



## ¡SIGAN ESE “MOVIMIENTO REAL”! SENSIBILIDADES COMUNISTAS E INVESTIGACIÓN SOCIAL CONTEMPORÁNEA<sup>1</sup>

MARTINS MORAES, ALEX

Colectivo Máquina Crítica - Grupo de Estudios en Antropología Crítica (GEAC)

Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

Correo electrónico: alexmartinsmoraes@gmail.com

Fecha de envío: 04-11-2019 / Fecha de recepción: 05-11-2019

Fecha de aceptación: 16-11-2019.



<sup>1</sup> Este artículo se publicó el 16 de enero del 2018 en portugués en la página web *LavraPalavra*, en el siguiente enlace web: <https://lavrapalavra.com/2018/01/16/pesquisa-social-contemporanea-e-sensibilidades-comunistas/>. Por primera vez se comparte la traducción de este artículo en castellano.

### Resumen

En este artículo, examino algunas variaciones del pensamiento contemporáneo en torno a la palabra comunismo y evidencio su influencia sobre un conjunto de prácticas investigativas que se llevan a cabo en distintos continentes. Argumento que, si existe una renovada sensibilidad comunista en el terreno de la investigación social contemporánea, podríamos describirla como el seguimiento empírico de aquel “movimiento real” que, en palabras de Marx y Engels, anula y supera el estado de cosas actual. En otros términos, se trata de la actualización investigativa de la hipótesis según la cual el cambio social radical es una posibilidad latente en las configuraciones actuales del poder.

**Palabras clave:** comunismo, investigación social, emancipación, militancia



### SUIVEZ CE "VRAI MOUVEMENT"! SENSIBILITÉS COMMUNISTES ET RECHERCHE SOCIALE CONTEMPORAINE

### Résumé

Dans cet article, j'examine quelques variantes de la pensée contemporaine autour du mot communisme et montre son influence sur un ensemble de pratiques de recherche menées sur différents continents. Argument selon lequel, s'il existe une sensibilité communiste renouvelée dans le domaine de la recherche sociale contemporaine, nous pourrions le décrire comme le suivi empirique de ce «mouvement réel» qui, selon les mots de Marx et Engels, annule et dépasse l'état actuel des choses. En d'autres termes, c'est la mise à jour d'investigation de l'hypothèse selon laquelle le changement social radical est une possibilité latente dans les configurations actuelles du pouvoir.

**Mots-clés:** communisme, recherche sociale, émancipation, militantisme

## SIGAM ESSE "MOVIMENTO REAL"! SENSIBILIDADES COMUNISTAS E PESQUISA SOCIAL CONTEMPORÂNEA

### Resumo

Neste artigo, examino algumas variações do pensamento contemporâneo em torno da palavra comunismo, evidenciando sua influência sobre um conjunto de práticas investigativas que vêm se desenvolvendo em diversos continentes. Argumento que, se existe uma renovada sensibilidade comunista no campo da pesquisa social contemporânea, poderíamos descrevê-la como o acompanhamento empírico daquele "movimento real" que, nos termos de Marx e Engels, anula e supera o atual estado de coisas. Em outras palavras, trata-se da atualização investigativa da hipótese segundo a qual a mudança social radical é uma possibilidade latente nas configurações atuais do poder.

**Palavras chave:** comunismo, pesquisa social, emancipação, militância

### FOLLOW THAT "REAL MOVEMENT"! COMMUNIST SENSIBILITIES AND CONTEMPORARY SOCIAL RESEARCH

### Abstract

In this article, I examine some variations in contemporary thinking around the word *communism* and demonstrate its influence on a set of research practices that are carried out on different continents. I argue that, if there is a renewed communist sensibility in the field of contemporary social research, we could describe it as the empirical follow-up of that "real movement" that, in the words of Marx and Engels, overrides and transcends the current state of affairs. In other words, this is an investigative update of the hypothesis according to which radical social change is a latent possibility within current configurations of power.

**Keywords:** communism, social research, emancipation, militancy



*El comunismo no es para nosotros un estado de cosas [Zustand] que debe ser instaurado, un Ideal hacia el cual deberá dirigirse la realidad. Llamamos comunismo el movimiento real que supera el estado de cosas actual. Las condiciones de ese movimiento deben juzgarse según la propia realidad efectiva. Resultan de las premisas actualmente existentes.*

Karl Marx e Friedrich Engels. *La Ideología Alemana*

## EL REGRESO DEL FANTASMA<sup>2</sup>



La palabra comunismo ha sido recuperada y actualizada en tiempos recientes en el campo del pensamiento filosófico y social. Esta tendencia puede sonar paradójica si consideramos que es simultánea con el ascenso y el fortalecimiento de corrientes políticas conservadoras en diversas partes del mundo. Cabría entonces preguntar si no estamos ante un indicio del desacoplamiento y la incomunicabilidad entre al ámbito universitario y las dinámicas colectivas más abarcadoras que determinan el semblante de nuestra época. Adherir a la promesa contenida en una palabra que ya no figura en las consignas de prácticamente ningún movimiento social significativo y que, por si fuera poco, le da nombre a la fuerza política dirigente de la segunda potencia capitalista del planeta ¿no sería otra hazaña del solipsismo intelectual? Al final, ¿de qué esta-

---

<sup>2</sup> Me gustaría dar las gracias a Pieter de Vries, que leyó mi primer borrador y aportó útiles comentarios. Agradezco también a Juliana Mesomo y Tomás Guzmán, mis camaradas del Colectivo Máquina Crítica - Grupo de Estudios en Antropología Crítica (GEAC), cuyo estímulo intelectual ha sido la razón primera que me condujo a explorar la bibliografía reseñada en este artículo. De hecho, las referencias teóricas que informan el presente trabajo son los hallazgos parciales de la intensa búsqueda que nos ha movilizado en los últimos años. Dicha búsqueda bien podría sintetizarse en lo que Tomás Guzmán ha sugerido llamar una apuesta por “pensar desde el exceso”.

mos hablando cuando evocamos el comunismo en los días de hoy? ¿Qué es lo que este término se propone nombrar cuando ya nadie lo utiliza para auto-de-nominarse? ¿Qué territorios del pensamiento y la acción humana la palabra comunismo podría iluminar y qué tipo de inquietud justificaría su rehabilitación? En la presente intervención quisiera discutir estas cuestiones desde su correlación con ciertos escenarios contemporáneos de la investigación social y política.

Me propongo desarrollar una reflexión metodológica en cuyo marco el comunismo será abordado como el nombre posible de un devenir disruptivo de la actividad humana; un devenir que es susceptible de sensibilizar la práctica investigativa, pero con la condición de que esta se deje orientar por premisas e hipótesis que no son exactamente las más convencionales en el mundo de las ciencias sociales. Con todo, antes de llegar a ese punto de mi argumento, necesitaré examinar muy brevemente algunas de las variaciones más visibles del pensamiento contemporáneo en torno a la palabra comunismo. Dedicaré la primera parte del texto a la tarea en cuestión, dando prioridad a aquellos autores que inspiran directamente las prácticas de investigación que serán presentadas en las etapas posteriores de mi exposición. A continuación, evidenciaré cómo tales variaciones se materializan en lo que podríamos denominar una renovada “sensibilidad comunista”, la cual se expresa en recientes intentos de afirmar la investigación social como un prolongamiento –y quizás como un dispositivo de enunciación– de aquel movimiento transformador real que, en palabras de Marx y Engels, anula y supera el estado de cosas actual.



## ¿DE QUÉ ES EL NOMBRE COMUNISMO?<sup>3</sup>



Hoy más que nunca la hipótesis comunista es una hipótesis filosófica. Esto significa que ella persiste y resuena, se vuelve audible y discernible gracias al trabajo intelectual de hombres y mujeres que han vivido intensamente la agitación comunista de la segunda mitad del siglo XX y que, actualmente, cifran en el compromiso militante de otrora el índice de una apuesta que amerita esclarecimiento y actualización. Sin embargo, si en nuestros días el comunismo representa un horizonte de la metafísica, no por ello podemos ignorar, como señala Judith Balso, que en su momento el comunismo también fue el propósito regulador de una política. Esto sucedió precisamente en la secuencia que empieza “en 1847 (con la aparición del Manifiesto del Partido Comunista) y se consuma entre 1966 y 1968 (entre la Comuna de Shanghái en China y la singularidad de mayo de 1968 en Francia)” (Balso 2010, 34). Balso argumenta que la hipótesis política del comunismo se ha extraviado en la medida en que no pudo cumplir la misión de abolir la dominación capitalista en forma liberadora y positiva, redundando en procesos de concentración del poder político y debilitamiento de la autonomía popular. Sin embargo, según ella, el fracaso del comunismo no debería llevarnos a aceptar el carácter ineluctable de las

---

<sup>3</sup> El título de este acápite remite al dossier homónimo, organizado por la revista *Contre Temps* el año 2009 para problematizar los desafíos implicados en la actual rehabilitación de la palabra comunismo (<http://www.contretemps.eu/communisme-indianisme-ecosocialisme/>). Este dossier, al igual que las actas de las distintas conferencias sobre la “idea del comunismo” (Žižek y Douzinas 2010; Žižek 2014; Žižek y Taek-Gwang Lee 2018), son excelentes insumos para situar un debate que, en este trabajo, sólo podré evocar *en passant* y desde sus expresiones más directamente relacionadas con ciertos escenarios contemporáneos de la investigación social y política.

formas de dominación y explotación existentes hoy. Lejos de eso, el desafío consiste en buscar “caminos renovados para [encauzar] la voluntad política de un ‘para todos’” (34).

Vale decir que, en la condición de hipótesis política, el comunismo estuvo anclado en dos ideas clave, a saber: 1) el proletariado sería el sujeto de la transformación social revolucionaria y 2) dicha transformación exigiría la eliminación de la propiedad privada – y el derecho burgués – mediante el uso del poder de Estado, ahora en manos de la nueva clase dirigente organizada en partido. Esta segunda idea responde a un desdoblamiento teórico del comunismo que es posterior a Marx y encuentra su origen en el pensamiento de Lenin. Para el máximo líder de la Revolución de Octubre no habría garantías de que el proletariado ejercería espontáneamente su capacidad revolucionaria. De ahí la necesidad de un partido dispuesto a canalizar dicha capacidad en forma contundente y de acuerdo con una interpretación adecuada de la coyuntura vigente. Tanto en Rusia como en China el partido proletario asumió el control de las funciones administrativas del Estado y procedió a la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción. No obstante, tales medidas de gobierno terminaron conduciendo a un impasse, puesto que la dominación y la explotación siguieron existiendo, en algunos casos según patrones análogos a los de la sociedad capitalista. Obviamente no se puede ignorar que la construcción de los régimes socialistas se dio en el contexto de un sistema internacional hegemonizado por estados capitalistas. Lenin fue consciente de que tanto el mantenimiento de la forma Estado como la necesidad de organizar el modo de producción socialista en una relación de competencia económica con las naciones capitalistas rivales serían una barrera insuperable para el desarrollo del comunismo en la Unión Soviética. Mao Zedong dio un paso más e



identificó en el mismo partido-Estado un obstáculo a la liberación de la capacidad creadora de las masas y al desarrollo de nuevas formas de organización del trabajo. Después de la toma del poder de Estado, la lucha de clases proseguiría bajo la forma de una contradicción entre las masas y el partido, es decir, entre el proceso de radicalización de las premisas igualitarias que nortearon la revolución social y su retrotracción en beneficio de una nueva clase dirigente atrincherada en el aparato administrativo del Estado.

El resquebrajamiento del vínculo de expresividad entre la clase obrera y el Partido-Estado socialista se volvió dramáticamente visible durante la Revolución Cultural china, aunque también haya saltado a la vista en otras situaciones revolucionarias como el 68 mexicano y francés. En estas secuencias políticas la hipótesis comunista empezó a enunciarse en una relación de tensión –e incluso de separación– respecto de las políticas del partido que, en cada contexto nacional, se presentaba como el rector de la transición hacia el comunismo. Desde entonces, algunos autores han afirmado que el comunismo se desgarró de la política. Para Judith Balso, por ejemplo, la política “está sola” porque debió organizarse sin partido y a distancia del Estado. Desde 1990 en adelante, la política emancipadora habría dejado definitivamente de ser “comunista” porque tal adjetivo permaneció muy asociado a los partidos y los estados que sucumbieron en medio de los escombros del Muro de Berlín. Las reflexiones del antropólogo Sylvain Lazarus también apuntan en ese sentido. Para él, el comunismo ha perecido en la condición de categoría política: “no posee consistencia desde el aplastamiento de la Comuna de Shanghái” (Lazarus 2009, 5). “Comunista –añade Lazarus– es un atributo de aparato, Estado-partido o Partido”. Siendo así, “si queremos sostener una posición radical que asuma el presente y lo contemporáneo”, es necesario afirmar “el perecimiento radical de



la categoría de comunismo, ya sea como prescripción política o como soporte de la dialéctica, el materialismo y la contradicción antagónica” (6).

Para Lazarus, al igual que para Balso y otros que comparten su mismo campo de interlocución, el comunismo no es ni necesita ser el nombre de una política contemporánea con vocación emancipadora. Actualmente, la política debería salir una vez más a la búsqueda de sus propias categorías y nombres, así como también lo hizo la política comunista en sus mejores momentos. Es correcto decir que para estos autores la (posibilidad de una) política asume el aspecto de una emancipación igualitaria que pregoná el ejercicio de la capacidad enunciativa e intelectiva de cada persona dondequiera que esté<sup>4</sup>. Aun cuando carezca de adjetivos, la política entendida en estos términos es algo que existe siempre y cuando aparecen prescripciones destinadas a la intervención positiva en el orden social establecido. “Si en esta coyuntura se constituyen figuras políticas positivas, ellas han de surgir de nuevas capacidades políticas organizadas”, afirma Balso. En seguida, la autora ofrece algunas especificaciones: “La política está sola, pero tiene lugares múltiples, variables: hogares, barrios, fábricas, escuelas... No solo porque estos son los lugares de la vida de las personas, sino también porque desde esos lugares debemos enunciar, situación por situación –con otros nombres y normas diferentes de los del Estado– qué puede hacerse considerando lo que cada uno es, dondequiera que esté” (Balso 2010, 43-45).

Alain Badiou, por otra parte, sostiene que vale la pena preservar la palabra comunismo para pensar la política y las posibilidades de futuro a disposición del género humano. Lo acompañan en esa apuesta otros filósofos destaca-



<sup>4</sup> Jacques Rancière (2010) y Étienne Balibar (2010) se inclinan por proposiciones similares.



cados, como Slavoj Žižek y Antonio Negri. El comunismo de Badiou es fundamentalmente una Idea, es decir, el sostenimiento subjetivo de la posibilidad de otro camino ubicado más allá del consenso capitalista instalado a nivel planetario. Esta Idea permitiría la organización de las resistencias contemporáneas alrededor de una decisión política real de futuro incierto, pero verdaderamente contradictoria en relación con el estado actual del mundo. “Como ustedes saben –comentaba Badiou a una audiencia de estudiantes universitarios en Estados Unidos– mi visión consiste en proponer la palabra corrupta ‘comunismo’ [...] El nombre es solo el nombre, de modo que estamos autorizados a proponer nombres diferentes”<sup>5</sup>. Sin embargo, para Badiou el campo semántico de la palabra “comunismo” posee cuatro ventajas para nada despreciables. Podríamos enlistarlas del siguiente modo: 1) “comunismo” nos trae a la conciencia la certeza del carácter no perenne e innecesario de la propiedad privada como pivote de la organización social; 2) cuestiona la división entre trabajo intelectual y manual, proponiendo su paulatina disolución; 3) afirma la igualdad sobre la diferencia; 4) pone en jaque la necesidad del Estado como lugar exclusivo de la construcción de aquellas síntesis políticas que valen para todos. En resumen: colectivismo, polimorfismo del trabajo, universalismo concreto y libre asociación.

Se trata de cuatro principios originales desde los cuales podríamos evaluar los programas políticos existentes y emprender nuevos esfuerzos de composición colectiva. La preservación de esos principios es pensada, en términos de Badiou, como un procedimiento de verdad fiel a las consecuencias

---

<sup>5</sup> Alain Badiou, “Durante el horror de una profunda noche”, *Lobo Suelto*. 9 de noviembre de 2016, consultado el 15 de junio del 2018, <http://anarquiacoronada.blogspot.com/2016/11/durante-el-horror-de-una-profunda-noche.html>.

de algunos acontecimientos pretéritos –la Revolución Haitiana, la Comuna de París, la Revolución de Octubre, la Revolución Cultural–. Dicho procedimiento nos prepara subjetivamente para los acontecimientos que vendrán: “una Idea es siempre la afirmación de que una nueva verdad es históricamente posible” (Badiou 2009, 29). Es porque algo sucedió que debemos sostenerlo subjetivamente y, por esta misma razón, podemos esperar el advenimiento de nuevos acontecimientos. La vida cotidiana no genera por sí misma alternativas al *status quo*, aun cuando esté saturada de contradicciones y antagonismos. En la perspectiva badiouana son necesarias unas ideas y palabras que señalen el posible devenir de la conflictividad y la resistencia por fuera de los cuadros institucionales disponibles. Solo así, voluntariamente –pero con posterioridad a algún acontecimiento–, sería factible instalar en el mundo otro espacio subjetivo, o sea, otro curso de acción que revele, en la política, la verdad de lo que hasta entonces no existía políticamente. Osaría decir que Lazarus, Balso e incluso Slavoj Žižek estarían básicamente de acuerdo sobre estas cuestiones. En efecto, este último autor ofrece una definición del acto político que ayuda a esclarecer la postura de Badiou, a la vez que evidencia los matices más lacanianos de su propia concepción de los procesos revolucionarios de subjetivación política: “[...] un acontecimiento es el *objet petit a*, mientras que la nominación es el nuevo significante que establece lo que Rimbaud denominó ‘nuevo orden’, la nueva legibilidad de la situación basada en una decisión” (Žižek 2011, 152).

En lo concerniente a la realización del comunismo, Antonio Negri adopta una postura distinta a las que he evocado hasta aquí. Para Negri, el comunismo ya estaría en curso como un movimiento real y afirmativo que, en cada una de sus expresiones contemporáneas –huelgas, revueltas, éxodo, piratería, etc.–, personifica la virtualidad del nuevo poder de la multitud: “la multitud es una





totalidad de deseo y trayectorias de resistencia, lucha y poder constituyente [...] [y el] comunismo es posible porque *ya existe* en esta transición, *no como un fin, sino como una condición*" (Negri 2010, 164)<sup>6</sup>. Esta afirmación es importante porque ilumina la particular interpretación que hace Negri de la idea marxiana del comunismo como "movimiento real". De acuerdo con el filósofo italiano el comunismo es la "condición" *existente* de una transición hacia nuevas formas de proliferación de las potencialidades productivas inmanentes a la cooperación social. En Negri, el comunismo no es un vector negativo que, arraigado en las *premises existentes*, fuerza la superación, en sentido dialéctico, del estado de cosas vigente. Al contrario, el comunismo negriano es primordialmente afirmativo y no se realiza *esencialmente* en la negación de lo que está dado, sino en la constitución proliferante de sus propias instituciones.

*Grosso modo*, la tensión entre Negri y los demás autores evocados anteriormente radica en el punto en el cual ellos identifican la posibilidad del comunismo. Para Balso, Lazarus, Badiou o Žižek la interrupción del actual estado de cosas se asienta en una operación subjetiva relativamente voluntaria y organizada, que prescribe en el mundo cierta posibilidad real cuya forma de existencia es el antagonismo y la separación. A su vez, Negri identifica en la multitud un poder único de naturaleza comunista que debe ser afirmado *adentro y en contra* del poder del Estado y el capital. El primer grupo de autores no identifica en las tendencias expansivas del desarrollo capitalista ningún devenir emancipador *necesario*. Sin duda, para ellos los vectores transformacionales son inmanentes al mundo, pero bajo la condición de negar el orden existente y responder a principios diferenciadores radicales. En las contundentes

---

<sup>6</sup> Subrayado mío.

palabras de Lazarus, “la hipótesis de lo prescriptivo designa el carácter propio y singular de la política [...] Es lo prescriptivo que produce la singularidad”. Para que exista una política diferente, debe existir también un pensamiento singular que “opera separaciones en las cuales tiene lugar una prescripción” (Lazarus 1996, 33). La prescripción, “en su aspecto subjetivado, designa que lo que vendrá es del orden de lo posible, y no una determinación completa o una contingencia absoluta” (6). En este tipo de perspectiva, la política no afirma y excede tendencias existentes, sino que las interrumpe, se separa de ellas e inaugura, así, una nueva secuencia práctica y subjetiva en el corazón de una coyuntura dada.

Por otro lado, en el enfoque de Negri la singularidad del proceso emancipador es una virtualidad intrínseca a la ontología de la propia multitud. Para él, la “teleología materialista” reconoce que “los dispositivos constructivos de orden y de diferencia producen ahora aquello que solo una fuerza ideal de innovación y una potencia práctica de libertad son capaces de producir: un alfabeto interno de nuevas formas de vida, de nuevos deseos y de nuevas potencias de lucha” (Negri 2016, 196). Frente a este tipo de formulación, podríamos argumentar –siguiendo a Benjamin Noys– que la teoría de Negri minimiza la negatividad y “nos lleva a un impase, tanto en términos de lugares como de agencias de intervención” (Noys 2010, 118). Esta ponderación es relevante para un trabajo que se propone pensar los prolongamientos de la hipótesis comunista en el terreno de la investigación social, razón por la cual será necesario desmenuzarla con más atención. De acuerdo con Negri, el orden capitalista ya no consigue suturar la relación entre capital constante y capital variable, principalmente cuando se trata de la movilización del trabajo inmaterial en general y del trabajo cognitivo en particular. Estas formas de cooperación so-





cial constituyen “ante la explotación un simple cúmulo de residuo valorizador (del capital constante)” sin dejar de representar, a pesar de eso, una “alternativa de expresión y de desarrollo” que le otorgaría a la multitud un potencial específico y no homólogo a la configuración del poder capitalista (Negri 2010, 96). Siendo así, la negación del capital *no definiría* el momento constitutivo del movimiento del comunismo, sino que representaría su culminación esperada bajo la forma de la “democracia absoluta” spinoziana. El devenir del comunismo sería concomitante a la reproducción del capital, razón por la cual todo lo que hace el proletariado posfordista está bajo el signo de una “ontología positiva” que necesita ser puesta en práctica a través de la lucha y la “imaginación constituyente”. El cuerpo “endeudado, mediatizado, securitizado, representado” también “se indigna, se rebela, se organiza y lucha” (145), dibujando en esta deriva entre las dos formas de su “existencia antitética” el camino de una transformación “virtualmente revolucionaria” en el campo de inmanencia circunscripto por la subsunción total de la sociedad en el capital. Por ende, el clamor ontológico del trabajador social es consustancial a las modulaciones capitalistas, de modo que, como lo señala Noys, no poseemos ningún criterio para discernir entre dichas modulaciones de la actividad social y el poder colectivo de la multitud (Noys 2010, 122). En este caso, nuestra única garantía sería aferrarnos al “*telos* materialista” reivindicado por Negri; un *telos* según el cual “la actividad humana tiende [...] a la construcción de un mundo en donde se pueda vivir libremente y construir la felicidad” (Negri 2010, 163). Las objeciones que plantea Noys al argumento de Negri se insertan en un complejo debate sobre el rol de la negatividad en la definición de la acción humana emancipadora. Tal debate excede ampliamente los propósitos de este artículo. Al evocarlo, pretendo apenas señalar que uno de los grandes desafíos

que se anteponen a la investigación empírica consiste en enunciar *teloi* más concretos y corporizados. En los próximos acápite veremos que, al prescindir de garantías filosóficas *a priori*, la investigación social prefiere indagar en los laboriosos procesos de subjetivación que median el ingreso –o la posibilidad de irrupción– de lo nuevo en el mundo.

### RASTREAR LAS PROMESAS E INCONSISTENCIAS DEL MUNDO SOCIAL

A partir de ahora, me dedicaré a la revisión de algunas propuestas metodológicas y estilos de abordaje que transponen al terreno de la investigación social ciertas inquietudes e hipótesis que el debate sobre “comunismo” ha introducido en el pensamiento filosófico de las últimas décadas. Empiezo mi revisión recuperando los trabajos de Pieter de Vries, cuyos estudios sociológicos podrían leerse como un intento de analizar las inconsistencias, tensiones y prefiguraciones utópicas subyacentes a la sedimentación y el ordenamiento de las colectividades humanas. En la exposición que sigue, voy a enfatizar en las orientaciones teóricas fundamentales del enfoque analítico de De Vries, razón por la cual me abstendré de una presentación más detallada de su trabajo de campo. La misma estrategia expositiva será utilizada en la revisión de los demás autores recuperados en los apartados subsiguientes.

En sus trabajos sobre comunidad y desarrollo en los Andes peruanos, de Vries se propone evidenciar el potencial utópico contenido en la adhesión de las colectividades humanas a la promesa modernizadora del desarrollo. Para él, las acciones desarrollistas –es decir, la extensión de las promesas de progreso, prosperidad e igualdad a las poblaciones del Tercer Mundo– engendran





unos modos de vida que Frantz Fanon denominaría “traumáticos”. No se trata únicamente de la imposición de un régimen discursivo anclado en la expansión de cierto poderío económico, sino también de una afectación existencial verdaderamente cruel, directa y divisoria. Parafraseando a Fanon, el autor argumenta que “el hombre de color solamente podrá liberarse de la violencia cuando enfrente el trauma, o sea, cuando genere una contra-violencia” (de Vries 2010, 5). Afectado por una doble conciencia, el sujeto colonizado –y, en forma análoga, el sujeto del desarrollo– desea la occidentalización al tiempo que también percibe hasta qué punto tal aspiración es ilegítima, una vez que su alteridad respecto de Occidente tiende a permanecer inmutable a pesar de todo lo que haga. Así pues, la particularidad de ese sujeto traumado consiste en lo siguiente: en él se instala una alteridad que ya no existe en tanto forma de vida alternativa y completa, sino más bien como el indicio persistente de una violencia original que desvela la arbitrariedad del orden vigente.

“¿No sería válido –se pregunta de Vries– afirmar que los sujetos poscoloniales cargan una deuda histórica contraída con sus antepasados que a su vez claman por justicia?” (de Vries 2010, 7). El tono de esta pregunta resurge en varios de los intentos del autor de presentar una imagen conflictiva de lo contemporáneo; una imagen cargada de tensiones potencialmente subversivas. Así, por ejemplo, de Vries sugiere que para sus interlocutores en la comunidad andina de Usibambael “desarrollo” significa “una promesa que nunca llegó” (11): de alguna manera, los usibambinos siguen aferrados a la propuesta de una reforma agraria radical esgrimida por el gobierno de su país en los años 1960. Tal obstinación los volvió renuentes a los discursos más recientes sobre desarrollo alternativo o participativo. Para ellos, el desarrollo debe concebirse en un sentido literal como la construcción de los medios y la obtención de los

recursos necesarios al incremento de la producción agrícola. Al fin y al cabo, desarrollo es sinónimo de “obritas”: la construcción de carreteras y sistemas de riego, el suministro de tecnologías e insumos agrícolas que, pese a haber sido prometidos alguna vez, jamás se tornaron disponibles en la intensidad y la escala que serían las más adecuadas. La “promesa del desarrollo” es lo que fundamenta la necesidad de la “comunidad”. El origen de la comunidad se remonta a la complicidad fundacional de los campesinos pobres con el ejército peruano para garantizar una reestructuración agraria radical, capaz de democratizar el acceso a la tierra y asegurar la mejora generalizada de las condiciones de vida en el medio rural.

Sin embargo, la comunidad “virtual” basada en la promesa utópica del desarrollo está en tensión permanente con la comunidad “actual”, donde la escasez reemplaza la abundancia, las reglas igualitarias son transgredidas en beneficio de los comuneros<sup>7</sup> más poderosos y los liderazgos políticos locales son acusados de realizar un manejo inadecuado de los recursos económicos socialmente disponibles. En la comunidad “actual”, lo “virtual” coexiste con los intereses personales y familiares de cada comunero, convirtiendo la vida cotidiana en una experiencia plagada de fracturas y contradicciones. No hay funcionalidad entre los dos registros de comunidad existentes –el “virtual” y el “actual”–. Al contrario, aquí estamos frente a un impasse auténtico que nos ofrece el vislumbre de lo “real” de la comunidad, es decir, de su “imposibilidad constitutiva”: “la comunidad solo puede reproducirse al radicalizarse o reinventarse”.



<sup>7</sup> Comunero es el miembro efectivo de una comunidad campesina en Perú. Para recibir el estatuto de comunero, un individuo debe contemplar diversos requisitos establecidos tanto por la Ley General de Comunidades Campesinas como por los estatutos específicos de cada comunidad.

Este movimiento de radicalización y reinención depende exactamente de aquel sujeto que, siendo interior a la comunidad, no posee en ella ninguna existencia política (de Vries 2007). Tal sujeto potencial estaría personificado en la figura de los “no comuneros”, aquellos integrantes de la comunidad que están privados del acceso a la tierra y que, por lo tanto, necesitan conciliar diversos tipos de trabajo –agrícolas y no agrícolas– para lograr subsistir y sustentar a sus familias. Los “no comuneros” deben seguir las reglas de la comunidad, pero no participan en sus instancias deliberativas. Para de Vries (2015), la eventual irrupción política de los “no comuneros” revelaría la inconsistencia de la comunidad al tiempo que actualizaría sus premisas utópicas, dando un nuevo y radical impulso a la promesa de inclusión y desarrollo que es simultáneamente representada y traicionada por las instituciones comunitarias “actuales”.

En una investigación reciente, de Vries (2016) analizó la (des)articulación entre los movimientos comunitarios de Recife (Brasil) y las políticas gubernamentales de desarrollo urbano participativo promocionadas por la administración del Partido de los Trabajadores (PT). El autor argumenta que tales políticas no deberían leerse exactamente como el despliegue de un aparato de gobierno destinado al control de las poblaciones, sino más bien como un intento de sintetizar el deseo de pertenencia de las personas con la voluntad de poder de las agencias gubernamentales. Sin embargo, de Vries se apresura en señalar que esta síntesis es “imposible, dada la naturaleza inconsistente de la situación urbana” (de Vries 2016, 792). El autor argumenta que la ciudad de Recife “está enraizada en inconsistencias que se expresan en aquello que los planificadores y formuladores de políticas públicas denominan la ciudad informal, compuesta por una multiplicidad de asentamientos también llamados favelas” (802). La favela es una dimensión del espacio urbano que participa en



forma ambivalente en la situación de gobernabilidad proporcionada por los mecanismos institucionales de distribución de los recursos públicos municipales. En Recife, el sector gobernable de la favela es conocido como “comunidad” y está circumscripto a una red de servicios y sistemas de participación popular que deben garantizar el usufructo del espacio y los recursos urbanos por parte de la población local. No obstante, en el territorio de la comunidad pueden existir “multiplicidades” favelizadas que (aún) no cuentan para los esquemas clasificatorios del Estado y que permanecen a la espera de ser seleccionadas, colonizadas e incluidas en ellos mediante ciertos procedimientos de naturaleza burocrática. Además de esos dos dominios –la comunidad y la favela–, también existirían sujetos cuya incorporación a la situación de gobierno es descartada *a priori* por el Estado. Este es el caso de las poblaciones “marginales” que se desplazan constantemente de favela en favela y tienen dificultades de comprobar su lugar de residencia y conservar documentos de identificación.

La variación de la escala de consistencia urbana sería una función de las estrategias oficiales de administración del territorio que indica la imposibilidad definitiva de “suturar la brecha entre inclusión y pertenencia” (de Vries 2016, 804). Para de Vries, el gobierno de poblaciones supone siempre un múltiple inexistente (“inelegible”) que, aun cuando es enrolado en las cuentas del poder, nunca puede aparecer efectivamente en ellas. En términos de Badiou, estaríamos hablando de un múltiple cuyo grado de aparición es mínimo. Sin embargo, incluso allí donde no debería haber nada, algo puede eventualmente ocurrir, lo que equivale a decir que un ente puede existir por sí mismo, o sea, autonomizarse (cf. Badiou 2008, 403). En Recife esto habría pasado en los años 1980, cuando los habitantes de la ciudad inconsistente emprendieron su propio recorrido hacia la pertenencia al mundo urbano mediante ocupaciones





multitudinarias de terrenos abandonados. Si bien tales movilizaciones –sostenidas por un complejo agenciamiento que incluyó a diversos movimientos sociales– han sido paulatinamente recuperadas por diferentes estrategias de gubernamentalidad, lo cierto es que su verdad sigue vigente en los días de hoy. De Vries explica que la verdad de la ciudad “es que su historia es la historia de los pobres” (de Vries 2016, 806). La irrupción de los “pobres” en la política tendría siempre el poder de desestabilizar y vaciar todas las representaciones vigentes respecto de lo que ellos merecen o están autorizados a hacer y desear. En estos términos, la movilización de las esperanzas colectivas sobre el diagrama de un dispositivo de gobierno de poblaciones no sería el único campo de acción donde se juega la capacidad de subjetivación política de las personas. La emergencia de nuevas capacidades políticas no deriva únicamente de un proceso de interpellación institucional, sino también de lo que se sustrae a dicho proceso revelando la inconsistencia de sus categorías operatorias.

### PENSAR LAS MODULACIONES DE LA POLÍTICA EMANCIPADORA EN EL REGISTRO DE LO POSIBLE

Desde un marco teórico-político semejante al desarrollado hasta aquí, Michael Neocosmos (2007) se propone mapear aquellos modos alternativos de pensamiento y producción de posibles que parecen sustraerse a las formas de participación política refrendadas por la figura del “ciudadano”. Para Neocosmos, la política no se limita a la “sociedad civil”, lo que implica decir que la política no siempre está en relación con los mecanismos estatales destinados al diagnóstico y la contención de las carencias populares. De acuerdo con Neocosmos (2007), “en una perspectiva emancipadora la ciudadanía

no dice respecto de sujetos que piden derechos al Estado, sino de *personas pensantes* que se vuelven agentes a través de su involucramiento con la política en condición de militantes/activistas” (11). Lejos de ser apriorística, esta constatación se basa en el estudio de diferentes “modos históricos de la política” en el continente africano, especialmente en Sudáfrica. Dichos modos de la política incluyen las luchas por la liberación nacional de mediados del siglo XX, los movimientos anti *apartheid* de los años 1980 y algunos movimientos comunitarios más recientes, protagonizados por los vecinos de ciertos barrios populares ubicados en Durban y otras ciudades sudafricanas.

Las luchas anti *apartheid*, que reciben una atención muy especial en la obra del autor, habrían proporcionado la aparición de una forma política inédita en Sudáfrica. Sus estructuras organizativas serían irreductibles a una mera réplica del Estado colonial con signo invertido y escala reducida, como sucedió en algunos movimientos de liberación nacional. “A aquella resistencia –escribe Neocosmos (2007) en referencia a las luchas populares de los ‘80–, al igual que la cultura que emanó de ellas, obtuvo su inspiración directamente de la lucha de las personas [...] por el control político de su entorno socioeconómico” (32). Las condiciones políticas de la resistencia en cuestión –ausencia de partido, organizaciones territoriales, rendición de cuentas por parte los dirigentes, etc.– son descritas en detalle por el autor en diferentes trabajos (Neocosmos 1998; 2007; 2016a). Aquí, me interesa retener algunas preocupaciones básicas que rigen su actividad investigativa.

El autor se propone explorar analíticamente el llamado “dominio de la libertad”, o la sustracción de la acción política de las personas a los espacios de subjetivación promovidos desde el Estado (Neocosmos 2016b). Para Neocosmos, la política estatal tiende a ser básicamente “expresiva”, lo que quiere





decir que sus protocolos pretenden reflejar y administrar intereses particulares atribuidos a –y enunciados por– segmentos pre-determinados de una población humana. La expresividad de la política estatal puede desestabilizarse desde el exceso de una política que deviene “popular” en el exacto momento en que deja de pautarse casi exclusivamente por la realización de intereses o necesidades ya previstos en el ordenamiento social vigente. El “dominio de la libertad” es entonces construido por una política popular. En términos metodológicos, la primera condición para lograr reconocer este dominio potencial de la acción colectiva es no someter los enunciados y las prácticas de las personas a un campo problemático que trasciende el horizonte prospectivo abierto por su propio accionar político. Siguiendo al autor, habría muchas formas de perder de vista el dominio de la libertad. Lo hacemos, por ejemplo, cuando definimos la política de las personas en referencia a los efectos que ha logrado alcanzar frente a las instituciones del Estado. En este caso, son las transformaciones en el campo de “lo político” las que definen la naturaleza de una política, y no los enunciados y las formas organizativas que esta última comporta para poder desplegarse. Otra forma de perder el dominio de la libertad consistiría en explicar el sentido de lo que ocurrió en un determinado momento a partir de aquello que vino a ocurrir inmediatamente o mucho después. Aquí, el presente es desingularizado en referencia a un conjunto de consecuencias que retroactivamente determinarían su sentido histórico.

Abordar la política como una “práctica-pensamiento” específica (Neocosmos 2016, 334) evita que se la limite a la lógica de las tácticas y las estrategias, al tiempo que autoriza la prospección directa de sus posibles. Cuando una política existe –o sea, cuando el exceso subjetivo existe–, convendría involucrarse con su pensamiento, amplificarlo, debatirlo, sosteniendo siempre su singula-

ridad (Neocosmos 2009). Este tipo de involucramiento político-investigativo señalaría la posibilidad de una ciencia social que no esté moribunda, es decir, que trascienda la práctica meramente descriptiva en beneficio del seguimiento político e intelectual de todo aquello que apunta a la reorganización de lo real. Tales inclinaciones políticas y teóricas son deudoras del pensamiento de Sylvain Lazarus, principalmente en lo que atañe a la diferenciación postulada por él entre un protocolo de investigación inserto en el registro de lo “existente” y otro orientado a la prospección de lo “ posible”. A continuación, voy a detenerme en este aspecto específico de su vasta reflexión epistemológica<sup>8</sup>.

Lazarus (1996) sugiere que no estamos obligados a pensar el pensamiento de las personas como el reflejo o la expresión de “algo” ya establecido por otra intelectualidad (científica, sociológica, burocrática, estadística, etc.). Si dejamos a un costado el registro durkheimiano de pensamiento, podemos tomar la intelección de las personas como la ramificación de un real que irrumpen en el pensamiento y se transforma bajo su influjo. En este orden de ideas, la función del pensamiento no es fijar o representar objetos siempre ya discernidos, sino emprender un movimiento instituyente que pone el mundo tal cual es en tensión con sus posibilidades inmanentes. De ahí que Lazarus señale



---

<sup>8</sup> En otros textos (Moraes 2019a; Moraes 2019b) me ocupé específicamente de la obra de Sylvain Lazarus, cuyo contenido metodológico y epistemológico representa una inagotable fuente de inspiración para quienes hemos decidido articular la práctica de la investigación social con el diagnóstico de enunciados que postulan la transformación posible –y políticamente verificable– de la realidad que nos ha tocado vivir. En lo que se refiere específicamente a mis trabajos de investigación, incorporé diversas coordenadas metodológicas originadas en la obra de Lazarus a la hora de emprender el análisis de la disyunción entre políticas populares y políticas estatales de desarrollo económico en el extremo norte de la República Oriental del Uruguay (Moraes 2019c).

que el pensamiento es relación de lo real no objetal. Partiendo de esa premisa, el autor propone que empecemos la investigación social directamente en el campo abierto por la subjetivación política de una coyuntura, y que permanezcamos allí hasta el final. Este campo es denominado “situación” por el autor. Un posible es aquello que *sitúa* una coyuntura, revelando en ella un punto de subjetivación. La coyuntura, por otro lado, sería algo así como el estado de la situación: un orden de cosas dado que los posibles van a desafiar.

Podemos, entonces, optar entre pensar a partir del estado de la situación o a partir de la situación de la coyuntura. El primer camino llevaría a la ciencia social descriptiva, al pensamiento de lo que es y de lo que está dado. A su vez, el segundo camino nos conduciría a seguir de cerca la intelección prescriptiva de las personas. Lazarus explica que el primer camino “propone aprehender el ahora teniendo en cuenta lo existente (*l'étant*) y el otro sostiene que, en su espacio propio de intelectualidad, lo que da acceso a «lo que hay ahora» se elucida abordando el ahora como conjunción de posibles. Lo posible es, entonces, lo que caracteriza la situación, lo que asienta su intelectualidad. Para las personas, el conocimiento de una situación se aprehende por la identificación de sus posibles. Lo posible no es del orden del porvenir, él es del orden de lo que existe (*de ce qu'il y a*)” (Lazarus 2001, 395).

Cuando se desarrolla en el registro de lo posible, la política se convierte en “la subjetividad de un antagonismo, potencialmente portadora de nuevas normas de organización”, tal como afirma Alain Bertho (2006, 4). Considerar el pensamiento político de lo posible exige inscribirse en su registro, lo que implica estar dispuesto a construir terrenos, pero nunca objetos. La forma de investigación más adecuada al mapeo de los posibles sería, en palabras de Bertho, “una investigación-acción o una investigación participativa, dado que sin



compartir la acción sobre la situación, el enunciado de la subjetividad de esta situación permanecerá inaccesible para nosotros” (9). En el próximo apartado veremos cómo el Colectivo Situaciones ha partido de un conjunto de intuiciones similares a las de Lazarus y Bertho para dar materialidad a la llamada “militancia de investigación”.

## MILITANCIA DE INVESTIGACIÓN

Para el Colectivo Situaciones<sup>9</sup>, pensar es una “actividad de riesgo”: “no consiste en producir representaciones para los objetos, sino en asumir la dimensión teórica presente en cada situación. No se trata tampoco de producir una conjetura final sobre un proceso todavía en movimiento, sino de intervenir en discusiones actuales al calor de los hechos” (Colectivo Situaciones 2002, 10). Intensamente inspirada por la perspectiva de Negri, la apuesta metodológica de Situaciones<sup>10</sup> también guarda afinidades con Badiou, para quien el



<sup>9</sup> El Colectivo Situaciones practicó la “militancia de investigación” en varios lugares (Colectivo Situaciones y MTD-Solano 2002; Colectivo Situaciones 2008) y reflexionó sobre ella en algunas oportunidades (Colectivo Situaciones 2004). Asimismo, ellos han dialogado y colaborado con varios grupos que se dedicaron a la invención teórica, el activismo y la investigación social (¿Quién Habla?, Universidad Trashumante, Precarias a la Deriva, Mujeres Creando, Iconoclastas, etc.). Su red de interlocutores abarca intelectuales y militantes de varios países, entre ellos Antonio Negri, Paolo Virno, Franco Berardi, Suely Rolnik, Raquel Gutiérrez Aguilar y Silvia Rivera Cusicanqui. Actualmente, nuevos espacios de investigación y escritura colectiva, como el Colectivo Juguetes Perdidos, parecen actualizar a su manera las apuestas teórico-metodológicas introducidas por Situaciones.

<sup>10</sup> La “militancia de investigación” parece diferir de la “investigación militante”. En el primer caso, la intención militante antecede la práctica de la investigación y la condiciona al imperativo de construir el compromiso y el involucramiento político. A través de la investigación

acto de pensar no remite a la búsqueda de una representación fidedigna para los cuerpos, sino al querer participar en la organización presente de una nueva vida subjetiva cuyo cuerpo aún está en proceso de constitución (Badiou 2008, 561). Las “situaciones” son el lugar privilegiado para ese tipo de ejercicio, dado que en ellas se conforma la realidad de nuevas potencias políticas. Es en las situaciones que las palabras literalmente *ganan cuerpo*, puesto que son convocadas a participar en la enunciación de antagonismos concretos y malestares compartidos cuya posible superación depende de que se defina colectivamente un nuevo horizonte político.

En las concepciones más convencionales de la investigación social, los enunciados de las personas son asignados, *a priori* o *a posteriori*, a alguna objetividad oculta de carácter determinante<sup>11</sup>. Un ejemplo trivial de ese tipo de objetividad sería la “cultura”. Podríamos sustituir “cultura” por cualquier objeto invisible cuya movilización, bajo la forma de concepto, tienda a tipologizar un pensamiento, convirtiéndolo en el “caso” de algo, es decir, en la expresión de una objetividad supuesta que trasciende el pensamiento mismo. Aun cuando las ciencias sociales pretendan deducir sus objetos de segundo orden de la regularidad empírica, hay en primer lugar la suposición de que dichos objetos existen. La multiplicidad debe marchar hacia ellos, decantando en conceptos. Detrás de las acciones y enunciados explícitos, debe haber un esquema que

---

podemos componer y desplegar un involucramiento militante organizado de acuerdo con un nuevo horizonte de posibilidades. Por otro lado, en la “investigación militante” la actividad investigativa puede servir a los propósitos de una militancia sin ser, necesariamente, una condición para que la propia militancia se establezca.

<sup>11</sup> Me remito a los trabajos de Jacques Rancière (2018; 1993) para una densa discusión sobre las ciencias sociales como ciencias de lo oculto.

los condicione y explique. Por tanto, todo lo que las personas dicen y hacen autorizaría la construcción de algún modelo que luego basculará sobre la explicación de las conductas. El Colectivo Situaciones prefiere mirar las cosas desde otro ángulo. Para ellos, la tarea de conceptualización es una tarea compartida. No existe división del trabajo entre, por un lado, los “informantes” que representan el mundo desde el hermetismo de su “contexto” –cultura, cosmología, ideología, moralidad, psicología, etc.– y, por otro lado, investigadores que definen el pensamiento de las personas como si fueran la expresión visible de algún plano de realidad accesible únicamente a la mirada docta. El pensamiento pertenece a todos, al igual que la capacidad de conceptualizar. En este registro, las circunstancias de investigación son verdaderos dispositivos de trabajo colectivo que apuntan a la “creación de una realidad que no marcha hacia un concepto, sino que requiere una producción conceptual para fortalecerse y volverse visible” (Colectivo Situaciones 2009, 164). Las palabras que emite la gente no están restringidas a la esfera de la representación del mundo y la reproducción de patrones de conducta ya codificados, sino que también pueden tomarse como el índice de un esfuerzo intelectual pasible de inaugurar nuevas dinámicas de experimentación con las formas y el orden del mundo. Analizando las proposiciones del Colectivo Situaciones, Bruno Bosteels enfatiza que, para ellos, “saber” y “pensar” son momentos diferentes: “mientras el saber relaciona los acontecimientos con la existencia previa de un objeto, clase o idea como garantía externa y fuente de autoridad, el pensar opera de manera inmanente sobre la base de potencialidades que ya están trabajando desde la propia situación” (Bosteels 2016, 297).

Naturalmente, la tendencia de poner el “saber” en detrimento del “pensar” no tardó en ser criticada en los pasillos de la academia. En el marco de una





conversación con Arturo Escobar, un conocido antropólogo argentino sugirió que el libro *Hipótesis 891*, publicado por Situaciones (2002) en colaboración con el Movimiento de Trabajadores Desempleados de Solano, al calor de la crisis del 2001, reflejaba “más lo que ellos [Situaciones] querían que lo que querían los vecinos y trabajadores desempleados de [la ciudad de] Solano”. Ante este reproche, el colectivo sintió necesidad de aclarar las condiciones de su “mala praxis” intelectual. Luego de explicar que los criterios de validación de sus investigaciones no son los mismos que se aplican al conocimiento académico, Situaciones precisó los dos procedimientos básicos que se encuentran amalgamados en la idea de “militancia de investigación”: “nos propusimos recuperar el pensamiento de las situaciones (investigación) de la esterilización engendrada por la falta de involucramiento político (academia); y al mismo tiempo, [quisimos] recrear el compromiso existencial (militante) en torno a procesos de reflexión siempre inmanentes” (Colectivo Situaciones 2011, 300). El Colectivo reconoce que a veces el practicante de la “militancia de investigación” corre el riesgo de apoyar sus propios deseos e ilusiones en aquellas “porciones de realidad” que parecerían confirmarlos. Cuando las “pensabilidades” pierden sus “porciones de realidad”, es recomendable que cada organización política –y no necesariamente la academia– evalúe qué sucedió, teniendo en cuenta sus propias esperanzas y horizontes programáticos. Sin embargo, si después de finalizada la crisis del 2001, la hipótesis que afirmaba la posibilidad de un cambio social impulsado por un “contra-poder transversal” perdió sus lugares de enunciación más visibles, eso no quiere decir que debamos abandonarla de una buena vez. Menos aún si “seguimos pensando la revolución incluso después de su derrota” y por eso mismo “vemos sus efectos en todos los lugares”: “se trata de unos efectos proliferantes que algunas veces re-

conocemos de modo directo y, otras veces, vislumbramos de manera invertida, como en los sueños” (303).

### CONSIDERACIONES FINALES: INVESTIGACIÓN SOCIAL Y SENSIBILIDAD COMUNISTA

En filosofía, el comunismo existe actualmente bajo dos registros: como el nombre de una Idea o, alternativamente, como la definición de un movimiento inherente a la ontología de la multitud. En la primera acepción, comunismo se refiere a los acontecimientos políticos que, desde inicios del siglo XX –o incluso desde mucho antes–, han expuesto ante los ojos de todos la no necesidad de las formas de poder y orden que definen el actual estado del mundo –propiedad privada, Estado, división del trabajo, absolutismo de las diferencias–. En su segunda acepción, la palabra comunismo define la tendencia de la multitud posfordista de asumir el control de una cooperación social parasitada por el capitalismo. En cuanto a los autores que descartan la actualidad del término comunismo, ellos también parecen refrendar, en todo caso, aquella posibilidad de disrupción política y autodeterminación radical que los movimientos comunistas han actualizado a su manera durante buena parte del siglo XX. En el terreno de la investigación social, todas estas nociones se refractan en múltiples intentos de diagnosticar empíricamente los puntos de ruptura, inconsistencia y agotamiento que serían inherentes a los regímenes vigentes de poder y explotación.

Sin dejar de reconocer las particularidades de los enfoques revisados a lo largo de este artículo, finalizaré mi exposición argumentando que podríamos pensarlos como diferentes expresiones de cierta “sensibilidad comunista”, en





la medida en que procuran problematizar las relaciones de poder a partir de sus puntos de fisión, desvanecimiento y apertura. El resultado de esta opción teórico-política y metodológica es la composición de una imagen tensa del mundo; imagen en la cual la narrativa del orden cede el paso a la afirmación de una imposibilidad intrínseca al orden mismo, de modo que las personas dejan de ser una mera función de la realidad existente para volverse protagonistas y voceras de la inmanencia de los posibles. En la *Ideología Alemana* ya podemos adivinar los rudimentos de este tipo de procedimiento crítico cuando Marx y Engels argumentan que “la masa de los hombres, es decir, el proletariado” no vive de “representaciones”: “si esa masa alguna vez tuvo alguna representación teórica, como por ejemplo la religión, tales representaciones ya se encuentran hace mucho disueltas por las circunstancias” (Marx y Engels 2007 [1846], 45). No es que la religión haya sido disuelta por una experiencia práctica que demostró la absurdidad de sus predicados, sino que, desde el punto de vista de quienes viven las *circunstancias*, no hay ninguna representación, salvo bajo la forma de su continua disolución. Las “representaciones” son agotadas por los procesos colectivos que ellas tendían a agotar, razón por la cual, si adoptamos la perspectiva de las “circunstancias” –y de quienes las viven–, ya no podemos hablar de representaciones, sino de la “conciencia” de “individuos prácticos y actuantes” que viven el mundo y están sometidos a los poderes y las relaciones que lo configuran (94). Tales relaciones consistirían en verdaderas experimentaciones de la conciencia que hacen multiplicar formas diversas, y eventualmente antagónicas, de involucramiento con el mundo. León Rozitchner resume muy bien esta perspectiva cuando observa, en un comentario a la *Ideología Alemana*, que “una relación en la conciencia es una conexión concreta, [...] pero para el individuo aislado, para el individuo que solo la piensa, una

relación, dice Marx, es una idea” (Rozitchner 2015, 125). La postura marxiana es la opuesta: una idea es una relación, o sea, una conexión que se juega en lo real en tanto experimento creador y disolutivo a la vez.

Cuando, por ejemplo, de Vries encara el “desarrollo” como una promesa que adquiere prolongamientos utópicos, él está señalando justamente ese movimiento mediante el cual cierto régimen de representación se disuelve en una relación que, volviendo a Rozitchner, “reencuentra en la realidad la sugerencia de un nuevo orden, que está inscrito en ella como un posible que debe ser creado por el trabajo” (Rozitchner 2015, 122). Recordemos que el trabajo no es otra cosa sino la acción teleológica del ser humano en el mundo; acción que, instruida sin duda por las ideas, escruta los meandros de lo real en búsqueda de alguna concretización y, de este modo, termina engendrando la novedad y la transformación. Para Lazarus y Neocosmos el desafío que se impone es, precisamente, el de pensar la política en dicho registro, lo que implica acompañarla no ya como una representación, sino “en interioridad”, como un agenciamiento efectivo de lo real que prescribe nuevos posibles en el seno de la vida en común. A su vez, el Colectivo Situaciones emprende una vehementemente política de los encuentros y la especulación compartida; una política que apunta a convertir la “militancia de investigación” en una actividad de pensamiento que propicia la composición de afinidades disruptivas en el campo social.

Si existe una renovada sensibilidad comunista en el terreno de la investigación social contemporánea, podríamos describirla como la actualización investigativa de la hipótesis según la cual el cambio social radical es una posibilidad latente en las configuraciones actuales del poder. Tal hipótesis es susceptible de ponerse a prueba siempre y cuando, parafraseando a Michel de Certeau, algo se desasosiega en el cotidiano y surge una grieta que “separa lo



representado de sus representaciones, a los miembros de una sociedad y las modalidades concretas de su asociación" (de Certeau 1996, 36). En esta grieta, donde eventualmente las personas "toman la palabra" más allá de la capacidad expresiva de los aparatos de poder, es posible ejercer la crítica radical de las estructuras que disciplinan nuestras vidas, señalando aquello que irremediablemente les falta, a saber: "la adhesión y la participación de los sometidos" (36). Emprender una crítica de esta naturaleza pertenece –como ya señaló Lazarus– al dominio de libertad y la decisión propia. Sin embargo, lo cierto es que de ese tipo de elección resulta no solo la cualidad de nuestro compromiso intelectual, sino también los usos concretos que la tarea investigativa podrá asumir en el mundo que vivimos y queremos transformar.



## BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, Alain. 2008. *Lógicas de los mundos*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- \_\_\_\_\_. 2010. "La idea del comunismo". En *Sobre la idea del comunismo*, editado por Analía Hounie, 33-50. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Balibar, Étienne. 2010. *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989 - 2009*. París, Francia: Presses Universitaires de France.
- Balso, Judith. 2010. "Estar presente en el presente. La hipótesis comunista: ¿hipótesis posible para la filosofía, nombre posible para la política?". En *Sobre la idea del comunismo*, editado por Analía Hounie, 33-50. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Bertho, Alain. 2006. Du 'grondement de labataille' à l'anthropologie Du contemporain. *Variations*, no. 8: 1-10.
- Bosteels, Bruno. 2016. *Marx y Freud en América Latina*. Madrid, España: Akal.
- Colectivo Situaciones. 2002. *19 y 20. Apuntes para el nuevo protagonismo social*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Algo más sobre la Militancia de Investigación. Notas al pie sobre proce-

- dimientos e (in)decisiones". En *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*, editado por Marta Malo, 93-110. Madrid, España: Tráficantes de Sueños.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Un elefante en la escuela*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- \_\_\_\_\_. 2011. Romanticismo. *Tábula Rasa*, no. 15: 299-303.
- Colectivo Situaciones y MTD-Solano. 2002. *La hipótesis 891*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Colectivo Situaciones y Sandro Mezzadra. 2009. "Gubernamentalidad: frontera, código y retóricas del orden". En *Conversaciones en el impasse*, editado por Colectivo Situaciones, 135-165. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- De Certeau, Michel. 1995. "Una revolución simbólica". En *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, editado por Luce Giard, 29-37. México: Universidad Iberoamericana.
- De Vries, Pieter. 2007. Don't compromise your desire for development! A Lacanian/Deleuzianre thinking of the anti-politics machine. *Third World Quarterly*, no. 29, vol. 1: 25-43.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Redimir la promesa utópica del desarrollo: hacia un mundo, una mundialización, una modernidad". En *Saturno Devora a sus Hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, editado por Victor Bretón, 87-125. Barcelona, España: Icaria.
- \_\_\_\_\_. 2015. The Real of Community, the Desire for Developmentand the Performance of Egalitarianism in the Peruvian Andes: A Materialist-Utopian Account. *Journal of Agrarian Change*, no. 1, vol. 15: 65-88.
- \_\_\_\_\_. 2016. The Inconsistent City, Participatory Planning, and the Part of No Part in Recife, Brazil. *Atipode*, no. 3, v. 48: 790-808.
- Lazarus, Sylvain. 1996. *Anthropologie du nom*. París, Francia: Editions Du Seuil.
- \_\_\_\_\_. 2001. Anthropologie ouvrièreet enquête d'usine: état des lieux et problématique. *Ethnologie française*, no. 3, vol. 31: 389-400.
- \_\_\_\_\_. 2009. Sur une nouvelle politique contemporaine et sur la philosophie de la politique de Louis Althusser lecteur de Lénine. *Socio-anthropologie*, no. 23-24: 1-14.



- Marx, Karl y Friedrich Engels. 2007 [1945]. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Brasil: Boitempo.
- Moraes, Alex. 2019a. Apresentação do artigo de Sylvain Lazarus: breves anotações sobre ‘pensar no registro do possível’. *Plural*, no. 3: 195-201.
- \_\_\_\_\_. 2019b. Uma antropologia pós-leninista e a questão do real. *Práxis Comunal*, no. 2: 34-54.
- \_\_\_\_\_. 2019c. “Esfuerzo de lo posible: política, desarrollo y deseo en el extremo norte del Uruguay”. Tesis doctoral, Universidad de San Martín, <http://ri.unsam.edu.ar/xmlui/handle/123456789/884>. (Consultado el 24 de octubre de 2019)
- Negri, Antonio. 2010. “Algunas reflexiones sobre el uso de la dialéctica”. En *Política y subjetividad en tiempos de governance*, editado por Cesar Altamira, 85-100. Buenos Aires, Argentina: Waldhuter.
- \_\_\_\_\_. 2010. “El comunismo: algunos pensamientos sobre el concepto y la práctica”. En *Sobre la idea del comunismo*, editado por Analía Hounie, 155-166. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 2016. “De onde viemos. A origem”. En *Quando e como eu li Foucault*, editado por Mario Marino, 181-196. São Paulo, Brasil: n-1 edições.
- Neocosmos, Michael. 1998. “From People’s Politics to State Politics, aspects of national liberation in South Africa”. En *The Politics of Opposition in Contemporary Africa*, editado por Adebayo Olukoshi, 195-241. Uppsala, Suecia: NAI.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Civil Society, Citizenship and the Politics of the (Im)possible: Rethinking militancy in Africa Today*. Abahlali baseMjondolo (blog), 31 de mayo de 2007. <http://abahlali.org/node/1429/>.
- \_\_\_\_\_. 2009. “The Political Conditions of Social Thought and the Politics of Emancipation: an introduction to the work of Sylvain Lazarus”. En *Re-imagining the social in South Africa: Critique and post-apartheid knowledge*, editado por Jacklin Heather y Peter Vale, 111-138. Durban, Sudáfrica: UKZN Press.
- \_\_\_\_\_. 2016a. *Thinking Freedom in Africa. Toward a theory of emancipatory politics*. Johannesburg, Sudáfrica: Wits University Press.
- \_\_\_\_\_. 2016b. Constructing the domain of freedom: thinking politics at a distance from the state. *Journal of Contemporary African Studies*, no. 3, vol. 34: 332-347.



- Noys, Benjamin. 2010. *The Persistence of the Negative*. Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press.
- Rancière, Jacques. 1993. *Los nombres de la historia*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_. 2010. “¿Comunistas sin comunismo?”. En *Sobre la idea del comunismo*, editado por Analía Hounie, 167-178. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 2018. *El filósofo y sus pobres*. Los Polvorines, Argentina: Universidad Nacional General Sarmiento.
- Rozitchner, León. 2015. “La negación de la conciencia pura en la filosofía de Marx”. En *Marx y la infancia*, editado por Cristian Sucksdorf y Diego Sztulwark, 101-137. Buenos Aires, Argentina: Biblioteca Nacional.
- Žižek, Slavoj. 2011. *El espinoso sujeto*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- \_\_\_\_\_. comp. 2014. *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)*. Madrid, España: Akal.
- Žižek, Slavoj y Alex Taek-Gwang Lee, comp. 2018. *La idea de comunismo. The Seoul Conference (2013)*. Madrid, España: Akal.
- Žižek, Slavoj y Costas Douzinas, comp. 2010. *The Idea of Communism*. Londres, Inglaterra: Verso.

