica destinada a producir cuerpos hetero. Estas tesis propusieron una discusión antiesencialista de la sexualidad y precisamente las demandas de las chicas “Riot” están nutridas de todo este debate.

Una dosis de incorrección política y de provocación respecto de las estructuras normativas del régimen heterosexista es lo que emanan: sus demandas por el amor libre, por las reivindicaciones de género, por la deconstrucción de los códigos de feminidad y masculinidad, las conspiraciones contra los cánones de belleza femenina, la apertura a las relaciones homoeróticas, incluso a las relaciones simplemente entre seres, sin necesidad de darle ninguna connotación identitaria, todas ellas hacen parte de una confrontación directa con el régimen sexopolítico, heteronormativo, “heterrorista” que abreva de las epistemologías esencialistas ancladas en la naturaleza:

En el legendario país llamado Occidente, la naturaleza ha sido el operador clave en los discursos fundacionales y fundantes durante largo tiempo, más allá de cuán proteicas y contradictorias sean sus manifestaciones. La naturaleza, contraste de la cultura, es zona de coacciones, de lo dado y de la materia como recurso. La naturaleza es la materia prima necesaria para la acción humana, el campo de la imposición de la voluntad y el corolario de la mente. También ha servido como modelo para la acción humana, como poderosa base del discurso moral. Ser innatural, o actuar de manera no natural, no se ha considerado como saludable, moral, legal o, en general, como una buena idea. (Haraway, 2004, p. 102)

Yo me quiero sentir cómoda, no condicionada, no me quiero sentir bajo un estereotipo, una vez alguien me preguntó ¿ay es que usted es lesbiana?, con el asombro y los signos interrogativos impresionantes, y entonces yo me toque la cabeza y me rasque, y dije ¡ah! se me olvidó espere yo voy y me pregunto, entonces yo me decía carajo por qué me tengo que identificar sexualmente, genéricamente, por qué no puedo ser un ser y ya, por qué no puedo amar a cualquier ser y ya (Juana).

Luego de la explosión de las políticas y discursos gays y lesbianos, que decantarían en la creación de los movimientos LGBT, irrumpiría una crítica a estos, dada su mirada esencialista de la diferencia sexual. Este ataque venía de lo que se conocería como el movimiento y la teoría queer. Los queers a diferencia de los movimientos feministas u homosexuales, no se basan en una identidad natural hombre-mujer, o en definiciones sexuales basadas en prácticas homosexuales o heterosexuales, sino en una multiplicidad de cuerpos, que se insu-

reccionan contra los regímenes que los clasifican como “normales” o “anormales”, como: Los trans-maricas sin pene, las drag queens, los drag kings, los poliamorosos, las femmes butchs, los maricas lesbianas, las mujeres sin vagina, los ciborgs, las chicanas, las vampiras, los policromos, multiplicidad de cuerpos queer que emergen a la luz del imperio sexual:

Esa moral religiosa, esas normas injustificadas, que le impiden ver a otros, otras realidades sexuales (...). No me gustan esos esquemas tan puestos ahí, que soy eso o esto, soy queer entonces, me enamoro y amo a un ser más allá que sea hombre o mujer, o lo que sea (Juana).

Considerar el régimen heteronormativo como un campo abierto de relaciones de poder, con una dispersión de puntos de dominación y resistencia, tiene unas consecuencias políticas y teóricas directas. Esa resistencia deberá buscarse tanto en los espacios explícitamente articulados como políticos, ya no se trata solo de localizar los contrapoderes de las minorías sexuales en movimientos políticos definidos, esas resistencias se dan ahora en lugares múltiples.

La configuración de una subjetividad política al margen del imperio sexual, concibe una serie de luchas micropolíticas que se enfrentan al comando sexual biopolítico que se manifiesta en el día a día:

Yo vivo la política hasta en mis relaciones amorosas, en la manera que con mi compañera o compañero establezco acuerdos, por ejemplo la horizontalidad en la relación, o si hacemos un pacto donde se permiten las relaciones múltiples o si solo la relación va a ser bipersonal (...) yo creo en el amor libre pero yo no soy del amor líquido, de la relación rápida, del ciclo rápido, salimos tenemos sexo, para mí es importante la otra parte, la parte afectiva, así también me siento libre (Juana).

El proponer otras éticas amorosas no implica una vulneración a la dignidad o a la libertad de los sujetos, por el contrario, la entrada en escena por parte de las multitudes sexuales, de esos otros creadores de amor y sexualidad, es un reclamo a la dignidad y libertad que solicita un sujeto político.

Explorando por las expresiones que asistieron al conversatorio sobre “sexualidad y amor libre”, me encontré con Pacho y Susy, dos *Straight Edge* (SxE), con ellos visibilicé la emergencia de un nuevo “ethos político”, otra manera de relacionarse con lo público, donde el cuerpo es la trinchera y el arma, donde el cuerpo es el principal espacio existencial para el autocontrol. El *Straight Edge*, un movimiento juvenil nacido en Washington a finales de los años setenta que tiene como principales consignas el no consumo de drogas, de alcohol y de tabaco también tiene su manifestación en la ciudad. A partir de bandas como “Minor Threat”, que proponía un estilo de vida libre de drogas para así estar alerta a los avatares que ofrece el día a día, es que esta propuesta empezaría a atrapar a jóvenes que estaban cansados de una escena punk decadente. Todo comienza con el tema “Straight Edge”, de Minor Threat:

(...) soy una persona igual que tu pero tengo mejores cosas que hacer que sentarme por ahí y fumar hierba porque sé que soy capaz de continuar, me río de la idea de comer pastillas, me río de la idea de aspirar pegamento, siempre quiero estar alerta, no quiero tener que usar muletas. Yo tengo Straight Edge (sendero correcto).

EL SxE nace dentro la escena hardcore, género musical que es una evolución del punk con un sonido más rápido, agresivo y voces más rasgadas. Algunos punkis cansados del ambiente negativo y destructivo que había tomado un sector de la escena decidieron dar un viraje y regresarle su vitalidad y carácter propositivo, ligándolo con contenidos más políticos. La actitud destructiva del ambiente fue contrarrestada con esta postura política que demandaba un futuro mejor; la sola idea de imaginar un futuro, en oposición al no-futuro reinante de algunos sectores del punk permitió elaborar un pensamiento que se fundaba en enfoques positivos acerca de la condición de la juventud.

En medio del orden global en las sociedades de control, el SxE aparece como una forma novedosa de resistencia en los movimientos juveniles. Su principio básico es el autocontrol, entre más control se tenga de sí mismo más libre se es, «ser SxE para mí ha significado una posición muy fuerte, es decir, me opongo a su sistema de socialización, yo elijo a mi manera, también me ha proporcionado una coherencia respecto a mis posiciones políticas» (Santiago). A partir de una conciencia crítica de los elementos positivos o negativos que convergen en sus vidas y de la decisión por eliminar aquellos que tienen

algún impacto negativo, se empieza asumir un poder sobre el rumbo de la existencia, como es el caso del rechazo al consumo de drogas legales o ilegales:

el alcohol y el cigarrillo hacen creer que lo harán feliz a uno, más guapo, más atractivo a las mujeres, mire la propaganda de marlboro es un man bonito, sexy, pero son destructivas, generan muerte, accidentes de tránsito, riñas, las empresas de licor contaminan, dejan residuos tóxicos, le venden a uno felicidad empacada en una botella o en una caja de cigarrillos, cuando uno perfectamente puede estar feliz al lado de sus amigos y sus amigas sin necesidad de consumir ese tipo de sustancias, sin necesidad de tener un sustituto (Pacho).

La idea es pensar por sí mismos, decidir por sí mismos, retener tanto control personal sobre las propias vidas como sea posible, evitando al máximo las influencias del afuera.

Muchos SxE están en contra del especismo y se han vuelto vegetarianos y veganos. El veganismo es un estilo de vida que se opone a cualquier forma de explotación animal «El veganismo y el SxE se relacionan, yo soy vegano, no consumo ningún producto derivado de animales o que hayan sido experimentados con ellos, como crema Colgate, jabón Palmolive o protex, copitos Johnson» (Pacho). Lo ético deviene político «no consumo carne como una forma de declaración política al monopolio de la carne en Colombia que está en manos de los paramilitares» (Pacho). Lo mismo sucede con el consumo de drogas «los cultivos de coca además de generar deforestación sostienen a paracos y narcos que asesinan a estudiantes, sindicalistas, campesinos, si yo consumiera drogas estaría legitimándolos» (Pacho). La crítica a la sociedad de consumo no se hace solo discursivamente sino desde la experiencia vivida:

(...) que si no estamos consumiendo no estamos bien y no estamos parchados, la mayoría de las personas solo basan sus relaciones sociales en eso, en el consumo de drogas legales o ilegales, o consumiendo cualquier producto que le ofrezca la televisión (Santiago).

El SxE propone un consumo consciente, reflexionando sobre el daño que al consumir determinado producto, se pueda ocasionar a sí mismo, a los demás o a la naturaleza. Se trata de abogar por una vida sana y plena conciencia. Desde el cuerpo instauran una contienda con

el biopoder, apelando al “hazlo tu mismo”, “crea sin patrones”, “administra tu propio poder”, “asume el control de tu vida”, gestan nuevos existenciaros, resistencias desde la fabricación de un cuerpo capaz de enfrentarse al control biopolítico.

Alrededor de los conciertos de hardcore punk que ellos organizan se congregan para discutir sobre el Estado, el capitalismo, el especismo, la iglesia; la música se convierte en el desencadenante de las mutaciones de la subjetividad «a través del hardcore punk empezamos a ir tejiendo relaciones, a conocer músicos de las bandas que tenían otros proyectos, a montar CILEP, a conocer investigadores» (Santiago). Sus procesos de subjetivación política los orienta a agenciar proyectos colectivos, como CILEP (centro de investigación libertaria y educación popular). Esta es una iniciativa que se desarrolla en Bogotá, Medellín y Manizales, y pretende ejercer la investigación militante y la educación popular. Se reconocen deudores de las teorías anarquistas y libertarias y trabajan bajo los principios de la horizontalidad, autonomía, autogestión y libertad. En Manizales esta iniciativa está en ciernes, aunque ya han desarrollado algunas actividades como la organización de charlas con conferencistas internacionales; además han participado junto con otros colectivos en intervenciones urbanas a través del grafiti y en la organización de actividades en algunas comunas «yo no creo en la democracia representativa, yo creo que la política se hace en la calle, se hace con las bases, en el barrio, con la gente» (Santiago).

Los agenciamientos políticos individuales y colectivos de los jóvenes *Riot* y *Straight* se expresan entre otros en la intención de establecer relaciones horizontales dentro de sus colectividades, en un rechazo absoluto a las jerarquías y a la concentración de poder en una sola persona esperando participar y decidir de manera equitativa en la toma de decisiones. En este sentido se plantea la convicción por la democracia directa en contraposición a la lógica de la representación imperante en los espacios formales de participación política y en la lógica de la representación global «el pueblo representando a la multitud, la nación representando al pueblo y el Estado representando a la nación (...) En cada caso la representación significa un paso superior de abstracción y control» (Negri y Hardt, 2000, p. 117).

En la autogestión, como muestra de autonomía, de no dependencia y de desconfianza hacia formas de intervención que vienen desde afuera principalmente el Estado, ONG y partidos políticos, las alternativas financieras provienen de conciertos que organizan ventas de camisetas o accesorios, cuotas voluntarias que aportan los individuos

que participan de los colectivos. En la necesidad por el trabajo de base, con las comunidades, con los sectores populares a diferencia del trabajo en instancias de participación institucionalizadas o espacios formales de deliberación política. En el manejo creativo de las tecnologías de la información: páginas web, redes sociales, fanzines como mecanismos de divulgación, de contrainformación. En el respeto a la diferencia hacia cualquier proceso de singularización ¡un mundo donde quepan muchos mundos! En el espíritu libertario, expresión tan reiterativa en ellos, la práctica de la libertad en la sociedades de control, un desafío y una misión cotidiana. En la concepción del poder, ya no en el aparato de Estado, sino en cada sujeto, sujetos que conscientes de su poder ético-político buscarán cambiar relaciones, prácticas, significados. Así el acento no se pone solo en lo político sino además en la cultura, o mejor la cultura deviene hechos políticos, en la cultura se disputa el poder social. En el trabajo en red ya sea implícita o explícitamente, donde la red se convierte en un espacio facilitador y no centralizador de las fuerzas que fluyen en ella. Por último en las conexiones transnacionales de los colectivos, a través de redes globales de conferencistas y músicos y donde a pesar de la evidente influencia norteamericana (para muestra las expresiones: *Straight edge*, *Riot Grrrl*), se piensa en el actuar local con otros colectivos de la ciudad, en el barrio, la universidad; la calle es la trinchera desde donde se lucha contra la biopolítica globalizada.

Si bien es cierto que un acercamiento a estas expresiones juveniles desde la “diferencia colonial” (Quijano 2000, Mignolo 2005, Castro-Gómez 2007), dejaría en evidencia algunos elementos problemáticos frente a sus procesos de singularización, ya que pueden ser vistos solo como consumidores y reproductores de estilos de vida de subalternos norteamericanos, quisiera sin desconocer lo anterior, atisbar, proferir la posibilidad de una “emergencia” (De Sousa Santos 2007).

Una de las primeras interpelaciones a la subjetividad política de muchos de estos jóvenes llega gracias al “punk”. Algunos jóvenes *Straight Edge*, veganos, defensores de los derechos de los animales, ecologistas, feministas, grafiteros, activistas sociales si bien pueden o no definirse como *punkeros*, reconocen que por ahí entraron, que por la música llegaron a la visibilización de los problemas cotidianos y estructurales del país, que su proceso de subjetivación política está basado en una ética “punkera”.

Por eso reflexiono sobre estas expresiones como una posibilidad alternativa que ya existe como “emergencia”, un *ethos* emergente, que

si bien hoy se llama *Riot Grrrl* o *Straight edge* rubricándose con un idioma imperial, las apuestas de estos colectivos están “situadas”. Como dice Foucault, decir “no” constituye la forma mínima de resistencia. La resistencia debe abrir un proceso de creación, de transformación de la situación, de participación activa en procesos que probablemente por el curso de la exploración ético-política decante en reflexiones más descoloniales.

A través de una construcción de subjetividad política anclada en otros modos de producción semiótica, se agencian propuestas éticas y políticas como las de las chicas *Riot* y los *SxE*, desencadenantes de alternativas de acción colectiva en la ciudad, que buscan una refundación de lo político desde la fuerza del poder constituyente que posee cada sujeto. Influenciados e influenciadas por las teorías libertarias, feministas y del poder popular, formulan otra mecánica del poder desde el cuerpo, desde la oposición en sus vivencias cotidianas a los sistemas hegemónicos, ya sea desde la apariencia, desde la orientación del deseo, desde las fugas eróticas, desde la creación colectiva, desde la construcción de nuevos esquemas de convivencia, desde una emergencia emancipadora «al final de cuentas la política es la vida misma, y muchos de nosotros hacemos política desde el cuerpo, no dejando que ejerzan sobre nuestros cuerpos cierto control» (Pacho).

El cuidado de sí: Bases para la acción micropolítica.

Así como los sujetos pueden entenderse como productos del poder, donde el discurso regula la “verdad” sobre ellos, en paralelo los sujetos se agencian en sus prácticas de resistencia y en la acción creadora que se opone al poder, es decir ni están condenados a ser cuerpos dóciles, ni son solo creaciones discursivas. Las relaciones de poder son “móviles, reversibles, inestables”, si por todo el campo social existen relaciones de poder, por todas partes hay posibilidad de resistencia. Por tal razón a la biopolítica se le opone una política vital, una política de la vida sedimentada en subjetividades juveniles disidentes que se preguntan ¿Qué sujetos somos? ¿Qué sujetos queremos ser? ¿Cómo queremos vivir? La noción de cuidado de sí de Michel Foucault permite pensar en otras formas de comprender las relaciones entre el poder, la ética y la constitución de subjetividades, claves para considerar la existencia de otras formas de acción política en jóvenes.

El cuidado de sí,

es un principio o noción creada en la antigüedad para denotar múltiples sentidos, entre ellos, la idea de un trabajo que implica atención, conocimientos y técnicas, de una actividad dirigida a la conversión de uno mismo, es decir, a la elaboración de un arte de sí, de un arte de vivir. Entraña por tanto, una constitución activa del sujeto, relativamente autónoma, pero también la reflexión sobre la libertad individual. En este sentido, en su origen el cuidado de sí está vinculado a la formación ética y política del sujeto (Cubides, 2007, p. 58).

Foucault cree que esta noción puede tomar un sentido actualizado y analiza su dimensión política concluyendo que tiene que ver con los aspectos que los sujetos desean aceptar, rechazar o modificar de sí mismos y de sus relaciones con los otros en aras de construir un estilo de existencia, un *ethos*, que no quede atrapado en las tecnologías de dominación provenientes de afuera «El cuidado de sí es ético en sí mismo, pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este *ethos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros» (Foucault, 1999, p. 399). Pero el cuidado de sí también es el conocimiento de sí, los sujetos no pueden cuidar de sí mismos sin conocerse y sin conocer determinadas reglas de conducta, ciertas prescripciones, dispositivos de verdad que funcionan en las sociedades:

Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su “política general de verdad”: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros (Foucault, 1992, p. 187).

Es aquí donde Foucault teje la relación de la ética, la libertad y la constitución del sujeto con los juegos de la verdad. Los SxE y las chicas *Riot*, intentan desujetarse de ese régimen de verdad, de esos dispositivos de verdad “transitorios, tácticos, políticos” a partir de un cuidado de sí, que conlleva a prácticas de libertad. Estas prácticas se despliegan en sus micropolíticas, en las decisiones éticas y políticas cotidianas que buscan subvertir significados culturales dominantes, discursos hegemónicos, políticas generales de verdad. El cuidado de sí implica a un sujeto con voluntad de acción y libertad, consciente de su poder ético «¿Qué es la ética sino la práctica de la libertad, la prác-

tica reflexiva de la libertad?» (Foucault, 1999, p. 396), que intentara transformar sus creencias, sus deseos, sus convicciones elaborando un proceso de singularización capaz de resistir y revertir los estados de dominación, un cuidado de sí que a su vez genera micropolíticas culturales que disputan nuevos significados en el campo social: las elecciones de estos jóvenes por sus consumos, por sus cuerpos, por sus sexualidades, por sus convicciones; el contradiscurso frente a la democracia, la ciudadanía, la naturaleza, el género, delinean una estética de la existencia que a través de la creación de técnicas, prácticas, saberes, buscan un objetivo de transformación personal y cultural.

En el ocaso de su vida Foucault definió el poder como la relación en la que se intenta dirigir la conducta de los demás, esta definición nos permite examinar con detenimiento el significado de las tecnologías y las prácticas que ponen en acción los *SxE* y las chicas *Riot*. Foucault (1999) en su análisis sobre el poder distingue tres niveles: las relaciones estratégicas, los estados de dominación y las técnicas de gobierno. Las relaciones estratégicas o juegos estratégicos comprenden gran parte de las relaciones de poder ya que las vivimos en casi todos los escenarios de nuestras vidas, son esos juegos de poder que se ejercen en nuestras relaciones familiares, pedagógicas, amorosas incluso sexuales. Las relaciones estratégicas en sí mismas no son negativas:

El poder consiste en juegos estratégicos ¡es bien sabido que el poder no es el mal! Pongamos, por ejemplo, las relaciones sexuales o amorosas: ejercer poder sobre el otro en una especie de juego estratégico abierto, en el que las cosas se podrían invertir, esto no es el mal; esto forma parte del amor, de la pasión, del placer sexual (Foucault, 1999, p. 412).

Estas relaciones estratégicas son reversibles ya que se dan entre sujetos libres en donde unos despliegan su poder intentando determinar las conductas de los demás y estos a su vez intentan no permitir que su conducta sea determinada, o invierten la situación convirtiéndose en aquellos que buscan influir en las acciones de los demás «Para que se ejerza una relación de poder hace falta, por tanto, que exista siempre cierta forma de libertad por ambos lados» (Foucault, 1999, p. 405). Es en este marco que Foucault plantea que donde hay poder hay resistencia, siempre existe la posibilidad de cambiar la situación, de confrontarla o de fugarse. En cambio otra cosa son los estados de dominación en donde la práctica de la libertad es más reducida, aunque aún es posible allí la resistencia. Los estados de dominación son a los

que usualmente llamamos poder: el Estado, los partidos políticos, la iglesia, el ejército. Allí las relaciones de poder no son tan equilibradas, son absolutamente asimétricas, estas instituciones buscan limitar, emplazar o bloquear la libertad de establecer relaciones estratégicas que pretenden incidir sobre la acción y las conductas de los otros, las acciones y las conductas están prescritas y fijadas, en definitiva se hace difícil –mas no imposible– revertir las relaciones de poder.

Por último, entre las relaciones estratégicas y los estados de dominación Foucault sitúa las técnicas de gobierno que son «el conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros» (1999, p. 414). Se trata de cómo se gobierna el propio poder, en relación con uno mismo y con los demás. El análisis de estas técnicas es clave ya que por estas, se establecen los estados de dominación es decir relaciones asimétricas, o por el contrario relaciones estratégicas fluidas, abiertas, equilibradas. Es precisamente con las técnicas de gobierno que las micropolíticas de los *SxE* y las chicas *Riot* adquieren sentido, siguiendo a Lazzarato, las técnicas de gobierno deben buscar establecer relaciones estratégicas con el mínimo de dominación y a su vez «aumentar la libertad, la movilidad y la reversibilidad de los juegos de poder, porque estos son las condiciones de la resistencia, de la creación y de la experimentación de las relaciones con los demás y con uno mismo» (2006, p. 219). Ellos están en este lugar, en el del gobierno de su propio poder, fundados en un cuidado de sí, que permite la constitución de subjetividades políticas disidentes, que se manifiestan en sus micropolíticas culturales creadoras de estilos de vida y de cultura.

Muchas veces estas prácticas culturales han sido consideradas como juegos intrascendentes y desordenados, empero, la experimentación de nuevos existenciaros por parte de los jóvenes nos ayudan a comprender transformaciones políticas y culturales de las sociedades actuales, nuevos modos de experimentar la democracia y la ciudadanía. La generación de vínculos caracterizados por lo subjetivo y lo emocional, frente a los vínculos contractuales y racionales propios de la lógica capitalista, ayudan a fundamentar un sujeto ético, en contraposición al sujeto de derecho de la modernidad, un sujeto ético que reivindica la solidaridad frente al pálido individualismo, proponiendo así nuevas prácticas de convivencia y nuevas maneras de enfrentar los conflictos, reconociendo que los jóvenes, los sujetos en general, no son solo productos sino también productores del orden social.

Para terminar ¿estas nuevas configuraciones de poder con qué sistema político armonizan? ¿Sobre qué modo de construcción política es posible esta nueva analítica del poder? ¿Cómo se concilia el poder instituyente con un orden deseado del “estar juntos”? ¿Cómo permanecen juntas singularidades autónomas, multitudes, en un proyecto común de convivencia?

Políticas del underground/ Políticas de la diferencia

Cada vez que le preguntaba a los jóvenes sobre el modelo político deseado para ellos, todos coincidían en sus tendencias anarquistas o socialistas. Estos jóvenes proclaman la libertad como principio de convivencia, sueñan con la igualdad social, los une un sentimiento anticapitalista y encuentran en las tendencias de izquierda la alternativa de un mundo justo y diferente.

A partir de los años setenta, la relectura de Nietzsche por parte de una serie de filósofos, muchos de ellos franceses, implicó una reorientación de las perspectivas sobre las dinámicas sociales y el poder que reconocieron el fin del funcionamiento de la dialéctica demostrándose en las nuevas experiencias políticas motivadas por múltiples subjetividades contrahegemónicas. El mayo del 68 en Francia, los movimientos antiglobalización de Seattle en los noventa, la acción de organizaciones como el EZLN, los movimientos de liberación sexual contemporáneos, todos ellos son paradigmáticos de las nuevas formas de acción política. Todo el armazón de la política moderna sea socialista o liberal es cuestionada hoy en día. El Estado, el parlamento, el sindicato, la sociedad civil, los partidos políticos, son categorías anacrónicas para cartografiar los movimientos de la multitud. El proyecto democrático burgués compete ya no contra las fuerzas de la dialéctica, sino contra la potencia del acontecimiento y de lo múltiple. Se promueve un “nuevo contrato social”, una nueva manera de hacer y pensar lo político.

En general, el marco regulatorio de la convivencia social se quiere subvertir ante la emergencia de nuevos pensamientos que fundamentan la actuación ética y política de los sujetos. Como “postsocialistas” han denominado al conjunto de movimientos que promueven estas nuevas manifestaciones políticas, que no creen en el control del mercado o del Estado, ni siquiera en el regreso a un Estado de bienestar. Estos movimientos se perciben como exploradores de soluciones más radicales y democráticas fundadas en la autonomía, en la autoorga-

nización social y en el poder de las multitudes. Plantean construcciones políticas horizontales, anti jerárquicas y en redes mundiales, no pretenden cambiar este mundo capitalista por otro comunista supuestamente más justo, porque eso implicaría instalar una nueva hegemonía, una única verdad, un solo mundo, su propuesta fundamental es la de un mundo donde quepan muchos mundos. La política que moviliza estos movimientos postsocialistas, es la política de la diferencia que se despliega según la lógica de las minorías y no de la clase obrera, de la multiplicidad y no de la totalidad, de la diferencia y no de las contradicciones:

La primera afirmación política de la filosofía de la diferencia es la siguiente: el compuesto no puede nunca totalizar los elementos que entran en su constitución. Entonces la filosofía de la diferencia se caracteriza por ser una crítica de la política como totalidad, como todo, como universal, como reconciliación. Señalo de pasada que el límite principal del marxismo tiene que ver con el hecho de que no ha sido una teoría y una práctica críticas de la totalidad, de la universalidad, del sujeto, sino más bien la búsqueda de la buena totalidad, de la buena universalidad y del buen sujeto. (Lazzarato, 2005).

La política de la diferencia soslaya esas totalizaciones liberales o marxistas que piensan el mundo como “uno” y redescubre el mundo como multiplicidad.

A partir de las batallas ganadas por el capitalismo ante los embates contestatarios en los sesenta y setenta, y de la consolidación del neoliberalismo desde los noventa, nos ha quedado la opción de un solo mundo, ese mundo gestado desde el interior de las sociedades de control creadoras de “medio ambientes”, de mundos. El mercado con sus redes telemáticas e informáticas que fluyen globalmente producen modos de ser y opinión pública; las empresas de hoy no solo crean mercancías o servicios, también crean un mundo, la misión es producir sujetos para ese mundo, o sea nuestro “medio ambiente” reinante que constantemente nos solicita, nos incita a seguir un patrón, un modelo, una forma de interactuar con los otros, de tener un cuerpo, de consumir, de participar, de habitar, de construirnos. «En las sociedades de control, el problema es efectuar mundos (...) el capitalismo no es un modo de producción, sino una producción de modos y de mundos» (Lazzarato, 2006, p. 101).

Maurizio Lazzarato plantea que a partir de 1968 los movimientos políticos se mueven entre dos planos: uno impuesto por las instituciones establecidas, en donde todo sucede y se expresa como si solo existiera un mundo posible, y el otro que es «el de la creación y la efectuación de una multiplicidad de mundos posibles» (Lazzarato, 2006, p. 180). De acuerdo con este autor, esta segunda es la que prefieren las singularidades y los movimientos postsocialistas.

En este contexto los Estados nacionales se ha venido preguntando ¿Qué hacemos con los diferentes?, dando paso a las llamadas políticas de la tolerancia que hablan de la diversidad cultural y de expresiones políticamente correctas como “somos una nación pluriétnica y multicultural”, que nada tienen que ver con una política de la diferencia,

A medida que se instalan en el plano discursivo las virtudes de las políticas de la tolerancia, se despliegan diversos dispositivos biopolíticos que sostienen y acrecientan, una y otra vez, las ferocidades del hambre, las pandemias y exclusiones de todo tipo en extensas regiones del planeta (Fernández, 2009, p. 24).

Así, el proceso de subjetivación que promueven las llamadas democracias contemporáneas es la subjetivación del mayoritario:

Ser mayoritario sería, igualmente, pensar y actuar a partir de constantes, a partir de modelos, a partir de patrones. En cambio, lo minoritario es actuar y pensar con variables, improvisando, sin evaluarse con un patrón, ser mayoritario sería como señala Roland Barthes: Ser buen marido, buen padre, buen soldado, como era la consigna de Mussolini. (Garavito, 2000, p. 116).

De tal forma que en el proyecto del “estar juntos” se le determina a las minorías: o la integración al patrón mayoritario, una especie de inclusión para homogenizar, o simplemente su exclusión en lo que atañe a la ciudadanía, a la norma televisiva, sexual, de belleza, salarial entre otras. Los organismos multilaterales, el mercado, el Estado, los partidos políticos, los sindicatos, las industrias culturales, en general las redes de poder global construyen modelos mayoritarios reproduciendo de manera sistemática la dialéctica integración-exclusión «En relación con una mayoría uno no puede más que integrarse o ser excluido» (Lazzarato, 2006, p. 189).

Lazzarato propone una política de la diferencia en donde todos los sujetos devienen minoritario, es decir el “estar juntos” no significa ni integración ni exclusión de ningún modelo, ya que nadie sería mayoritario, sino que todos seríamos múltiples potenciales minoritarios. Lo minoritario es micropolítico, no busca los lugares centralizados de poder, de la ley, de la norma, del patrón, no se trata de pequeñas luchas donde participan pocos sujetos, ya que en lo cuantitativo no radica la diferencia entre lo minoritario y lo mayoritario, si fuese así, como diría Garavito «lo minoritario sería la mayoría», es decir los otros, los extranjeros, los suplementos, los salvajes: etnias, clases, culturas, países no hegemónicos, el sur, los desarraigados, los diferentes, las multitudes.

La política de la diferencia es legataria del pensamiento de Tarde, Bajtin, Foucault, Guattari y Deleuze que ha permitido la comprensión de la diferencia y la multiplicidad dejando a un lado la lógica de las contradicciones, pero sin negar el conflicto y la lucha. De igual manera estos pensadores han comprendido que las luchas sociales no solo se dan contra la explotación que ha estado ligada a la propia ontología de la categoría trabajo y al protagonismo de la clase obrera, sino que las luchas contra la dominación, la servidumbre, la sujeción de otras minorías también son modalidades de operación del poder.

Lazzarato plantea que los movimientos postsocialistas luchan por la igualdad, ya que esta es la base para una política de la diferencia, es una condición, pero no la finalidad de la lucha. Los movimientos socialistas y comunistas acostumbran a totalizar la tendencia igualitarista, negando así las diferencias, lo que supone un peligro para la creación de multiplicidad de mundos posibles, ya que absolutizar la igualdad deviene en integración a la política oficial, genera unidad, identidad, produce mayoritarios. Ahora, la cuestión no es oponer la lucha por la igualdad y la lucha por la diferencia, sino comprender que ambas son constituyentes de una política de la diferencia. En este sentido la igualdad se entendería de dos maneras: como “lo otro de la desigualdad”, y como “lo otro de la diferencia”, lo que conlleva a pensar en una igualdad que hay que movilizar, es decir aquella que se opone a la desigualdad y una igualdad que se debe combatir, que se opone a la diferencia, homogeneizándola, impidiendo procesos de singularización. Así, los movimientos postsocialistas deben paralelamente luchar por la primera y en contra de la segunda, deben agenciar la diferencia para acceder a niveles políticos creadores mundos posibles, puesto que la razón de ser de estos movimientos es la denegación de un solo mundo posible, que es el ofertado por las sociedades de control contemporáneas.

Otro elemento interesante que pone en tensión la política de la diferencia es pensar el “estar juntos” solo como unidad armónica. Tanto el proyecto democrático moderno que concibe la política en términos de consenso y reconciliación, como las doctrinas comunistas y socialistas que la entienden como un proceso dialéctico donde la superación de las contradicciones existentes entre dos fuerzas antagónicas producirá una síntesis reconciliadora, pierden de vista que la política es inevitablemente conflictiva, la política es la manifestación del disenso. Este disenso debe permitir la creación de multiplicidad de mundos que están juntos pero polemizando. Aquí son muy oportunas las tesis de Chantal Mouffe (1999) con relación a la democracia radical y al advenimiento del adversario en contraposición del enemigo, que nos ilustran otros modos de pensar a los diferentes y a los movimientos postsocialistas. El agonismo es la relación con el adversario, con quien establecemos un combate en términos de estrategias discursivas sin utilizar la violencia, lo contrario sucede con el antagonismo que es la relación que se tiene con el enemigo, cuya finalidad es aniquilarlo y destruirlo.

Mouffe plantea una democracia radical agonista, siempre conflictiva, ya que el desconocer la dimensión conflictual de la vida social es una razón para que los conflictos no adopten una forma “agonista” y tiendan a adoptar modos antagónicos que menoscaban una política democrática. En este sentido la política no debe pensar un “estar juntos” donde las múltiples diferencias deban ser superadas mediante el consenso, sino una política que las ayude a construirse de modo tal que activen la confrontación democrática en una esfera pública vibrante de lucha “agonista” donde puedan litigar los proyectos políticos de la diferencia. Forzar el consenso de las múltiples diferencias, es negar la naturaleza conflictiva de la política, es optar por la igualdad como lo “otro de la diferencia”, por la construcción de mayoritarios, y por la creación de un solo mundo posible. Por el contrario la democracia radical que «requiere la existencia de multiplicidad, de pluralidad y de conflicto» (Mouffe, 1999, p. 39) es una posibilidad para la política de la diferencia, donde además los diferentes pueden dejar de ser pensados como enemigos y mejor como adversarios.

He querido explorar algunos elementos de la política de la diferencia, para delinear un camino argumentativo sobre las posibles alternativas del orden deseado del “estar juntos” que proponen los jóvenes de este artículo, sus prácticas, sus cuerpos, sus discursos son característicos de los movimientos llamados postsocialistas oferentes de una política de la diferencia. Estos jóvenes como multitud que son, se encuentran en la voluntad de “estar en contra”, en la lógica del recha-

zo de un solo mundo, pero ese “estar en contra” también es afirmación y creación de multiplicidad de mundos posibles, potenciales formas de “estar juntos” conflictivas y no totalizantes. Con sus micropolíticas culturales intentan desafiar lo instituido ya que este conspira contra el saber, el deseo y la libertad, reaccionan episódicamente, espontáneamente, ambiguamente. Lo importante es que se configuran como un contrapoder saboteador y desertor de los mecanismos de orden y control de la maquinaria biopolítica. Un contrapoder que ya no es dialéctico, sino tal vez, oblicuo, torcido, múltiple, rizomático, heterárquico.

Referencias

- Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (2007). Prologo. En *El giro decolonial teoría crítica y pensamiento heterárquico* (pp. 9-23). Bogotá: Siglo del hombre.
- Cubides, H. (2007). Política y subjetividad, experiencia o cuidado de sí y la creación de otros mundos. *Revista de Ciencias Humanas*, 37, 55-68.
- De-Beauvoir, S. (2009). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Suramericana.
- De-Sousa-Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- Escobar, A., Álvarez, S., y Dagnino, E. (Comp.) (2001). *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus; ICANH.
- Fernández, A. (2009). Las diferencias desigualadas: multiplicidades, invenciones políticas y transdisciplina. *Revista Nómadas*, 30, 22-33.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Picota.
- Garavito, E. (2000) ¿En qué se reconoce una micropolítica?. *Revista Nova & Vetera*, 41, 101-117.
- Haraway, D. (2004). Testigo_Modesto@ Segundo_Milenio. HombreHembra@_Conoce_Oncorrotón: Feminismo y tecnociencia. Barcelona: UOC.
- Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Lazzarato, M. (2005). Entrevista. *Revista multitudes* (Versión electrónica). Recuperado de http://www.ddooss.org/articulos/entrevistas/Maurizio_Lazzarato.htm
- Mignolo, W. (2005). Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y la postcolonialidad imperial. *Tabula Rasa*, 3, 47-72.

Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.

Negri, T., y Hardt, M. (2000). *Imperio*, de la edición de Harvard University Press, Cambridge: Massachussets.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Comp.) *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*. (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.

Rubin, G. (1975). El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo. *Revista Nueva Antropología*, 30, 95-145.

Schutz, A. (s. f.). *La construcción significativa del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*. Madrid: Paidós.

Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Javier Sáez, y Paco Vidarte (Trad.) Madrid: Egales.