

GERALD RAUNIG

DIVIDUUM

Capitalismo maquínico
y revolución molecular

volumen 1

Cactus serie OCCURSUS temas subtextos

Raunig, Gerald
Dividuum. Capitalismo maquínico y revolución molecular / Gerald Raunig - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2022.
192 p.; 22 x 15 cm - (Occursus / 45)
Traducción de: Raúl Sánchez Cedillo
ISBN 978-987-3831-69-0
1. Ensayo Filosófico 2. Política 3. Filosofía Política I. Sánchez Cedillo, Raúl, trad. II. Título
CDD 172

Esta publicación de Subtextos y Editorial Cactus cuenta con el apoyo de:



Título original: *Dividuum. Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution, Band 1*
Autor: Gerald Raunig

(c) Gerald Raunig, 2015
(c) Editorial Cactus, 2022

Traducción: Raúl Sánchez Cedillo
Revisión: Pablo Manolo Rodríguez y Kike España

Diagramación y portada: MA

Impresión: Gráfica MPS SRL

ISBN: 978-987-3831-69-0

IMPRESO EN LA ARGENTINA | PRINTED IN ARGENTINA

🌐: www.editorialcactus.com.ar
✉: info@editorialcactus.com.ar

🌐: www.subtextos.es
✉: editorial@subtextos.es

Gerald Raunig

DIVIDUUM

Capitalismo maquínico
y revolución molecular

Vol. 1

Traducción de Raúl Sánchez Cedillo

una coedición de

Editorial Cactus

serie **OCCURSUS** LIBROS
Y CINCO

y

subtextos

ÍNDICE

I. DIVIDUUM

Todo comienzo es dividual.....	7
[: Ritornello 1, 2009-2014. <i>Et al.</i> – Agradecimiento :]	19
<i>Dividuom face!</i> Violencia sexual y dominio mediante la división	21
[: Ritornello 2, 1560-1928. Atravesar el espacio, el tiempo, la dominación :]	33
La filosofía de la in/divisibilidad	35
[: Ritornello 3, 1838-1841. <i>El anhelo de los muchos</i> o el apéndice pendiente de la tesis doctoral de Marx :].....	39
Gilbert de Poitiers. <i>DIVIDUUM</i> , subsistencia, similitud.....	47

II. DIVISIÓN

[: Ritornello 4, 1837/1971. Arena, castillo, mar, línea :]	65
Partición, participación, división.....	67
Comunidad. El <i>munus</i> como menos.....	77
El deseo de autodisección.....	81
Esquizos. Los sincimientos subsistenciales de la división	93
[: Ritornello 5, 1837/1980. Trazar de nuevo la línea :].....	100

III. DIVIDENDO

[: Ritornelo 6, 2006-2008. Mil máquinas :]	101
Capitalismo y máquina	103
Facebook: autodisección y obligación de confesarse	109
Multitudes de datos. Nuevas gamas de lo dividual	115
[: Ritornelo 7, 1798/1853. <i>Undulismo</i> :]	123
Algoritmo, logística, línea	125
Derivados	133
Crisis de las <i>subprime</i> , crisis de deuda, crisis financiera	133
Deudas <i>queer</i> : <i>spread</i> , usura, exceso	143

IV. CONDIVISIÓN

Atravesar los tiempos	151
La des/antropologización de la dividualidad	151
[: Ritornelo 8, 211 a. e. c. – 2014. Fuerzas terrestres y ayuda a la fuga :]	163
La invención del derecho dividual: <i>Sumak kawsay</i> y los nuevos territorios subsistenciales	165
Revolución molecular y condividualidad	179
[: Ritornelo 9, tiempo-ahora ¿Qué animal para un devenir presente?:]	189

Multitudes de datos. Nuevas gamas de lo dividual

La visión de Nietzsche no deja de ser, incluso en la crítica de lo que es demasiado humano, una visión del ser humano, sobre todo del ser humano individual. Su tesis de la autodisección del ser humano en la moralidad permanece apegada –como sucede en lo fundamental con la ética de la confesión en Foucault– a la cuestión de la aquiescencia [*Fügung*] de los individuos. Sin embargo, lo que hacen las tecnologías sociales/mediáticas como Facebook no puede explicarse únicamente en consideración a los seres humanos o los individuos y su relación con un colectivo, ni puede explicarse como el sometimiento de individuos humanos o no humanos a las máquinas. Lo maquínico-dividual mismo va mucho más allá de los aparatos tecnomediáticos y de los deseos individuales.

Nietzsche escribió: “En la moral, el ser humano no se comporta como *individuum*, sino como *dividuum*”. Sin embargo, no hay ningún “*dividuum*”. En un sentido sustantivo fuerte, “el *dividuum*” no existe; como en la evidencia filológica, en la que la palabra en latín solo aparece con poca frecuencia, y cuando lo hace aparece solo como un sustantivo débil, heterónimo, no tiene mucho sentido hablar de un “dividuo” o de “dividuos”. Incluso “en la moral”, los individuos no pueden convertirse

en individuos, pero en y a través de la individualización pueden desde luego volverse individuos, obedientes, dóciles. “En la moral” surgen formas siempre nuevas de servidumbre, de conformidad, de adaptación, siempre nuevos “caracteres dóciles”, pero esa servidumbre, toda vez que permanece en el ámbito de lo individual, no aferra lo individual.

Más de cien años después de Nietzsche, Gilles Deleuze postula la transición del régimen disciplinario al de control con una formulación similar relativa al concepto de lo individual. De este modo, retoma las ideas de su amigo Michel Foucault, con quien estuvo al cuidado de la edición crítica en francés de las obras completas de Nietzsche. Según explica Deleuze en el “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, el régimen disciplinario tiene dos polos, en los cuales está igualmente interesado. Agrupa en masas y a la vez individualiza, constituyendo la masa de un cuerpo y modularizando sus miembros como individuos, en total consonancia con las relaciones nietzscheanas entre la moral y el individuo que se autodiseciona, y en total consonancia con la interpretación foucaultiana del modo de gobernar del poder pastoral: *omnes et singulatim*. Deleuze reformula este interés parejo del poder pastoral en sus dos polos: la sociedad disciplinaria está marcada en el polo individual por la signatura, la firma, la indicación inequívoca del autor o autora, por la que el/la deviene identificable; y en el polo de masas está marcada por el número o código de identificación, que identifica la posición del individuo en la masa. En esta relación, que no es en modo alguno de oposición, sino complementaria, entre “uno-solo” y “todo-uno”, que es atribuida ejemplarmente a las composiciones del romanticismo alemán en *Mil mesetas*, es donde las agrupaciones de fuerzas están plenamente diversificadas, pero solo como *relaciones propias de lo Universal*¹¹. El héroe romántico actúa como un individuo subjetivado bajo las condiciones de un todo orquestal. Siempre *omnes*, todos como uno, todo-uno, orquesta –et, y– *singulatim*, “unos-solos” que remiten al “todo-uno”, voces solistas.

Un régimen completamente diferente es aquel en el que la masa es individuada mediante individuaciones de grupo y no puede ser reducida a la individualidad de los sujetos y a la universalidad del todo. En *Mil mesetas* Deleuze y Guattari describen esta relación completamente dife-

¹¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de José Vázquez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2010, 345.

rente entre una masa-uno (ya no todo-uno, sino más bien) dividual y un uno-solo con ejemplos musicales de Debussy, Mussorgsky y Berio. Aquí la masa no está individuada en personas, sino en afectos, y en esa medida el uno-solo no es individual ni remite a lo universal, sino que es más bien singular. Deleuze desarrollaba una década más tarde el lado oscuro de esta nueva “gama de lo Dividual”¹² en el “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, y Nietzsche sigue resonando en la formulación deleuziana: “Los individuos han devenido ‘*dividuales*’, y las masas se han convertido en indicadores, datos, mercados o ‘*bancos*’”¹³.

Así, pues, se trata de lo dividual (a diferencia de Nietzsche, Deleuze usa el adjetivo *dividuel*) y de los bancos, aunque en un sentido menos tradicional, como bancos de datos: pero no solo el banco como lugar poblado de ventanillas, empleados y formularios de pago parece algo extrañamente obsoleto en nuestros días cuando se trata de describir los flujos de datos dividuales en las sociedades de control. Incluso la imagen de la base de datos sigue dando a entender en exceso la idea de un territorio claramente localizable, de un espacio de almacenamiento que es administrado, ordenado y determinado por seres humanos. La realidad de los conjuntos de datos dividuales de hoy, las enormes acumulaciones de datos que pueden ser divididos, recompuestos y valorizados de incontables maneras, es una de las corrientes mundiales de desterritorialización y expansión maquínica que cabe recoger bajo la expresión de *Big Data*. Facebook necesita la autodisección de los usuarios individuales del mismo modo que las agencias de inteligencia continúan almacenando identidades individuales. Por otra parte, al *Big Data* le interesan en menor medida los individuos y en menor medida aún una totalización de los datos, mientras que tiene un profundo interés en los conjuntos de datos que flotan libremente y que están lo más detallados posible, lo que le permite atravesarlos dividualmente, como un campo de inmanencia abierto con una extensión potencialmente infinita. Estas enormes cantidades de datos quieren formar un horizonte de conocimiento que gobierna todo el pasado y el presente y es capaz también de capturar el futuro.

¹² *Ibid.*, 346.

¹³ Deleuze, “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, 281.

La recolección de datos por parte de actores económicos y estatales, sobre todo los servicios secretos, las compañías de seguros y el sector bancario, cuenta con una larga tradición, pero ha cobrado una cualidad completamente nueva con la lectura y el procesamiento de los materiales de datos. Esta cualidad no solo atañe a las agencias de calificación financiera o a las agencias de inteligencia, sino también a todas las áreas de la vida cotidiana en red, a todos los datos parciales de las vidas individuales, relativos a los hijos, divorcios, deudas, propiedades, patrones de consumo, conductas en la comunicación, patrones de viaje, actividades en Internet, patrones de alimentación, consumo de calorías, higiene dental, pagos con tarjeta de crédito, uso de cajeros automáticos, por no mencionar más que unos pocos. Frigoríficos, hornos, termostatos, cepillos de dientes con guía inteligente, cuartos de baño inteligentes, despachos en red, cocinas en red, dormitorios en red, baños en red, inodoros en red, todos controlables a través del *smartphone*, todos accesibles en la nube. Esos datos maquínicos pueden combinarse potencialmente, por ejemplo para la logística de los movimientos individuales de cosas, y pueden volverse accesibles con arreglo a lógicas individuales.

Para atravesar, dividir y recombinar esos datos individualmente, es necesaria la cooperación de aquellos que antes eran llamados consumidores. La división como participación se traduce en el intercambio libre de datos (sobre todo en el sentido de un intercambio no pagado) lo más exhaustivo posible; no solo la compartición de datos existentes, sino también de la producción de nuevos datos. La puesta en valor de los datos se juega en el terreno de la externalización de los procesos de producción y de la activación de los consumidores, tal y como se ha venido intensificando desde la década de los 90 en todas las áreas económicas. *Crowds*, muchedumbres, masas dispersas –sus modos de existencia y de vida son capturados, aprovechados, apropiados y explotados más allá del ámbito del trabajo remunerado. *Scoring, rating, ranking, profiling*. Los consumidores que son activados y generan valor con su actividad no tienen que ser remunerados. Entre tanto, el modelo de desarrollo de programas de código abierto por parte de las *crowds* se ha convertido en un modelo de negocio consolidado y se ha extendido a todos los sectores económicos. Trabajo libre en libre asociación, pero en provecho de las empresas de la Nueva Economía.

Asimismo, en vez de invertir el valor añadido producido de ese modo en mejores salarios, el “trabajo libre y gratis” de los brókeres de datos *freelance*

trae consigo los efectos exactamente contrarios, a saber, una devaluación y una eliminación adicional del trabajo remunerado. La economía dominante de la partición se torna en una economía no menos dominante de compartición, estimulada por el autogobierno. Una economía colaborativa que lleva la pérdida de la comunidad de la genealogía cristiana al capitalismo maquínico contemporáneo. Llamamientos al abaratamiento de costes, decrecimiento compulsivo, austeridad por otros medios.

La economía de la compartición de datos no solo valoriza los datos que entran y rinden ganancia automáticamente, sino que también estimula la producción de datos más allá de toda actividad profesional. Estos se han podido rastrear con facilidad recientemente en el ámbito de las automediciones y los registros de los datos corporales. En mi formato anticuado del *Kieser Training*, esa contabilidad sigue limitada a un procedimiento analógico. Las máquinas parecen relativamente sobrias y al menos no parecen aparatos puestos visiblemente en red para conseguir una buena forma física; sus características vienen explicadas de la manera más racional posible en lo que respecta a su función y sus efectos y permiten el entrenamiento individual concentrado sin interrupción. Pero la máquina no es solo el equipo mecánico al que me amarro, es sobre todo el tablero sobre el que sujeto la ficha en la que voy anotando mis pequeños progresos. La tensión, la presión, el deseo, se avivan en la expectativa de si habrá habido progreso o retroceso. Sucede que, en el deseo de engancharme, de estar amarrado a las máquinas, termino con un exceso de calor corporal. Aquí la autodisección funciona sin problemas, pero la compartición de datos aún no.

La combinación entre la automedición de los individuos, por un lado, y la producción de grupos de datos individuales, por el otro, era algo que estaba reservado al movimiento del *quantified self*. Mientras que las técnicas confesionales del autogobierno en las redes sociales producen ante todo configuraciones discursivas, que muestran su representación cuantitativa como el número de *likes*, la medición permanente de sí mismos pasa a valorizarse lisa y llanamente como producción de datos cuantitativos. Antes que nada, el *quantified self* implica, en efecto, observarse a sí mismo de la forma más permanente posible, lo que junto a la literatura de confesión y el *lifelogging* se presenta como un todo. Esta conjunción maquínica entre las técnicas de sí corpóreas y discursivas es probablemente más importante que los linajes que asocian cada una de

las técnicas con sus genealogías históricas: el *quantified self* con la vieja práctica de marcar la altura en el marco de la puerta, las listas de pesos en la báscula familiar y otros registros corporales clásicos, el *lifelogging* con la escritura de cuadernos de bitácora, diarios personales, diarios de viaje y otros registros. Sin embargo, una combinación adicional lleva al extremo esa condición valorizable: la introducción de esos datos cuantitativos y cualitativos en las redes sociales, que con la velocidad de su *feedback* agregan la privacidad individual de los datos corporales y los aspectos narrativos discursivos de la socialidad y del control social.

Otra zona de la expansión de los datos individuales es la de los motores de búsqueda. Lo que se busca tal vez no sea tan interesante en sí mismo, pero la acumulación de datos de búsqueda determina formas de procesamiento de datos tanto individuales como colectivos. Los procesos de búsqueda automática conducen fundamentalmente a lo probable, a lo mayoritario-dominante, a lo normalizado y desde luego a lo que resulta económicamente lucrativo para los motores de búsqueda. Por un lado, Google y demás confeccionan los resultados de búsqueda con arreglo al individuo (posición geográfica, lengua, historial de búsqueda individual, perfil personal, etc.), y, por otro, con arreglo a sus intereses comerciales. Con el tiempo, todos los perfiles individuales cobran, en tanto parte del *Big Data*, un mayor valor. Sin embargo, en principio la búsqueda sigue determinada en exceso por lo humano y en esa medida está peligrosamente fuera de control. Por eso está teniendo lugar una transición masiva a los sistemas automáticos de recomendaciones, que ahorra a los consumidores tener que dedicarse a una búsqueda hasta cierto punto indeterminada. Antes de que los usuarios empiecen a pensar en la búsqueda, pueden apoyarse en las recomendaciones. Estas recomendaciones no siempre son presentadas a los clientes mediante sistemas completamente automatizados: los algoritmos suelen colaborar con humanos para desarrollar finas gradaciones e interminables combinaciones de posibilidades basadas en los patrones precedentes, no solo de los clientes individuales, sino también de sus entornos sociales y territoriales. Los resultados son recomendaciones no solicitadas, pero no obstante adaptadas al individuo, de libros y otras ofertas de Amazon, recomendaciones de viaje de Air Berlin, recomendaciones de películas de Netflix, e incluso esas especializaciones están disolviéndose cada vez más rápido.

El carácter dócil es receptivo a las recomendaciones maquínicas. El control maquínico se extiende hasta donde puede: todo es recomendado, en la medida de lo posible ya no quedan movimientos de búsqueda abiertos y libres de medición. Sin embargo, la frontera entre lo mensurable y lo inmensurable tampoco es estable. Los umbrales de medida tratan acercarse cada vez más a lo inmensurable. No solo ha de medirse lo mensurable, sino que también se trata de desplazar todo lo inmensurable que sea posible al dominio de lo mensurable. Tal es el deseo incesante de la recogida de datos modular: mantener el control no solo sobre los territorios medidos y mensurables, sino también penetrar en los ámbitos no controlados que no han sido aún deseados y medirlos lo más exacta y exhaustivamente posible. Zonas en blanco en espacios reales y virtuales; vídeos que aún no han merecido el interés de nadie; enlaces de Internet que nadie ha visitado aún.

El gobierno del número, de los baremos, de la medida estándar, termina topándose con sus límites, y de tal suerte en el régimen de control la cifra sustituye al sistema polar de la signatura y el número: si los regímenes disciplinarios se caracterizan, según Deleuze, por la identificación y el conteo de cuerpos individuales y cuerpos masa, la signatura de la sociedad de control es la cifra de una materia “dividual” que ha de ser controlada¹⁴. En una historia de Guattari, con una trama que Deleuze no presenta como si se tratara de una historia de ficción, se imagina una ciudad en la que parece haberse superado la distopía de la *gated community*. La ciudad no está separada por barreras, muros o cordones entre zonas lícitas o ilícitas, sino que es modulada por una máquina que registra la posición de los elementos individuales en un medio abierto. Gracias a sus tarjetas electrónicas dividuales, quienes habitan la ciudad pueden abandonar su apartamento, calle o barrio, pero –y aquí está la trampa–: “podría haber días u horas en los que la tarjeta fuera rechazada”¹⁵. Esto no puede ser considerado como un defecto técnico, imputable a la fragilidad de un material electrónico. Hay determinadas horas o incluso solo segundos durante los cuales se puede ingresar en determinados territorios. La invalidación de la tarjeta puede deberse al individuo que la lleva consigo,

¹⁴ *Ibid.*, 284.

¹⁵ *Ibid.*

cuya signatura no le permite realizar determinados movimientos. Sin embargo, el problema tal vez no resida en absoluto en la identidad y el número del individuo, sino, por ejemplo, en movimientos sospechosos de cosas individuales y de conjuntos, que provocan el cierre temporal de un territorio. A este respecto, la tarjeta en cuanto tal es menos dividual que el propio ensamblaje, cuyos códigos controlan la apertura o el cierre de los relés y se mueven de un punto a otro a través de un gran número de tarjetas individuales consideradas como una “materia ‘dividual’ cifrada que es preciso controlar”¹⁶.

¹⁶ *Ibid.*, 285.

La invención del derecho dividual: *Sumak kawsay* y los nuevos territorios subsistenciales

El derecho no tiene por qué ser siempre solo un poder conservador, siervo de un poder constituido largo tiempo atrás, herramienta de las instituciones establecidas, medio instrumental de un aparato de Estado. Una línea de la posible no servidumbre del derecho es la que ofrece el vasto campo de la jurisprudencia, que rompe con su versión convencional que la quiere como aplicación subordinada del derecho. No opera en el plano de términos universales como “Estado de derecho” o “derechos humanos universales”, sino que, por el contrario, con cada veredicto cobra una nueva actualidad. En este sentido, ya no se mueve en modo alguno en el terreno de una soberanía situada en algún lugar, y sin embargo va mucho más allá del poder estatal de pura conservación y afirmación del derecho, de su salvaguarda. Esto afecta a las sentencias de tribunales ordinarios y en mayor medida aún a las esferas de la jurisdicción constitucional, del derecho informal, del *community law*, de las *truth commissions* o de la jurisprudencia indígena.

Sin embargo, la genealogía eurocéntrico-colonial del derecho lo inscribe en una lógica servil, estriante y estriada, la lógica de la propiedad y de la

primacía del individuo. Entre los prerequisites del discurso jurídico-eurocéntrico se cuenta la instancia de un individuo responsable e indivisible, una *persona* jurídica, que mediante su identificabilidad también puede hacerse cargo de una responsabilidad indivisa. El derecho y la propiedad están vinculados a un sujeto individual, por un lado, y a un territorio, por el otro. Desde el inicio de la modernidad, esta construcción individual del derecho será considerada no solo como base de todo derecho posible, sino que será proyectada también sobre el derecho de la Antigüedad, sobre todo del derecho romano.

Del mismo modo que la primacía del individuo se extiende discursivamente en el pasado, el devenir presente ha de ser también colonizado. Aunque en las últimas décadas han aparecido ideas para un derecho no eurocéntrico, sobre todo desde una perspectiva ecológica amplia, la base de tales ideas no se aleja en absoluto de la referencia fundamental al individuo. Por ejemplo, cuando el abogado medioambiental sudafricano Cormac Cullinan desarrolla sus tesis sobre la *Wild Law*, expresa su oposición a la falsa dicotomía entre lo salvaje y el derecho, entre la naturaleza y la civilización¹⁸. Pero su actitud no deja de ser, por un lado, profundamente universal-humanista, con una mirada benevolente sobre el ser humano como buen salvaje, el buen animal salvaje, la buena naturaleza salvaje; y, por otro lado, solo puede concebir la incorporación de lo salvaje en el derecho mediante un proceso de reconocimiento como sujeto. Del mismo modo que en la construcción de la persona jurídica las empresas, asociaciones y otras “entidades legales” son inscritas en el derecho en tanto que sujeto de derecho personal con arreglo al modelo del individuo, la vaga idea de que entidades como los animales, los árboles, los difuntos, las deidades y la tierra como un todo deberían “tener derechos” funciona de manera análoga¹⁹. Por ejemplo, aunque en el contexto de los derechos de los animales en algunos países ya se han dado avances en esa dirección, aquí se continúa con la historia lineal de éxito del individuo: como una ampliación cada vez mayor de la lucha contra la exclusión de la individualidad, en primer lugar contra la esclavitud en tanto que exclusión del ser humano –aquí vale la pena destacar el paralelo temporal entre la

¹⁸ Cormac Cullinan, *Wild Law*, Devon, Green Books, 2011, 30.

¹⁹ Véase, *ibid.*, 95-98.

aceleración de la colonización y del tráfico de esclavos y la invocación de los derechos humanos universales—, luego contra la exclusión de los animales; y luego contra la exclusión de otras formas de vida de la esfera individual de los derechos.

Sin duda, estos primeros pasos en el nuevo terreno de un derecho ecológico en su sentido más amplio son sumamente difíciles. La posición holística de expansión del derecho permanece restringida a un paradigma orgánico (y sus nuevas jerarquías, como por ejemplo en Cullinan, las de la “Gran jurisprudencia”, la “Jurisprudencia de la tierra” y la “jurisprudencia de las especies”²⁰). En lugar de una ecología orgánica de cuerpos/esíritus, cosas y socialidades, tal y como la desarrolla Félix Guattari en sus libros *Las tres ecologías* y *Caosmosis*, empareja este paradigma orgánico de crítica de la civilización con una crítica superficial del capitalismo. Con “la naturaleza” como punto de referencia universal, cuyos ordenamientos habrían de servir en general como un modelo a imitar, en el paradigma orgánico de la posición jurídica de Cullinan tan solo se desplaza del objeto al sujeto. Lo que esta perspectiva elude son todos los diferentes modos de subjetivación que pueden generarse antes y más allá de la identificación como individuo o de la analogía estructural con el derecho individual: relaciones individuales, concatenaciones maquínicas, socialidades en tanto que punto de referencia principal del derecho, así como formas no esencialistas de relación con la tierra, la naturaleza, el paisaje y el territorio.

Félix Guattari capturó tales referencias sobre todo en el concepto de “territorios existenciales”. Los territorios existenciales (o aquí sería mejor decir subsistenciales) no son en absoluto suelos originarios-sustanciales, sino más bien “territorios, que por lo tanto nunca están dados como objetos, sino siempre como repetición intensiva, como afirmación existencial punzante”²¹. Los territorios subsistenciales no son sino ritornelos, que en sus repeticiones, en sus modalidades heterogéneas de reterritorialización y desterritorialización diseñan y diferencian siempre de nuevo los territorios. El ritornelo lleva siempre consigo la tierra, la *terra* de los territorios y la tierra concreta, y al mismo tiempo es ritornelo de la partida, de la

²⁰ *Ibid.*, 112 ss.

²¹ Félix Guattari, *Caosmosis*, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Manantial, 1996, 43.

desterritorialización. En los territorios subsistenciales, la dividualidad y la inclusión radical no son en absoluto factores mutuamente excluyentes.

Es una sola y misma cosa declarar estos territorios parciales, y sin embargo en nexo directo con los más diversos campos de alteridad: lo cual explica que el cierre más autista puede estar en conexión directa con las constelaciones sociales y con el Inconsciente maquínico del medio ambiente, con los complejos históricos y las aporías cósmicas.²²

Las nociones de un derecho dividual no implican que la esfera de lo dividual y sus territorios subsistenciales sean paisajes paradisíacos. Pero no deberían ser amalgamados y equiparados con los procesos dominantes de privación de derechos, de la introducción de condiciones de no derecho o de informalización del derecho, propios de las técnicas de gubernamentalidad. Por el contrario, es necesario reconocer la dividualidad como superación potencial del derecho eurocéntrico en su propio terreno, pero también como usurpación potencial por parte de ese mismo derecho y como extensión del aparato del Estado a ámbitos aparentemente extraestatales.

Boaventura de Sousa Santos ya describía en sus textos tempranos la informalización del derecho como parte de un proceso de “desorganización en el ámbito comunitario”:

Lo nuevo en los actuales programas de informalización y comunitarios consiste en que, si hasta ahora se había desorganizado a las clases oprimidas en el plano individual, es decir, en tanto que ciudadanos, votantes, receptores de ayudas sociales, en el futuro serán desorganizados en el ámbito comunitario. Planteo que la organización comunitaria patrocinada por el Estado será la forma específica de la desorganización en el capitalismo tardío.²³

²² *Ibid.*, 144.

²³ Boaventura de Sousa Santos, “Law and Community: The Changing Nature of State Power in Late Capitalism”, *International Journal of the Sociology of Law*, núm. 8, 1980, 379-397, aquí 390.

Esto fue escrito en 1980, y con la creciente puesta en valor del trabajo informal y las tentativas de ordenación de la sociedad civil hasta llegar a las invocaciones a la resiliencia y a la *big society*, la “desorganización” dirigida por el Estado ha cobrado una dimensión considerable. Aquí el texto de Santos tiene un carácter anticipador, también en el modo en que emplea el término de lo caósmico²⁴ para explicar la desorganización mediante la informalización: “En la medida en que el estado [...] intenta con esas reformas integrar el poder sancionador inherente a las relaciones sociales actuales, en realidad está conectando explícitamente su poder cósmico con el poder caósmico que hasta entonces había estado fuera de su alcance”²⁵. La clara separación entre las fuerzas cósmicas del estado y las fuerzas caósmicas de las relaciones sociales se torna ahora en una servidumbre cada vez más unilateral: en la interpretación de la desorganización por parte de Santos, que es foucaultiana (e implícitamente guattariana), ha de entenderse la sobrecodificación del poder caósmico por parte del aparato de estado como una extensión del estado. El derecho informal se ve secuestrado. Allí donde el estado aparentaba retirarse, de hecho se expandía. Lo que se presentaba como deslegalización, en realidad era una relegalización.

Lo que aquí se describe como derecho dividual no debería banalizar o negar tales procesos de deslegalización y relegalización. Pero en lo que sigue se trata de los aspectos emancipatorios de esos desarrollos dentro del derecho, que parten de una modificación de su determinación colonial y que han de entenderse –como se ha señalado más arriba– no como intervención desde fuera, sino como movimiento inmanente. Un derecho dividual entendido de esta manera no sería solo destructor de derecho, sino también parte de un poder creador de derecho y caósmico, capaz de cuestionar y atacar los conceptos jurídicos dados, pero capaz al mismo tiempo de establecer nuevas modalidades del derecho. Esa creación de derecho provocaría fisuras en el derecho dominante, toda vez que lo no estriado frustraría constantemente las reglas jurídicas y sus componentes de estriado, de la propiedad y de la individualización. Aquí se trataría de

²⁴ El término “caosmos” aparece ya en *Finnegans Wake*, de James Joyce, y desde finales de la década de 1960 en los escritos de Gilles Deleuze y Félix Guattari, hasta su adopción como término central en el último libro de Guattari, *Caosmosis*.

²⁵ Boaventura de Sousa Santos, “Law and Community”, 391.

un derecho, de constituciones que no se basarían en el individuo aislado y su propiedad, sino en la singularidad de ecologías múltiples más allá de la propiedad y de la individualización. Un derecho que traería “una constitución para cada generación” y, siguiendo a Antonio Negri, un poder constituyente como proceso absoluto, un proceso constituyente²⁶.

Ya el momento de la institución resulta virulento para todo proceso ulterior de constitución. En este sentido, el derecho dividual comienza con el acto instituyente de todo proceso constituyente, y la diferencia decisiva estriba en si ese acto instituyente es la posición de un soberano, que representa a la masa contabilizada, o un proceso múltiple de los muchos incontables. Un derecho dividual solo es pensable en la acción concomitante de las formas y los contenidos de la promulgación de normas legales, operando al mismo tiempo mediante la destrucción y la creación de derecho, atacando el derecho dominante del individuo y del territorio como propiedad y al mismo tiempo inventa nuevas modalidades de la promulgación dividual de normas de derecho.

Asimismo, las experiencias latinoamericanas de las últimas décadas pueden ser interpretadas como pasos en la dirección de un derecho dividual. Tras el levantamiento zapatista de 1994 en México, tras la rebelión en Quito en 1999 y muchas otras luchas sociales contra la dictadura y la transformación neoliberal, se produjeron victorias electorales de la izquierda en todo el continente, que a continuación trajeron consigo asimismo rupturas decisivas en la creación de derecho. Cuando Hugo Chávez ganó las elecciones presidenciales en Venezuela en 1998 y tomó posesión del cargo en febrero de 1999, convocó elecciones para una asamblea constituyente, que a lo largo del año desarrolló la nueva “constitución bolivariana” mediante un extenso procedimiento de consultas con la población. Aunque la participación y la activación de la población no es capaz de librarse en ningún lugar del capitalismo maquínico del aroma de la servidumbre maquínica, precisamente esa forma de participación amplia se opuso radicalmente a las formas habituales de la representación,

²⁶ Sobre la cuestión del poder constituyente en la historia política, así como en la historia de la teoría política, véase Antonio Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, traducción de Simona Frabotta y Raúl Sánchez Cedillo y revisión de Montserrat Galcerán Huguet, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.

como por ejemplo la designación bajo criterios personales de un órgano restringido que debería representar a los grupos de la población y que redactaría por su cuenta el texto constitucional. Los contenidos de la constitución no solo se discutieron ampliamente, sino que en algunos puntos fueron mucho más allá de los textos constitucionales en su potencial emancipatorio, por ejemplo en lo que respecta a las mujeres, los pueblos indígenas y los derechos medioambientales²⁷.

En Ecuador empezaron en 2007 las discusiones para una asamblea constituyente²⁸. Desde noviembre de 2007 a julio de 2008 tuvieron lugar las sesiones de la Constituyente, cuya propuesta fue aprobada en septiembre de 2008 con casi el 64 por cien de los votos. Aquí también hubo participación de la población y, lo que es más importante, fue central la participación de los movimientos sociales. En este sentido, Magdalena León T. considera que los dos rasgos determinantes de la constitución consisten en la “cosmovisión y la praxis de los pueblos indígenas” y en la “economía feminista y ecológica de las últimas décadas”²⁹.

En las negociaciones de la Asamblea Constituyente y en los discursos relativos a ella apareció por primera vez una versión de la familia de términos en torno al concepto indígena de *sumak kawsay* en el contexto de una discusión de derecho constitucional. *Sumak Kawsay* describe el principio

²⁷ Para Venezuela, véanse los trabajos de Dario Azzellini, que continúa desarrollando y aplica al proceso bolivariano en Venezuela el concepto de poder constituyente de Negri, en <http://azzellini.net>.

²⁸ Un ejemplo adicional de un proceso constituyente es el boliviano, donde Evo Morales fue elegido en 2005 como el primer indígena que accedía a la presidencia del país. Allí también se decidió instaurar el procedimiento de creación de derecho mediante una nueva constitución. El 22 de abril de 2009, por iniciativa de Evo Morales, la Asamblea General de la ONU declaró ese mismo día como “Día internacional de la Madre Tierra”. Un año más tarde se aprobó la Declaración universal de los derechos de la Madre Tierra en un Conferencia mundial sobre cambio climático y los derechos de la Madre Tierra en Cochabamba.

²⁹ Magdalena León T., “El «buen vivir»: objetivo y camino para otro modelo”, Irene León (ed.), *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Quito, FEDAEPS, 2010, 105-123, aquí 107 ss.

del buen vivir y de la vida en común en abundancia, intercambio y la comunión recíproca de las diferentes formas de vida³⁰.

En base a las reivindicaciones indígenas de autogobierno autónomo (también de la justicia y la economía), aquí se vuelve claro el estrecho vínculo entre los territorios subsistenciales (en cuanto hábitat y espacio de la *pachamama*, que se remonta a los antepasados) y la autoorganización política, jurídica y económica. Con miras a la necesaria y urgente limitación de la explotación de materias primas, el aspecto material del territorio no solo comprende la tierra (entendida como propiedad de la tierra atribuida legalmente), sino también el espacio aéreo y los recursos naturales. El territorio subsistencial tiene aquí también un componente temporal, la concatenación caótica del aquí y ahora con el pasado remoto, del devenir presente con el pasar. A estas concatenaciones temporales se suman también los derechos inmateriales que llegan hasta la producción de conocimiento, la ciencia y la tecnología, como parte de una idea del buen vivir y de la vida en común³¹.

Hay muchas formas de manifestación en el lenguaje de esta correlación entre el vivir en común y una forma de reterritorialización que no se limita a mirar al pasado: *suma qamaña* (en aymara en Bolivia), *sumak kawsay* (en quechua en Perú), *ande reko* (en guaraní en Paraguay) y “vivir bien” y “buen vivir” en castellano, son términos que hacen hincapié en diferentes aspectos y que al mismo tiempo son complementarios. Su traducción es hasta cierto punto difícil, porque los términos traen consigo

³⁰ En palabras del presidente de la Asamblea Constituyente, Alberto Acosta: “El Buen Vivir es entendido como una vida en armonía de los seres humanos consigo mismos, con sus congéneres y con la naturaleza. Así como tenemos que defender y fortalecer los derechos humanos –y lo venimos haciendo ya 60 años–, es importante pensar en la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza. Si no entendemos que la naturaleza es la base de la vida no podemos ni siquiera comenzar a defender los derechos humanos”, Irene León (ed.), *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Quito, FEDAEPS, 2010, 89-104, aquí 100. Acosta señala explícitamente que con la referencia a la espiritualidad indígena no se trataba en modo alguno de una mera vuelta a un estado previo a la colonización (véase *ibid.*, 99). Véase también el texto sobre “Políticas del *sumak kawsay*”, *Revista de Antropología Experimental*, núm. 14, 2014, <http://www.ujaen.es/huesped/rae/>.

³¹ Véase Magdalena León T., “El buen vivir”, 114.

cosmovisiones totales que a su vez son difíciles de verter a otras lenguas. Al respecto, Francesco Salvini señala que precisamente los matices intraducibles en las traducciones *entre* las versiones indígenas, pero también sus términos europeos emparentados, *sumak kawsay*, *suma qamaña*, *la buona vita*, *el buen vivir*, *the beauty of living*, etc., abren un nuevo territorio de la imaginación³².

kawsay no es un sustantivo y, por lo tanto, no significa “la vida”, como en el italiano *la buona vita*, sino “vivir”. Vivir significa aquí sobre todo vivir juntos, en el sentido de una perspectiva no individual sobre las ecologías mentales, sociales y medioambientales. El significado de *sumak* oscila entre bueno y bello; el adverbio no está en una posición subordinada respecto al verbo *kawsay*. También podríamos describir *sumak kawsay* como “el arte de un vivir bello”³³. Sin embargo, aquí no se trata de una vida buena y bella, en el sentido de un modo de vida individual, que sigue determinadas y otro tanto estrictas normas éticas y estéticas. El vivir bello remite más bien a *una* vida como ensamblaje singular de modos de subjetivación, que al mismo tiempo es una vida dividida, nunca total, sino siempre antes de la totalidad, antes de lo indivisible, del ser indiviso (que además implica la negación de la división), en un intercambio múltiple con todas las formas de vida. “Vivir bello” —aquí el bello tampoco ha de entenderse como coordinación o subordinación adjetiva, sino como una cualidad adverbial y por ende obstinada y autónoma. La vida de la que aquí se trata no *es* bella sin más, sino que surge de manera bella.

En la constitución ecuatoriana aparece ya en el preámbulo el término de *sumak kawsay* como finalidad social. La redacción central dice lo siguiente: “Decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”. En artículos sucesivos se expone en mayor detalle esa reivindicación como derecho a vivir en un entorno sano y ecológicamente equilibrado (art. 14), también con una referencia explícita a la justicia indígena (art. 171) y a los distritos territoriales indígenas (art. 257). Aunque estas extensiones jurídicas no dejan de mostrarse sumamente

³² Francesco Salvini, “Sumak Kawsay o la política del vivir felices”, <https://lobosuelto.com/sumak-kawsay-o-la-politica-del-vivir-felices>.

³³ Salvini (*ibid.*) emplea la traducción libre “la belleza de vivir juntos”.

contradictorias también en la realidad política³⁴, la justicia indígena y su anclaje constitucional conserva sin embargo la función de lo no completamente subsumido y cuantificado en el seno de un derecho marcado por la propiedad-territorio y el individuo. Boaventura de Sousa Santos propone dos términos centrales en un estudio por él coordinado a modo de contribución a la reflexión sobre el solapamiento de las prácticas de la justicia estatal e indígena en Bolivia y Ecuador. La primera propuesta conceptual concierne a la *interlegalidad*, el saber que nace de las circunstancias en las que las personas han de decidir entre dos formas de justicia. La segunda propuesta conceptual concierne a los híbridos jurídicos, términos y procedimientos jurídicos que recogen aspectos de distintos sistemas jurídicos. Santos habla aquí también de un bilingüismo en los asuntos jurídicos³⁵. A juicio de Santos, en lugar de una dualidad rígida y mutuamente excluyente entre los derechos estatal e indígena, debería nacer una *ecología compleja de prácticas y de prácticas jurídicas*. Con el desarrollo de la interlegalidad y de los híbridos jurídicos se pone de manifiesto que la figura de la exclusión recíproca entre el derecho dividuo y el clásico no funciona³⁶. Antes bien, es el derecho de la justicia indígena el que desplaza potencialmente desde dentro la constitución así como la práctica jurisprudencial, sobre todo en lo que atañe a la primacía del individuo.

³⁴ Véase, por ejemplo, la contradicción entre el extractivismo promovido por el estado y la expresión jurídica en la constitución de la reivindicación indígena de una vida en un entorno ecológicamente equilibrado. Una crítica a este respecto sobre países como Argentina, Bolivia y Ecuador se encuentra en Sandro Mezzadra y Brett Neilson, “Extraction, logistics, finance. Global crisis and the politics of operations”, *Radical Philosophy*, núm. 178, marzo-abril de 2013, 8-18.

³⁵ Boaventura de Sousa Santos, “Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”, *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, edición de Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez, Quito, Abya Yala, 2012, 13-50.

³⁶ No por ello los dos peligros estructurales desaparecen sin más: en lugar de la decisión autónoma entre dos derechos y dos lenguajes conforme a la interlegalidad y los híbridos jurídicos, puede suceder que se caiga en las lagunas entre ambos órdenes y se quede expuesto a una situación de no derecho o de privación de derechos. En lugar de una brecha en el poder constituido del derecho tradicional, el poder cósmico de las relaciones sociales puede verse apropiado/sobrecodificado por el aparato de Estado.

El derecho del *sumak kawsay* no se limita sencillamente a una extensión continua del derecho clásico, edificado sobre esa primacía del individuo, para ampliarse continuamente a todos los seres humanos y a las formas de vida más allá de los seres humanos. No es un derecho burgués, no se limita a los/as ciudadanos/as ni a los seres humanos, ni tampoco a las criaturas individuales. El derecho ya no depende aquí de ambos aspectos de la propiedad y el individuo. El territorio ya no es el de la propiedad de la tierra, junto con su rígido catastro que se interesa incluso en el pasado de la propiedad (y con este rígido reparto se pierde a su vez la importancia de la memoria de las/los primeras/os propietarias/os o habitantes). La reclamo del derecho al autogobierno del territorio subsistencial rompe tendencialmente la lógica del individualismo posesivo. Esta ruptura no pone sin más otras identidades colectivas en lugar de las del individuo, ya se trate de identidades de grupo étnicas, nacionales o de otro tipo, sino que pone la necesidad de un derecho que se levanta en el entre de los modos de subjetivación singulares, en medio de las ecologías dividuales.

Una ecología dividual tiene en consideración los modos de subjetivación (como ecología mental), el entre de la socialidad (como ecología social) y finalmente también la tierra (como ecología medioambiental en sentido estricto)³⁷. Esta compleja acumulación de modalidades ecológicas nos ayuda a salir de las connotaciones esencialistas de la naturaleza, la tierra y el cosmos. Se trata de las trampas del exotismo antropológico, que llevan a una lectura errónea del *sumak kawsay* como una creencia originaria esotérica. La base de la ecología híbrida y dividual del *sumak kawsay* no está constituida simplemente por un movimiento regresivo hacia una comunidad de los ancestros, una invocación del terruño u otras figuras esencialistas. Cuando la argumentación del *sumak kawsay* hace referencia a un pasado *antes* de la colonización y la sumisión, se hace principalmente

³⁷ Félix Guattari describe estos tres planos en *Las tres ecologías* (trad. de José Vázquez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-Textos 1990, 58, 78 ss.) como “la subjetividad en estado naciente”, el “socius en estado mutante” y “el medio ambiente en el punto en el que puede ser reinventado”. Se trata de “tres modalidades de praxis y de subjetivación que especifican tres tipos de agenciamiento de enunciación que son obra tanto de la psique, de las sociedades humanas, del mundo viviente, de las especies maquínicas y en última instancia del cosmos” (Guattari, *Caosmosis*, 133).

para subrayar el carácter transitorio de estas últimas. Sin embargo, antes de estas se afirma la primacía de la lucha, la división subsistencial y la hechura dividual de lo social, siempre cambiante y sin embargo ineluctable.

Los terrenos actuales de la lucha se desarrollan también necesariamente a partir de las líneas de fuga indígenas, así como de las luchas ecológicas en sentido estricto y de las luchas feministas: el monopolio de la propiedad de la tierra, el extractivismo, las estrategias de desplazamiento de poblaciones y la nueva colonización de los comunes in/materiales reclaman la constitución de nuevos modos de subjetivación que no remitan a la primacía del individuo. La ecología del *sumak kawsay* nace sobre todo como retorno de la experiencia de las luchas anticoloniales, de la crítica decolonial, de la resistencia contra las genealogías coloniales. Ese regreso se actualiza en la política precaria de un presente intempestivo, que desarrolla en la lucha el arte de un vivir bello. De esta manera, el devenir presente, el aquí y ahora extendido del *sumak kawsay* no es en absoluto ahistórico, pero tampoco es la experiencia de un tránsito, como puede leerse en muchas interpretaciones del *sumak kawsay* afines al estado³⁸.

El devenir presente del *sumak kawsay* nace en los saltos antilineales, que rompen el continuo de la historiografía colonial e incluso anticolonial y funda otras narraciones, otros ensamblajes de acontecimientos, otros modos de escribir y de contar historias. Esos saltos no nos llevan al pasado como zombis, como muertos vivientes que exigen satisfacción por la interrupción de su silencio sepulcral, ni tampoco son sin más “nuestros” saltos, apropiación voluntarista del pasado, que estaría sencillamente a nuestra disposición. El retorno del salto en el tiempo se produce más bien entre los tiempos, entre el devenir presente y el pasar. El salto entre los tiempos no es una invocación de los grandes tiempos pasados, sino la forma de la línea dividual que punza hacia atrás en el pasado, una línea hacia los ancestros que no necesariamente son nuestros antepasados, ni un linaje ni una línea genealógica, sino una línea hacia objetos que no pertenecen a nadie, una línea hacia socialidades pasadas, que no ofrecen grandes relatos. Saltos entre los tiempos, saltando demoníacamente, sin embarrancarse jamás, bifurcándose, explorando siempre nuevas formas de

³⁸ Por ejemplo, en René Ramirez, “La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir”, Magdalena León (ed.), *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*, 125-141, aquí 141.

la resistencia tanto en el pasado como en el devenir. Devenir minoritario en el territorio subsistencial, que no promete un gran futuro, pero que tampoco nos retrotrae ni nos arrastra al pasado lineal de los antepasados, engulléndonos en la tierra de la sangre y el suelo³⁹.

Inmanencia, multitud de territorios subsistenciales, proliferación del derecho dividual en el interior del código legal: *sumak kawsay* implica que el buen vivir es también el vivir bello. Introduce lo desmesurado en la Constitución, pero su caos es un caos compuesto y compositor. Ese carácter compuesto y esa recomposición corresponde a su surgimiento a partir de las formas de lucha y de saber indígenas de la cosmovisión y de las luchas de los movimientos de izquierda latinoamericanos. Los territorios subsistenciales que surgen en las luchas sociales de hoy producen también las esferas del derecho dividual a partir de las cuales pueden brotar nuevas caosmovisiones. Tal vez se desplieguen ahí también procesos constituyentes no solo para el espacio latinoamericano, sino para la extensión de la crítica decolonial también en las geografías en las que se originó el colonialismo. De esta manera, el pasar del tiempo en el devenir presente del *sumak kawsay* corresponde al fantasma por venir que en el medio torrencial de las crisis múltiples se cierne también sobre Europa en busca de su forma y su nombre.

³⁹ Me gustaría leer como una figura similar del salto entre los tiempos aquello que Guattari llama el “nuevo paradigma estético”. Distingue entre un paradigma orgánico protoestético, un paradigma capitalista bipolar moderno y un nuevo paradigma estético. Aquí los prefijos “proto” y “neo” no remiten a una lógica lineal del desarrollo y del progreso. Para la nueva composición del paradigma estético presente, Guattari no pretende allanar el camino para un regreso de las ecologías holísticas y de los “agenciamientos de enunciación territorializados” del protoparadigma estético (véase Guattari, *Caosmosis*, 132). Asimismo, el paradigma estético se solapa con aspectos éticos. Lo bueno y lo bello no han de estar mutuamente separados. En este sentido, el paradigma estético se torna en un paradigma ético-estético. Guattari ya hacía alusión al concepto de este nuevo paradigma estético en *Las tres ecologías* (23). Aquí, sin embargo, los aspectos de lo ético (obligación, efecto sobre las instancias) y de lo estético (reinención) son analizados de una manera relativamente convencional y por separado (véase Guattari, *Caosmosis*, 132-133).