

LOS NUEVOS ESCENARIOS DE LAS TEORÍAS DE LA COMUNICACIÓN: INCURSIONES EN TORNO AL POSESTRUCTURALISMO Y AL MARXISMO

Víctor SILVA ECHETO

The theoretical opening that, in the sixties, Post structuralism provided to certain Marxisms, anchored in closed and non dialogic conceptions, complements itself in the complex contemporarity with the open, polyphonic and hybrid looks of post colonialism, cultural studies and postmodernism, all belonging to authors who emerge from various disciplines – and anti-disciplines –, such as Fredric Jameson, Homi K. Bhabha, Antonio Negri or Michael Hardt, who propose liberating counter thoughts which oppose to the colonialist, patriarchal and capitalist thought images. In the same way, the conceptual and epistemic apparatus of communication theories is being critically reformulated in a new scene, populated by new images of thought; this time its threads are performingly weaved by the media and new technologies of simulation. Opposite to this emerges the necessity of a third theory - hybrid, crossbreed, placed in-between the cultural processes -.

Las décadas '80 y '90 fueron prefijadas gramaticalmente. Los prefijos *post* (*estructuralista, moderno, colonialista*) y *neo* (*liberal, conservador, marxista*), eliminan todo residuo de nombre propio y colocan la existencia en el marco de una tenebrosa sensación de sobrevivencia, de vivir en las fronteras del presente (Viscardi, 2000; Bhabha, 1994).

El nombre propio, en ese contexto, deja paso al controvertido deslizamiento del prefijo *post*. Como escribe Ricardo Viscardi (2001: 4): “la gramaticalización del orden, sujeto a una decisión textual, implica una transitividad de la marca, desde que el sentido propio del término (liberal o moderno, entre otros) dejó de ser la característica definitoria de la denominación, para ser suplantado por la pre-fijación”.

La pérdida del nombre propio y de una “imagen del pensamiento” (Deleuze y Guattari, 1980, 2000) implica un cambio radical en la evolución de una manera de pensar y actuar que acentuaba la individuación de la subjetividad, y que imponía un pensamiento centrado en la identidad y en una pérdida de la pluralidad y multiplicación de la misma (Guattari, 1992, 1996). Como proponen Deleuze y Guattari, hay que replantearse el concepto *nombre propio* y considerarlo como la aprehensión inmediata de una multiplicidad. “El nombre propio no designa un individuo: al contrario, un individuo sólo adquiere su verdadero nombre propio cuando se abre a las multiplicidades que lo atraviesan totalmente, tras el más severo ejercicio de despersonalización” (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 43). Recuperar el *nombre propio* en un campo de intensidades, como flujos que atraviesan un *cuerpo sin órganos*, considerando la expresión de Antonin Artaud.

Por mucho que los nombres propios que acompañan, por ejemplo, a la enunciación (y estoy pensando en tantos nombres propios conocidos: *el teorema de Pitágoras, la Idea platónica, el Cogito cartesiano*) sean históricos y permitan ubicar ciertas épocas y momentos del pensamiento, constituyen máscaras para otros devenires, es decir, tan sólo sirven de seudónimos para entidades singulares más secretas.

Michel Foucault (1966, 1986: 300-301) que en su primera etapa arqueológica intentó apartarse de esa *imagen-Estado del pensamiento*¹, incluyendo los *afueras* que ese pensamiento oficial no contemplaba, destacaba a fines de los años '60 que en la *episteme* clásica, las funciones de la *naturaleza* y de la *naturaleza humana* “se oponían de un cabo a otro: la naturaleza hacía surgir, por el juego de una yuxtaposición real y desordenada, la diferencia en el continuo

ordenado de los seres; la naturaleza humana hacía aparecer lo idéntico en la cadena desordenada de las representaciones y lo hacía por medio de un juego de exposición de imágenes”.

Para tanta desorientación es preciso plantearse la posibilidad –desde postulados marxistas y posestructuralistas- de desustancializar esa *imagen del pensamiento*. Este concepto fue planteado por Deleuze y Guattari, quienes consideraban que existía una imagen del pensamiento que recubriría todo el pensamiento, que sería el objeto especial de una *noología* y sería como la forma-Estado desarrollada por el pensamiento. Esta imagen tiene dos cabezas: 1) un *imperium* del pensar-verdadero, que opera por captura mágica, confirmación o lazo, que constituye la eficacia de una fundación; 2) una república de los espíritus libres, que procede por pacto o contrato, constituye una organización legislativa y jurídica y aporta la sanción de un fundamento (*logos*).

Estas dos cabezas interfieren constantemente en la imagen clásica del pensamiento: ‘una república de los espíritus en la que el príncipe sería la idea de un Ser supremo’. Y si las dos cabezas interfieren, no sólo es porque hay muchos intermediarios o transiciones entre los dos, y porque una prepara la otra, y ésta se vale de la primera y la conserva, sino también, porque antitéticas y complementarias, se necesitan la una a la otra (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 380).

Sin embargo, no hay que excluir que, para pasar de la una a la otra, se necesite un acontecimiento de otra naturaleza, *entre* los dos, y que se oculta fuera de la imagen, que se produce fuera de ella. No obstante, si nos atenemos a la imagen, vemos que en cada oportunidad que se habla de un *imperium* de lo verdadero y de una república de los espíritus no es una simple metáfora, sino que es la condición de constitución del pensamiento como principio o forma de interioridad, como estrato. “Vemos perfectamente lo que el pensamiento gana con ello: una gravedad que nunca tendría de por sí, un centro que hace que todas las cosas, incluido el Estado, den la impresión de existir gracias a su propia eficacia o a su propia sanción” (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 380). Pero el Estado también gana, porque la forma-Estado al desarrollarse en el pensamiento gana *todo un consenso*. “Sólo el pensamiento puede inventar la ficción de un Estado universal por derecho, elevar el Estado a lo universal de derecho. Es como si el soberano deviniese único en el mundo, abarcase todo el *oikumene* y ya sólo tuviera que ver con sujetos, actuales o potenciales.” Las organizaciones extrínsecas, “las bandas extrañas”, han dejado de existir. El Estado deviene como el único capaz de distinguir entre sujetos rebeldes, que se remiten al estado natural, y sujetos dóciles, que remiten a su forma. El apoyo mutuo que logra el pensamiento en el Estado, y éste en el pensamiento, es de suma importancia. Mientras que el Estado le proporciona al pensamiento una forma de interioridad, éste último le proporciona al Estado una forma de universalidad. “(...) La finalidad de la organización mundial es la satisfacción de los individuos razonables dentro de los Estados particulares libres”. Entre el Estado y la razón se produce un intercambio curioso, pues la razón realizada se confunde con el Estado de derecho, al igual que el Estado de hecho es el devenir de la razón.

En la filosofía llamada moderna y en el Estado llamado moderno o racional, todo gira alrededor del legislador y del sujeto. Es necesario que el Estado realice la distinción entre el legislador y el sujeto en tales condiciones formales que el pensamiento, por su parte, pueda pensar su identidad (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 381).

En los Estados modernos el sociólogo ha podido sustituir al filósofo, según Deleuze y Guattari. Así las cosas, recuerdan que Durkheim y sus discípulos han querido dar a la república

un modelo laico de pensamiento. En los años '60 y '70, para estos pensadores, el psicoanálisis, en un retorno a la magia, aspira al papel de *Cogitatio universales*, como pensamiento de la Ley. Pero existen otros rivales que la noología tiene en cuenta al encargarse de estudiar las imágenes del pensamiento y de su historicidad. La gravedad se da en los tiempos contemporáneos, donde el pensamiento deviene *marketing*, *publicidad*, *discurso político oficial*. Como sostienen Deleuze y Guattari (1991, 1993) es el colmo de la vergüenza, ya que todas las disciplinas de la comunicación (informática, mercadotecnia, diseño, publicidad) se apoderaron del concepto y dijeron: “¡es asunto nuestro, somos nosotros los creativos, nosotros somos los *conceptores!*” Sobre información y creatividad, concepto y empresa, existe una bibliografía abundante que da cuenta de estos hechos. La mercadotecnia mantiene una cierta relación entre *el concepto y el acontecimiento*; y el concepto se ha convertido en el conjunto de rasgos históricos, científicos, sexuales de un producto, y el acontecimiento en la exposición que escenifica las presentaciones diversas y el supuesto intercambio de ideas al que daría lugar. “Los acontecimientos por sí solos son exposiciones, y los conceptos por sí solos, productos que se pueden vender” (Deleuze y Guattari, 1991, 1993: 16). El movimiento general que ha sustituido la Crítica por la promoción y la publicidad comercial, no ha dejado de afectar al pensamiento crítico y a la teoría. “El simulacro, la simulación de un paquete de tallarines, se ha convertido en el concepto verdadero, y el presentador-expositor del producto, mercancía u obra de arte, se ha convertido en el filósofo, en el personaje conceptual o en el artista” (Deleuze y Guattari, 1991, 1993: 16).

A esa desorientación y pérdida de crítica por parte de la teoría, hay que sumarle la invasión de propuestas conservadoras, en el contexto teórico de Estados Unidos, que se han apoderado de nombres y apellidos como *deconstrucción*, *posmodernidad* (ya sin guión), *multiculturalismo* y *estudios culturales*. Por otra parte, nos enfrentamos a un problema social grave donde la vida cotidiana se encuentra recorrida por estremecimientos de miedo. “Un miedo que no es ya el que describía Hobbes –guerra permanente del uno contra el otro, segmentalidad feroz de los intereses y las voluntades de poder-, se trata ahora de un miedo trascendental que infiltra la muerte en las conciencias individuales y polariza a toda la humanidad en un punto de catástrofe”, escriben Félix Guattari y Antonio Negri (1989, 1999).

La esperanza ha sido prohibida y está desterrada de ese universo, mientras que la vida cotidiana no es otra cosa que “tristeza, aburrimiento, monotonía, en tanto que no logra organizarse para romper el sentido de esta espantosa ciénaga de absurdos”. Para Guattari y Negri: la palabra colectiva –*el discurso pretencioso*, fiesta del *logos* o cómplice concertación”- ha sido expropiada por el discurso de los medios de comunicación. Las relaciones entre los hombres están marcadas por la “*indiferencia*”, se procede al desconocimiento simulado de la verdad del otro y en consecuencia de la propia, que cada cual acaba por detestar.

¡Lo cual sin embargo no deja de generar sufrimiento! La trama de los sentimientos más elementales se disgrega en la medida en que no consigue ya anudarse a líneas de deseo y de esperanza. Una guerra larvada atraviesa el mundo desde hace treinta años sin que la conciencia colectiva la perciba como acontecimiento clave de la historia, como empresa de destrucción masiva, tenaz, encarnizada” (Guattari y Negri, 1989, 1999: 21).

Son esos aspectos los que hay que tener en cuenta cuando se intentan reformular críticamente los aparatos conceptuales y *epistémicos* de las teorías de la comunicación, en un nuevo escenario poblado de nuevas imágenes del pensamiento, esta vez performativamente tejidos sus hilos por los medios de comunicación y las nuevas tecnologías de la simulación. No hay que perder de

vista que el espacio posmoderno (dominado por la Comunicación) es una realidad histórica y socio-económica genuina, en tanto y en cuanto es la tercera gran expansión del capitalismo por el globo, “tras las expansiones más tempranas del mercado nacional y del antiguo sistema imperialista, que tenían sus respectivas idiosincrasias culturales y generaban nuevos tipos de espacios adecuados a sus dinámicas” (Jameson, 1991, 1996: 67). Fredric Jameson, siguiendo el esquema de Ernest Mandel de las tres rupturas o saltos cuánticos (sobre el que volveré), considera que nos encontramos en la era del Capitalismo Tardío.

Así, el capitalismo más puro de nuestros días elimina los enclaves de la organización precapitalista que hasta ahora había tolerado y explotado de modo tributario. Siento la tentación de relacionar esto con la penetración y colonización, históricamente nueva y original, de la Naturaleza y el Inconsciente: esto es, la destrucción de la agricultura precapitalista del Tercer Mundo por la Revolución Verde, y el auge de los *media* y la industria publicitaria (1991, 1996: 55).

La nueva dimensión de la comunicación –como señalan Guattari y Negri- genera dispositivos y flujos de desterritorialización destinados a producir expropiación intelectual y empobrecimiento moral. No hay que obviar –menos si se intentan reformular los estudios en Comunicación- que en ese aspecto el capitalismo afirma su dominio, apoderándose de nuevas máquinas de producción (o mejor dicho de recomposición) de subjetividad y de nueva territorialización deseante. Estos conceptos son los que hay que replantearse teóricamente –intentaremos hacerlo en este ensayo-, es decir, los nuevos movimientos de reconstrucción y de recomposición subjetiva. Más cuando, a la disolución estructuralista y posestructuralista del sujeto (individual y colectivo), se agrega paradójicamente una impronta mediática desarticulando y produciendo subjetividades sin sujetos.

CONTRAPENSAMIENTOS O PENSAMIENTO DEL AFUERA

La *noología* choca con contra-pensamientos cuyos actos son violentos y sus apariciones discontinuas. Foucault, Deleuze, Guattari, Derrida, Lyotard, es decir, los llamados pensadores posestructuralistas (aunque no se les puede considerar como un bloque único de pensamiento porque mantenían diferencias importantes entre ellos) en los años '60, releyendo a Nietzsche, Marx, Freud, plantearon los actos de un “pensador privado” por oposición al profesor público. Como señalaba Michel Foucault, en un prólogo a *El Anti-edipo, capitalismo y esquizofrenia*, entre los años '40 y '60 en Europa había una cierta manera correcta de pensar, un cierto estilo de discurso político, una cierta ética del intelectual.

Era necesario tutearse con Marx, no dejar que los propios sueños vagabundearan demasiado lejos de Freud, y tratar a los sistemas de signos –el significante- con el mayor respeto. Tales eran las tres condiciones que hacían aceptable esa ocupación singular que es el hecho de escribir y de enunciar una parte de verdad sobre sí mismo y sobre su época (1994: 88-89).

Cuando Deleuze y Guattari proponen la figura del *pensador privado*, se están refiriendo a un *pensamiento del afuera*, que en Derrida podría asumir la figura de un *pensamiento de los márgenes* o, mejor dicho, *marginal*. Sobre el *pensamiento del afuera* se refiere Foucault en un escrito homenaje a Blanchot y también ha sido referencia constante en los escritos de Deleuze, Guattari y Derrida.

El Afuera implica escaparse de la dinastía de la representación, ser atraído y experimentar en el vacío y en la indigencia, la presencia del *afuera*, y, ligado a esta presencia, el hecho de

que uno está irremediabilmente fuera del afuera. Para Deleuze y Guattari (1980, 2000: 381): “poner el pensamiento en relación inmediata con el afuera, con los afueras del afuera, en resumen, convertir el pensamiento en una máquina de guerra², es una empresa extraña cuyos procedimientos se pueden estudiar en Nietzsche”. Estos *pensamientos del afuera* son como una tribu, que es lo contrario del Estado; son fuerzas que destruyen la imagen y sus copias, los modelos y las reproducciones, toda posibilidad de subordinar el pensamiento a lo Verdadero Cartesiano, lo Justo Kantiano o el Derecho Hegeliano. Lo explicaba Antonin Artaud cuando señalaba que el pensamiento se ejerce a partir de un desmoronamiento central, que puede vivir sólo de su propia imposibilidad para crear forma, poniendo de relieve únicamente rasgos de expresión en un material, desarrollándose periféricamente, en un puro medio de exterioridad, en función de singularidades no universalizables, de circunstancias no interiorizadas. Es un pensamiento nómada, que se desplaza *entre* las grietas e intenta ocupar un *intervalo* más que un lugar, es decir, un *entre-lugares*, como lo denomina Homi Bhabha. Los *entre-lugares* se producen en las emergencias de los intersticios y en los espacios liminales. Ese pasaje intersticial entre identificaciones fijas abre la posibilidad de un hibridismo cultural que acoge la diferencia sin una jerarquía supuesta o impuesta (Bhabha, 1994: 4).

A este tipo de pensamiento lo definimos como un *pensamiento del entre* o *tercera teoría*. Ese pensamiento disuelve la identidad, la lógica binaria de pensar y la estabilidad, e implica la necesidad de no tener control de la lengua, de ser un extranjero en su propia lengua, para que la palabra venga hacia uno y pueda crear algo incomprensible. Es el triunfo del enunciado sobre la institución lengua. Para Bhabha ese espacio intermedio se torna un espacio de intervención *aquí y ahora*. Esos espacios de intervención están llevándose a la práctica en diferentes performances híbridas, como las que desarrolla el artista chicano Guillermo Gómez Peña. Un arte politizado, performativo, como mecanismo de actuación política. Es decir: implica la aparición de un nuevo tipo de superficialidad, en el sentido más literal del término. De esa forma la profundidad y la jerarquía se desvanecen en un mismo movimiento (Jameson, 1991, 1996: 31).

Por otra parte, no se invoca un sujeto pensante universal, sino una singularidad, y no se basa en una totalidad englobante sino que se despliega en un *rizoma* o medio sin horizonte como espacio liso, estepa o desierto. Es una singularidad mestiza más que una raza fomentada por ciertos *pensamientos fascistas*³ e implica una forma de enfrentarse a los que reformulan *ese tipo de pensamientos* para referirse a Oriente o lo hacen exclusivamente desde ciertos folklores: yoga, zen y karate.

Frente a esa batalla es que se encuentra gran parte del pensamiento *postcolonialista*, con intelectuales destacados como Edward Said y Homi Bhabha. En este sentido, Edward Said señala como un aspecto del mundo electrónico posmoderno, el que ha propiciado un fortalecimiento de los estereotipos a través de los cuales Oriente es visto. Si el mundo se tornó inmediatamente accesible a un ciudadano occidental en la actual era electrónica, el Oriente también se aproximó más a él, y es ahora menos un mito. Eso sí no deja de ser un lugar cruzado por sórdidos intereses puramente materiales, bajo la influencia del petróleo, los grupos de presión sionistas consolidando su control sobre el Cercano Oriente, o la hostilidad religiosa acompañada de ignorancia que desde hace mucho tiempo afecta todo lo relacionado con el Islam, hostilidad que cada día asume formas diferentes (Said, 2001: 2).

Este pensamiento del *entre* es un devenir en lugar de ser un atributo de un Sujeto o la representación de un Todo. Homi Bhabha utiliza los términos *negociación* y *traducción*, para referirse a un pensamiento que reconoce la relación histórica entre el sujeto y el objeto

de la crítica, de modo que no establece una oposición simplista, esencialista, entre la falsa concepción ideológica y la verdad revolucionaria. La lectura progresista se determina por la situación antagónica o agonística en sí y es eficiente porque usa la máscara subversiva y confusa del *camouflaje* y no aparece como un puro ángel vengador pronunciando la verdad de una historia radical o de la pura oposición. Es en ese contexto que hay que tener conciencia de esa emergencia (y no del origen) de la crítica radical. Asimismo, la función de la teoría se torna doble: en primer lugar nos llama la atención sobre el hecho de que nuestros referentes y prioridades políticas —el pueblo, la comunidad, la lucha antiimperialista, negra o tercera— no existen en un sentido primordial o naturalista. Tampoco reflejan un objeto político unitario u homogéneo, sino que adquieren sentido cuando son construidos en los discursos del feminismo, el marxismo, las culturas híbridas o de aquellos cuyos objetivos prioritarios —clase, sexualidad, nueva etnicidad— están siempre en tensión histórica y filosófica o en referencia cruzada con otros objetivos (Bhabha, 1994: 26).

Esta perspectiva poscolonial puede ser complementada por la visión posmoderna de Fredric Jameson (que como veremos en el próximo apartado, conceptualmente están muy cercanas) quien considera que el posmodernismo es un problema a la vez estético y político, y propone que desde esa doble perspectiva sea estudiado. Para Jameson (1991, 1996: 275), “en vez de caer en la tentación de denunciar la satisfacción de sí mismo del posmodernismo como una especie de síntoma final de decadencia” o de saludar las nuevas formas como “los heraldos de la nueva utopía tecnológica y tecnocrática”, parece más apropiado “evaluar la nueva producción cultural en el marco de la hipótesis de trabajo de una modificación general de la cultura misma como parte de la reestructuración social del capitalismo tardío como sistema”.

POS(MODERNIDAD) Y POS(COLONIALISMO)

Michael Hardt y Antonio Negri se refieren al *posmodernismo* y al *poscolonialismo* (ya sin guión que una o separe y como término que ha perdido la prefijación gramatical) como los síntomas de la transición hacia lo que denominan el *Imperio*. Sin embargo, consideran que ambas perspectivas han demostrado ser completamente limitadas. “Los autores posmodernos mencionan continuamente la prolongada influencia de la Ilustración como la fuente de dominación y los teóricos poscolonialistas no cesan de combatir los residuos del pensamiento colonialista” (2000, 2002: 135).

Hardt y Negri plantean como sospecha que las teorías posmodernas y las poscoloniales pueden terminar en un punto muerto al no reconocer adecuadamente el objeto contemporáneo de su crítica, esto es, “se equivocan respecto de quien es hoy el enemigo” (*ibidem*). Para ambos teóricos las formas modernas de poder que los críticos posmodernos y poscoloniales se preocupan por describir y combatir ya no ejerce tanta influencia en nuestra sociedad, de esa forma consideran que desconocen el actual poder del *Imperio* que ya no es colonial, ni se ampara en la Ilustración. En este sentido la pregunta que formulan es: “¿qué ocurre si un nuevo paradigma de poder, una soberanía posmoderna, ha llegado a reemplazar el paradigma y el dominio modernos a través de las mismas jerarquías diferenciales de subjetividades híbridas y fragmentarias que esos teóricos defienden?” (*ibidem*). La posible respuesta que ensayan es inquietante, porque en lugar de considerar liberadoras las estrategias posmodernas y poscolonialistas, las ubican junto con las estrategias de dominio. El *Imperio*, tal como lo conciben Hardt y Negri, se encuentra entre las estructuras *arborescentes* y las *rizomáticas*, apuesta por la diferencia y la hibridación, rechaza las posiciones binarias y el esencialismo de la soberanía moderna. Por lo tanto no

tendría diferencias con los postulados que acompañan al prefijo *pos* (*moderno, colonialista y estructuralista*). “El poder evacuó el bastión que ellos atacaban y dando un rodeo se les apareció por detrás para unírseles en el asalto, en nombre de la diferencia”, escriben Hardt y Negri. Sin embargo, estos autores aclaran que no consideran a los posmodernos y a los poscolonialistas como lacayos del capital global y del mercado mundial. Es cierto que en el amplio paraguas en que se engloban las teorías *pos* se ubican desde teóricos marxistas, críticos de la modernidad y el estructuralismo, hasta teóricos conservadores y políticos de derecha. Situación similar se observa en el amplio campo de los estudios culturales. Sin embargo, no vamos a entregarles ese amplio campo a las ideas conservadoras, y desde los marcos teóricos *posestructuralistas* y marxistas, vamos a colocarnos junto con las propuestas que critican la lógica binaria de pensar de la modernidad y que están luchando por combatir los discursos modernos del *patriarcado*, el *colonialismo* y el *racismo*.

Más allá de las críticas al discurso posmoderno, Hardt y Negri destacan de sus estrategias como síntomas de la ruptura con todo el desarrollo de la soberanía moderna: 1) la hibridación y las ambivalencias de nuestras culturas y nuestros sentidos de pertenencia, porque desafían los discursos esencialistas sobre el Mismo y el Otro, que son sustentados por las construcciones racistas, sexistas y colonialistas; 2) la apuesta por la diferencia y la especificidad, así como la insistencia por las singularidades, ya que desafían el totalitarismo de los discursos y las estructuras de poder universalizadoras; 3) la afirmación de las identidades sociales fragmentadas que se presentan como un medio para oponerse a la soberanía del sujeto moderno y del Estado nación, junto con todas las jerarquías que esas estructuras arborescentes consideraban.

Con referencia al poscolonialismo hay que señalar que comparte con la posmodernidad: la insistencia por la diferencia cultural, y en algunos casos como el de Homi Bhabha apuesta por una *différance* (tomando como referencia el término propuesto por Jacques Derrida) que se podría considerar como una *diferencia diferente* o una *diferencia de la diferencia* (si se me permite el juego de palabras). Bhabha trata de evidenciar la importancia del momento híbrido de cambios políticos y la nueva *différance* que va surgiendo y articulándose. En este caso se articulan elementos que no son de UNO (por ejemplo, la clase trabajadora como unidad) ni de OTRO (por ejemplo, las políticas de género), hay algo más que participa de ambos territorios. Una *différance* que no solo se diferencia en la escritura, sino en el espacio y el tiempo, porque implica –además– diferir *el ahora*. Hay que aclarar que cuando Bhabha se manifiesta contra una división primordial y previa entre derecha e izquierda, no lo hace en un sentido reformista al estilo de la socialdemocracia europea, sino para acentuar la plena *différance* histórica y discursiva entre ellos.

En ese sentido, los poscolonialistas combaten las divisiones binarias, considerando, en el discurso de Bhabha, que el proyecto poscolonial se opone a las divisiones binarias sobre las que se fundaron las cosmovisiones colonialistas. De esta forma Bhabha propone, tomando como referencia a Jameson, el Tercer Espacio. Este espacio de *terceridad* permite la apertura de un área de *intersección* e introduce una estructura de ambivalencia. El proceso de traducción para Bhabha, implica la apertura de otro lugar, de un Tercer Espacio cultural.

Para este autor, ese Tercer Espacio enunciativo convierte a la estructura de significación y referencia en un proceso ambivalente y destruye ese espejo de representación mimética y binaria. Asimismo considera que el conocimiento cultural está generalmente revelado como un código abierto, integrado y en expansión. Ese Tercer Espacio desafía la noción de las identidades históricas de la cultura como fuerza homogeneizante, unificadora, solidificada sobre un Pasado

originario mantenido vivo por la tradición nacional del Pueblo. La discontinuidad y el devenir de ese Espacio de enunciación, se enfrenta a esa narrativa de la nación occidental, que Benedict Anderson señala que fue escrita en un tiempo homogéneo y serial. Cuando comprendemos que todas las afirmaciones sobre los sistemas culturales están construidas sobre ese espacio contradictorio y ambivalente de enunciación, es que comenzamos a comprender porque las reivindicaciones jerárquicas de la originalidad y de la pureza, inherentes a las culturas, son insustentables, porque si recurrimos a las instancias históricas empíricas nos demuestran su hibridismo. Como escriben Gilles Deleuze y Félix Guattari (1980, 2000: 384): “La tribu-raza sólo existe al nivel de una raza oprimida, en nombre de una opresión que padece: toda raza es inferior, minoritaria, no hay raza dominante, una raza no se define por su pureza, sino, al contrario, por la impureza que le confiere un sistema de dominación. Bastardo y mestizo son los verdaderos nombres de la raza”.

Homi Bhabha considera que ese espacio de indeterminación de los sujetos de enunciación, que en sí es irrepresentable, permite que los discursos tengan condiciones de enunciación que garanticen que el significado y los símbolos de la cultura no puedan ser escritos o leídos como una unidad rígida, por lo tanto, los signos pueden ser apropiados, traducidos, re-historizados y leídos de otro modo.

Otro aspecto sobre el que insiste el poscolonialismo, y básicamente Homi Bhabha, en el contexto de su ataque a las divisiones binarias, a las identidades esenciales y a la totalización, es el rechazo a la dialéctica hegeliana. Esa crítica es tanto una afirmación sociológica sobre la naturaleza híbrida de la sociedad, como un proyecto político de cambio. En ese sentido –como escribíamos en los párrafos anteriores– critica la definición de Benedict Anderson de la comunidad imaginada como una esencia coherente y homogénea. Entre el colonizado y el colonizador se abre ese Tercer Espacio de enunciación, que no escribe su discurso como un MISMO ni como un OTRO, sino como un *entre* que se desplaza por las grietas de ambos.

En el discurso de Homi Bhabha, por otra parte, se visualiza una distinción clara entre diversidad cultural y diferencia cultural. Su revisión de la teoría crítica se apoya en la noción de diferencia y no en la de diversidad. La diversidad cultural es un objeto epistemológico (la cultura como objeto de conocimiento empírico), en tanto que la diferencia cultural es un proceso de *enunciación* de la cultura, es decir, es una construcción permanente que nunca está estabilizada, ni termina de construirse. Si la diversidad cultural es una categoría estética, ética y de etnología comparada, la diferencia cultural es un proceso de significación a través del cual las afirmaciones de/sobre la cultura diferencian, discriminan y autorizan la producción de campos de fuerza, referencia y capacidad. La diversidad cultural es el reconocimiento de las costumbres y de los contenidos culturales pre-dados, se mantiene encuadrada dentro de una temporalidad relativista y da origen a las nociones liberales sobre el multiculturalismo y el intercambio cultural. La diversidad cultural es, también, la representación de una retórica radical de la separación de las culturas totalizadas que existen protegidas por la utopía de una memoria mítica de una identidad colectiva única. La diversidad cultural puede incluso emerger como un sistema de articulación e intercambio de signos culturales en ciertos relatos antropológicos del primer estructuralismo. Por medio del concepto de diferencia cultural quiere llamar la atención sobre el campo común y el territorio perdido de los debates críticos contemporáneos (Bhabha, 1994: 34). Todos ellos reconocen que el problema de la interacción cultural sólo emerge en las fronteras significativas de las culturas, donde los significados y los valores son (mal) leídos y los signos son apropiados de manera errónea. La cultura sólo emerge como un problema,

o una problemática, en el punto en que hay una pérdida de sentido en el cuestionamiento y articulación de la vida cotidiana, entre clases, géneros, razas, naciones. Pero la realidad límite (liminal) de la cultura es raramente teorizada fuera de polémicas moralistas bienintencionadas contra el prejuicio y el estereotipo, o la afirmación general del racismo individual e institucional, que describe el efecto más que la estructura del problema. La necesidad de pensar el límite de la cultura como un problema de la enunciación de la diferencia cultural no es considerada, es expulsada de los debates.

El concepto de diferencia cultural se concentra en el problema de la ambivalencia de la autoridad cultural: la tentativa de dominar en *nombre* de una supremacía cultural que ella misma va produciendo sólo en el momento de la diferenciación. Y la propia autoridad de la cultura como conocimiento de la verdad referencial está en cuestión en el concepto y en el momento de la *enunciación*. El proceso enunciativo introduce una fractura en el presente performativo de la identificación cultural, una fractura entre la exigencia culturalista tradicional de un modelo, una tradición, una comunidad y un sistema estable de referencia. Asimismo es la negación necesaria de la certeza en la articulación de nuevas exigencias, significados y estrategias culturales en el presente político como práctica de dominación o resistencia. La lucha se da frecuentemente entre el tiempo de la narrativa historicista, teleológica o mítica del tradicionalismo de derecha o de izquierda y un tiempo deslizante, móvil, estratégicamente desplazado y articulado en una política histórica de *negociación*. El tiempo de la liberación es un tiempo de incertidumbre cultural, señalaba Frantz Fanon.

Es significativo el hecho de que las capacidades productivas de ese Tercer Espacio provengan de las enunciaciones coloniales y poscoloniales. Esto se puede explicar –después de leer a Bhabha o a Said– porque se inscribe y articula en el hibridismo de la cultura y no se basa en el exotismo de la multiculturalidad o de la diversidad de las culturas. Hay que tener en cuenta que el *entre-lugar* y el discurso de la ambivalencia permiten que se comience a vislumbrar las historias nacionales y antinacionales del pueblo no como totalidades o esencias y, por lo tanto, evitan la política de la polaridad emergiendo como los *Otros* de *Nosotros Mismos*.

En resumen: el proyecto político poscolonial afirma la multiplicidad de las diferencias para poder subvertir el poder de las estructuras binarias dominantes.

Michael Hardt y Antonio Negri (2000, 2002: 142) consideran que los teóricos posmodernos y los poscoloniales, constituyen los síntomas de la transformación de la época actual y su camino rumbo al Imperio.

Tal vez los discursos mismos sólo sean posibles cuando los regímenes de la soberanía moderna ya están en decadencia. Sin embargo, al igual que los posmodernos, los teóricos poscoloniales en general nos ofrecen una visión muy confusa de esa transición porque permanecen aferrados a su ataque contra la antigua forma del poder y proponen una estrategia de liberación que sólo podía ser efectiva en aquel antiguo escenario (*ibidem*).

Con referencia al discurso poscolonial estoy de acuerdo con Hardt y Negri en que Bhabha en sus estudios continúa refiriéndose al Imperialismo no visualizando el nuevo Imperio que está surgiendo en las ruinas del viejo sistema. También Edward Said en *Cultura e imperialismo* plantea que el imperialismo no terminó, no se convirtió en algo pasado, “una vez que la descolonización empezó a hacer efectivo el desmantelamiento de los imperios clásicos”. Todo un conjunto de relaciones unen todavía a Argelia e India con Francia y Gran Bretaña respectivamente, expresa Said (1993, 1996).

Sin embargo, cuando Hardt y Negri se refieren al discurso posmoderno, considero que no están teniendo en cuenta adecuadamente las hipótesis de Fredric Jameson sobre el capitalismo tardío o capitalismo multinacional, porque esas propuestas se acercan mucho a las de aquellos autores. Sus tesis sobre la posmodernidad se refieren casi en exclusividad –por lo menos en el aspecto del enemigo que nos acecha– a las hipótesis sobre la *condición posmoderna* expuestas por Jean François Lyotard. Entre Lyotard y Jameson hay importantes diferencias, porque mientras el primero describe la era posmoderna, en términos económicos, como edad postindustrial. El segundo, tomando como referencia a Ernest Mandel, propone analizar la originalidad histórica de esta nueva sociedad, que Mandel “considera como una tercera etapa o momento en la evolución del capital”, y demostrar que constituye una de las etapas *más puras* del capitalismo, si se la compara con las precedentes. Cito a Mandel:

Las revoluciones básicas del poder tecnológico –la tecnología de producción mecánica de máquinas motrices– aparecen entonces como los momentos determinantes de la revolución tecnológica globalmente considerada. La producción mecánica de motores de vapor desde 1848; la producción mecánica de motores eléctricos y de combustión desde la última década del siglo XIX; y la producción mecánica de ingenios electrónicos y nucleares desde la década de los años cuarenta del siglo XX: tales son las tres revoluciones generalizadas de la tecnología engendradas por el modo de producción capitalista desde la revolución industrial “original” de finales del siglo XVIII (Mandel, 1972, 118).

Mientras que Bhabha ubica como el centro de dominación al imperialismo anglo-norteamericano, Jameson (en una posición similar a la de Hardt y Negri) señala este momento como “fase del capital multinacional” y como la “era de la Tercera Máquina” (1991, 1996: 55). Jameson plantea que la tecnología actual no posee la misma capacidad de representación que la energía maquinística “con vistas a una reconstrucción prometeica de la sociedad humana global”, es que “ya no se trata de la turbina”, ni de los ascensores “de grano y las chimeneas de Sheeler, ni del barroquismo de las tuberías y cintas transportadoras, ni siquiera del perfil aerodinámico del ferrocarril –todos ellos vehículos veloces en reposo”- sino del ordenador y de la inmaterialidad de la tecnología, con armazones externas que carecen de poder emblemático o visual, “o incluso de los revestimientos de los diversos *media*, como ese aparato casero llamado televisor que no articula nada sino que implosiona, acarreando consigo su aplanada superficie de imágenes” (1991, 1996: 56).

LA DOMINACIÓN DEL IMPERIO

El Imperio “no es un débil eco de los imperialismos modernos”, sino que es una nueva forma de dominio. A diferencia del proyecto imperialista que diseminaba su poder de manera lineal en espacios cerrados y tenía una clara estructura *arborescente*, el Imperio se articula (y rearticula) en espacios abiertos y se reinventan incesantemente relaciones diversas y singulares en red a lo largo y ancho de un territorio sin fronteras. Aunque esas fronteras, siguiendo a Heidegger, puedan considerarse como el punto a partir del cual algo comienza a hacerse presente, en vez de ser el punto donde algo termina. En esta etapa el lugar fronterizo ya no existe, ni la visión de Marc Augé sobre los *no lugares* porque replantea la visión binaria que enfrenta *el lugar* al *no lugar*. Más que *utópicos* el Imperio es *heterotópico*. Tal como propuso Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*, las *heterotopías* inquietan porque impiden nombrar esto o aquello, rompen los nombres comunes o los enmarañan y arruinan de antemano el orden de la sintaxis (1966, 1986: 3).

El Imperio está conformado –parafraseando a Deleuze y Guattari- por manadas y bandas que son grupos de tipo *rizoma*, más que por órganos de poder que son de tipo *arborescente*. Nos encontramos en el *espacio nómada* que se opone al *espacio sedentario*, porque en el primero el trayecto se produce en espacios abiertos, indefinidos e incommunicantes, mientras que en el segundo los hombres son distribuidos en espacios cerrados. El *espacio sedentario* es estriado, separado por muros, lindes y caminos entre las lindes, mientras que el *espacio nómada* es liso, sólo está marcado por “trazos” que se borran y desplazan en el trayecto. El *nómada* se distribuye en un espacio liso, ocupa, habita ese espacio porque ese es su principio territorial. Los rasgos esenciales de los espacios de tipo *rizoma* son la multiplicidad de las direcciones, lo que implica una modificación permanente de su cartografía.

El Imperio es como un *cuero sin órganos*, volviendo a la expresión de Antonin Artaud, por el que circulan flujos de materias itinerantes y ambulantes.

De todas formas, siempre se sigue un flujo, aunque ese flujo ya no sea el de la materia. Y, sobre todo, existen itinerancias secundarias: en este caso las que derivan de otra “condición”, incluso si derivan de ella necesariamente. Por ejemplo, un *transhumante*, ya sea agricultor, ya sea ganadero, cambia de tierra según el empobrecimiento de ésta o según las estaciones; pero sólo secundariamente sigue un flujo de tierra, puesto que sobre todo efectúa una rotación destinada desde el principio a hacerle volver al punto que ha dejado, cuando se haya reconstituido el bosque, reposado la tierra, modificado la estación. El transhumante no sigue un flujo, traza un circuito (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 410).

Para Hardt y Negri la guerra de Vietnam⁴ puede considerarse como el momento final de la tendencia imperialista “y, por ende, un punto de transición hacia un nuevo régimen de la Constitución” (2000, 2002: 170). El año 1968 es clave en el surgimiento del Imperio, ya que “la ofensiva norteamericana emprendida durante el Año Nuevo vietnamita (Tet), en enero de ese año, marcó la irreversible derrota militar de las aventuras imperialistas de los Estados Unidos” (2000, 2002: 171). Otro momento clave es la Guerra del Golfo, porque “presentó a los Estados Unidos como la única potencia capaz de aplicar la justicia internacional, *no como una función de sus propias motivaciones nacionales sino en nombre del derecho global*” (2000, 2002: 172). La fuerza policíaca mundial de los Estados Unidos obra como interés imperial más que imperialista. Pero la aparición del orden Imperial no se basa únicamente en el poderío militar, es decir, en una tendencia *gorila* de poder que aplasta a los demás como en muchas ocasiones con ingenuidad se describe este momento histórico, sino que también hay un conjunto de normas jurídicas que legitiman el poder del Imperio. Al finalizar la guerra fría los Estados Unidos “fueron convocados” a desempeñar el papel “de garante y a dar mayor eficacia jurídica a todo este complejo proceso de formación de un nuevo derecho supranacional” (2000, 2002: 173).

EL BIPODER Y LAS SOCIEDADES DE CONTROL. DIAGRAMANDO LAS SUBJETIVIDADES

Michel Foucault fue el pensador que mejor preparó el tránsito hacia el Imperio, al vislumbrar –aunque no llegará a teorizarlo en profundidad- el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control. Gilles Deleuze en “Postdata a las sociedades de control” describe magistralmente esa transición histórica. El disciplinamiento, en Foucault, implicaba la construcción de una serie de dispositivos y aparatos que producen y regulan las costumbres, los

hábitos y las prácticas productivas. “O apenas terminamos un proceso y ya empezamos otro, eternos pleitistas o procesados, familia, escuela, ejército, oficio, la escuela nos dice, ‘Ya no estás en familia’, el ejército dice, ‘Ya no estás en la escuela’” (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 214).

En esa etapa histórica se disciplina a los sujetos, y se instaura un cuerpo-poder que conforma los *habitus* (Mauss y Bourdieu) y diagrama nuevas subjetividades. Como escribía Foucault: “Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él” (Foucault, 1979, 1982: 106).

Sin embargo, las tesis de Foucault y Bourdieu quedaron atrapadas en la *estructura*, y no se liberaron de esas ataduras, lo que volvió problemático su análisis de las actuales sociedades de control. Es cierto que a Bourdieu la estructura lo atrapó más que a Foucault, este último llegó a reconocer la naturaleza *biopolítica* del nuevo paradigma de poder, lo que implica dar un paso más en el reconocimiento de la nueva forma de poder que se encuentra dominando actualmente. En el caso del *biopoder*, ya no solamente el poder ha penetrado en los cuerpos (como en los *habitus*), sino que se incrustan en las mentes y en la propia vida de los sujetos.

El biopoder, según la descripción que realiza Foucault en *La Historia de la Sexualidad*, tiene dos polos de desarrollo: el primero, que Foucault lo describió en *Vigilar y castigar* y lo diagramó en la figura del Panóptico, “estuvo centrado en el cuerpo como máquina: su disciplina, la optimización de sus aptitudes, la extorsión de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y de su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos”. Todos esos componentes caracterizaron las *disciplinas* y se trataba, en realidad, de la “*anatomopolítica del cuerpo humano*”. El segundo polo del biopoder, “que se formó algo más tarde”, estuvo centrado en el cuerpo-especie, “en el cuerpo penetrado por la vía de lo vivo, que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida, la longevidad con todas las condiciones que pueden hacerla variar; toda una serie de intervenciones y de *controles reguladores* se hace cargo de estas cosas: se trata de una *biopolítica de la población*” (1976, 1980: 182-183).

Nos encontramos con los diagramas que permiten considerar los nuevos procesos de subjetivación, en primer lugar como superación del saber, y en segundo lugar como mecanismo que permite enfrentarse al poder que explota y conduce a la servidumbre. La subjetividad puede definirse como el conjunto de condiciones por las que las instancias individuales y colectivas son capaces de emerger como territorio existencial sui-referencial, en adyacencia o en relación de delimitación con una alteridad, a su vez, subjetiva (Guattari 1992, 1996: 16-17). Como plantea Guattari: en ciertos contextos sociales y semiológicos la subjetividad se hace individual. Es decir, una persona tenida por responsable de sí misma se sitúa en el seno de relaciones de alteridad regidos por usos familiares, costumbres locales, leyes jurídicas. En otras ocasiones, en cambio, se hace colectiva lo que no quiere decir social. En estos dos aspectos de la subjetividad nos interesa rescatar el carácter liberador de la singularidad (como subjetividad individual lo que no quiere decir que esté regida por el carácter empírico trascendental del individuo) y de la multitud, en términos de Hardt y Negri, o de las multiplicidades en la consideración de Deleuze y Guattari.

Frente a la pregunta que nos inquieta y que podría formularse de la siguiente manera: ¿cómo no han podido querer o desear los hombres una servidumbre que en ellos no era el resultado de una guerra involuntaria y desafortunada?

La posible respuesta que ensayamos es recuperar la consideración del *deseo* que mueva a las

multitudes en su singularidad. Las multitudes nómadas que pueden ser desde movimientos indígenas, de inmigrantes, feministas. No obstante hay que tener en cuenta que el deseo de las multitudes es un concepto que implicó una separación importante en los pensamientos de Deleuze y de Foucault. Donde Deleuze veía deseo, Foucault veía placeres, y no es precisamente una cuestión terminológica menor. Señala Deleuze en una carta a Foucault:

Desde mi punto de vista, las líneas de fuga, es decir las disposiciones de deseo, no han sido creadas por los marginados. Por el contrario, son líneas objetivas que atraviesan una sociedad, en las que los marginados se instalan aquí o allá, para hacer un bucle, un remolino, una recodificación. Por tanto no tengo necesidad de un estatuto para los fenómenos de resistencia, dado que el primer dato de una sociedad es que todo huye, todo se desterritorializa en ella. De ahí que el estatuto intelectual, y el problema político no sean teóricamente los mismos para Michel y para mí (1994, 1995: 17).

Para Deleuze el deseo no implica ninguna falta, tampoco es un dato natural, se construye y se produce (autopoiesis) por las singularidades, que al no oponerse, buscan la alternativa en las multitudes. Los movimientos indígenas (al estilo de los zapatistas), los sin tierra en Brasil, implican movimientos *nómadas*, porque el *nómada* tiene un territorio, sigue trayectos habituales, va de un punto a otro, no ignora los puntos. El *nómada* no deambula *sin ton, ni son*, como consideran algunos teóricos que intentan interpretar el pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari.

Es preciso que las multitudes se muevan por una lógica del deseo. Según Deleuze: el deseo es proceso en oposición a estructura o génesis, es afecto en oposición a sentimiento, es *haecceidad*, individualidad de una jornada, una estación o una vida, es acontecimiento en oposición a cosa o persona, está vinculado a una disposición de heterogéneos que funciona.

Y sobre todo implica la constitución de un campo de inmanencia o de un “cuerpo sin órganos”, que se define sólo por zonas de intensidad, de umbrales, de gradientes, de flujos. Este cuerpo es tanto biológico como colectivo y político; sobre él se hacen y se deshacen las disposiciones, es él quien lleva las puntas de desterritorialización de las disposiciones o las líneas de fuga. Varía (el cuerpo sin órganos de la feudalidad no es el mismo que el del capitalismo).

El cuerpo sin órganos se opone a todos los estratos de organización, del organismo, pero también a las organizaciones de poder. Es justamente el conjunto de las organizaciones del cuerpo quien romperá el plano o el campo de inmanencia e impondrán al deseo otro tipo de *plano*, estratificando en cada ocasión el cuerpo sin órganos. Ese cuerpo es el de la multitud que en su singularidad se emancipa del cuerpo-poder y de ese control que penetra en la vida misma, porque como escribió Foucault: “Ahora la vida ha llegado a ser un objeto de poder”.

Notas

¹ Deleuze y Guattari se refieren a la *imagen-Estado del pensamiento* en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, págs. 380 y ss. Nosotros más adelante profundizaremos ese concepto.

^{2 3} Para Deleuze y Guattari la máquina de guerra es exterior a la soberanía del aparato del Estado, es previa a su derecho y tiene otro origen. Así como el aparato del Estado tiene policías, carceleros y ejército, la máquina de guerra tiene nómadas, guerreros, esta conformada por manadas, bandas, grupos de tipo rizoma, por oposición al aparato del Estado que es de tipo arborescente y se concentra en órganos de poder. *Entre* el Estado despótico-mágico y el Estado jurídico que incluye una institución militar, existiría esa fulguración de la máquina de guerra que viene de fuera. Es de esta forma que el Estado no tiene máquina de guerra, sino instituciones militares. Para complementar el estudio sobre la máquina de guerra y el aparato del Estado, ver en *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia* (1980, 2000) el capítulo “Tratado de nomadología: la máquina de guerra”, páginas 358 a 423.

⁴ Michel Foucault (1994: 90), leyendo a Deleuze y Guattari, insiste en señalar que hay que enfrentarse no sólo al fascismo histórico de Mussolini y Hitler, “que tan eficazmente ha sabido movilizar y utilizar el deseo de las masas”, sino también al fascismo que está en todos nosotros, en nuestras cabezas y en nuestros comportamientos cotidianos, “el fascismo que nos hace amar el poder, amar incluso aquello que nos somete y explota”.

⁵ “En una extraordinaria hazaña de fuerza y valentía inigualadas, los vietnamitas combatieron sucesivamente contra dos potencias imperialistas y salieron victoriosos, aunque desde entonces los frutos de aquella victoria hayan resultado excesivamente amargos” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 170).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Benedict (1997) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fundación de Cultura Económica.
- AUGÉ, Marc (1992) *Los no lugares espacios de anonimato. Hacia una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1993
- BHABHA, Homi (1990) “DissemiNation: time, narrative and the margind of the modern nation”, *Nation and Narration*. Londres: Routledge.
- (1994) *The location of cultura*. Londres: Routledge.
- DELEUZE, Gilles (1985) *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós, 1996.
- (1989): “¿Qué es un dispositivo?” En *VVAA Michel Foucault Filósofo*. Barcelona: Gedisa. 1990
- (1990): “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones*. Valencia: Pre- textos. 1996.
- (1995): “Deseo y placer”, *Archipiélago, cuadernos de crítica de la cultura*, Nº 23. Barcelona, pp. 12- 21
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1980): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre- textos, 2000.
- (1991): *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama. 1993.
- DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire (1977) *Diálogos*. Valencia: Pretextos, 1997.
- DERRIDA, Jacques (1967) *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos. 1989.
- (1968) “La différence”, *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra. 1989.
- (1972) *La diseminación*, Madrid: Editorial Fundamentos. 1975
- (1989): *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- FOUCAULT, Michel (1966) *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI Editores, 1996.
- (1969) *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1996.
- (1976) *Historia de la sexualidad, tomo I, La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI Editores. 1980.
- (1979) *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta. 1982.
- (1981) *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós. 1988.
- (1986) *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-textos. 1989.
- GUATTARI, Félix (1992) *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial. 1996.
- GUATTARI, Félix y NEGRI, Antonio (1989) *Las verdades nómadas*. Madrid: Akal. 1999.
- HARDT, Michel y NEGRI, Antonio (2000) *Imperio*. Barcelona: Paidós. 2002.
- JAMESON, Fredric (1991) *Teoría de la postmodernidad*. Madrid: Trotta. 1996.
- MANDEL, Ernst (1972) *El capitalismo tardío*. México: siglo XXI.
- NEGRI, Antonio (1989) *General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Madrid: Akal, 1999.

SAID, Edward (1993) *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

VISCARDI, Ricardo (2001) "Frankenstein recogiendo cerezas o la autonomía universitaria en tiempos del *link*", *revista digital Diverso*, <http://www.educar.org/revistas/diverso> Montevideo. Uruguay.

