

Una conversación con Suely Rolnik

(Universidad católica de Sao Paulo)

Aurora Fernández Polanco / Antonio Pradel
Universidad Complutense de Madrid / Investigador independiente

Recibido: 15.07.2015
Aceptado: 12.10.2015

NOTA: La entrevista ha sido realizada en castellano. Tras su edición y corrección lingüística, hemos decidido mantener algunos giros de la conversación, de manera que se mantenga el tono oral y la fuerza expresiva que Suely imprime siempre en sus palabras. Ella misma ha supervisado en todo momento la edición de esta conversación que, en un proceso* intenso y vivo, ha devenido un pequeño ensayo.

*Muchísimas gracias a Carmen Chincoa, Carlos Curiá y Pablo Martínez que estuvieron en medio de la fantástica tormenta.

Aurora Fernández Polanco/Antonio Pradel.- **Hace poco leímos en una entrevista a François Dosse (Gilles Deleuze y Félix Guattari, biografía cruzada. Madrid, FCE, 2010) que decía: «Deleuze tuvo metáforas muy expresivas sobre su trabajo en común. Comparó a Guattari con un rayo en medio de una tormenta. Y él, Deleuze, sería el pararrayos que capta ese rayo y lo hace reaparecer en otro lugar ya de una forma pacífica». ¿Dónde te sitúas tú en esta escena?**

Suely Rolnik— A mí me parece perfecta la imagen que Deleuze inventa para dibujar los lugares que cada uno de ellos ocupan en su obra conjunta. Con sus radares en la tormenta, uno era el rayo y el otro el pararrayos. Guattari era muy vulnerable a las tormentas. De una vulnerabilidad impresionante. Su reacción era rápida como un rayo que irrumpía apuntando donde el deseo podría hacer conexiones capaces de crear un territorio para que la vida lograra encontrar una forma. Algo que per-formatease lo que había causado la tormenta para que la vida volviera a fluir. Una capacidad clínica excepcional. Con igual velocidad, su escritura era el propio rayo que enunciaba el estado de cosas en tiempo real, con palabras salvajes, difíciles de descifrar. Como un pararrayos, Deleuze captaba el rayo y se tomaba el tiempo necesario para la germinación de un territorio más calmado en la escritura y se lo devolvía a Guattari, que a su vez lo re-trabajaba. Así era la dinámica de la colaboración que resultaba en ese fabuloso universo de pensamiento que podemos habitar. Deleuze necesitaba del rayo-Guattari y Guattari, a su vez, necesitaba del pararrayos-Deleuze. Quizá sea eso lo que ha hecho que su colaboración fuera tan fecunda e incesante hasta la muerte de Guattari. Más que haber hecho una metáfora, me parece que esa imagen de Deleuze ha sido su manera de performar lo que de hecho pasaba entre los dos.

¿Dónde me sitúo yo en esta escena? Por supuesto no se puede comparar la potencia de mi trabajo con la de esa dupla diabólica; pero si pienso en términos de la escena creo que habito un poco los dos lugares y migro entre ellos. Soy muy vulnerable a las tormentas y esa experiencia siempre convoca una necesidad inmediata de actuar en el ambiente donde está la tormenta; en eso me identifico con Guattari. Pero también necesito escribir desde y para los efectos de la tormenta en mi cuerpo y eso necesita de un largo tiempo. Siempre han sido esos efectos lo que me han hecho escribir. El encuentro con Deleuze y Guattari ha fortalecido ese modo de existencia por la resonancia que encontré entre su pensamiento y aquello que yo buscaba practicar. Y no sólo en cuanto al contenido de su pensamiento, sino sobre todo en su manera de crearlo, inventando conceptos portadores de la pulsación de los afectos que produjo la tormenta. En esa necesidad de crear el pararrayos por medio de la escritura me identifico con Deleuze. Por supuesto, no tengo la menor pretensión de comparar los grados de potencia de nuestras escrituras y a pesar de haber hecho filosofía como una de

mis formaciones, mi escritura no es filosófica, como la de Deleuze, sino más bien híbrida, con fuerte componente clínico-político: lo que me interesa es describir la experiencia que genera la tormenta y hacer de la escritura el propio trabajo de su enfrentamiento. Es eso lo que tiende a ser movilizado en los lectores y que, eventualmente, activa su capacidad de no denegar la tormenta, dejar irrumpir el rayo y crear su propio pararrayos. Algo que, por supuesto, jamás está garantizado.

Pero creo que podemos extraer más jugo de la pregunta que me hacéis: «¿Dónde te sitúas tú en esta escena?»—, más allá de mi personita, que solo tiene interés como un ejemplo entre otros de una cierta perspectiva de la relación que el lector elige establecer con una teoría. La pregunta en sí misma es portadora de esa política de la posición del lector delante de un texto, pues la sitúa en una autonomía de pensamiento que lo desplaza d'embée [de golpe] de la tendencia a la simbiosis con el autor; una tendencia que lo transforma en discípulo de una escuela, fiel de una secta, soldado de un ejército. En este mismo sentido, es muy interesante traer la frase de Deleuze, porque revela la tensión de la diferencia entre él y Guattari, como fuente primordial de su pensamiento bi-céfalo o más bien multi-céfalo; como ellos mismos dicen, su obra está poblada por muchos. Además de no ser una relación simbiótica que apaga las diferencias, tampoco hay una jerarquía de lugares y sus respectivos valores, sino una alianza entre potencias distintas que expande la que cada uno puede por separado. A mí me irrita profundamente el modo en que se intenta capturar a Deleuze en las categorías de la historia de la filosofía, haciendo de él un fetiche, un nuevo sistema filosófico cerrado en sí mismo, para consumirlo, acoplarse a su cuerpo y mimetizarlo para garantizar su propio reconocimiento. Para lograrlo, ese tipo de abordaje elimina lo salvaje, la vibración intempestiva del rayo, que allí tiene el nombre de Guattari. Ese modo de relación con el texto es el síntoma en el mundo académico de la política dominante de producción de subjetividad e, indisociablemente, del pensamiento, en el marco de la cultura occidental capitalista que yo llamo «antropo-falo-ego-logocéntrica» (lo que denomino «cultura», no tiene el sentido de una supuesta superestructura simbólica, separada de una supuesta infraestructura material de una sociedad, si no el sentido de los modos de existencia en cada contexto y sus respectivos dibujos representacionales). Los efectos de esa perspectiva en el pensamiento teórico son muy nefastos, muy nefastos. Yo diría que ser el rayo en medio de la tormenta es la dimensión clínica de la obra, su dimensión micropolítica, algo que Guattari desarrollaba lindamente tanto en su trabajo clínico con psicóticos o neuróticos como en su activismo y también en todas sus relaciones; una clínica política y un activismo clínico. Desde mi punto de vista, es precisamente la neutralización de esas dos potencias lo que caracteriza la política dominante de subjetivación y del deseo en la micropolítica occidental capitalista. Esto se hace a través de la disociación de la capacidad que tenemos, o más bien, que nuestro cuerpo tiene, de ser afectado por las fuerzas del mundo y esa disociación tiene efectos muy patológicos con consecuencias devastadoras para uno mismo y su campo relacional, o sea para la vida social.

Dejarse afectar por las fuerzas de las tormentas y buscar sostenerse en el estado de tensión que esa experiencia provoca en la imagen de uno mismo y del mundo hasta encontrarle un lugar —eso es lo que define una ética del trabajo del pensamiento que se desplaza efectivamente de la perspectiva antropo-falo-ego-logocéntrica. De todas las personas que he conocido, Guattari es la que mejor capta la tormenta en distintas situaciones, la que mejor sabe encontrar una brecha por donde la vida vuelva a respirar y la que mejor sabe inventar el modo de acción para movilizar el deseo en el sentido de encontrar una salida activa para lo que ha producido la tormenta. Eso era muy fuerte en Guattari, tengo miles de ejemplos de acciones que él hizo en distintas situaciones grupales o individuales, como ha sido mi propio caso. Es precisamente esa la potencia del rayo. Por eso el hecho de intentar eliminar el rayo de la dupla Deleuze & Guattari significa una regresión al antropo-falo-ego-logocentrismo que esa obra logró desplazar magistralmente. Es gravísimo porque significa neutralizar la tormenta y transformar a Deleuze & Guattari en una retórica vacía y seductora prêt-à-porter, lista para el consumo: es lo que yo llamo «desodorante Deleuze» (DD). Es un producto cool que transforma mágicamente el mal olor de la vida sofocada en algo muy perfumado y encantador. El costo de ese hechizo antropo-falo-ego-logocéntrico es que los afectos que hacen eclosionar la tormenta [1] permanecen anestesiados y el pensamiento pierde su poder de germinación y contagio.

AFP/AP.- La anestesia de los afectos de la tormenta...

SR.- Sí, voy a explicar un poquito mejor esta idea porque es importante para nuestra conversación. Para descifrar el mundo, disponemos de la experiencia empírica basada en las capacidades de percepción y de los sentimientos del yo; éstas sirven para descifrar las formas del mundo según los contornos actuales de la retícula cultural. Quiero decir, cuando veo una forma, o cuando escucho, o cuando siento algo lo asocio inmediatamente al repertorio de representaciones que poseo de manera que lo que voy a ver, escuchar o sentir está marcado por ello. Desde luego esto es muy importante porque nos permite la vida en sociedad. Pero no es más que una de las experiencias de la subjetividad; es la dimensión de esa experiencia que llamamos «sujeto». En nuestra tradición occidental se confunde «subjetividad» con «sujeto» porque es solo esa capacidad la que tiende a estar activada. Sin embargo, la experiencia que la subjetividad hace del mundo es mucho más amplia y más compleja. Hay otra dimensión de la experiencia que la subjetividad hace del mundo, que llamo el «afuera-del-sujeto»; es la experiencia de las fuerzas que agitan el mundo como un cuerpo vivo que produce efectos en nuestro cuerpo. Y esos efectos consisten en otra manera de ver y de sentir lo que pasa en cada momento (lo que Deleuze & Guattari llamaron «perceptos» y «afectos», respectivamente); es un estado que no tiene imagen, que no tiene palabra. No es que el mundo como supuesto «objeto» influya sobre nosotros como supuestos sujetos, sino que el mundo «vive» en nuestro cuerpo bajo la forma de afectos y perceptos. Y como este estado es el de una especie de mundo larvario que no tiene ni imágenes ni palabras y es, por principio, intraducible en la retícula cultural vigente ya que es exactamente lo que escapa a ella, se genera una fricción entre ambos. Es precisamente esta fricción lo que produce la tormenta; una experiencia inevitable, en cualquier tipo de retícula cultural y en cualquier época, porque resulta de la esencia misma de la vida. Lo que cambia de una retícula a otra, o de una época a otra, es el tipo de relación con la tormenta que predomina en la subjetividad. Es algo que tiene consecuencias muy importantes porque es justamente la experiencia de la tormenta la que convoca el deseo para que actúe para poder recobrar un equilibrio vital. Y ahí es donde todo se juega, pues son distintas las perspectivas que orientarán esa acción: si las dos capacidades están activas y si la subjetividad se sostiene en la tensión de la desestabilización, de la desterritorialización que la relación entre ambas promueve, el mundo larvario que la habita encontrará una posibilidad de germinación. Es la acción del deseo la que se encargará de esa germinación en un proceso de creación impulsado por los efectos de las fuerzas del mundo en nuestro cuerpo que tiene su propia temporalidad. La acción-pensante del deseo va a consistir en elegir conexiones para inventar algo que, convertido ahora en imagen, palabra, gesto, obra de arte u otra manera de alimentarse, de amar, otro modo de existencia, sea portador de la pulsación de aquello que pide paso. Y si logra hacerlo...

AFP/AP.- Y... ¿si logra hacerlo?

SR.- Si logra inventar una forma portadora de esta pulsación, el mundo larvario se vuelve sensible y tendrá un poder de contagio, de contaminación inmediata; porque cuando los cuerpos afectados por las mismas fuerzas lo encuentran, se establecen las condiciones para que la subjetividad logre sostenerse en el estado de desestabilización de manera que el proceso de creación pueda desencadenarse llevado por su propio deseo. Son distintos devenires de uno mismo y de su campo relacional. La brújula que conduce el deseo en este proceso es una brújula ética. Su aguja apunta hacia la vida misma, hacia lo que está pidiendo paso para que siga respirando, pulsando. Una brújula que no orienta el deseo según una forma ni un contenido pues es precisamente eso lo que tendrá que ser creado para que la nueva manera de ver y de sentir encuentre un lugar. La referencia que orienta esa aguja es la perseverancia de la vida como criterio primordial de evaluación, lo que Spinoza ha llamado conatus.

Es totalmente distinto lo que pasa con el deseo desde una perspectiva antropo-falo-ego-logocéntrica. De forma muy resumida, ésta consiste en anestesiar los afectos y perceptos, la capacidad que tiene el cuerpo de descifrar el mundo desde su condición de vivo, o sea desde los efectos de las fuerzas del mundo en las fuerzas que lo componen. Es la experiencia de la subjetividad afuera-del-sujeto lo

que queda bloqueado. La subjetividad pasa a existir solamente en su experiencia como sujeto. En esas condiciones, la fricción entre, por un lado, los territorios vigentes y su cartografía y, por otro, el estado de extrañamiento que la experiencia de las fuerzas produce, se vive como una amenaza. Sin acceso al mundo larvario que se ha generado, la subjetividad sucumbe a una interpretación apresurada del sujeto. Como el sujeto es inseparable de una determinada retícula cultural y se confunde con la misma como si fuera el único mundo posible, él interpretará el desmoronamiento de «un» mundo, el supuestamente suyo, como señal del fin «del» mundo y de sí mismo. Desde esa perspectiva, para interpretar la causa de su malestar solamente le resta al sujeto encontrarla en sí mismo, desde el masoquismo, o desde lo paranoide. Es eso lo que orientará el deseo en sus acciones para recobrar un equilibrio y lo que las conducirá es una brújula moral, cuya aguja apunta hacia la conservación de los valores vigentes.

AFP/AP.- **¿Y qué pasa en cada una de esas interpretaciones?**

SR.- Desde una perspectiva masoquista, en la que el yo proyectará sobre sí mismo la causa del malestar y de su supuesto desmoronamiento, se va a intoxicar de culpa. Pasa a verse a sí mismo como insuficiente, incapaz, inferior, débil, fracasado, loser, no deseable... una mierda... Ahí una de las maneras en que va a actuar el deseo para recobrar el equilibrio va a ser el consumo de algo desde donde la subjetividad va a rehacerse un contorno que sea reconocible de manera que pueda librarse del sentimiento de exclusión. En el marco de la política de subjetivación dominante, los objetos de ese consumo serán productos de toda suerte que le ofrece el mercado: si soy una mujer, en los momentos que me encuentro atrapada en esa política del deseo, me entregaré, a veces compulsivamente, al consumo de cremas, de ropas..., o miles de cosas para la casa; si soy un hombre atrapado en esa trampa, los objetos de consumo que capturarán a mi deseo serán el coche y, si posible, de último modelo y el más caro, por supuesto a estrenar, u otras cosas por el estilo (en Brasil ese tipo de comportamiento es todavía muy generalizado, incluso en las capas más desfavorecidas que han aumentado su renta desde los gobiernos del PT).

Pero los productos a consumir también pueden ser visiones del mundo y ahí lo mismo da la iglesia evangélica que Marx o Deleuze & Guattari (es cuando la dupla se vuelve desodorante de lujo), porque la intención es una sola: colgarse ahí para recobrar un contorno y un sentido. La teoría pasa a funcionar como un sistema moral como cualquier otro, desde el cual nos orienta este tipo de brújula.

Desde la perspectiva paranoide, en la cual el Yo proyecta la causa del malestar sobre el otro (de raza, género, clase, ideología etc.) y lo demoniza, y va a intoxicarse de odio y resentimiento. Eso puede llevar a acciones extremadamente agresivas cuyo poder de contagio tiende a crear las condiciones para el surgimiento de una masa fascista. Hoy en Brasil, por ejemplo, estamos viviendo algo así: por medio de la manipulación de imágenes, se proyecta sobre Dilma y el PT el malestar de la crisis por la que el país está atravesando. Más allá de Brasil, la experiencia de extrema desestabilización que estamos viviendo hoy en el planeta es igualmente portadora de ese tipo de riesgo. Es un triste destino el de la desestabilización, si consideramos que ésta es una experiencia primordial de la subjetividad porque funciona como la alarma que nos indica que la vida nos ha llevado a un estado desconocido, ya presente en el cuerpo pero todavía sin imagen, ni palabra, ni gesto; un estado que impone al deseo una exigencia de pensar/actuar para darle una consistencia existencial. Son momentos en que la imaginación colectiva es accionada para inventar una nueva manera de existir, otras alianzas, nuevos sentidos, etc. Es precisamente la potencia del deseo convocada por la desestabilización la que es cashada (chuleada, proxenetizada) por el capital, a través de los medios que refuerzan el fantasma de peligro eminente fabulado por el sujeto, propagando el miedo, para transformar ese estado en potencia de sumisión. Este es el peligro real y que resulta del peligro imaginario del Yo, instrumentalizado por los medios, principales coadyuvantes del capital en la contemporaneidad.

AFP/AP.- **¿Cómo vienes denominando a esta política de producción del deseo?**

SR.- En los últimos años, designo por «inconsciente colonial» a esta política de subjetivación, de producción del deseo y del pensamiento. Para recorrer muy breve y superficialmente la formación de esa política en algunos de sus momentos claves, yo diría que comienza con el casho (proxenetismo, chuleo) del cristianismo en el siglo IV por parte de Roma bajo Constantino que se

convierte al cristianismo y lo transforma en una Iglesia, la Católica Apostólica Romana, que se impone a varias regiones del planeta y fortalece el imperio romano. Después se impone aún más cuando Isabel trae la Inquisición de la Iglesia Romana a la Península Ibérica de manera totalmente psicópata, lo que es indisoluble del surgimiento de la empresa de la colonización en América, Asia y África y de la esclavitud de los africanos con la que se da el inicio del capitalismo. A finales del siglo XVIII, con el Iluminismo, dicha política de subjetivación gana un nuevo aliento que todavía opera en nosotros. Hoy, con el «capitalismo mundial integrado», dicha política logró instalarse globalmente. El CMI es una noción de Guattari que he recuperado muy recientemente releendo nuestro libro para la edición de Cuba [2]. Su idea es que el capitalismo es mundial e integrado porque logró colonizar el conjunto del planeta y que no hay ninguna actividad humana que no esté impregnada de esta operación; no le gusta el término globalización porque se refiere a un fenómeno exclusivamente económico y capitalista que, además, encubre y pasa por alto su dimensión colonizadora. Desde ahí, podemos decir que la operación de la colonización en todos sus despliegues no es apenas macropolítica y macroeconómica, sino que incide en el propio inconsciente y por eso impregna los destinos de todas las actividades humanas. Ha sido muy bueno redescubrir esta idea porque cada vez que llamaba «colonial» a este tipo de inconsciente, me molestaba que la gente lo entendiera solamente en el marco de la pareja colonizador-colonizado, dominador-dominado y, peor aún, con un pathos de víctima, objeto de culpa y piedad por parte de los colonizadores: «¡ah, esos pobres colonizados!», o de auto-piedad por parte de los colonizados. Es mucho más amplio y actual a lo que me refería con este concepto. La idea del CMI ofrece una consistencia conceptual en relación al sentido de la noción de «colonial» tal como la utilizo aquí, que no tiene que ver exclusivamente con el colonizador-colonizado, o las sociedades occidentales-occidentalizadas, o el norte-sur, opuestos que forman parte de una lógica exclusivamente macropolítica. La cosa es más compleja. La noción de inconsciente colonial es micropolítica: es la política del inconsciente propio de Europa Occidental, de la cual nosotros, los del llamado Sur, formamos parte, ya que fuimos fundados en este contexto, nuestro origen viene de ahí. Lo que llamo «inconsciente colonial» corresponde al modo de producción del deseo en el capitalismo mundial integrado, que predomina hoy por todas partes y conduce todos los ámbitos de la vida humana y no solamente los ámbitos macropolítico y macroeconómico. Me incomoda la idea de «Sur, el salvador» que está de moda en la ola pos-colonial, porque es una mirada que se reduce al plano macropolítico y mantiene una perspectiva antro-palo-ego-logocéntrica, a pesar de las más sinceras intenciones de desplazamiento hacia el afuera de la lógica colonial. No basta con cambiar el norte por el sur como referencia de la aguja de una brújula que sigue así siendo moral. El desplazamiento que se nos impone es otro: hay que remplazar la brújula moral por una brújula ética. La resistencia micropolítica para mí consiste justamente en actuar en este plano: desarmar el «inconsciente colonial». Sin eso, el pensamiento post-colonial no pasa de un wishful thinking académico, políticamente correcto. Quizá, para evitar malentendidos, debería llamarlo «inconsciente colonial-capitalista». O simplemente «inconsciente capitalista», pues «capitalista» –una noción también propuesta por Guattari– contiene la idea de lo colonial, ya que significa la operación que sobre-codifica y homogeniza las singularidades de la multiplicidad variada y variable de mundos que compone una existencia humana, sometiendo el deseo a sus designios. Al mismo tiempo me gusta colonial, porque revela el modo contemporáneo de la operación colonial que viene de lejos y que se ha ampliado y sofisticado a lo largo de los siglos.

AFP/AP.- Entre la «grace» a la que se refería Deleuze: «nunca pierdas tu “gracia”», y ser una «tecno-chamana», como te llamó Paul B. Preciado cuando te presentó en el último PEI del MACBA... También hizo referencia allí a la brujería, la magia blanca. Si a todo ello le añadimos el libro de Silvia Federici (Calibán y la bruja), el «sistema encantado» del CA2M, el trabajo de Lazzarato & Metilopoulos en la exposición Animism etc... ¿Qué potencial revolucionario tiene todo ello visto desde tu perspectiva?

SR.- Esta es muy buena pregunta. Voy a empezar por otro lado. Para mí ese es «el» potencial revolucionario propiamente dicho. Yo creo que la experiencia de lo que pasó con la URSS, y de lo que ahora estamos viviendo con los gobiernos de izquierda en América Latina, son experiencias preciosas. ¿Por qué? Porque la izquierda para mí (yo he sido, soy y seré de izquierda, probablemente hasta el final de mis días) es la máxima posibilidad dentro de este marco de la cultura moderna occidental con la Revolución Francesa, el

régimen democrático, la Declaración de los Derechos Humanos, etc., que tiene que ver con luchar por una democracia que no sea solamente política, sino también económica y social. Una distribución más justa de la riqueza en todas sus dimensiones, no solo en su ámbito material, aunque, por supuesto, sea indispensable. En este sentido la izquierda ocupa la mejor posición en el interior de este escenario, por ser la que representa la máxima posibilidad de resistencia en este contexto; por ello estoy muy tranquila con todo lo que pasó y está pasando con la izquierda. Tengo una gratitud inmensa porque, la gente de izquierda –unos más interesantes que otros, unos más fuertes que otros, unos más persistentes que otros e incluso unos más íntegros que otros– siempre ha sido la más lúcida, la más valiente, la que se ha encargado de luchar por la justicia social y económica en el marco de la democracia burguesa. Para mí ese es el mínimo-mínimo. No tener ni siquiera esa consciencia ya es del dominio de la psicopatología, con fuerte tendencia a la psicopatía. Si vivimos el destino de las revoluciones del siglo XX como una traición, porque todavía manteníamos la creencia en que un día existiría esta totalidad llamada Revolución, heredera de la idea monoteísta de paraíso, lo que está pasando en América Latina ya nos lanza en otra perspectiva: lo que puede la izquierda choca contra el límite del régimen antro-po-falo-ego-logo-céntrico del que ella misma forma parte. Es evidente que ese derrocamiento de la izquierda no solo en el continente sudamericano sino en el ámbito internacional es peligrosísima (la masa fascista y toda esa mierda), pero, por otro lado, está el hecho de darnos cuenta más radicalmente en nuestra experiencia corporal que no basta actuar macropolíticamente. ¿Por qué? Porque, desde el punto de vista micropolítico, por más que se haga, por más brillante que sean las ideas y las estrategias, por más valiente que sean, por más éxito que tengan, lo que se logra en la mejor de las hipótesis es una reacomodación del mismo mapa, apenas más justa. Y todo vuelve al mismo lugar. Yo no me sorprendo nada de que todo se repita y se vuelva hacia aquello de lo que pretendíamos salir. Es un destino que no me espanta: no siento ni resentimiento, ni rabia, ni odio, pues en el marco de esta lógica no podría ser de otra manera y, además, gracias a esa situación podemos reconocer más claramente que hay que desplazarse de la micropolítica dominante, inclusive en la propia izquierda. Hay que desplazarse del inconsciente colonial. Y ese desplazamiento pasa por «el devenir revolucionario», como decía Deleuze, por las irrupciones del saber-del-cuerpo que nos fuerzan a reinventar la realidad, y no por «la» Revolución, total y con R mayúscula. La idea de Revolución pertenece a este mismo marco del inconsciente colonial; cuando tú no tienes la posibilidad de descifrar el mundo desde las desestabilizaciones provocadas por tu experiencia afuera-del-sujeto, tú crees en una totalidad porque tu única referencia es el mapa cultural dónde estás ubicado, y no tienes cómo imaginar otro; lo máximo que puedes imaginar es otra supuesta totalidad, proyectada en el futuro, y que será supuestamente más perfecta. Es esa la idea que orienta las acciones del deseo en este caso. Por no tener cómo actuar en el sentido de reinventar la realidad desde y para lo que la vida solicita, el deseo acaba actuando contra la vida; se vuelve reactivo. Un ejemplo obvio, son las acciones gubernamentales relativas al medio ambiente que parten de una absoluta sordera a la catástrofe ecológica que está amenazando la propia posibilidad de continuación de la vida en el planeta; y eso vale también para ciertos gobiernos de izquierda, como los de Dilma y Lula.

Por ello para mí no supone ninguna sorpresa que todo vuelva al mismo lugar. Hannah Arendt me ayuda a situarme en la experiencia tan difícil que estamos viviendo en América Latina. Cuando ella estaba presente en el juicio de Eichmann [3], en vez de ponerse en el lugar de la víctima, invadida por el odio, el resentimiento y el miedo, pudo sostenerse en la tormenta, esperando que aparecieran los rayos para captarlos y darles palabras. Por eso no pudo respetar el dead line de su reportaje para el New York Times y necesitó un año para encontrar las palabras adecuadas para decir el rayo que ha irrumpido en su cuerpo en la tormenta provocada por aquella escena, y más ampliamente por el nazismo, que ella había experimentado más cerca en el campo de concentración. Logró así describir cómo se produce el mal y cómo está presente en la banalidad de la vida cotidiana. Por haber mantenido activo el pensamiento para descifrar los efectos tóxicos del nazismo en su propia subjetividad, logró identificar el origen del mal justamente en la ausencia de pensamiento, y con eso se salvó del destino nefasto que estos efectos podrían haber generado en su subjetividad. En cierto modo, su idea de ausencia de pensamiento como origen del mal tiene que ver con mi idea del inconsciente colonial, aunque sea otra la dimensión que ella trabaja. No me siento mal en relación a lo que está pasando, estoy más bien atenta y muy movilizada, con muchas ganas de encontrar personas y grupos que lo estén pensando, para actuar juntos. Creo que estamos en una situación muy favorable para hacer un giro, para activar el saber-del-cuerpo y actuar micropolíticamente, incluso en relación a los problemas que se plantean

en el plano macropolítico.

Para contestar a vuestra pregunta sobre la gracia: mantener activado el saber-del-cuerpo y buscar balbucear palabras, esbozar gestos, etc. para decir los afectos, es lo que yo entiendo por «la gracia» de una vida y también su devenir revolucionario. Esta frase de Deleuze («Nunca pierdas tu “gracia”, es decir, el poder de una canción») ha sido un regalo muy delicado. Él se refería a la carta que yo le había escrito cuando Guattari murió. En esa carta le contaba que mi decisión de volver a Brasil después de 10 años de exilio, fue tomada sin pensarla ni programarla cuando, cantando una canción de Caetano y Gal de antes del Tropicalismo, sentí reaparecer en mi voz una calidad de timbre que había silenciado: había allí una cierta serenidad, una cierta suavidad ya lejos del timbre de la tormenta de los efectos del trauma de la prisión y de la destrucción total de mi imagen pública por los medios de comunicación. O sea, había en ese timbre más vida, por la reactivación de «capas» de memoria de experiencias del afuera-de-sujeto que le daban una consistencia que había quedado silenciada. Es lo que me ha permitido desear-imaginar la posibilidad de volver a habitar esa lengua, dejar el injerto de piel que la lengua francesa me había ofrecido cuando llegué a París sin piel después del desastre. Había llegado la hora de iniciar la reconstrucción de una piel en esa lengua, un nuevo contorno que incluyera la densidad de las experiencias allí vividas. Las palabras de Deleuze que mencionáis han sido probablemente la manera que él encontró para acompañarme en los efectos que él suponía que la muerte de Guattari podría causar en mi subjetividad. Creo que temía que, sin mi diálogo con Guattari, yo pudiera tener una crisis, fragilizarme de nuevo. Es que cuando llegué a Francia, en 1970, mi ego estaba totalmente molido y la energía que tenía que gastar para mantenerme viva era tan inmensa que incluso intenté suicidarme porque estaba agotadísima y no aguantaba más; quería descansar. El encuentro con Guattari ha sido muy importante para lograr re-erguirme. Lo conocí en 1973 cuando yo empezaba a salir de ese estado. El trabajo de análisis que hicimos al principio ha contribuido a recuperar la posibilidad de reconectarme y la amistad que empezó allí ha sido desde entonces un campo privilegiado de resonancias e interlocución que ha continuado hasta su muerte. Pero Deleuze se equivocó pues por entonces (1992), ya no había peligro de caer en el abismo (en todo caso, no con la misma intensidad). Deleuze no lo sabía pues yo había vuelto a Brasil hacía más de 13 años y desde entonces no nos habíamos encontrado. Por eso él se pone en el lugar de Guattari y dice «eso debe seguir entre tú y yo, yo y tú»... Es un gesto generoso en el medio de su propia tormenta por la muerte de Guattari. En cierta forma, con estas palabras él buscaba ser la resonancia del rayo-Guattari en mis propios rayos y también «el pararrayos que lo hace reaparecer en otro lugar ya de una forma pacífica». Para que la gracia se dé es necesario soportar la tormenta, dejar irrumpir el rayo y captarlo sin perturbar el deseo, para que pueda encontrar las conexiones a partir de las cuales lo que el rayo anuncie encuentre su lugar; es cuando la vida da un salto y vuelve a afirmarse. Y la conexión puede ser con una simple canción, como lo ha sido en mi caso. Por eso Deleuze escribe: «nunca pierdas tu “gracia”, es decir el poder de una canción». Él me hacía recordar mi fuerza y activarla para encontrar en las cosas más simples, como lo es una canción, la energía necesaria para seguir viva. Sí, en resumen: tenía miedo de que, con la muerte de Guattari, mi deseo corriera el riesgo de perder su poder de conexión y, con eso, mi pensamiento se volviera a inhibir.

Todo esto tiene que ver, de otro modo, con el chamanismo, la brujería, el trance, etc. Son distintos rituales colectivos de desciframiento de los diagramas de fuerzas y de otorgarles palabras o gestos que ciertos pueblos privilegian como el conocimiento primordial, ya que es el conocimiento de la vida. Hacerse cargo de sus tormentas y actualizar los mundos virtuales que allí se anuncian son principios éticos propios desde esa perspectiva, en la cual inclusive no existe una palabra que corresponda a «cultura» como un dominio específico de las actividades humanas, ya que lo que practicamos bajo el nombre de cultura está presente en todas las actividades de su cotidianeidad. Todo esto está presente de distintas formas en las cosmogonías indígenas, en las cosmogonías africanas..., o en los pueblos de la Península Ibérica antes de la Inquisición (el cristianismo antes del catolicismo, los árabes, los judíos). Y sin duda es eso lo que Paul ha querido decir con el «tecno-chamanismo» y Maurizio y Angela han logrado hacer sensible en su bello trabajo para la exposición Animismo. Y supongo que también Silvia Federici con su Calibán y la bruja, ya que la mencionáis (no lo he leído y me dais ganas de comprarlo). Lo mismo en relación al CA2M con el «sistema hechizado» que no tuve la

oportunidad de conocer. Así que me siento muy a gusto con el término de «tecno-chamana», sabiendo sin embargo que mis poderes son limitados... hago lo que puedo... De todos modos, es una función como cualquier otra pero muy necesaria, sobre todo en la actualidad, por el grado de anestesia de la experiencia de las fuerzas a la que estamos llegando hoy...

AFP/AP.- Sí, algo intuías ya cuando nos encontramos en el seminario de Cuenca [4]

SR.- Sí, el encuentro de Cuenca ha sido importante para mí, además de delicioso. Me identifico mucho con España desde la primera vez que me invitaron (creo que en 1998, en el inicio de la gestión de Manolo [Borja-Villel]) en el MACBA). Desde siempre me había sentido identificada con el Mediterráneo. Cuando viví en Francia fui a Marruecos y allí me quedé algunos meses viviendo con una familia bereber. En estas regiones es donde me siento más a gusto. Hay algo allí que reencuentro también en Brasil, en el candomblé de la tradición afro-brasilera, con el cual siempre he tenido contacto. ¡Claro que no me siento bien con el mundo heredero del catolicismo de la Inquisición, impregnado de culpa y pecado, siniestro, productor de fascismo, ese mundo que Víctor Erice capta de una forma tan sutil (adoro el cine de Erice), sino con mis amigos, con la gente que intenta pensar, crear... Cuando fui a Granada, a un seminario organizado por Manolo [5], llevé a Marcelo Araujo [6], un gran amigo que por entonces era director de la Pinacoteca de São Paulo, para que tuviera la oportunidad de conectarse con el movimiento del pensamiento crítico acerca del museo de arte contemporáneo que en aquel momento estaba muy presente en varios países y que ni siquiera había empezado a existir en Brasil e infelizmente aún no ha comenzado... Fuimos juntos a la Alhambra y nos quedamos mucho rato en la casa del Sultán y la Sultana y en los alrededores. Adoro la tradición de estas casas, es donde me siento más a gusto. Por eso estoy segura que vengo de allí. He descubierto recientemente que muchos judíos que han vivido en Polonia son descendientes de refugiados que vinieron huyendo de la Península Ibérica durante la Inquisición. Por eso mi nombre es polaco, un nombre falso y no sé cuál es el verdadero, pero me imagino que viene del Mediterráneo. Bueno, el caso es que cuando entré en la casa todo me remitía a esta capacidad que tiene la subjetividad de descifrar las fuerzas y de, a partir de esa experiencia, crear algo donde la vida esté a gusto. Así ha sido ciertamente concebida esta casa y así eran las casas árabes del Mediterráneo. Me quedé encantada. Después fuimos a visitar la casa de Isabel (la Católica) y su marido Fernando, ese hombre débil que además era de ascendencia judía y la renegaba. Allí me quedé en un estado de angustia enorme que, por otra parte, me ha llevado a afinar mis ideas sobre lo que ha significado en la subjetividad el giro de la ocupación de la Península y sus efectos en su imperio colonial. Esa experiencia ha sido sin duda uno de los orígenes del concepto de inconsciente colonial que empecé a elaborar cinco años después. Hasta hoy, cuando me acuerdo, se me ponen los pelos de punta porque es horriblemente opresora esta casa. Estando allí se hacía muy evidente que no solo estaba completamente ausente esta capacidad concretizada en la casa Árabe, sino que todo estaba hecho y pensado para bloquearla integralmente. Esa es precisamente una de las principales características del inconsciente colonial.

AFP/AP.- Sí, cuando estuvimos en el seminario de Cuenca vivíamos al lado del edificio de la Inquisición, ¿Recuerdas cómo te impresionó? Allí nos hablaste de esta memoria del cuerpo colonizado y humillado... ¿Falta una revisión profunda de todo ello en el estado español?

SR.- Creo que sí hace falta una relectura de toda esta historia macabra desde un punto de vista micropolítico. Sí, totalmente. El esfuerzo de elaboración que hago, dentro de los límites de mis posibilidades, siempre tiene que ver con los afectos de algo que está pasando, y muchas veces lo que me moviliza son experiencias de la memoria del cuerpo que me permiten afinarlo, como la que acabo de mencionar. Lo mismo ocurrió con el edificio de la Inquisición en Cuenca y, ese año, en Múnich donde fui para un seminario [7]. La conferencia que presenté allí ha sido una de las que más me alegró de las que he podido dar sobre el inconsciente colonial en los últimos cuatro años, desde que empecé a elaborarlo. Era para gente de teatro y performance. Yo sabía y no sabía al mismo tiempo –algo en mi inconsciente sabía pero yo no lo sabía– que el sitio donde hablé (Haus der Kunst) era donde Hitler hizo la exposición del así llamado «arte degenerado» y además el propio edificio había sido construido por él. La mismísima situación que había vivido

la primera vez que fui a Alemania (ahora estoy haciendo la conexión, no lo había pensado antes). Nunca fui a Alemania cuando vivía en París porque todavía no tenía condiciones para acercarme a «todo eso». No es que tuviera odio, ni resentimiento, ni nada por el estilo, simplemente es que no tenía recursos psíquicos para enfrentarlo. Tuve incluso una beca de estudios en París por parte de una institución de la Iglesia Evangélica que había sido fundada en Bochum, en el inicio de los años setenta, para ofrecer becas a los estudiantes extranjeros y que en el momento de su fundación había privilegiado a los exiliados de Latinoamérica en Europa, que eran muchísimos. A pesar de ser un generoso programa de los evangélicos alemanes de izquierda, no logré ir nunca a Bochum para encontrarlos. Mi primer viaje a Alemania sería, en 1997, cuando Catherine David me invitó a la documenta X, incluso fue entonces cuando se produjo mi giro hacia el arte. Catherine me había contactado para dar una conferencia sobre Lygia Clark. Y cuando estaba allí, ella me propuso hacer una segunda conferencia. Sin darme cuenta, elegí para esa segunda charla un ensayo que yo había escrito un año antes titulado Toxicómanos de identidad [8]. Ahí, en la discusión con el público, me doy cuenta de que no había sido por casualidad el hecho de pensar en ese texto y no en otro; es que yo sabía sin saberlo que estaba dialogando con la memoria del nazismo impregnada en aquel ambiente, un ejemplo fuerte de addicts de identidad y los efectos nefastos de esa toxicomanía. Porque uno sólo puede pensar en términos de identidad si su subjetividad está reducida a su experiencia como sujeto, mientras su experiencia como afuera-del-sujeto se encuentra totalmente anestesiada. Eso lleva a la idea de uno mismo como una totalidad cerrada e igual a sí misma, así como a la idea de una cultura como una totalidad estable y eterna, naturalizada por su supuesta separación de las fuerzas que transforman las formas de la realidad y su sentido. Y eso hace que cualquier experiencia de desestabilización sea amenazadora, como he comentado antes. Entonces, sin darme cuenta, aunque mi inconsciente sí lo sabía, elijo hablar de «toxicomanía de la identidad», y ahora, en Múnich, de «inconsciente colonial». La verdad es que ha sido una experiencia importante para mí hacerlo en esos dos sitios tan cargados de memoria de la banalidad del mal, como diría Hannah Arendt. Por cierto, en mi primer viaje a Alemania me impactó el hecho que los alemanes de mi generación estaban enfrentando esa memoria desde hacía mucho tiempo y la habían elaborado infinitamente más que yo. Eso me ha impulsado a empezar a enfrentar los efectos de la toxicidad de esa memoria en mi subjetividad.

AFP/AP.- El hombrecito (el sujeto) y al lado un signo de interrogación. Lo comenzamos dibujando precariamente en la pizarra en uno de nuestros seminarios contigo [9]. Últimamente lo has cambiado por la cinta de Moebius en Caminhando de Lygia Clark ¿Formas para hablar de fuerzas...?

SR.— El encuentro con vuestro grupo de estudios en la Complutense ha sido quizá mi primera presentación pública del trabajo sobre el inconsciente colonial. Acababa de empezar a elaborarlo. Mi recuerdo es que yo tenía una primera puesta en imágenes en un boceto muy precario. Me refiero al dibujo en el que aparece un hombrecito y al lado una interrogación. Y entonces alguien de vuestro grupo fue a la pizarra y empezó a inventar otras formas de dibujarlo en un diálogo conmigo y con los demás, lo que lo mejoró significativamente. ¿O será que allí se hizo el primer boceto? Sea como sea, lo importante es que salí de ese encuentro con una puesta en imágenes menos precaria de las fuerzas y su relación con las formas.

Algún tiempo después empecé a usar la cinta de Moebius y sobre todo la manera como Lygia Clark la había explorado en su proposición Caminhando. Fue un salto importante porque me ha permitido poner en imagen la paradoja que define la relación entre los dos modos de desciframiento de mundo que tiene la subjetividad, el sujeto y el afuera-del-sujeto. Las imágenes de las que disponía hasta entonces transmitían una lógica binaria de oposición entre las dos experiencias. Eso impedía pensar más afinadamente cómo los mundos virtuales que las fuerzas producen en el cuerpo no existen sino en un proceso de creación hacia una forma que los performe, lo que genera necesariamente un desplazamiento de las formas de la realidad y sus sentidos. De manera que la lógica de la relación entre estas dos experiencias no es de oposición, ni siquiera dialéctica, sino la de una paradoja que genera devenires. En ese momento también el punto de interrogación se ha desplazado del afuera-del-sujeto para la fricción entre él y el sujeto. El punto de interrogación es el problema que allí se plantea, lo que genera inquietud y moviliza el deseo. El psicoanalista João Perci Schiavon, que ha realizado su doctorado en nuestro programa y ahora está haciendo un post-doctorado, ha trabajado esa idea, pero en el interior del discurso

psicoanalítico, con la noción que él propone de «inconsciente pulsional». Él parte de su idea de que la pulsión no existe sino en su decir, que puede ser verbal, musical, visual, existencial o de otra manera. Dedicarse a ese decir, según él, es lo que definiría la ética psicoanalítica. Retomando las imágenes que estamos usando en nuestra conversación, yo diría que captar el rayo en la tormenta es el primer paso de esa ética, pero no basta con ello. Yo puedo captar el rayo, pero si mi deseo no se mueve para crear «la forma» que sea portadora de su pulsación y que consiga insertarse en la cartografía del presente, se apaga el rayo portador de los afectos que han generado la tormenta; los afectos siguen haciendo presión y la tormenta permanece. Y si uno entiende la vida en su esencia como proceso de creación y diferenciación continuo, en esa política del deseo es la vida misma lo que se interrumpe.

Ahí podemos volver a la dupla Guattari & Deleuze. Deleuze ya venía de una investigación centrada en filósofos que lograran posicionarse desde esa perspectiva y volverlos sensibles en conceptos, pero no tenía la experiencia de una práctica clínica y política, que actuara desde esta perspectiva. El encuentro con Guattari fue precisamente el encuentro con esa experiencia y, entre los dos, las palabras han podido afinarse para estar más en sintonía con la música de las fuerzas. De ahí viene la potencia de su obra conjunta, en la que todo esto de lo que venimos hablando pulsa en cada palabra, en cada línea. Ha sido un regalo para el siglo XX que sigue con nosotros. Uno puede consumirlo como su nuevo fetiche (el desodorante de marca Deleuze), lo que es inevitable, pero uno puede también ser afectado y extraer de ahí fuerza para, desde el saber-del-cuerpo, hacer su propio camino en el pensamiento, afinarlo más y dedicarse más integralmente a ese trabajo continuo de crear un decir para la pulsión.

AFP/AP.- ¿El cuerpo vibrátil nos ayuda a empoderarnos frente al miedo?

¿Es la autoconciencia «militante» de la vulnerabilidad, en términos próximos a Butler, una cierta forma de resistencia?

SR.- Sí, el «cuerpo vibrátil» nos ayuda, siempre que estemos a la altura de aquello que él nos solicita, que es la condición para no sucumbir al miedo. Sin embargo, desde hace algunos años prefiero designarlo por «el-cuerpo-que-sabe», el «saber-del-cuerpo». Siempre elijo las palabras estratégicamente: qué palabra va a tener la pulsación de lo que estoy intentando tornar sensible y qué palabra no la va a tener, y eso lleva tiempo. La palabra «vibrátil» está cargada de toda una mierda new age, heredera del lado tonto del hippismo... Se me ocurre Marina Abramovic como un caso ejemplar de esta perspectiva. En una de sus propuestas que implica una supuesta «participación del espectador», éste es invitado a sentarse delante de una piedra y quedarse ahí en silencio para conectarse con su vibración. Si logra acceder a la experiencia es así: «absorbo la energía de la piedra que es pura, porque es parte de la naturaleza que es pura y así me elevo a las alturas y me limpio de toda la suciedad del mundo». Es patético ¿no? Es muy tóxica la idea que separa naturaleza de cultura, y que además las califica en una jerarquía respectivamente como pura e impura; la naturaleza como supuestamente pura y estable, portadora de poderes para limpiar lo humano supuestamente impuro y llenarlo de good vibes que lo lleven a estados de conocimiento «superiores». Cuando utilizo la palabra «vibrátil» para calificar la potencia que tiene el cuerpo de hacerse vulnerable a las fuerzas, lo más real, lo más terrestre, corro el riesgo que toda esta carga de sentido esotérica se imponga como un velo que impedirá la subjetividad del lector, o de los que me escuchan, de reconocer esa potencia de su cuerpo como la que le da el poder de elegir hacia dónde conducir su deseo. Al contrario, mis palabras lo lanzarán hacia las supuestas «alturas», donde estarían misteriosos poderes y, con eso, él se descarga de la responsabilidad de enfrentarse a los afectos y actuar para responder a sus exigencias. Sin embargo, cuando digo «cuerpo-que-sabe», es más fácil asociarlo con una experiencia que ya está en su cuerpo, llevarla en serio y encargarse de esa responsabilidad. Por eso, cuando aún utilizaba vibrátil en las lenguas latinas, nunca lo traduje por «vibrating body» en inglés, sino por «resonant body», cuerpo que resuena. Es que en inglés, esa carga semántica que viene del hippismo y su versión new age es aún más pesada, todo eso de los good vibes... Pero hoy, después de años de trabajo en esta construcción, puedo volver a usar vibrátil, pues para los que acompañan mínimamente mi trabajo, esa palabra ya viene cargada de otro sentido. Que quede claro que no considero para nada que el movimiento hippy se reduzca a ese esoterismo barato, pues es incontestable que ha promovido un shift muy importante hacia afuera del inconsciente capitalista-colonial en la subjetividad y sus modos de existencia.

En cuanto a Butler, no conozco su idea de «autoconsciencia militante de la vulnerabilidad»; podría decir de pronto que desconfío un poquito, pero sería un comentario irresponsable ya que no lo he leído. En principio estoy de acuerdo con esta idea que planteáis con Butler, pero lo pondría en otros términos. Es que, como dije antes, no basta plantear la vulnerabilidad. Primero porque hay que definir de qué vulnerabilidad estamos hablando, pues puede ser simplemente una vulnerabilidad emocional o sensorial del sujeto. Y después porque, aunque el afuera-del-sujeto esté activo y se trate de una vulnerabilidad a las fuerzas y a su paradoja en relación a la «retícula» cultural en vigor, es algo que no garantiza que la acción del deseo vaya a ser conducida hacia la invención de una forma que sea portadora de lo que las fuerzas anuncian. Y es en este tipo de acción donde se encontraría la resistencia micropolítica.

AFP/AP.- **Es decir, como sueles insistir: «No hay resistencia hoy si uno no activa el “alma”».**

SR.- El alma... Es una palabra peligrosa... Solo la utilizo en ciertos contextos en los cuales remita inmediatamente a la experiencia del cuerpo-que-sabe, las fuerzas vitales y sus movimientos. A veces, incluso, lo llamo «espíritu», en función de donde me encuentre. Pero las uso raramente, pues ambas palabras llevan añadidas distorsiones nefastas impuestas por las religiones monoteístas y por los filósofos que no lograrán salir de eso. Para este tipo de cuestión siempre pienso en Spinoza, uno de los que sí lo han logrado y, por eso, sus textos tienden a activar la potencia que tiene el hombre desde la experiencia de las fuerzas vitales y de hacerse cargo de la creación del mundo, lo que para él define la ética. Y lo ha logrado porque ha sacado fuera al monoteísmo que ha cafishado a esa experiencia, impidiendo de ese modo el acceso a la misma, lo que bloquea la posibilidad de utilizar la brújula ética para conducir la existencia. Al liberarla de este destino funesto, el alma deviene la potencia de inmersión en la inmanencia, lo más material y lo más real de lo real. El pensamiento retorna a la inmanencia. Me arriesgo a decir que el principio fundamental de esta ética es que lo sagrado es la vida, y cuidarla para que persevere es la tarea más importante de una existencia. Por volver a lo que planteaba acerca de la izquierda tradicional, lo que le falta a su subjetividad es justamente la posibilidad de cumplir esa tarea. Por el hecho de estar reducida al sujeto, la izquierda sigue siendo antro-po-falo-ego-logocéntrica, regida por el inconsciente monoteísta, ahora en su versión colonial-capitalista.

Por eso creo que la resistencia hoy tiene que ser micropolítica y tiene que estar activa incluso en las acciones macropolíticas. Cuando estuve en Senegal tuve la oportunidad de establecer un encuentro con el país más consistente que el del simple turista (no me interesa el «turismo»). Lo que pude ver allí entre toda la gente con la que me encontré es que muchos tienen una conciencia macropolítica clara, están muy politizados (no olvidemos que han sido socialistas) y, al mismo tiempo, tienen una potente mirada micropolítica por la propia tradición de su modo de vivir que todavía permanece activa en su inconsciente y no se ha sometido integralmente al inconsciente colonial. Pude comprobarlo en varias conversaciones: delante de un hecho en que hay que tomar una decisión macropolítica pero que, por otra parte, tendría unas consecuencias micropolíticas nefastas, no eligen el primer camino. Porque la evaluación micropolítica es la primordial; lo que viene primero es la vida, en definitiva.

Como he dicho antes, creo que estamos en un momento que favorece la intensificación y la expansión del activismo micropolítico. Por volver a la idea de la vulnerabilidad que mencionabais citando a Judith Butler, pienso que recuperar la vulnerabilidad depende precisamente de sacar de su anestesia a esa capacidad que tiene la subjetividad afuera-del-sujeto de evaluar lo que sucede tomando la vida como criterio de sus acciones.

AFP/AP.-**Bueno, hemos encontrado la palabra que nos une...**

SR.- Si, qué bueno que sea esa la palabra que nos une. La vulnerabilidad es fundamental. Primero: «la vulnerabilidad a las fuerzas», «activar esta vulnerabilidad». Segundo: «poder sostenerse en la vulnerabilidad y en el malestar en que uno se encuentra por la desterritorialización que este estado provoca». Tercero: poder quedarse ahí sin considerarlo negativamente y tener que interpretarlo

inmediatamente para recobrar un sentido. Al contrario, permanecer en ese estado como algo esencial. Soportar estar ahí para «dar» el tiempo necesario de modo que un sentido-forma empiece a germinar.

AFP/AP.- Pero hablando de Butler...

RS.- Tengo que leer esto de Judith Butler que mencionáis. Me interesa saber si la vulnerabilidad a la que ella se refiere comparte esta perspectiva. En todo caso, en cuanto a la idea de «autoconciencia militante»..., yo no sé si lo llamaría «auto», ni «conciencia», ni «militante». Las tres palabras me parecen complicadas. «Auto» tiene que ver con el sujeto y nosotros estamos hablando de una subjetividad basada en la tensión entre la experiencia de lo sujeto y la del afuera-del-sujeto. Y no es en el consciente donde el conocimiento de esa fricción opera, lo que no significa que sea irracional ni inalcanzable; tampoco se trata de un vacío en el cual vas a proyectar un sentido o llenarlo con lo simbólico, ¿no? Es simplemente otro modo de conocimiento que sí, es alcanzable, pero no por el sujeto y el significado que le va a proyectar, sino por el afuera-de-sujeto, lo que implica que el sentido tendrá que ser creado. La palabra militante, a su vez, remite a una acción «militar» orientada por una lucha entre adversarios. Es una palabra muy cargada de lucha macropolítica y en ese ámbito es adecuada porque de hecho se trata de una lucha entre intereses opuestos; aún así prefiero la palabra «activista». Pero cuando la acción tiene que ver con la relación paradójica entre fuerzas y formas, la imagen del militar no funciona, ni tampoco la de activista. Como he dicho, una no se opone a la otra, sino que de su fricción germina un devenir. La palabra militante corresponde a una acción que se mueve hacia una forma, en ese caso de organización de la sociedad, previamente definida, mientras que en el ámbito micropolítico, la forma resulta de la acción. Como las palabras son vehículos de fuerzas y no sólo de significados, la palabra «militante» corre el riesgo de transmitir a la subjetividad una fuerza equivocada, incluso en las situaciones en las cuales la acción desde una perspectiva micropolítica tiene que ser agresiva para sostener el desplazamiento que ha promovido (aunque las acciones micropolíticas ejerzan, por principio, una violencia desde el punto de vista de aquello que se ha desplazado). En suma, las palabras auto, conciencia y militante para calificar la resistencia están cargadas de un sentido macropolítico. Con eso la vulnerabilidad a que se refiere Butler parece tener más que ver con una afección psicológica de la injusticia social, política y económica, que con el afecto de la paradoja entre fuerzas y formas. En cambio, estoy de acuerdo que preservemos la palabra «resistencia» para el ámbito micropolítico, pero eso depende de encontrar otras palabras para calificarla que no sean ni «auto», ni «consciente», ni «militante». Pero, repito, no sé cómo Butler las ha manejado y quizá mi comentario esté equivocado.

AFP/AP.- Volvamos «al-cuerpo-que-sabe» y al miedo...

SR.- Yo creo que no es el-cuerpo-que-sabe el que tiene miedo. No. El que tiene miedo es el Yo, es el sujeto. Y tiene miedo porque su acceso al cuerpo-que-sabe está bloqueado en nuestro modo de subjetivación y no tiene cómo saber de dónde viene el mal-estar. Lo mencioné anteriormente: cuando el Yo se encuentra desestabilizado, desterritorializado, su miedo tiende a hacerlo buscar la reconstitución de su contorno a través del consumo. El problema es que el miedo y esas respuestas que el Yo encuentra para protegerse refuerzan la anestesia del cuerpo-que-sabe. Es ahí donde se producen las condiciones para la manipulación y la sumisión. Es lo que pasa en una situación de crisis como la que estamos viviendo hoy a nivel internacional, que se actualiza de diferentes maneras en cada contexto. Por ejemplo, acá en Brasil con la nueva modalidad de golpe, en Europa con la reacción a las olas de refugiados, la ascensión del conservadurismo por todas partes. En estas situaciones de crisis, la fragilidad por la desestabilización se intensifica y el miedo traspasa el límite de lo tolerable. Entonces, basta que los medios de comunicación lo manipulen, proyecten el malestar sobre las fuerzas progresistas, prometiendo la vuelta de la serenidad asociada a fuerzas reaccionarias, para que estas tomen el poder tranquilamente, sin ninguna resistencia.

AFP/AP.- ¿Hay pues que temer especialmente aquello que llegue a paralizar nuestra capacidad de imaginar? ¿Por eso entonces insistes en afirmar que para ella el miedo y la humillación son tan graves?

SR.— Miedo y humillación, sí. No sé lo que es peor porque están tan relacionados, ¿no? Pensemos en los místicos del siglo XV. ¿Qué ocurre con la subjetividad cuando la Inquisición los humilla diciendo que su modo de pensar y de existir no tiene sentido y que además es peligroso, es cosa del diablo, etc.? La humillación funciona así: te humillo, te humillo, te humillo, te humillo, te humillo... Si yo, humillada, totalmente humillada, no tengo recursos para recomponerme, el miedo (a la exclusión, a la tortura, a la muerte...) gana la escena. Y entonces dejo de existir, es decir, paralizó mi capacidad de imaginar, para no correr el peligro de muerte o de transformarme en una «nada» para la sociedad, un Homo Sacer como lo designa Agamben.

Personalmente viví esta experiencia de ser humillada cuando me detuvieron en la dictadura. Ha habido dos episodios muy violentos. El primero, cuando llegaron para prenderme. Era el temido «Raul Careca», de la organización paramilitar Comando de Caza a los Comunistas (CCC) [10], con su bando de machos jurásicos, con altísimos grados de testosterona y su inconsciente colonial en estado bruto. Pero lo que más me desestructuró, lo que más me enfermó —hasta llegar a la tentativa de suicidio que mencioné anteriormente— es lo que hicieron los medios de comunicación. La narrativa que se ha proyectado sobre mi prisión había sido orquestada por el gobierno militar y la policía federal, cuyo fin era derrumbar la contracultura. Tuve la «suerte» de ser elegida con otros seis amigos como símbolo de lo que ellos consideraban como el «mal» que estaba corrompiendo la juventud brasileña. Alrededor de nuestro encarcelamiento todos los medios, todas las revistas, todos los periódicos (incluso el Estado de São Paulo y la Folha de São Paulo, los dos más importantes del país), todas las cadenas de televisión vehicularán aquella narrativa, construyendo una imagen de nosotros totalmente humillante. Ha sido un grado de humillación tal que cuando salí de la prisión nadie hablaba conmigo. Ni siquiera podía ir a la facultad (estaba en el segundo año de Ciencias Sociales), donde imperaba el pensamiento marxista y la mayoría era militante. Ellos también me humillaban pues la resistencia micropolítica, razón de mi cárcel, no era descifrable desde su perspectiva macropolítica. Y qué decir de la comunidad judía... para los judíos de izquierdas era abominable por el mismo motivo que para mis colegas de la facultad y para los judíos de derechas era igualmente abominable por los cambios de costumbres producidos por la contracultura; en resumen, yo era la vergüenza de la comunidad. Ellos me humillaron muchísimo: me expulsaron de la escuela judía de izquierdas donde entonces era profesora y los líderes conservadores de la comunidad humillaron a mi padre a punto de haber sufrido un ictus y quedarse paralizado de un lado, aunque después se recuperó. Y mis antiguos amigos de la contracultura no hablaban conmigo porque en aquella época si la policía veía alguien hablando conmigo pasaba a ser sospechoso y podía ir a la cárcel.

Fue una humillación, una exclusión absoluta. No tenía lugar, ningún sitio donde poder ir, ni siquiera al piso que alquilaba, pues me echaron también de allí. Estaba excluida de absolutamente todo. Unas poquísimas excepciones a esta situación me dieron el oxígeno necesario para seguir. Os cuento una, especialmente fuerte: un tío mío, hermano de mi padre que era el único reaccionario de la familia, vino desde Río a São Paulo para hablar conmigo y me dijo: «Conozco tu fibra, nada podrá destruirte». Eso para mí en aquel momento fue mi salvación. Una pequeña frase. Después, en París, ya me encuentro con Deleuze, Guattari..., con una gran comunidad que me ha ofrecido las condiciones para volver a existir, por la sintonía que encontraba ahí y que permitía al deseo de reconectarse, como ya lo mencioné. Mi proceso terminó cinco años después. No había nada concreto, todo era pura construcción del gobierno y del CCC. Pero a mí me llevó cinco años más, diez años en total, poder volver a Brasil. Por entonces, incluso si escuchaba la lengua brasileña (no el portugués de Portugal...), me ponía enferma, por la convocación de la memoria de los afectos asociados a su timbre. Hoy, por haber sobrevivido a todo eso y haber logrado seguir viviendo desde esa perspectiva, me siento con el deseo y la responsabilidad de continuar buscando palabras para decir lo que el cuerpo sabe e intentar con ellas movilizar ese saber en todas mis acciones, así como la exigencia de trabajo que convoca en la subjetividad. Si cuento esta experiencia en detalles no es para hacerme la víctima, la peor reacción posible delante de la violencia; al contrario, es para describir más de cerca los efectos tóxicos de la humillación en la subjetividad y cómo el trabajo del pensamiento tiene el poder de resistir a esos efectos.

AFP/AP.- **¿Por eso para ti es fundamental lo que has denominado (manipulamos un poco) «procesos de oxigenación»?**

SR.- El proceso de oxigenación es lo que se produce en el acto de creación que se hace necesario cuando la vida, en sus nuevos diagramas de fuerzas, no encuentra camino para decirse en las formas del presente. Si el sujeto le permite al deseo encontrar el camino para decirlo, si logra crearlo, entonces la vida vuelve a disponer de oxígeno. Mantener la vida oxigenada es el principio number one de la ética, es nuestra responsabilidad ética, muy distinta del deber moral.

AFP/AP.- **Tú siempre dices –que nos encanta: «toda esa mierda» (el sujeto soberano, la familia decimonónica, el machismo, la esterilidad que predomina en el pensamiento universitario, en suma, lo que tú denominas antropo-falo-ego-logocentrismo). ¿Qué capacidad de disidencia tenemos en la academia? ¿Crees que, en tanto que profesores, concienciar es suficiente? ¿Cómo consideras las relaciones pensamiento-acción? (Desde luego basta citar cuánto te gustan los versos de William Blake: «Aquél que desea pero no actúa, engendra la peste (...) Espera veneno del agua estancada»).**

SR.- Buena pregunta. Sí, estoy segura de que es posible hacer desplazamientos en el modo dominante de producción del pensamiento en la academia. De hecho estoy en la universidad hace 36 años sólo porque creo en eso. Si no, no estaría, porque sería aburridísimo, preferiría estar sólo en el consultorio y en la escritura, o deambulando por las calles, especialmente en la periferia... [Risas]. En serio puede ser aburridísimo, ¡insoportable! Yo creo que hoy en día en la universidad es donde menos se piensa en el sentido en que yo lo entiendo (dejadme que intente definir lo que para mí es pensar). Pensar es exactamente la acción que realiza el deseo hacia la invención de la forma –conceptos en el caso de la universidad– que será portadora de aquello que la vida demanda a cada momento. Es un movimiento de creación desde la experiencia de lo real y que produce devenires en la realidad de uno mismo y de su entorno, como he venido diciendo. Una autopoiesis. Esto es pensar. Pero en el inconsciente colonial pensar es —ya que sólo cuentas con el sujeto— reacomodar un sistema de conceptos en el cual se proyecta la idea de verdad, que se sobrepone a lo que pasa con la ilusión de «desvelar» una verdad que estaría oculta, reflexionarla como un espejo, y con eso delirar una supuesta explicación a la causa de malestar que la fricción entre fuerzas y formas ha generado, que es lo que ha desencadenado la necesidad de pensar. En este sentido, pensar es «consumir» una teoría, incluso la de Deleuze & Guattari, y limitarse a hacer unas «cositas» con sus conceptos, lo que los vuelve una carcasa vaciada de su vitalidad. La consecuencia es, como dice Blake, «espera veneno del agua estancada». Esta es exactamente la política de producción del pensamiento del inconsciente colonial-capitalista propio de una subjetividad antropo-falo-ego-logocéntrica. Y eso es muy grave, porque a medida que lo llevas a cabo, como el pensamiento tiene influencia, tú, en tanto que profesora, refuerzas esa disociación respecto a la experiencia del cuerpo-que-sabe. Entonces lo que necesita el pensamiento es más implicación y menos explicación...

AFP/AP.- **¡Vaya frase fantástica, Suely!**

SR.- Os cuento un caso. ¿Conocéis a Amílcar Packer? Es un tipo brillante, es artista y también teórico, ha estudiado filosofía en la Universidad de São Paulo. En la primera clase de un profesor de filosofía muy prestigiado, Amílcar levantó la mano para decir «profesor, yo pienso que...» y entonces el profesor le dijo: «¡Tú no tienes nada que pensar! Cállate y escuchas». Amílcar logró aún así terminar la facultad, pero abandonó por algunos años su trabajo teórico y la escritura y se quedó solamente con el arte. Felizmente, el ejercicio del pensamiento en su práctica artística jamás ha sido interrumpido. Hace poco, ya con sus casi 40 años, retomó el trabajo teórico en una maestría que ha hecho bajo mi orientación. Ha sido un tremendo esfuerzo para autorizarse a volver a escribir desde la teoría, pero cuando se liberó del «Superyó académico» que le había impuesto la infeliz escena con ese profesor, ha escrito una tesis muuuuuy interesante, en la cual desarrolla ideas que contribuyen a escapar del inconsciente capitalista-colonial.

El poder del «Superyó académico» es apenas uno de entre los muchos efectos del antropo-falo-ego-logocentrismo en la subjetividad

y, consecuentemente, en el pensamiento, en ese caso en el pensamiento teórico; de allí mi insistencia en afirmar que «es necesario movilizar “el saber-del-cuerpo” en la universidad» (por supuesto no sólo allí, sino en todas partes). Y como mi trabajo es fundamentalmente teórico, clínico-teórico, la universidad es uno de los ambientes donde intento convocar ese saber: la experiencia del afuera-del-sujeto y el derecho (y el deber ético) de pensar. A mí me encanta trabajar en la universidad, porque ahí hacemos un trabajo (digo «hacemos» porque somos cuatro profesores en el Núcleo de estudios de la subjetividad en el programa de pos-grado que mencioné), en donde logramos tener un pequeño territorio, una especie de zona franca donde todos –los estudiantes y nosotros– compartimos la búsqueda por el saber-del-cuerpo y por la afirmación de la potencia de lo vivo en el pensamiento. Y eso no tiene nada que ver con concienciar, porque concienciar forma parte de una perspectiva desde la cual se supone que hay una verdad y que el profesor es su portador y que además la transmitirá al estudiante que es una especie de tabula rasa (es exactamente eso lo que pasó en el caso de Amílcar). Esa perspectiva en la producción del pensamiento no sólo es estéril, y deja de responder a una urgencia, sino que influye para que todo esto se reproduzca a su alrededor. ¿Os dais cuenta de por qué es tan grave?

¿Cómo se consigue actuar de otra forma? Por responder a vuestra pregunta, yo diría que hay que ser muy insistente en convocar la potencia del pensamiento en el estudiante, más allá de su sumisión al inconsciente capitalista-colonial. Hay muchos modos posibles de hacerlo en función del grupo y del contexto. Lo que hago desde los últimos años es proponer a los estudiantes que intenten escribir desde su propia inquietud, que busquen palabras para decir el mundo larvario que genera su inquietud. El texto es enviado a los demás estudiantes y lo trabajamos juntos, cada dos semanas. La idea es que observemos en qué momento está presente el saber-del-cuerpo y si la palabra que lo dice está suficientemente afinada con lo que él anuncia; y en qué momento se «escapó» y que busquemos pensar qué sucedió para que se escapara.... Una gran parte del trabajo de orientación de tesis es colectivo. A veces son mis propios textos lo que sometemos a esa discusión. Tenemos claro que en la universidad, la mayor parte de las veces, ese saber escapa por el poder que tiene el «Superyó académico» en su inconsciente, que lo hace siempre volver a someterse porque siente mucho miedo a ser humillado. Son en esos momentos donde uno vuelve a «citar» a Deleuze y demás. Entonces, si un estudiante pone en su texto un concepto de Deleuze, o de Guattari, o de quien fuera – Foucault, Isabel Stengers, Bruno Latour, Paul B. Preciado, Donna Haraway, Agamben, Negri, Viveiros de Castro..., que son los que están ahí, ¿no?–, si uno o una de ellos acude a estos conceptos decimos: ¡si encontraste en él una manera de decir algo que estabas buscando, ahora vas a intentar decirlo con tus propias palabras! Entonces es cuando una palabra o frase se convierte en diez páginas, en las cuales pulsa el pensamiento. Actualmente con mis estudiantes del posgrado sólo hago eso, ya no doy más «clases». Doy clase sólo cuando veo que los estudiantes, o por lo menos algunos de ellos, están atrapados en el inconsciente colonial y siento que esa es la mejor estrategia para despertarlos en aquél momento. Son clases teóricas que funcionan como una estrategia de acción clínico-política. En otros momentos, son otras las estrategias.

Creo que no sólo es posible, sino que es una gran responsabilidad ética y política que tenemos cuando somos intelectuales, profesores, porque el peso del otro lado, el lado de las fuerzas reactivas, en el ambiente académico, es gigantesco. El inconsciente colonial ejerce una violenta presión en (contra) del pensamiento que tiende a tornarlo estéril. Entonces hay que inventar dispositivos que promuevan un desplazamiento y, cuando funcionan, sus efectos tienden a proliferar. Y me gusta muchísimo hacerlo, la verdad es lo que más me gusta hacer. Cada vez que un estudiante lo logra es un goce, es una alegría que no te puedes imaginar, no solo para él, sino para el grupo y para mí. El resultado final de las tesis es una fiesta. Incluso en la selección de estudiantes, tanto de máster como de doctorado, guardamos este principio: si viene alguien súper-erudito que tiene toda la información, que lo leyó todo, que es muy serio, que escribe muy bien, pero se ve que no está en él la pulsación de una inquietud, que no tiene ningún balbuceo, no lo aceptamos. Si llega otro que estudió en escuelas privadas mediocres de clase media o en escuelas públicas de la periferia (el sistema educacional en Brasil es catastrófico), que no sabe ni siquiera dónde poner la coma, que su texto es una confusión total, pero, pese a todo ello logramos ver que hay ahí una urgencia, una necesidad ineludible de pensar y que se presenta bajo la forma de un balbuceo todavía inarticulado, a este lo aceptamos. Por supuesto que esa calidad no es una prerrogativa de clase social, también la puede tener alguien que ha frecuentado buenas escuelas. La tesis doctoral, para nosotros, es un proceso de subjetivación, es un devenir del mismo individuo que la está

haciendo. Si no hay eso, es porque no ha logrado acceder al saber-del-cuerpo o no ha logrado decirlo, o sea no ha logrado pensar.

AFP/AP.- Mira lo que decía Guattari : «Para mí, la cartografía está ligada a la preocupación por la composición de nuevas prácticas. Lo que me preocupa es el antagonismo entre la práctica y la teoría. Para mí hay una práctica que implica de manera inmanente la teoría. Hay una teoría que es productora de prácticas, productora de lo que yo llamo focos existenciales» (Félix Guattari).

SR.— Es eso, exactamente. ¿De dónde lo sacasteis? ¡Lo quiero! [Risas]. ¿Dónde está?

Para mí el pensamiento es lo que está en la acción del deseo, como acabo de decir. Es lo que se genera junto con el movimiento de una acción, es su dimensión abstracta, por eso es absurdo imaginar que se pueden separar. Es lo que entiendo de la frase de Guattari que mencionáis: «la práctica implica de manera inmanente la teoría». Las políticas de las acciones pensantes del deseo varían de las más activas a las más reactivas. Las que se mueven desde el inconsciente colonial son un ejemplo de una micropolítica reactiva. La micropolítica es activa cuando las acciones pensantes del deseo buscan actualizar, a favor de la vida, el mundo virtual que el saber-del-cuerpo indica en su tensión con la forma actual de la realidad. La práctica entonces es portadora de lo que está siendo vivido en la inmanencia. Mientras que hablamos de «reactivo» cuando la práctica es más bien impulsada para dissociarse de ello, para denegarlo. Esto es lo que me encanta de la frase «Aquél que desea pero no actúa, engendra la peste», a la que os referíais en otra pregunta. Pero esa idea de Blake solo vale para la micropolítica activa de las acciones pensantes del deseo, aquellas movidas por una brújula ética, ya que de estas acciones depende la actualización de los mundos virtuales que promueven devenires en la cartografía del presente de tal manera que logran devolverle a la vida su pulsación. Y es más: genera peste igualmente quien desea y actúa, pero lo hace movido por una brújula moral y no ética en el sentido descrito anteriormente.

Sobre la inquietud que genera en Guattari el antagonismo entre práctica y teoría. Sí, justamente ese antagonismo es una triste invención occidental que ha cambiado de nombre a lo largo de la historia pero se mantiene en la misma perspectiva. Eso está presente, por ejemplo, en las ideas de superestructura, de lo simbólico y en la propia idea de «cultura», una idea totalmente occidental que Guattari considera un concepto reaccionario (incluso este es el título de una conferencia de Guattari en Brasil que está en nuestro libro y que, no por casualidad, elegí poner como texto inicial). Basta recordar lo que dije anteriormente sobre los pueblos amerindios, en los cuales no hay un sector de las actividades humanas que se encarga de lo que nosotros llamamos «cultura» porque ellos habitan la paradoja entre fuerzas y formas, y es desde allí desde donde actúan. Guattari utilizó el término «cartografía», tal como yo lo entiendo, para decir un modo de producción del pensamiento que redibuja el mapa al mismo tiempo que se crea un nuevo territorio de existencia como respuesta a una exigencia vital. Cartografiar es el nombre de ese tipo de acción pensante del deseo. Creo que la urgencia que lo movía al crear este concepto era la de actuar micropolíticamente para deshacer el modo de subjetivación dominante que naturaliza los mapas, es decir el dibujo de los territorios existenciales vigentes, que son igualmente naturalizados. Esa es la perspectiva de una subjetividad reducida al sujeto. Al introducir la idea de cartografía, él convoca en nosotros la experiencia de la subjetividad afuera-del-sujeto y su potencia de crear mundos. Supongo que es eso lo que Guattari quiere decir cuando escribe: «la cartografía está ligada a la preocupación por la composición de nuevas prácticas».

AFP/AP.- ¿Y los focos existenciales?

SR.- Os voy a poner un ejemplo a partir de una experiencia que Guattari hizo conmigo en mis primeros años en París. Lo busqué como analista cuando empecé a estar mejor; sentía que estaba empezando a funcionar nuevamente. Fue algún tiempo después de mi tentativa de suicidio. O sea, lo busqué no porque estuviese mal, sino por lo opuesto. Entonces le dije: «estuve tan mal, tan mal que quiero entender lo que pasó para protegerme». Él lo entendió perfectamente. Me tomó en análisis inmediatamente y no quiso

cobrarme nada. Empezamos con un trabajo en el consultorio, pero después él empezó a sugerirme cosas para llevar a cabo fuera del consultorio. Primero me propuso un trabajo en la clínica de La Borde [11] en navidad, donde siempre proponían un tema. Aquel año el tema era «La Revolución China» [risas]. Y como yo entonces estaba haciendo un curso de documental con el cineasta Jean Rouch, me invitó a hacer un video a partir de la fiesta de navidad en la clínica. Yo fui, pero no era la revolución china lo que tendría más poder de movilizarme ya que mi conexión más fuerte era con la contracultura; entonces no funcionó. Luego me invitó a organizar una fiesta de carnaval en La Borde, supongo que porque imaginaba que era algo que me conectaría con una memoria del cuerpo de mi vida en Brasil, más bien soft. Hacer tentativas forma parte de esta perspectiva en la clínica. Tenía tres meses para prepararla y el modo en que la concebí es algo que ahora llamaríamos «curaduría» [risas]. Creé un dispositivo en el que impliqué a toda la clínica, tanto a los «cuidados», como designaban allí a los pacientes, cuanto a los «cuidadores», como se designaban a todos los que trabajaban allí: no solamente los psiquiatras, los psicoanalistas, los enfermeros, sino todo el personal, por ejemplo los cocineros, porque se consideraba que era la vida cotidiana de esa comunidad lo que tenía el poder terapéutico. Bueno, entonces propuse que cada uno creara una fantasía ('disfraz' en portugués de Brasil), un personaje para la fiesta. Ello me llevó a conectarme y a hacer un proyecto con la gente del arte que ya había conocido en París, franceses, pero también extranjeros, incluso dos o tres brasileños que estaban por allí... Los invité a desarrollar talleres para crear los distintos elementos de la composición de los personajes y sus disfraces. Por poner un ejemplo, uno de estos amigos, Philippe Pochan –que es mi amigo hasta hoy– estaba viviendo en La Borde gracias a Guattari que lo había internado como supuestamente psicótico para que escapase del servicio militar. Philippe es artista visual y por entonces hacía también música contemporánea improvisada, free jazz; tocaba violonchelo. Él propuso un taller de música para componer los sonidos de los disfraces. Ulises, uno de los pacientes, era un chelista israelí de la orquesta sinfónica de Tel Aviv que tuvo una irrupción psicótica y no podía volver a tocar. Pues bien, este hombre eligió como disfraz el de mariposa. Entonces fue al taller de Philippe y juntos empezaron a buscar la música de la mariposa. Después, en el taller de disfraces, creó su ropa, en el de máscaras, su máscara, etc. No todos quisieron participar, claro, pero gran parte de la clínica estaba involucrada. Fue todo un dispositivo con el que yo intentaba convocar un decir de cada uno para aquello que estaba pidiendo paso en su cuerpo y que no conseguía buscar una forma o, más bien, tener potencia para hacerlo. Muchos lograron encontrar esa potencia en las condiciones colectivas que se habían armado allí, así como una posibilidad de actualizarlo en la construcción de su personaje de carnaval. Hasta que llegó el día. La fiesta empezaba al final de la tarde del viernes y se prolongaba hasta el domingo. Vino mucha gente desde París y acampaban por todas partes en el territorio de La Borde, que está en el campo. Uno de los amigos que aceptaron hacer un taller era un músico portugués que trabajaba con el Living Theater, en París. El grupo ocupó la capilla de La Borde, que hacía tiempo que estaba vacía. Todo el material del evento se guardaba allí, la capilla se había transformado en centro de producción. Entonces, empezó la fiesta así, al caer la tarde. Cuando se empezaba a poner el sol sale el grupo de teatro de la capilla caminando despacito y en silencio hacia el lago, acompañado por el público. Y allí, justo en el momento de la caída del sol, estaban Philippe y Ulises, uno detrás del otro con sus cuerpos muy próximos y empezaron a tocar sus violonchelos. El ritual de apertura con el grupo caminando hacia el lago silenciosa y lentamente, el sol poniéndose y aquella música, delicada como una mariposa porque venía de los afectos, había creado una atmósfera encantadora.

A partir de este ejemplo, de mi propia experiencia, podemos entender la idea de «focos de existencia» propuesta por Guattari. El impacto de la violencia me había hecho «inexistente» y... Guattari –con su genialidad para ser el rayo en la tormenta, pero también para captarlo y hacerlo reaparecer en conexiones que produzcan territorios, en donde uno vuelva a existir– le ofreció a mi deseo una posibilidad de conexión con la «revolución china» y nada... Entonces hice otra tentativa con el carnaval y funcionó. A partir de ahí se puede decir que se produjo un «foco de existencia» para mi subjetividad que se había vuelto inexistente. Por supuesto permanecían aún miles de síntomas, momentos de angustia terrible, graves depresiones del yo molido. Todas las secuelas del trauma producido por la dictadura en Brasil y por el holocausto que viene de atrás. Porque el episodio de la dictadura había sido una reactualización del trauma del holocausto que heredé de mis padres.

He querido poner un ejemplo personal para mostrar la extraordinaria inteligencia micropolítica que tenía Guattari. Una inteligencia clínica en el sentido amplio de una perspectiva de mirada y de acción, y no como suele ser practicada en la psiquiatría y en parte de las psicoterapias que, con sus categorías nosográficas y sus teorías psicológicas que proyectan sobre lo que pasa, sobre-codifican una multiplicidad de situaciones singulares y las silencian. La clínica es más bien un acto de experimentación creadora y no un acto médico. Guattari me dio la fuerza para crear un foco de existencia para mi vida y el dispositivo que inventé en ese proceso, a su vez, ha permitido crear las condiciones para el surgimiento de otros focos de existencia para los habitantes de la clínica. Como ocurrió con Ulises que, al imaginar el sonido de su personaje-mariposa, acompañado por Philippe, se produjo un foco de existencia donde volvió a tocar y pudo salir de su irrupción psicótica.

Un «foco de existencia» no es algo teórico que pueda ser desvinculado de una práctica, ni tampoco una metáfora que reemplaza otra cosa por analogía. No. Es cuando se constituye una posibilidad real de creación de un territorio —y un territorio no lo constituyes tú solo, sino con lo que el deseo nos conecta— donde la existencia vuelve a ser posible. Esa idea del foco de existencia es preciosa, y creo que el trabajo clínico pasa totalmente por ahí: escuchar la tormenta que está por detrás de sus síntomas, buscar sus potencias específicas que han sido aplastadas por lo que ha producido su tormenta y, una vez identificadas esas potencias, imaginar con él dónde su deseo se puede conectar para que se desencadene un proceso de existencialización, se produzca un foco de existencia. Y en el caso de alguien que tiene su potencia muy inhibida o que está sumergido en la psicosis hay que crear las condiciones para eso, concretamente. Ese tipo de trabajo con psicóticos es rarísimo en Brasil, lo que es una lástima. La denominada «salud mental» en ese país, así como el arte, están entre los peores del planeta, en el sentido que, con rarísimas y bellas excepciones, no hay un afuera del sistema psiquiátrico, ni tampoco del sistema del arte. No hay territorios alternativos y cuando los hay, en general no encuentran posibilidades de sustentación y desaparecen muy rápidamente.

AFP/AP.- **¿Y tu ilusión pasada e involucración con Lula?**

SR.- Creo que Lula ha sido importantísimo para Brasil. Aunque pesen todos sus equívocos, desde el punto de vista micropolítico, su presencia ha producido un desplazamiento de la subjetividad constituida por el abismo de clase que hay acá, que viene de la formación colonial y del régimen de esclavitud, y que nunca se ha movido verdaderamente. Y eso logró desplazarse, y pese a que haya mucho más por desplazar, ya es un proceso irreversible. No hay vuelta atrás en este sentido. Para mí es una conquista micropolítica muy importante que deriva de la presencia de Lula en la presidencia del país. Ha sido la primera vez desde la fundación de la República que el presidente es un obrero, y además un migrante del Nordeste, una región muy pobre desde donde viene la mayor parte de los obreros en São Paulo, y que además mantiene los gestos y el hablar propios de esa clase social y lo hace sin ninguna interferencia despotenciadora del trauma de clase. Eso ha movido el inconsciente colonial tan poderoso en Brasil. Al inicio de su gestión publiqué un texto sobre esto [12]. Yo a Lula le tengo admiración y gratitud.

Creo que lo que está pasando ahora en Brasil es la nueva modalidad de golpe de estado, propia del capitalismo financiero. Ya no se trata de golpe militar ni de dictadura, conveniente para el capitalismo industrial cuando las fuerzas de izquierda amenazan tener demasiado poder. Las dictaduras en América Latina y en la Unión Soviética se acabaron no sólo por presión del movimiento social, sino por una necesidad del capital financiero. Para ese nuevo tipo de capitalismo, que se produjo aproximadamente desde 1976 en adelante, se hace necesaria una neo-liberalización de los estados, pues la dictadura así como el Estado de bienestar social le resultan inadecuados para sus necesidades. Esas modalidades de Estado eran convenientes para el capitalismo industrial y su poder disciplinar, pero para la nueva modalidad de capitalismo eso supone un estorbo. El nuevo régimen necesita de una flexibilidad de la subjetividad y la sociabilidad, así como del Estado para acompañar a los intereses del capital en su movimiento frenético —todo lo opuesto a una visión rígida e identitaria propia de la sociedad disciplinar del estado de bienestar social, esto es mucho más exacerbado en los regímenes dictatoriales, a lo que habría de sumarse el fervoroso nacionalismo, en la actualidad en las antípodas del movimiento

mundial e integrado del capital financiero. ¿Cómo opera esa nueva modalidad de golpe? Si tomamos el ejemplo de lo que estamos viviendo acá en Brasil, la operación consiste en el control absoluto de los medios, es más, no sólo se trata de control, sino que ya sólo existen los medios que se posicionan desde esta perspectiva que es totalmente monolítica en toda la prensa y la televisión del país: no hay espacio fuera de esto. Como dije al inicio, desde ahí se va destruyendo totalmente despacito la imagen del gobernante, del partido, humillando, humillando, humillando hasta que se desmorone. Paralelamente, para justificarlo, se hacen dos operaciones: el congreso y el senado no votan las leyes necesarias para retomar el desarrollo, intensificando así la crisis económica e instaurando una crisis político-institucional, mientras se investiga al gobierno para encontrar ilegalidades que siempre se pueden encontrar en cualquier gobierno, que en el caso de Dilma tienen que ver con cuestiones necesarias para la propia gestión de la economía. Investigan sobre todo la corrupción y que haya gente corrupta en la maquinaria del estado, incluso la que se está revelando en los cuadros del PT, forma parte de la lógica misma del Estado. Pero los medios «recortan» la información, privilegiando la corrupción en el interior del PT, mientras toda la corrupción de los demás partidos desaparece, o, cuando no hay más remedio que mencionarlo, lo hacen en un pequeño espacio, en algún rinconcito de una página secundaria. Y la operación sigue insistiendo hasta que la población entera tenga esa imagen indigna de los gobernantes y vote a favor del impeachment en un supuesto «proceso democrático».

Esto ya pasó en Paraguay igualito con el impeachment de Fernando Lugo en 2012, pero allí resultó más fácil. Aunque, pese al grado patológico de estupidez y de indignidad descarada que en este momento emerge por todas partes insuflada por la operación del golpe en Brasil, sucede que gran parte de la población más pobre era del PT o se identificaba con el partido. Eso vuelve el golpe más demorado, porque hay que destruir esa identificación para que la gente vote masivamente «sí» por el impeachment. No se puede hacer aquí así sin más, en dos minutos y adiós, como han hecho con Lugo en Paraguay.

Sólo ahora se está logrando demoler la identificación del pueblo con el PT. Sin embargo, en ese triste momento que estamos viviendo en Brasil, cuando hablo con la gente más pobre, sistemáticamente sale el tema: «el PT es una mierda». Y eso lo dice gente que era del PT o se identificaba plenamente con él antes de la operación macabra de los medios para preparar el golpe. Entonces les digo, «bueno, respeto tu opinión, pero quiero compartir contigo mi modo de pensar acerca de lo que está pasando para hacerte una pregunta. Siempre busco basarme en mi experiencia para evaluar si lo que está pasando es bueno o malo para la vida y eso me sirve de referencia para hacer mi elección. Con esta referencia, cuando escucho la Globo (TV privada de más grande audiencia en Brasil), percibo que lo que dicen en la mayoría de las veces no corresponde con lo que mi experiencia me indica. Entonces te pregunto: ¿si tú tomas por base tu propia experiencia sobre tu situación actual, la de tu familia, la de tus amigos, la de la gente de tu barrio, de tu trabajo... para evaluar lo que pasó efectivamente desde el gobierno Lula, que dirías? Y antes de que me contestes te digo que yo podría mantenerme totalmente al margen de todo eso y podría no importarme para nada todo eso porque soy de clase media, estoy bien, pero me incomoda muchísimo ese abismo entre las clases sociales que hay acá desde siempre, como si todavía estuviéramos en la esclavitud. Y aunque puedo estar equivocada, mi impresión es que mejoró muchísimo la situación de la gente más desfavorecida, que es la gran mayoría del país. ¿Estoy equivocada?». Entonces, casi siempre, la persona con la que estoy hablando me contesta diciendo: «es verdad, tienes razón, mejoró mucho». Y, en esos casos, la conversación termina siempre con un «gracias, no lo había pensado así». Eso es lo que pasa cuando uno consume televisión como su única manera de producir sentido (lo que en Brasil es muy generalizado). Y es sorprendente cómo en ese país basta proponer ideas fuera de ese ámbito y más cerca de la experiencia que hace el cuerpo de las fuerzas que agitan la realidad, para que el interlocutor se mueva muy rápidamente; por supuesto, cuando todavía no está completamente esterilizado por el inconsciente capitalista-colonial en un grado de patología histórica que ya no tiene cura...

Pero podríamos preguntarnos si los gobiernos de Lula y de Dilma de hecho han estorbado los intereses del capital financiero. La respuesta es, sin duda, «no». Pese a que han logrado aumentar la renta de la población más pobre y mejorar sus condiciones de vida significativamente, es incontestable que los bancos, las constructoras, etc. se han beneficiado muchísimo, más que en gobiernos anteriores; los números lo prueban. ¿Entonces qué pasa? ¿Por qué quieren destituir a Dilma del poder? Creo que el objetivo mayor del

golpe del capital financiero es destruir el imaginario de izquierda en todo el planeta, que es lo que efectivamente perturba el libre flujo mundial de sus intereses y la gobernabilidad sin barreras de los estados neoliberales. Entonces más que el poder de Dilma y del PT, lo que quieren destituir fundamentalmente es el poder de ese imaginario en las subjetividades; incluso es lo que ya está aconteciendo en el país no sólo con la gente más desfavorecida, sino que también con mucha gente de clase media que era tradicionalmente de izquierdas. Para lograr su intento en Brasil el capital financiero se alía con los «coloneles» de las elites rurales pre-republicanas y con las fuerzas más contundentemente ignorantes y conservadoras de las clases medias y de las elites –que no soportan que los «pobres» y «negros» frecuenten los lugares que desde siempre han sido los suyos y que marcaban claramente los límites de clase y sus privilegios (los aeropuertos, los shopping centers, etc.). Incluso en sus manifestaciones en la calle, estos llegan a pedir que vuelva la dictadura. Un detalle: la orquestación del golpe no pasa necesariamente por el impeachment como se está intentando hacer en Brasil. Es el caso de Perú cuyo presidente actual, Ollanta Humala, es de izquierdas; el país está en vísperas de elecciones y es casi cierta la victoria de una candidata de derechas, que además es hija de un dictador tenebroso que ha gobernado de 1990 a 2000 y que incluso está en prisión, condenado a 25 años, por sus crímenes de corrupción. Ha sido el caso también en Argentina con la destrucción del kirchnerismo. Y eso independientemente del grado en que esos gobiernos hayan sido de izquierdas o perjudicado el capital financiero, pero es así cómo se los veía en el imaginario.

AFP/AP.- En relación a esta idea que mencionas al respecto de que «no hay afuera». ¿Cómo ves tú la relación de Brasil con su entorno latinoamericano?

SR.- Terrible. Aquí uno no se reconoce como latinoamericano. Desprecian a América Latina, se mofan de la gente de los otros países del continente, los llaman «cucarachas», se les considera unos cutres... Desde el punto de vista de las clases medias y altas de Brasil, Paraguay es el más descalificado. Así es desde que, junto con Argentina y Uruguay destruimos Paraguay, en una guerra patética, en que ha perdido a favor de Brasil y Argentina el 40% del territorio en litigio y se ha convertido en uno de los países más «atrasados» del continente. Incluso hasta ahora muchos brasileños lo consideran la basura de la basura de la basura de la humanidad. ¿Habéis ido a Paraguay? Desde la primera vez que fui a Asunción me quedé totalmente encantada porque la tradición guaraní está allí muy presente, incluso la mayoría de la gente sabe hablar guaraní, y, en cierto modo, esa tradición sigue actuando en la subjetividad. Y es de una delicadeza, de una elegancia...

Es verdad que hubo un giro en la relación con Latinoamérica durante las luchas por la independencia y después con la ascensión de la izquierda, cuando los intelectuales brasileños marxistas empezaron a conectarse con lo que estaba pasando y siendo pensado en los demás países del continente. Pero eso no ha continuado en las generaciones posteriores, lo que se ha intensificado son las relaciones comerciales lo que, sin embargo, no cambia esa sensación de los brasileños de no pertenecer al continente... Por dar un ejemplo, estaba yo una vez en un seminario en el Museo de Arte de Lima, que formaba parte de un proyecto del Museum of Latin American Art en Los Ángeles que involucra varios países de América Latina y, en un momento del debate, un invitado de Rio de Janeiro, dijo con la voz temblorosa de rabia: «¡Nosotros los de Brasil no tenemos nada que ver con América Latina!». Y es una persona muy informada e inteligente, uno de los curadores y críticos de arte más respetados en Brasil. Con odio y desprecio, ¿sabéis? Así es pues...

AFP/AP.- ¿Con qué tendría que ver entonces?

SR.- Con Europa, claro, y, desde hace algunas décadas, con los Estados Unidos. Esa no es, por supuesto, la relación que tengo con América Latina que es, al contrario, muy visceral y eso desde muy temprano. Cuando tenía 17 años fui a Israel a estudiar y viví por un tiempo con un poeta y dramaturgo. Él quería casarse conmigo y es la única vez que me «pidieron matrimonio», como se dice [risas]. Esto fue antes de la guerra de los siete días (después de esa guerra nunca más volví a Israel porque no me identifico para nada con el rumbo que tomó el gobierno del país). Además de estar enamorada, me gustaba estar allí, Jerusalén, el kibutz cuando todavía era una

experiencia fascinante, la aventura... la libertad de estar lejos de la familia a los 17 años. Entonces podría haberme quedado allí, pero mi cuerpo sabía, aunque yo no lo sabía, que yo tenía que descubrir Latinoamérica, vivirla como parte de mí misma. Entonces volví a Brasil, pero no fue entonces cuando empecé a viajar por el continente. Cuando volví de París, empecé a dar conferencias aquí y allá, principalmente en Argentina y México, pero yo estaba todavía distante. Fue en 2007 cuando empecé de hecho a sumergir de cabeza en el continente. Ha sido después de un viaje a París, invitada por el INHA (Instituto Nacional de Historia del Arte) con una beca para estar dos meses investigando. Pretendía preparar una selección de algunos de mis ensayos para un libro, pero no pude hacerlo porque acababa de salir la “biografía cruzada” de Deleuze y Guattari de François Dosse (por volver a vuestra pregunta inicial y comentar algo que no dije antes a ese respecto). Yo me puse furiosa con el capítulo sobre Brasil porque hay equívocos graves, sobre todo por la omisión de movimientos y personajes vinculados a esa obra que, desde muy temprano tuvo un fuerte impacto en el país y encontró en él un territorio muy variado y fecundo. Mi problema no tiene que ver con la persona de Dosse, que es muy simpático y ha tenido el coraje de asumir el reto de construir una biografía de Deleuze & Guattari, cruzando las dos vidas y los caminos de su obra. Pero, a pesar de haber hecho una vasta y rigurosa investigación, es como si él no hubiera pensado en el poder de evaluación de los afectos para descifrar los efectos de esa obra en los diferentes contextos y situar a las personas que ha entrevistado en cada uno de ellos, para hacer elecciones más acertadas de lo que importa y de lo que no importa en la informaciones que ha recibido. Esto es complicado para una biografía de Deleuze & Guattari, pues ellos son precisamente intelectuales que no solamente han escapado de la tradición francesa que tiende a disociar la subjetividad del saber-del-cuerpo, lo que involucra el pensamiento, sino que su obra es un desplazamiento radical de esa perspectiva. Por supuesto, el acceso al saber-del-cuerpo y la posibilidad de decirlo no es una prerrogativa del «Sur», sino que se da, y también puede no darse, en cualquier parte. Basta mirar lo que es Brasil: gran parte de las elites y de las clases medias tiene ese saber inactivo y eso incluye a muchos intelectuales [risas].

Soy muy vulnerable a la neutralización de la potencia vital de creación en cualquier ámbito, no soporto cuando se obstaculiza algo potente. Es precisamente por eso por lo que me sentí forzada a llevar a cabo el Archivo para una obra-acontecimiento [13] hace algunos años, con la intención de activar la memoria del cuerpo de las proposiciones artísticas de Lygia Clark. Era intolerable para mí lo que el sistema del arte empezaba a hacer con su obra a partir del momento en que la había reincorporado, no por ella (aunque eso también me entristezca), sino porque se estaba «paralizando» una obra activa, interrumpiendo su potencia de contagio y germinación.

AFP/AP.- **¿Por eso te puso furiosa el libro de Dosse?**

SR.- Sí. Primero por una cuestión personal muy tonta, pero para mí muy importante, y es que él cuenta que yo tuve una historia con Deleuze y yo le había pedido que no lo incluyera en el libro. En primer lugar porque eso no interesa a nadie y no añade nada a la biografía, pero también porque nunca quise ser identificada como aquella «mujercita» que ha tenido una «historita» con Deleuze. Quiero existir por lo que hago, por mi trabajo, básicamente, por mi forma de vivir y no por medio de los logros de aquellos que he conocido, como un parásita que vive de otros cuerpos. Pero reconozco que una parte de la responsabilidad de haberlo hecho público es mía, porque Manon de Boer, una artista holandesa que vive en Bélgica, realizó una película (Resonating Surfaces, 2005) para la que me hizo una larga entrevista. Es un retrato de São Paulo a partir de la memoria de la gente que ha estado exiliada en París, para el que se ha concentrado en mi memoria. El problema es que cuando Manon me hizo la entrevista acababan de diagnosticarme un cáncer y marcado una cirugía para algunos días después (luego, en la cirugía el médico se dio cuenta de que se había equivocado y no tenía cáncer...). Entonces me encontraba en este mood del fantasma del cáncer y con miedo, lo que me hacía bastante dramática y sentimental..., y ese tono ha sido registrado en la entrevista... Y allí conté algunas historias con Deleuze y Guattari para hablar de la importancia que habían tenido en mi vida porque yo estaba segura de que me iba a morir. Me gusta mucho el trabajo de Manon, pero esa película me incomoda. No soporto el tono dramático y, sobre todo, el haber hecho pública una historia de la intimidad de Deleuze, a pesar de que mi intención no era esa en absoluto, sino la de mostrar cómo una simple canción puede desencadenar desplazamientos en una vida. Y me interesaba señalar también cómo Deleuze era un esquizoanalista – tal como él mismo me había dicho, con su

habitual humor, en el momento en que me pidió trabajar los distintos gritos de muerte de personajes femeninos ante la violencia, en dos óperas de Alban Berg y cómo su propuesta preparó el terreno para lo que algunos años después desencadenó la escucha de aquella canción. Pues bien, la película tuvo mucho éxito en el mundo del arte, la vieron en todas partes y me sentí muy expuesta, además que eso ha creado malentendidos en París con tres o cuatro personas próximas a mí, lo suficiente para aburrirme más aún con ella. Por eso, que volviera a aparecer públicamente en la biografía cruzada, fue mi primera incomodidad con el libro, y le pedí a Dosse que lo quitara de la segunda edición. La verdad, es que ahora ya no me importa que lo sepan porque no hay vuelta atrás, pero sí me importa que estuviera en la biografía de Deleuze & Guattari, ya que ese libro tiene valor de archivo.

AFP/AP.- **¿Y segundo?**

SR.- La segunda razón, que es la más importante, es la manera en que Dosse describe la presencia de Deleuze y Guattari en Brasil, los efectos de su presencia en el país: las informaciones que él selecciona para incluir y las que quedan afuera, como le dije hace poco. Y no se trata de un problema de narcisismo imbécil, pues si fuera por mi ego yo estaría muy feliz, porque hay como una página y media sobre mi presencia en ese contexto (para mi gusto demasiado larga...). La causa de mi malestar es el hecho de que la obra ha tenido efectos muy significativos en Brasil y que no están en el libro y aparecen otras que no deberían estar porque no tienen ninguna importancia en el destino de ese pensamiento en el país. Y es más, ese equívoco de evaluación perjudica el conocimiento de sus efectos acá y quedará con valor de archivo, confundiendo a los lectores. Entonces hablé con Dosse y le dije: «Hay muchas cosas importantes que no están en ese capítulo, de manera que además de pedirte que elimines mi historia con Deleuze en la segunda edición, si quieres y me permites puedo rehacer el capítulo añadiendo estas informaciones, intentando respetar el tamaño exacto del capítulo, de manera que, a partir de ese texto, puedas re-escribirlo a tu manera y con tus decisiones». El aceptó y entonces finalmente, en lugar de organizar mi libro, utilicé los dos meses que tenía para rehacer el capítulo. En el INHA yo tenía un teléfono a mi disposición para llamar a cualquier parte del mundo (en la época el WhatsApp no existía todavía, y el Skype no estaba aún tan disponible como lo está hoy) y eso facilitó mi tarea. Traté de encontrar a todas las personas que habían participado activamente en el universo deleuzo-guattariano en Brasil en distintos campos, les llamé y pedí que recordaran todos los detalles que pudieran. Rehice todo el capítulo, disminuí la parte que se refería a mi persona, incluí cosas importantes que no estaban, como, por ejemplo la figura de Claudio Ulpiano, que vivía en Rio y que fue fundamental en toda esta historia. En un período de su vida él había sido un homeless, después estudió filosofía de forma autodidacta, se quedó encantado con la obra de Deleuze & Guattari y, además de conocerla profundamente, e incluso a todos los autores que han sido sus intercesores, tenía una ética de existencia muy afinada de la que este universo teórico emana. En los años 1980 y 1990 creó innumerables grupos de estudio en Rio, que ocurrían non stop diariamente y en los cuales transmitía su conocimiento y, sobre todo, una ética. Mucha gente joven involucrada en las artes visuales, el cine, el psicoanálisis, la filosofía o la música popular los frecuentaba. A los más próximos les invitaba a quedarse en su casa, y los seminarios seguían hasta altas horas de la noche, incluso la gente se quedaba a dormir allí... Muchas de las personas que hoy tienen una producción intelectual y artística interesante salieron de ahí. Claudio era una figura impresionante una de las personas que Guattari más amaba encontrar cuando venía a Brasil, y Dosse lo dejó totalmente al margen de su libro. En cambio, ha colocado, por ejemplo, a Jose Arthur Giannotti, profesor de la Universidad de São Paulo del mismo tipo y con el mismo prestigio de aquél que le dijo a Amílcar lo que os comentaba anteriormente, «que él no tenía nada que pensar». Forman parte de los filósofos locales más opuestos a la perspectiva de Deleuze & Guattari y son los que más contribuyen a que no existan en el mundo académico... Creo que en estos dos equívocos (lo de haber omitido a Claudio e incluido a filósofos como Giannotti) Éric Alliez ha tenido una parte de responsabilidad. Éric ha vivido en Brasil un tiempo y, sin duda, ha hecho un trabajo importante: ha publicado la traducción de varios libros de Deleuze, la de Guattari y la de los dos juntos, que todavía no habían salido aquí. Sin embargo, según me comentó Guattari en una carta en aquella época, Éric necesitaba encontrar un territorio en Brasil, pues en Francia le hubiera sido imposible en aquel momento ser reconocido, en el mundo académico institucional quizá funcionaría. Probablemente es desde esa necesidad suya que organizó un ciclo de conferencias sobre Deleuze & Guattari con intelectuales como Giannotti. Es el que habló de estos filósofos a

Dosse, quizá por haber considerado que fue algo muy importante; bueno, quizá lo ha sido, pero para él y no para la obra de Deleuze & Guattari en Brasil. Por no conocer la escena local, Dosse les concedió un espacio totalmente indebido en el capítulo de Brasil de su biografía. El hecho de no mencionar a Claudio Ulpiano también debe tener que ver con las informaciones que le transmitió Éric, que lo despreciaba, probablemente por ser un salvaje, nada chic, y no formar parte de la escena intelectual académica institucional (muy conservadora en Brasil). Pero Claudio es solamente un detalle. Dosse no mencionó nada de lo ocurrido desde la aparición de *El Anti-Edipo* en Brasil, traducido inmediatamente después de su primera edición en Francia, y que provocó mucho movimiento, intensificado con las siete visitas de Guattari al país. Los dos primeros campos donde los efectos proliferarán rápidamente fueron el activismo (principalmente en los movimientos de las así llamadas «minorías») y en la salud mental (en las universidades, en las instituciones psiquiátricas, en los consultorios de psicoanálisis, en las luchas de la así llamada salud mental...). Un ejemplo es el hecho de que el primer equipo que dirigió el Ministerio de Salud en la primera presidencia de Lula, estaba compuesto por treinta personas que venían de esa movida. Otro ejemplo es la Casa de Saúde Anchieta, en Santos, hospital psiquiátrico donde bajo el liderazgo de Antonio Lancetti (psicoanalista argentino exiliado en Brasil desde el golpe de Estado en Argentina) se ha producido una gran revolución que hizo de Santos la primera ciudad brasileña sin manicomios, lo que ha sido favorecido por la gestión del PT en el ayuntamiento (Telma de Souza era la alcaldesa). Entre otros dispositivos, han creado Rádio Tan Ta, una radio libre gestionada por los psicóticos internados en el hospital y que se escuchaba por toda la ciudad. Cuando Guattari la visitó, dijo que era la experiencia más radical que había conocido en el campo de salud mental. Hay miles de otros ejemplos... Después de su presencia en la salud mental, el pensamiento de Deleuze & Guattari ha proliferado en las ciencias sociales, principalmente en la política y la antropología (tiene, por ejemplo, una presencia muy fuerte en el pensamiento de Viveiros de Castro), en el cine y un poco más tarde en las artes visuales. Puedo afirmar tranquilamente que si Guattari vino a Brasil tantas veces en los últimos catorce años de su vida, desde 1979 cuando volví, ha sido exactamente por la sintonía con sus ideas que ha encontrado acá, lo que le ofrecía un campo fértil para que sus acciones teórico-clínico-políticas lograsen efectos activos. Aunque con otras palabras, él mismo lo menciona varias veces en el libro que hicimos juntos [9]. Ese mismo libro es testigo de toda la multiplicidad de conexiones que él tenía en Brasil, además del hecho de que la publicación cuente con 13 ediciones, una señal del fuerte interés por su pensamiento en el país. No creo que Dosse haya leído ese libro (salió en Francia el mismo año que su biografía cruzada, pero que ya existía en castellano desde el año anterior); en todo caso, si lo leyó no tomó en consideración ninguna de las informaciones que allí aparecen, especialmente los comentarios que el propio Guattari hace acerca de su relación con Brasil.

Cuando le entregué el texto que yo había escrito en el INHA, Dosse me lo agradeció y eliminó mi historia con Deleuze del libro en su segunda edición, pero no cambió nada del capítulo de Brasil. De manera que le sigue faltando lo que han sido los devenires de la obra de Deleuze & Guattari en ese país y que continúan proliferando. Decepcionada con esa historia en un período en que ya estaba exhausta con la regresión por la cual pasaba Francia que yo constataba en París en aquél momento (final de 2007), además de un invierno fatal, enfermé y sentí que ya no deseaba aceptar tantas invitaciones de trabajo en Europa ni en los Estados Unidos, porque, aparte de algunas excepciones, solían ser estériles. Sentí que necesitaba estar más en América Latina. Ne-ce-si-ta-ba. Fue a partir de entonces cuando comencé a viajar mucho más por América Latina; sólo voy a Europa y a Estados Unidos cuando siento que la demanda tiene que ver con un deseo de desplazarse del antropo-falo-ego-logocentrismo. Además, ya no quiero viajar tanto. Voy mucho a Colombia, sigo yendo a México y a Argentina, he ido a Ecuador, a Chile, a Perú, a Paraguay, a Cuba..., en fin... y descubro allí prácticas e ideas muy interesantes y muchas posibilidades de interlocución. Pero también me impacta en algunos países el hecho de que lo colonial aún esté allí en estado tan bruto y que haya tan poca tradición republicana. Es el caso de Ecuador, donde uno se siente como si estuviera en un mundo de coroneles rurales, pero «de izquierdas». Quizá estoy siendo ingenua en considerarlo tan distinto de Brasil porque es innegable que, con o sin impeachment, la república en Brasil está en un proceso espantoso de desmoronamiento, e incluso no sé si algún día de hecho ha existido...

AFP/AP.- ¿Específicamente, cuál es tu relación con México?

SR.- Con México yo me ligué desde el principio con el arte y no con el psicoanálisis (mis conexiones eran antes en el campo psi y, a partir de 1998, en el del arte). En Argentina ha sido así. Hace poco recomencé a circular por el campo psi; ya estoy harta de las artes visuales. Volví también a colaborar con la gente del teatro, de la danza y de la performance, con los cuales había colaborado anteriormente, principalmente en Europa. El seminario en Múnich que mencioné anteriormente ha sido justamente de teatro.

AFP/AP.- ¿Por qué has perdido el interés por las artes visuales?

SR.- No exactamente por las artes visuales en general, sino por lo que pasa en ese campo. Es que, como dije, siempre es mi deseo el que decide, no mi conciencia, ni mi yo. Cuando fui en 1998 a la documenta de Catherine David –que ha sido ¡importantísima!; creo que aún no se ha escrito todo lo que se debería escribir sobre esto– yo tenía una relación con el arte como cualquier otra persona. Sabía muy poco. No lo frecuentaba tanto. Por supuesto tengo una relación visceral con Lygia e, incluso, hice mi tesis en París sobre su obra, pero era una ignorante respecto a las artes visuales. La documenta X coincide con el momento en que se había instalado el «chuleo» del arte por parte del capital financiero, y la sensación existente era la de que todo estaba perdido. En ese contexto, Catherine, apoyada en su colaboración con Hortensia Voelckers, logró hacer una documenta en la que se veía que incluso los artistas que conocíamos apenas por su presencia en el mercado seguían en el riesgo de la experimentación. Además, estableció una conexión entre esos artistas y los de los sesenta y de la primera mitad de los setenta y se podía constatar un hilo que no se había interrumpido, al contrario de lo que uno se imaginaba. El hilo se actualizaba en las obras de los artistas de los años ochenta y noventa como si fueran un despliegue de la fuerza de creación artística de las décadas de sesenta y de la primera mitad de los setenta. Para mí fue una experiencia muy fuerte. Ella logró hacer un «foco de existencialización» para mucha gente del ámbito del arte, que parecía imposible en aquel momento. Un territorio donde la relación del capital con la creación, con la fuerza de la creación, y más específicamente con la producción artística empezó a ser problematizada. Por supuesto, no es que eso ocurriera gracias a ella, sino que su dispositivo curatorial ha contribuido para percatarse del movimiento de resistencia que empezaba entonces a agitarse en esta dirección mundialmente (en Brasil cero, claro).

Fue entonces cuando mi cuerpo me llevó hacia el arte. Porque los afectos que le producía el psicoanálisis en aquel momento eran de una barrera para el pensamiento, y parece seguir siendo así... Lo mismo pasaba en el campo de la lucha por la salud que se había vuelto muy macropolítico; cero inmanencia, cero saber-del-cuerpo, cero mirada clínica, muy atrapado en el inconsciente colonial, «versión izquierdas». Entonces, aunque pese a su valor, tampoco esto me excitaba. En cambio, en el arte, los afectos consistían en otras maneras de ver y de sentir y de muchas conexiones posibles para el deseo de inventar algo para eso en sus acciones pensantes. Así que migré hacia el arte y, desde 1998, participé intensamente de lo que podemos llamar «resistencia» para mantener activa la fuerza de creación. Pero el capital ha ganado cada vez más terreno. En 2004, hay una depresión general de las resistencias en el ámbito de los movimientos sociales y también en el del arte. Entonces esto empezó a aburrirme, a aburrirme... En Brasil, actualmente «está todo tomado» (como se dice acá) en el campo del arte. Aún así, de 2002 a 2011, hice el Archivo por una obra-acontecimiento y, en ese mismo período, la exposición de la obra de Lygia Clark que mencioné, los cuales han tenido sus efectos, y seguí también publicando y haciendo conferencias y talleres en el terreno del arte. Sin embargo, desde un par de años, ya no encuentro allí algo que me interese hasta el punto de conectarme y, además, no soporto la mundanidad que lo ha invadido (en Brasil, casi todo). Entonces, como en algún momento desde Europa me habían invitado muchas veces a los festivales de teatro y de danza, empecé a reconectarme con este mundo. Y también porque empecé una fuerte relación con el Mapa Teatro de Bogotá, que es una plataforma creada por los hermanos Rolf y Heidi Abderhaden que moviliza muchas fuerzas de creación en ese contexto. Incluso han creado en la Universidad Nacional de Colombia una maestría interdisciplinaria de teatro, o más bien de lo que ellos llaman «artes vivas» (no arte en vivo, sino arte que se hace cargo de las urgencias de la vida). Es un posgrado que convoca un desplazamiento del antropo-falo-ego-

logocentrismo en el trabajo del pensamiento, que es como yo concibo el trabajo en la universidad, tal como he descrito nuestro trabajo acá. Es toda una movida. El trabajo del Mapa circula por varios países y sería interesante que los conozcáis en algún momento que se presenten en España. El caso es que me reconecté con el campo del teatro, de la performance y de la danza porque ahí encuentro oxígeno. Oxígeno que en ese momento no existe en el campo del arte. Entonces mi cuerpo me está llevando ahí.

AFP/AP.- Pero no se trata de algo tan simple como el hecho de que te interesen los artistas que trabajan con el cuerpo...

SR.- Bueno sí, hay algo de eso, pero solo me interesa cuando el cuerpo-que-sabe pulsa en los trabajos que involucran el cuerpo concreto, pues nada garantiza que eso ocurra; en cambio, puede ocurrir, por ejemplo, en un texto, en una obra visual, en una música... ¿no? Si me intereso en ese momento particularmente por los trabajos que involucran el cuerpo en el sentido concreto es porque no están tan «visados» por el capital y esta búsqueda aún tiene más posibilidades de existir ahí. Como dije, hay oxígeno. Encuentro ahí más conexiones, alianzas, territorios posibles para trabajar y colaborar. Mi cuerpo me llevó ahí más bien por eso, así como puede hacerme migrar a otro lugar si en algún momento sienta que la cosa ya no pasa más ahí.

Incluso quizás voy a ser actriz en una de las piezas de Mapa. Rolf, uno de sus fundadores, piensa hacer en algún momento un trabajo conmigo y con Paul B. Preciado en escena. Ya veremos. Nos encantó la idea pero quizá eso quede apenas en la imaginación. De todo modo, sería un lindo reto, pues adoro el trabajo de Paul. Yo creo que Testo yonqui (2008) es uno de los libros más brillantes entre los esfuerzos actuales para descifrar lo que estamos viviendo.

AFP/AP.- Y Suely... ¿sigues cantando?

SR.- No, no canto porque fumo tanto que no tengo más voz. Pero el canto, como sabéis, ha sido muy importante en muchos momentos de mi vida por la potencia que tiene la voz de decir los afectos. Ya cantaba y tocaba la guitarra en Brasil, en el tiempo de la Bossa Nova, pero no lo hacía profesionalmente. La primera vez que canté profesionalmente fue cuando vivía en Israel: traduje para el hebreo letras de canciones de bossa nova, y cantaba en cabarets literarios. Cantaba en hebreo, con mi guitarra. Pero ha habido una experiencia catastrófica con el canto, lo estoy pensando ahora, que probablemente ha interrumpido esa incipiente «carrera». Cuando todavía estaba muy frágil, cuando estaba re-empezando a existir, ya en París, unos músicos que hacían música improvisada, amigos de Philippe (el amigo que antes mencioné) me invitaron a grabar un concierto en la televisión francesa. Yo apreciaba su trabajo y podría haber cantado, pero ellos eran una banda de machos, mucho machismo, mucha testosterona... Y en esa época yo estaba muy vulnerable a la presencia de machistas, por mi experiencia aterrorizadora con los machos primitivos del CCC. Y no sé cómo se procesó el asunto ahí, pero el caso es que me inhibí completamente. No lograba articular ningún sonido. Y eso fue horrible, porque ha traído de vuelta toda la cosa de la humillación. Seguí cantando pero solamente con los amigos y, curiosamente, muchos años después (1978), fue precisamente el canto el que me hizo volver a Brasil.

Paremos acá pues basta de contar mi vida. De todos modos, lo que conté aquí no es la memoria del sujeto «Suely», memoria de hechos y sus representaciones establecidas, sino la memoria del cuerpo, de los afectos, la del afuera-del-sujeto. Esa es mi manera de hacer sensible lo que se puede extraer de los traumas si los enfrentamos. Lo que llamo «trauma», no es necesariamente el encuentro con la truculencia, como lo han sido los casos que conté acá; es toda y cualquier experiencia que saca al sujeto de su zona de confort, lo sumerge en una tormenta y lo hace encontrar el afuera-del-sujeto y empezar a pensar desde allí. Es cuando el pensamiento gana una intimidad privilegiada con la vida y pasa a incumbirse en sus demandas, logrando así vencer el poder del inconsciente colonial-capitalista. Un paisaje, un libro, una película, una canción, una casa, un movimiento social, un estado de cosas, el modo de existir de un otro pueblo, los universos de cierta persona... pueden ser los disparadores. En definitiva, ¿no está allí la gracia del vivir?

AFP/AP.- **Has sido muy generosa con Re-visiones, Suely, muchas gracias**

SR.- Soy yo quien les agradece por haberme hecho preguntas tan generosamente provocadoras y por haber aceptado el tiempo de mi revisión con aparente serenidad... Es que las palabras tienen fuerzas... Hay que cuidarlas...

Notas

[1] La tormenta, comenta Suely, juega con múltiples sentidos: tifón, temporal; lo que atormenta: agita, desorganiza; tormento: preocupación, malestar.

[2] Micropolítica. Cartografías do desejo. Petrópolis: Vozes, 1ª ed. 1986. En castellano: Micropolítica. Cartografías del deseo, publicado en España (Traficantes de sueños, 2006), en Argentina (Tinta Limón, 2006, 2a edición 2013) y en Cuba (Casa de las Américas, 2015).

[3] Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal (Barcelona: Lumen S.A, 2003); título original: A Report on the Banality of Evil (USA: Penguin Classics, 2006).

[4] Las imágenes del arte, todavía. Organizado por Aurora Fernández Polanco y Josu Larrañaga. Antonio Pradel también estuvo en él. Cuenca-UIMP fue para nosotros mágico. En 2000, en otro de los seminarios, Pradel acompañó a la guitarra flamenca a Georges Didi-Huberman.

[5] Rolnik se refiere al seminario «10.000 francos de recompensa. Museo de arte contemporáneo vivo o muerto», que fue organizado por Manuel Borja-Villel y la UNIA, en la sede de la UNIA en Baeza, Jaén, 2006.

[6] Marcelo Araújo es el actual secretario de Cultura del gobierno del estado de São Paulo.

[7] Rolnik se refiere a su conferencia “The knowing body compass in curatorial practices” en el Symposium Show me the world. Global curating in the PERFORMING ARTS, vinculado al festival de Teatro SPIELART. Haus der Kunst, Munich, 24 a 26 de octubre 2015.

[8] “Toxicômanos de identidade”, ha sido publicado por primera vez en 1996. En castellano, con el título «Subjetividad y Globalización». Topia Revista. Psicoanálisis, Sociedad y Cultura (Buenos Aires, año VII, no 19, abril/julio 1997) y, posteriormente, con el título «Toxicómanos de identidad: la subjetividad en tiempos de globalización». Críterios. Revista Internacional de Teoría de la Literatura y las Artes, Estética y Culturología (La Habana, no esp. 33: Globalización cultural: Occidente/Oriente, Norte/Sur).

[9] El seminario fue <http://www.imaginar.net/PA/seminario/cuerpoimagen.html>, del que partió el posterior dibujo de Loreto Alonso que menciona Suely en la entrevista y que puede verse en este artículo <http://www.re-visiones.net/spip.php?article20>. Aquel seminario se celebró al tiempo que las XVIII Jornadas de Estudio de la Imagen, donde Suely también presentó su investigación en torno al «hombrecito». Se puede ver el vídeo de su intervención aquí <https://vimeo.com/49441642>

[10] El CCC fue una organización paramilitar anticomunista brasileña de extrema derecha, que actuó sobre todo durante la dictadura militar y tenía el apoyo de la CIA. Fue fundada por el jurista que redactó el Acto Institucional no 5, que ha provocado un

recrudescimiento de la dictadura. Llegó a tener 5.000 integrantes, entre estudiantes e intelectuales favorables al régimen militar y también policías, militares y miembros de organizaciones de la derecha católica, como el Opus Dei. La organización ha perseguido, llevado a la cárcel y matado militantes pero también intelectuales, artistas y gente de la contracultura, como ha sido mi caso. Raul Careca, apodo de Raul Nogueira de Lima, era uno de los líderes del CCC más temidos. Era un delegado de policía del DOPS (Departamento de Orden Política y Social) y después del DOI-CODI (Destacamento de Operaciones Internas - Centro de Operaciones de Defensa Interna), ambos órganos del gobierno durante el régimen militar. El primero tenía el objetivo de controlar y reprimir a los movimientos políticos y sociales contrarios al régimen; el segundo, era un órgano de inteligencia y represión subordinado al Ejército.

[11] La Borde es el nombre de la clínica para psicóticos creada por Jean Oury en los años cincuenta del pasado siglo, a la que luego se unió Guattari. La clínica ocupa un castillo ruinoso en el campo, en Blois que queda en la región de La Loire, a 200 km de Paris. La Borde ha sido la principal referencia de la Psicoterapia Institucional que ha proliferado en innumerables instituciones en Francia y en otros países y también ha sido la referencia francesa en el movimiento que agitó la psiquiatría a partir del final de los años 1970. Guattari fue director de la clínica y trabajó allí hasta su muerte.

[12] “L’évenement Lula”. Parachute Art Contemporain_Contemporary Art, Montreal, nº 110: Économies bis, 04/05/06 2003; “L’effet Lula”, Chimères, Paris, nº 49: Désir des marges, Paris, 2003. En castellano: “Lula”, Radarlibros, Página 12. Buenos Aires, 02/03/03 y también “O acontecimento Lula”/ «El acontecimiento Lula», GLOB(AL.) - Global América Latina/Brasil, Rede Universidade Nômade, LABTeC/UFRJ, Rio de Janeiro: Instituto de Estudos do Trabalho e Sociedade y Editora DP&A, nº (0), enero 2003. Edición bilingüe (portugués/español).

[13] El archivo al que Rolnik se refiere está compuesto de 65 DVD’s de entrevistas filmadas en Brasil, Francia, Inglaterra y EE.UU. (2002-2011). En 2011, Rolnik ha producido una caja que contiene una selección de 20 de los DVDs de entrevistas y un libreto, realizado en Francia (Carta Branca/Presses Du réel) y en Brasil (Cinemateca Brasileira-Ministério de la Cultura y SESC-SP). El archivo fue el nervio central de una exposición de la obra de Lygia Clark de la cual Rolnik fue curadora junto a Corinne Diserens (Musée de Beaux-Arts de Nantes, 2005, y Pinacoteca do Estado de São Paulo, 2006). Exposiciones de partes del archivo con curaduría de Rolnik han sido realizadas en diversos países. Por falta de patrocinio, no existe todavía una versión de ese archivo en español: ni subtítulos en los DVD’s, ni una traducción del libreto.