

EL AFECTO Y LA POSHEGEMONÍA

Jon Beasley-Murray
The University of British Columbia, Canadá
jon.beasley-murray@ubc.ca
Traducción: Nick Morgan y Jeffrey Cedeño

Diremos de la inmanencia pura que es UNA VIDA,
y nada más
[...] Una vida es la inmanencia de la inmanencia;
es el poder total, el arrobamiento total
(Deleuze, *Inmanencia Pura*)

El retorno del afecto

En una cita ya célebre, Fredric Jameson percibe un “decaimiento de lo afectivo en la cultura posmoderna”. Alega que “las grandes temáticas modernas de la enajenación, la anomia, la soledad, la fragmentación social y el aislamiento” se han “desvanecido” (1991: 10-11). En un texto escrito en 1984 (y publicado de nuevo en *Postmodernism...*, 1991) argumenta que el posmodernismo no sólo ofrece “una liberación de la ansiedad, sino también una liberación de cualquier otro tipo de sentimiento, puesto que ya no existe un individuo capaz de sentir” (1991: 15). Sin embargo, Jameson agrega que los sentimientos no han desaparecido del todo: sencillamente, se han tornado “flotantes e impersonales y tienden a ser dominados por un tipo peculiar de euforia” (16). De ahí el “alivio” de lo posmoderno, la sensación de que ofrece “un estridente desblo-

Desde un enfoque teórico influenciado por la obra de Gilles Deleuze, este artículo interroga el papel del afecto en la cultura política contemporánea. Mediante un análisis de la dimensión afectiva del terror, subraya las limitaciones de los procesos de “captura afectiva” que la teoría de la hegemonía considera fundamentales para el establecimiento del poder estatal. Pero en el mismo momento en que presenta el terror como un modo de organización que subvierte y cuestiona la lógica trascendental de la hegemonía, también sugiere, contra Deleuze, que el afecto no puede servir de guía hacia una política poshegemónica, ya que el mismo Estado tiende a volverse inmanente. La porosidad de la división entre trascendencia e inmanencia, entre razón y

Recepción: 19 de febrero de 2007
Aceptación: 6 de junio de 2007

J. Beasley-Murray. El afecto y la poshegemonía.
Estudios 16:31 (enero-junio 2008): 41-69

queo de todas las trabas, y la liberación de una nueva creatividad” (313). Esta sensación de alivio, continúa Jameson, es el resultado de nuestra distancia con el sistema de producción; es síntoma de nuestra “impotencia” (316). Ahora que todas las huellas de la producción han sido borradas de la mercancía, los consumidores pueden entregarse al deleite narcótico de la *jouissance* posmoderna.

Pero desde los exuberantes años ochenta y noventa, la ansiedad seguramente ha regresado con una venganza. Podemos ser no menos impotentes, pero el miedo e, incluso, el terror, más que la euforia, definen la actual era inaugurada por los ataques contra Nueva York y Washington en septiembre del 2001. Lo afectivo ha retornado (si es que realmente se había ido). El afecto ha regresado también, por tanto, como un objeto de estudio: críticos como Corey Robin y Joanna Bourke han escrito libros específicamente sobre el miedo —*Fear: The History of a Political Idea* (2004) y *Fear: A Cultural History* (2006), respectivamente—; en términos más generales, teóricos como Teresa Brennan (*The Transmission of Affect*, 2004), Antonio Damasio (*Looking for Spinoza*, 2003), Brian Massumi (*Parables for the Virtual*, 2002), y Eve Sedgwick (*Touching, Feeling...*, 2003), han reconsiderado lo afectivo. Mi posición es cercana a la de Massumi, quien ve el afecto como una intensidad impersonal, distinta a la emoción, definida como “intensidad calificada”, es decir, “la identificación sociológica de la calidad de una experiencia que desde ese momento en adelante se considera personal” (2002: 28). Al igual que él, utilizo el trabajo de Gilles Deleuze para darle sustancia a un análisis político de lo afectivo, adecuado para estos

afecto, hace posible la constitución doble del Estado, tanto en las instituciones como en el afecto. El artículo termina argumentando que es esta doble constitución del Estado lo que la teoría de la poshegemonía tiene que analizar.

Palabras clave: Deleuze, Estado, hegemonía, poder, afecto, crítica cultural.

Post-hegemony and Affect

This article examines the role of affect in contemporary political culture from a Deleuzian theoretical perspective. It employs an analysis of the affective dimensions of terror to point out the limitations of the processes of ‘affective capture’ that hegemony theory regards as essential to the establishment of state power. But while it shows that terror is a form of organisation that questions the transcendental logic of hegemony, it also notes, against Deleuze, that affect cannot in itself serve as a guide to a post-hegemonic politics, arguing that the porosity of the frontiers between transcendence and immanence, between

tiempos poshegemónicos. Massumi arguye que la teoría de lo afectivo de Deleuze “contiene una clave para repensar el poder de lo posmoderno después de la ideología”, y sugiere, por lo tanto, “una teoría afectiva del poder en el capitalismo tardío” (2002: 42-43). Quiero ir más allá para sugerir que necesitamos una teoría afectiva del poder *per se* y que junto con los conceptos de hábito (el afecto inmovilizado) y de “multitud” (un cuerpo configurado en y mediante el afecto), el “afecto” es central en la comprensión y elaboración de la poshegemonía. De igual modo, planteo que la conceptualización deleuziana del afecto resulta insuficiente; de hecho, que queda presa en trampas similares a las que enredan la teoría de la hegemonía, en la medida en que no es capaz, por sí misma, de distinguir entre la insurgencia y el orden y, en última instancia, entre la revolución y el fascismo. Aún así, es por el afecto por donde la teoría de la poshegemonía debe empezar, porque los sentimientos son la puerta de entrada a la inmanencia de la política (y a una política de la inmanencia).

La definición deleuziana del afecto es fundamentalmente spinoziana. El afecto se relaciona con “un aumento o disminución en el poder de actuar, tanto para el cuerpo como para la mente”: un incremento es la alegría; una disminución es la tristeza (Deleuze, 1988: 49, 50). Pero lo afectivo no sólo es aquello que le acontece al cuerpo, en la medida en que los cuerpos se definen por su capacidad para afectar o ser afectados, por sus poderes de afección. Aumentos y disminuciones de poder, cambios en la afección de un cuerpo, determinan su capacidad para seguir siendo afectado, para

reason and affect, means that the state itself has become immanent. The article ends by suggesting that the task of post-hegemony theory is to explore this double constitution of the state, both in institutions and in affect.

Key Words: Deleuze, State, Hegemony, Power, Affect, Cultural Critique.

convertirse en otro cuerpo (más o menos poderoso). El afecto, entonces, resulta un indicio de poder, que en sí constituye una función de la capacidad afectiva de un cuerpo o de su receptividad. El afecto marca el pasaje mediante el cual un cuerpo se transforma en otro, con alegría o con tristeza; en este sentido el afecto siempre ocurre *entre* cuerpos, actuando como el umbral móvil entre estados afectivos al cohesionar o desintegrar los cuerpos, al volverse otros para sí mismos. Por ende, sugiere Massumi, el afecto en general constituye un inmanente e ilimitado “campo de emergencia” o “pura capacidad”, antes de la imposición del orden o de la subjetividad (2002: 35, 16). Sólo desde el proceso de delimitar y capturar el afecto, se fijan los cuerpos y emergen la subjetividad y la trascendencia. Pero en la medida en que esto ocurre, el afecto mismo se transforma: el orden, que establece recíprocamente tanto la subjetividad como la trascendencia, es una función de la transformación del afecto en emoción. La calificación de la intensidad afectiva es también su “captura y clausura”, y “la emoción es la expresión más intensa (más contraída) de esa *captura*” (35).

Deleuze y Félix Guattari ilustran la captura y el sometimiento del afecto con una discusión sobre la ópera. Aquí, el “héroe romántico”, es decir, “un individuo subjetivado con ‘sentimientos’”, emerge de (y, de forma retrospectiva, ordena y envuelve) “el todo orquestal e instrumental que, al contrario, moviliza los ‘afectos’ no-subjetivos” (1988: 341). Pero la orquestación del afecto, y su transformación en emoción, también es inmediatamente política: el “problema” del afecto en la ópera “es técnicamente musical y por ello aún más político” (341). De modo que los mismos mecanismos orquestan la subjetividad en la política y en la música. Massumi se centra en las maneras en que los regímenes contemporáneos explotan “el afecto como un potencial de la vida, francamente capturable” (41). Describe cómo Ronald Reagan puso a trabajar el afecto al servicio del poder estatal, invocando la soberanía al proyectar confianza, “la apoteosis de la captura afectiva” (42). Reagan “quiere trascender, ser otro. Quiere ser extraordinario, ser un héroe” (49). Pero la ideología no tenía nada que ver con la trascendencia de este archi-populista: “sus medios eran afectivos” (40). Más que buscar el consentimiento, Reagan logró la apariencia del control transmitiendo “vitalidad, virtualidad, inclinación” (41). Por ende, el afecto es más que el indicio del poder inmanente y corpóreo de los cuerpos cuya definición se transmuta según su estado de afección; también subyace al poder

incorpóreo o “cuasi-corpóreo” del soberano cuyo cuerpo empírico, en el caso de Reagan, se desmorona ante nuestros ojos (62). En este doble rol, como una productividad immanente que a la vez da luz a un poder trascendental, el afecto es “tan infraestructural como una fábrica” (45). Como la fuerza laboral, es un potencial que puede ser abstraído y utilizado, una “vivacidad” que “puede atribuirse a los objetos como atributos o propiedades”, pero también como un “exceso” o “plusvalía” que “mantiene unido al mundo” (217-218).

Existe, por lo tanto, una política del afecto; tal vez no exista otra. El retorno del afecto exige de la teoría de la poshegemonía una conceptualización adecuada de la política de la afectividad y de su relación con el Estado. La teoría del afecto de Deleuze ofrece tal conceptualización y, por eso mismo, una comprensión más precisa del papel del afecto tanto en el ámbito de lo instituido como en el de la insurgencia. También nos permite repensar la noción misma del “retorno” de lo afectivo, como si en algún momento el afecto se hubiese perdido para la historia. Nada menos cierto: existe también una historia del afecto; o, más bien, la historia también se encuentra “afectada”. A menudo se representa la historia como una narrativa que privilegia lo regular y lo predecible: en palabras de Massumi, la historia comprende una serie de “objetos y sujetos identificados”, a cuyo progreso se le atribuye la “aparición de una evolución ordenada, incluso necesaria [...], contextos que progresivamente van adquiriendo un orden” (218). Pero tal aparición es invocada por la misma operación política que califica la multiplicidad y movilidad pre-personal que caracterizan el afecto. La historia narrativa resulta de la selección, confinamiento y captura de un flujo afectivo que es, de hecho, impredecible en su movilidad y continua variación. En términos de Deleuze y Guattari, “todo lo que hace la historia es traducir una coexistencia de devenires en una sucesión” (1988: 430). En esta traducción, los afectos se convierten en emociones, los colectivos singulares se vuelven individuos identificables y surge el Estado imponiendo su orden sobre la cultura. Como resultado de estas transformaciones, lo afectivo (ahora constituido como lo emocional) se representa como reactivo, secundario, la esencia de la pasividad: los acontecimientos provocan tristeza, felicidad o lo que sea. La primacía y exceso del afecto se traduce en el residuo secundario que es la emoción.

Aun así, empezamos con la emoción, con nuestras emociones comunes como la felicidad o el miedo. De igual modo, John Holloway sugiere que “el

principio no es la palabra, sino el grito” (2002: 1). El afecto puede ser releído mediante la emoción y de esta manera reinsertado en la historia y la política. Después de todo, la emoción es una forma de afecto (un afecto *formado*) y el individuo emocional siempre está a punto de ser abrumado y, de este modo, des-subjetivado por un afecto que supera todos los límites. Porque, por mucho que se acorrale el afecto, algo siempre logra escaparse: “Algo sigue sin actualizarse, inseparable de cualquier perspectiva *particular*, pero no asimilable a ella, funcionalmente anclada” (Massumi, 2002: 35). Los individuos corren el riesgo de dejarse llevar, de perder la cordura o el juicio al verse posesionados por el afecto. Para Massumi, “por tal razón, toda emoción es más o menos desorientadora, no sorprende entonces que tradicionalmente se le haya descrito como un fuera de sí” (35). Por ende, la emoción aparece frecuentemente excesiva o inapropiada; el afecto siempre amenaza con reaparecer, tomar el control. Y no es de sorprender que a la emoción se le adscriba una marca de género, representándola como femenina: al barrer las identidades fijas, el afecto inicia lo que Deleuze y Guattari denominan un devenir, devenir-mujer, devenir-minoría. El afecto desvía los sujetos de sus modelos normativos (lo masculino, el Estado, lo humano) hacia sus polos opuestos (mujer, nómada, animal). En palabras de Deleuze, “los afectos no son sentimientos, son devenires que desbordan a aquél que los vive (quien se vuelve, de este modo, otro)” (1995a: 137). El afecto recoge las singularidades y los objetos parciales, al redistribuirlos y recomponerlos en nuevos y experimentales grupos y colectividades. En la medida en que esto sucede, nos liberamos de nosotros mismos. Entusiasmados, nosotros (pero ya no un “nosotros”, sino un otro, otra colectividad) aumentamos la capacidad de afectar y ser afectados. Fugarse no es señal de debilidad; es la línea por la que ganamos poderes de afección y experimentamos con nuevas “maneras en que el cuerpo puede conectarse consigo mismo y con el mundo” (Massumi, 1992: 93).

El afecto amenaza el orden social. Enfocar los aparatos de captura que confinan el afecto y las líneas de fuga que lo atraviesan, y por las cuales huye, permite una redescrición tanto de la lucha social como del proceso histórico. Aquí, la resistencia ya no es cuestión de contradicción, sino de la disonancia entre los aspirantes proyectos hegemónicos y los procesos inmanentes de los cuales no son capaces de dar cuenta. Es una no-relación entre el Estado y la máquina de guerra. Asimismo, otros modos de comunidad y coexistencia se

conciben y se practican en y por medio del afecto. Por tal razón, investigo aquí la conceptualización deleuziana del afecto como resistencia, como una alternativa política a la jerarquía estatal. Deleuze teoriza el afecto, y la relación entre el afecto y el Estado, sin asimilar el afecto a las lógicas estatales de normalización ni suponer que lo afectivo es sencillamente un suplemento o un exceso. Más bien, describe una relación dinámica entre una máquina de guerra nómada caracterizada por el afecto y un aparato estatal que busca eliminar los afectos y energías de la máquina de guerra (trans)formándolos y estratificándolos. Deleuze subraya lo que el Estado excluye y reprime; exige que nos enfrentemos a la inmanencia en sus propios términos, mostrando su distinción de la trascendencia (además del carácter dependiente de ésta con relación a aquélla). Ésta es la base de una teoría de la poshegemonía: un análisis de la cultura capaz de dar cuenta del Estado sin subordinarse ante su lógica, y que por lo tanto puede describir las vicisitudes históricas de las relaciones entre lo nómada y el Estado. Pero el peligro es que ahora el Estado mismo se está volviendo terrorista y así difusamente nómada; el Estado es cada vez más afectivo y no sólo el parásito de lo afectivo. Deleuze y Guattari reconocen que “el aparato del Estado *se apropia* de la máquina de guerra, y la subordina a sus *metas* ‘políticas’, proporcionándole la guerra como su *objeto* directo” (1988: 420). Pero el Estado suicida y fascista va más allá de cualquier racionalidad de “metas” u objetivos. Y especialmente en épocas poshegemónicas, con la llamada “sociedad del control”, el Estado es cada vez más inmanente. De modo que el Estado tiene que ser explicado desde una perspectiva doble: cómo se realiza en los afectos y los hábitos y cómo se proyecta en tanto soberanía trascendente. De nuevo, distinguir entre la inmanencia y la trascendencia (entre el afecto y el Estado soberano) no es sino el primer paso para el análisis poshegemónico.

El afecto como inmanencia

La totalidad del proyecto filosófico de Deleuze se basa en la afirmación de la inmanencia y en un rechazo de toda trascendencia. En palabras de Michael Hardt, Deleuze “nos limita a un discurso ontológico estrictamente inmanente y materialista que rechaza cualquier fundamento profundo u oculto del ser” (Hardt, 1993: xiii). Recurre a la obra de Spinoza, a quien califica, junto con

Guattari, como el “príncipe de los filósofos”, precisamente porque es “tal vez el único filósofo que nunca se entregó ante la trascendencia y que la persiguió dondequiera que apareciera” (1990: 48). Y si es en Spinoza donde Deleuze encuentra su conceptualización de lo afectivo, es porque la conceptualización spinoziana del afecto ofrece un camino hacia la inmanencia, que va desde los encuentros inmediatos entre los cuerpos hasta un “plano de la inmanencia” absolutamente impersonal. Como resume Gregory Seigworth, “no hay un solo tipo de afecto en Spinoza, sino dos (*affectio* y *affectus*), y, entonces, no sólo dos sino, arriba y por debajo de los dos, un tercero [...] y luego, [...] no sólo tres, sino una infinita afectividad multitudinaria (un plano de inmanencia)” (2000: 160). *Affectio* es “el estado de un cuerpo al afectar o ser afectado por otro cuerpo” (162); *affectus* es “la continua e intensiva modificación de un cuerpo (aumento-disminución) en su capacidad para actuar” (162); el *afecto* propiamente dicho es entonces “pura inmanencia en su abstracción más concreta [...] afecto como virtualidad” (167); y Seigworth cita la definición de Deleuze del plano de la inmanencia como “la inmanencia de la inmanencia, inmanencia absoluta: es el poder completo, el arrobamiento completo” (168). Así, tal como el afecto se inscribe en la emoción, encontramos una serie a considerar: desde la interacción real de cuerpos (*affectio*) al rebosar, como siempre, cualquier identidad fija; hasta la esencia de un cuerpo o combinación de cuerpos, definida por su poder de afectar y de ser afectado (*affectus*); y más allá, una concepción cada vez más amplia de la inmanencia misma, como pura virtualidad.

Pero si estamos continuamente rodeados e inmersos por (e inmanentes a) los mecanismos y flujos del afecto, todavía puede pensarse que la trascendencia es la única alternativa. En términos filosóficos, todavía existe la necesidad de derrocar al platonismo. En términos políticos, es el Estado el que reclama la trascendencia y, por lo tanto, la soberanía; aunque otras figuras —“el cuerpo de la tierra, aquél del tirano, o el capital”—también se establecen mediante una “apropiación de toda producción excesiva y una atribución tanto del todo como de las partes del proceso, que ahora parecen emanar de ellos como cuasi-causa” (Deleuze y Guattari, 1984: 10). Estas figuras funcionan *como si* habitaran la dimensión vacía que constituye la trascendencia y, por lo tanto, *como si* constituyeran la fuente de lo que se designa en el *Anti-Edipo* como “la producción deseante”. En este proceso, la representación

misma se propone como razón última y la carencia como la clave del deseo. El Estado consolida su poder, asignando y distribuyendo la carencia dentro y más allá de las fronteras territoriales, negándole cualquier poder a la afectividad inmanente de los cuerpos al afectar y ser afectados los unos a los otros.

De modo que el Estado opera como un aparato de captura (Deleuze y Guattari, 1988: 424-473), al transformar el afecto en emoción, la multiplicidad en unidad, la intensidad en la extensión del imperio territorial. Ésta es la “violencia incorporada, estructural” del Estado (448). Y contra (pero también antes de) el Estado se organiza una máquina nómada de guerra para la que “las armas son afectos y los afectos armas” (400). Deleuze y Guattari argumentan que el nómada se encuentra fundamentalmente separado del Estado, de allí su exterioridad con respecto a éste: “En todos los sentidos, la máquina de guerra pertenece a otra especie, otra naturaleza, otro origen que el aparato del Estado” (352). De la misma manera en que el Estado, por beligerante que sea, se define por su oposición a la guerra, temeroso por lo demás de una “guerra de todos contra todos”, la máquina de guerra repele al Estado: “tal como Hobbes veía claramente que *el Estado estaba en contra de la guerra, de igual modo la guerra se opone al Estado*, y lo torna imposible” (357). Deleuze y Guattari concluyen que “la guerra es [...] la modalidad de un estado social que nos protege de y previene el Estado” (357). El Estado y la máquina de guerra son también modos diferentes de comunidad. Mientras que el Estado privilegia y encarna la forma (y por lo tanto la identidad, la fijeza y la definición), “el régimen de la máquina de guerra se halla en el polo contrario al de los *afectos*, que se relacionan únicamente con el cuerpo en movimiento, a velocidades y composiciones de velocidades entre elementos” (400). Mientras que el Estado somete los cuerpos a la identidad, fijados (a menudo encarcelados) y definidos según categorías (estáticas), “los afectos atraviesan el cuerpo como flechas, son armas de guerra” (356). Contra el espacio estriado de la categorización, la máquina de guerra nómada se organiza dentro de un espacio no diferenciado de variación constante, de modulación infinita: *affectus* que tiende hacia la inmanencia. La política deja de ser un asunto de la negociación o del consentimiento implícito en el contrato hegemónico, para constituirse como una (no)relación entre procesos de captura y de fuga afectiva.

Construir el espacio estriado regido por la trascendencia conlleva una serie de exclusiones además de categorizaciones, con el objeto de purgar la sociedad

civil(izada) del afecto. Un formidable trabajo institucional de marginalización produce la ilusión de una normatividad racional. El Estado constituye su ciudadanía ideal mediante un proceso complejo que simultáneamente contiene y alteriza aquellos elementos que no se conforman a su ideal. Los locos, los malos y los enfermos (por ejemplo) son excluidos las más de las veces de forma semejante, condenados a un laberinto de (no)lugares burocráticos: hospitales, cárceles, manicomios. La no conformidad se encuentra marcada por todos los términos que significan un exceso afectivo y pérdida de autocontrol: la histeria, la locura, la aberración. Como sugiere Michel Foucault, lo “anormal” se torna un objeto discursivo, y como tal es excluido (objetivizado, alterizado), pero también delimitado o contenido, y así recuperado para las concepciones legales, médicas y filosóficas de la normalidad, que, además, ofrecen la posibilidad de transformar el afecto monstruoso en una descontrolada emoción: “La reclusión de hecho excluye y opera fuera de la ley, pero se justifica en términos de la necesidad de corregir y mejorar a los individuos, hacer que perciban sus errores y restauren sus ‘mejores sentimientos’” (2004: 325). Si las instituciones de lo que Foucault llama la sociedad disciplinaria realizan una exclusión interna más o menos precaria —los reclusos no son del todo parte del cuerpo político, pero tampoco están del todo afuera de él— se combinan (pero también entran en conflicto) con las exclusiones más radicales que definen los márgenes de la sociedad. Muchas de estas formas de alterización poseen raíces arcaicas, como el castigo del ostracismo en la Grecia antigua o el rito hebreo del chivo expiatorio que implicaban la expulsión sin recuperación. Dentro de la modernidad, la exclusión absoluta tendía a ser remplazada por sus formas relativas y recuperables. Pero algunas formas de alterización radical persistían (la pena de muerte, por ejemplo, aunque de forma aparentemente más humana, más medicalizada), mientras que otras eran recién acuñadas. En la modernidad las políticas más significativas de alterización absoluta se encuentran en las fronteras coloniales. Estrictamente, tal vez estas son versiones modernizadas de exclusiones premodernas, en la medida en que los griegos antiguos nos dejaron el legado de separar la “civilización” de la “barbarie”, llamado así porque los idiomas ajenos eran percibidos solamente como murmullos incomprensibles: ba, ba, ba. Pero con el crecimiento de los imperios europeos a partir de 1492 y el descubrimiento de lo que Tzvetan Todorov llama “el otro Exterior” (1984: 50) vino la invención de lo primitivo, a lo cual se le impu-

taron los afectos que habían sido desterrados de las sociedades modernas. En palabras de Marianna Torgovnik, “los europeos reprimieron en casa sentimientos y prácticas comparables con lo que creían divisar entre los primitivos” (1990: 14). Por tal razón lo reprimido retorna y fue desplazado hacia lo subalterno: “todavía existía una necesidad persistente y residual de expresión. Así [estos sentimientos] fueron proyectados hacia el exterior en un proceso complicado que desplazó una parte del propio ser hacia el Otro” (*id.*).

Lo reprimido también atrae; es, después de todo, un deseo, que en sí puede convertirse en el objeto de deseo. Torgovnik detalla cómo, desde la experiencia moderna del siglo XX, centrada en la homogeneidad, la estandarización y el aburrimiento, los occidentales contemplaban lo primitivo como el *locus* de un “éxtasis” que era a la vez “una señal de *eros* o fuerza vital” y “un estado de exceso, frenesí, y violencia potencial” (15). Y aunque Torgovnik lee esto en tanto búsqueda de una trascendencia cuasi religiosa, ¿no sería mejor pensar que —como lo hace, por ejemplo, la primatóloga Dian Fossey— buscar la “intimidad con las montañas” o “amistad con los animales y acceso al lenguaje de las bestias” (109) es más cercano a un materialismo inmanente? Asimismo, Torgovnik se deja llevar fácilmente por una asociación entre los intentos de escaparse de la normatividad occidental y las experiencias místicas solipsistas, tales como las que se encuentran ahora entre los movimientos de la Nueva Era o incluso en el “estilo generacional” mercantilizado de la cultura del *piercing* (103). Tampoco debería celebrarse lo exótico (véase, por ejemplo, *Recuerdos exóticos* de Chris Bongle para una crítica persuasiva). Pero puede leerse en parte como una protesta, una añoranza por escaparse de sí mismo o de las posiciones de sujeto que nos permite el Estado disciplinario. De nuevo, el afecto se entiende mejor en su (no)relación con el Estado: como un rechazo que es también, por lo menos en potencia, la declaración de una guerra de guerrillas.

La búsqueda de la inmanencia demuestra que la captura de lo afectivo por el Estado es contingente, parcial e inestable. El afecto capturado y (de)formado subyace al Estado y sus pretensiones de soberanía, pero también sugiere que otras formaciones sociales son imaginables: el afecto es autónomo; la inmanencia no depende de la trascendencia. La inmanencia preexiste a la organización social, pero tiene que reinventarse continuamente mediante una experimentación que interminablemente produce lo nuevo. Esta experimen-

J. Beasley-Murray. El afecto y la poshegemonía.
Estudios 16:31 (enero-junio 2008): 41-69

tación con nuevos modos de ser se resiste a las estrategias de contención, a los intentos de asegurar el orden social, que surgen de un Estado que se arroga la trascendencia y fijeza sobre la premisa de la asunción y negociación de obligaciones contractuales o del consenso hegemónico. Más aún, cualquier fuga de este tipo es colectiva. No es este el individuo centrado en sí mismo que se sintoniza, se enchufa y se desenchufa. Experimentar con nuevos modos de ser es inmediatamente político, y lo es de nuevas maneras: la máquina de guerra se forma en contra y en desafío tanto del ciudadano consumidor como del Estado. En la fuga, el afecto elude (o se resiste a) los aparatos de captura estatales, poniendo en marcha la construcción de lo que Deleuze y Guattari llaman un “cuerpo sin órganos” que conduce al plano de la inmanencia. Lo que al principio parece ser marginal y excesivo, llega a constituirse como una fuerza que desestabiliza la identidad individualizada y categórica, al llevar los cuerpos que afecta por un eje de desterritorialización. Deleuze arguye que la fuga no es negativa, porque la “revolución nunca procede por medio de lo negativo” (1994: 208); es activa, productora y creativa, ya que “el movimiento de la desterritorialización crea por necesidad y, por sí solo, una nueva tierra” (Deleuze y Guattari, 1984: 321).

Deleuze y Guattari no están solos al revalorizar el afecto como una modalidad (tal vez inconsciente y por eso mismo aún más significativo) de crítica social. Una política de lo afectivo también ha caracterizado el feminismo, por ejemplo. Así, Sandra Gilbert y Susan Gubar examinan las representaciones literarias de la “loca en la buhardilla” y sostienen que “repetidas veces” las escritoras del siglo XIX “proyectan lo que parece ser la energía de su propia desesperanza hacia personajes apasionados, incluso melodramáticos, que teatralizan los impulsos subversivos que cada mujer inevitablemente siente al contemplar los males ‘arraigados’ del patriarcado” (1978: 77). Asimismo, pero desde una perspectiva marxista, Terry Eagleton busca rescatar el afecto de otro tipo de reclusión, su estetización. Sugiere que lo estético es la manera privilegiada de purificar el afecto, someterlo al supuesto desinterés de la ideología liberal, al transformarlo en “hábitos, piedades, sentimientos, y apegos” para, de este modo, constituirse en “la fundamental fuerza cohesiva del orden social burgués” (1990: 20). Pero precisamente por este motivo, el arte ofrece un recurso para la revolución, una vez que se reconecta a una corporalidad resistente: “Si lo estético es un asunto ambiguo y peligroso, es porque [...] hay algo

en el cuerpo que puede rebelarse contra el poder que lo inscribe” (28). Asimismo, la ambivalencia del afecto es también un tema del psicoanálisis, desde cuya perspectiva los afectos suscitados en la enfermedad mental (melancolía, ansiedad, etcétera) surgen de una represión cuyo origen es esencialmente social. Y mientras que el psicoanálisis le sirve a las estrategias normalizantes del Estado, se podrían concebir otras trayectorias: Ranjana Khanna, por ejemplo, pide una “melancolía crítica”, un “afecto de la colonialidad” que “hace evidente el conflicto psíquico de la modernidad colonial y poscolonial” (2003: x).

Pero la ambivalencia funciona en dos sentidos. Como señala Torgovnik, una búsqueda del éxtasis también distingue al fascismo:

Cuando los Nazis renovaron una glorificación del *Volk* primitivo y la primacía de la sangre y la tierra, desataron un oleaje de sentimiento oceánico, ejemplificado por las convenciones en Nuremberg. También produjeron la devastación de la Segunda Guerra Mundial y el horror de los campos de concentración (Torgovnik, 1990: 217).

En el fascismo la teoría de la hegemonía encontró un obstáculo: a Laclau se le presentó el problema de cómo distinguir entre populismos de derecha y de izquierda, hegemonía y “contra”-hegemonía, el fascismo y la revolución. Como demostraré a continuación, la teoría del afecto de Deleuze también vacila ante el nazismo, aunque esta vacilación, en contraste, se debe a las tendencias no-hegemónicas del fascismo, a su promoción y ocupación de una línea de desterritorialización absoluta. Hoy, el otro radical adquiere el nombre de terrorismo. Y el conflicto entre la trascendencia y la inmanencia, entre el Estado y la máquina de guerra, el afecto y las nuevas formas de normatividad, se resume en una “guerra contra el terror”. La etiqueta “terrorismo” representa una deslegitimación inmediata, al “alterizar” lo que demarca y negarle todo derecho o reconocimiento. El terror define la política actual, pero es negado como lo no-político, como el exceso afectivo de un “fundamentalismo” irracional. Sugiero que Deleuze nos ofrece maneras más adecuadas de pensar la fenomenología y la política del terror, pero también que un examen del terror revela nuevas ambivalencias: el terror rompe las fronteras entre lo civil y su otro, ayudando por lo tanto a fomentar una sociedad de control en la que el Estado, también, se vuelve afectivo y, por lo tanto, inmanente.

Terror

El terror es ahora la frontera absoluta de la civilidad y marca la decisión final: “o estás con nosotros o estás en contra de nosotros”, como declaró George W. Bush después de los ataques del 11 de septiembre. Esta dicotomía renovada entre la civilización y la barbarie ya no permite la existencia de un proyecto civilizador; sólo una elección brutal. La “comunidad global” vilipendia a los terroristas aplicándoles todos los términos que antes se reservaban para los internos de las instituciones de la sociedad disciplinaria: fanáticos, renegados y locos constituyen un “eje del mal”. Representan el “Otro” exterior por excelencia, la no-comunidad global. Pero el rechazo que reciben los terroristas también indica, tal vez, el miedo de que tengan su propia comunidad, una comunidad invisible que penetra por los poros de la nuestra. Asimismo, sugiere que todos nosotros, quizá, nos veremos arrastrados hacia esta inmanencia radical, contra nuestra voluntad o no. Ante una guerra total contra el terror, los liberales intentan renovar una política de la racionalización, bajo la bandera de la “comprensión”. Ahora con mayor razón el Occidente debería intentar entender sus otros más allá de (y a menudo dentro de) sus fronteras; Estados Unidos debería reflexionar sobre las razones del odio y desprecio suscitados por su política exterior. Regresa una lógica de la representación, proporcionándole una cara y una voz al conspirador invisible. La comprensión les otorga móviles y razones a los agentes de ese terror —sin aprobar jamás, por supuesto, la destrucción misma. Pero la disyunción entre entender y aprobar, el hecho de que comprender los móviles implica poner entre paréntesis las acciones terroristas, demuestra que el terrorismo establece un límite incluso para el liberalismo, fijado ahora entre la motivación comprensible y la acción excesiva. Nuevamente, permanece un residuo no racional, en este caso en el exceso de los medios sobre los fines. Este residuo es un afecto (porque ¿qué es el terror sino el afecto al rojo vivo?) que los liberales prefieren ignorar.

El Estado iliberal tiene razón, en contraste, al identificar el terrorismo como un modo de organización que es radicalmente diferente y perturbador de sus sistemas de ordenamiento; no es simplemente una pieza más en una guerra de posiciones, ni siquiera algún afuera constitutivo de la hegemonía como tal. De igual modo, el Estado tiene razón al temer que el terror amenace la división misma entre el adentro y el afuera, división de la que depende, al

menos implícitamente, la teoría de la hegemonía. Porque si bien los movimientos terroristas pueden reflejar formas de organización y representación características del Estado, también concentran, y así intensifican, patrones de afecto que se encuentran en los poros mismos de todo tipo de organización social. El Estado iliberal también tiene razón cuando subraya que con el terror surge el fin de la negociación, el límite del discurso racional. Uno no negocia con el terror. Pero este gastado cliché, que a menudo se utiliza para justificar la represión estatal (aunque sea sin la comprensión de que la represión estatal también puede considerarse una justificación del terror), se encuentra bien fundamentado únicamente en la medida en que el terror nunca puede sentarse a la mesa de negociación. El terror puede provocar o condicionar el diálogo pero *strictu sensu* cuando la negociación se inicia culmina el terror. Los terroristas que negocian cambian de condición. Es por eso que los liberales distinguen entre el “terror” y los “terroristas”, los individuos o movimientos que adoptan el terror desde el terror mismo: se puede negociar con individuos, pero no con el terror. De allí la dualidad que estructura a tantos grupos terroristas: Sinn Féin-IRA; FMLN-FDR; ETA-Herri Batasuna; PLO-Brigadas Al Aqsa; el ala política y el ala militar. De la misma manera, hasta el Estado más represivo parece preferir sucedáneos (escuadrones de la muerte y servicios secretos) que combatirán clandestinamente a sus enemigos clandestinos. Ninguna faceta es, de manera simple, un mero suplemento, así como ninguna expresa con plenitud la verdad de la otra. Sinn Féin no es “sencillamente” el IRA en Armani en lugar de *Armalites*, como argumentaban los unionistas de Ulster. De igual manera, el *Armalite* tiene una lógica y un afecto propios, y esta lógica muda amerita su propia investigación, porque nunca podrá ser del todo reprimida, exorcizada o discutida.

El terror nos llega desde afuera, nos guste o no. El terror nos rebasa, nos avasalla; no somos los sujetos del terror, estamos sujetos a él. Todos somos sus víctimas, no sus agentes. El terror efectúa una nivelación que oblitera la individualidad. Todos somos iguales porque todos somos víctimas (potenciales) de la violencia terrorista y por tanto estamos sujetos al terror. El terror funciona mediante la indiscriminación azarosa: un orden social entero, y todos sus elementos, está bajo sitio. Somos sinécdoques de ese orden social: las mujeres, los niños, los ancianos, los minusválidos, son todas instancias, por ejemplo, del Estado israelí o del imperialismo británico. Pero por eso mismo el terror nunca

J. Beasley-Murray. El afecto y la poshegemonía.
Estudios 16:31 (enero-junio 2008): 41-69

es del todo casual: siempre interpela. Esto es el terror como el afuera constitutivo. Tanto el Estado como el terror nos instan a identificarnos con las víctimas: por ejemplo, en sus interminables obituarios de los muertos en el World Trade Center, el *New York Times* nos dice que “son realmente nuestras historias traducidas en clave ligeramente diferente, del vecino de al lado” (citado en Simpson, 2001: 6). Podría haber sido yo, podrías haber sido tú; en esto somos indiferentes. Ama a tu vecino, ámate a ti mismo.

También somos iguales porque hemos sido arrancados del orden que normalmente encarnamos. Desordenados, desprotegidos o dudando de la eficacia de la protección que se nos ofrece, ahora somos indistintos para el terrorista. Tal como reside el terrorista, sin hogar, en un espacio incierto más allá de los límites de lo social, de igual modo también aprehendemos la experiencia, por breve que sea, de esa vivencia. Este es el terror que explota la frontera (a menudo literalmente) entre el adentro y el afuera. De ahí lo pertinente de la bomba suicida: una nivelación aterradora en la que el terrorista “nos lleva con él”. Pero de ahí también la sospecha que siembra el terror entre la población que amenaza. Se nos insta a identificarnos con nuestros conciudadanos (podría haber sido yo), pero también a sospechar de ellos (podrías ser tú). Alguna vez el terrorista fue como nosotros y podría volver a aparentarlo. Si todos estamos en una relación “sinecdóquica” con el Estado, entonces de pronto nos corresponda tomar la ley en nuestras propias manos: aquel hombre con el morral, ¿es uno de ellos? ¿Está con nosotros o en contra de nosotros? Sospecha de tu vecino (¿sospechas de ti mismo?). El terror es por lo tanto inmediatamente colectivo, inmediatamente social, mientras que a la vez deshace la comunidad. El terror conjura una existencia más allá de la comunidad, pero también otras formas comunitarias. La red terrorista que infiltra un orden social centrado en el Estado postula una comunidad sin Estado, inmanente, por mucho que un grupo terrorista pretenda que va a fundar un Estado nuevo (paralelo o su imagen especular). ¿Por qué debería ser inevitable el Estado? La comunidad establecida en y mediante el terror puede ser invisible o imperceptible, pero es precisamente por eso que todos nos vemos involucrados en ella cuando estamos sujetos al terror. Parte del romance que inevitablemente se asocia con el terror se localiza aquí. Volverse terrorista significa la muerte social, con todos los ritos de la vida clandestina que incluyen un cambio de nombre, la separación de la familia y los amigos y la carga de la clandestinidad

que le separa a uno de lo que ahora parece ser una cotidianidad superficial. Pero también implica descubrir una nueva y más profunda comunidad de conspiradores. Una comunidad intensiva reemplaza una comunidad extensiva: sacrificar la individualidad social es experimentado como ganar una nueva forma de vitalidad, incluso cuando esa vida se dirige hacia la provocación de la muerte.

Al desindividualizar, el terror debilita el pensamiento racional y el lenguaje. Rory Berger nota que “durante un atentado e inmediatamente después, el funcionamiento cognitivo de la gente se ve alterado” (2003: 45). Los sobrevivientes reportan “confusión, desorientación, dificultades de atención, falta de concentración, olvido, dificultad al tomar decisiones y problemas de juicio” (45). El terror es inmediatamente corpóreo más que significativo o lingüístico; se apropia en primer lugar del cuerpo, a menudo lo paraliza. El terror funciona no tanto como un pensamiento sino (para decirlo con una frase de Massumi) como “un choque al pensamiento”. O tal vez se trate de un pensamiento tan excesivo que en sí mismo constituye un golpe, inasimilable e inmediatamente corpóreo. Aturde, recuperamos el aliento para hacer que vuelva el lenguaje. Se nos seca la boca. En el terror, el lenguaje cede ante un miedo mudo. Alternativamente, como parte de una retroalimentación intensiva que paraliza el cuerpo y lo reactiva repetidas veces, mientras que el cuerpo simultáneamente conserva energía y se abalanza hacia la producción de nuevas reservas; el terror produce la hiperactividad cinética: taquicardia, temblores, transpiración. El azúcar inunda el flujo sanguíneo y los músculos se tensionan. Nuestras piernas tiemblan, nos fallan. La intensidad del terror deja la lengua agitándose, farfullando. El lenguaje cede ante el grito, deformado, asignificante. Tiempo después, el cuerpo se mantiene hiper-vigilante, sensible a la menor perturbación, al menor ruido; se asusta o se distrae fácilmente. La violencia terrorista puede compararse con el lenguaje (“la propaganda del hecho” anarquista), pero siempre es de un orden diferente, un orden que subvierte y silencia el lenguaje. En este sentido el terror es como el dolor que, según argumenta Elaine Scarry, “no se resiste simplemente al lenguaje sino que lo destruye activamente, conlleva una reversión inmediata a un estado anterior al lenguaje” (1985: 4). Biológicamente, el terror provoca un cortocircuito en el córtex y afecta directamente el sistema límbico. Nos vemos reducidos, aunque sea momentáneamente, a lo que Giorgio Agamben en *Homo sacer* llama “la

vida al desnudo”, y que Andrew Norris describe como “muda, indiferenciada, desprovista tanto de la generalidad como de la especificidad que el lenguaje hace posible” (Norris, 2000: 41).

El terror también es inherentemente anti-narrativo. La narrativa o precede al terror (como justificación o explicación) o lo sucede (como resolución o explicación). Sí, la narrativa rodea al terror: los actos de terror violento se insinúan en el discurso (las ubicuas referencias contemporáneas al 11 de septiembre) mientras que el discurso se aglutina alrededor del terror y del terrorista (el “oxígeno de la publicidad” que, según Margaret Thatcher, respiraba el IRA). El terror exige una explicación o alguna narrativa que lo justifique. Pero esto se debe, precisamente, al hecho de que el terror mismo no produce narrativa alguna y debilita todos los otros discursos. Las narrativas que rodean al terror funcionan como melodías que se silban en la oscuridad, que intentan llenar un vacío aterrador. En palabras de Robert Thornton (2003) el terror, como toda violencia, “perturba necesariamente cualquier secuencia o continuidad estructural, causal o narrativa” (66). Provoca, e incluso fundamenta, la narrativa pero siempre se mantiene por fuera de las historias que cuenta: “El acto de violencia [...] requiere que se cuente una nueva historia para explicar la pérdida, para dar cuenta de la perturbación y para reconstruir las relaciones sociales después de su ocurrencia” (*id.*). Como explica Thornton, “por eso la violencia parece estar localizada al ‘comienzo’ de las nuevas formas sociales, los nuevos comportamientos y las nuevas historias, y ser su ‘causa’, pero ésta es una percepción falsa basada en la temporalidad peculiar de la violencia misma y su naturaleza caótica” (*id.*). En el terror, la violencia se entiende plenamente como tal. El terror comparte, entonces, esta “extraña temporalidad” más allá y por debajo de la narrativa, más allá del tiempo narrativo. Y mientras las historias pueden ayudar a sanar las heridas que abre el terror, tales historias también justifican la violencia, porque sin ella no habría historia.

El terror construye el sentido y depende de él, pero en última instancia también lo deshace en el momento cuando ya no podemos distinguir entre el Estado y el afecto que supuestamente rechaza. En su análisis del terror colonial (y la “acumulación primitiva” capitalista) en el Putumayo, Michael Taussig arguye que “el terror se nutre de la destrucción del sentido” (1987: 128). Aunque el terror *per se* es casi inimaginable (por mucho que se sienta), el hecho de que la legitimación narrativa lo re-contextualice tan rápidamente

no debe, sugiere Taussig, “enceguernos ante la manera en que el terror se burla del proceso de significación, ante su necesidad del sentido para burlarse de él” (132). Taussig considera el terror estatal, la (re)apropiación del terror por el Estado, como “un reflejo colonial de la alteridad que devuelve sobre los colonos la barbarie de sus propias relaciones sociales, imputada, sin embargo, a los salvajes que desea colonizar” (134). En el circuito del terror, el Estado captura la máquina de guerra y luego proyecta su propia barbarie sobre el llamado terrorista, quien a su vez frustra tal categorización traspasando de forma casi invisible las fronteras territoriales, perseguido por la vigilancia cada vez más ansiosa del Estado. De modo que la cuestión de los orígenes se vuelve cada vez más borrosa. Al derrumbarse cualquier noción de la hegemonía —ni hablar de la distinción entre la sociedad civil y su afuera— es cada vez más difícil distinguir entre el Estado y la máquina de guerra. El Estado también se afecta, volviéndose más inmanente, haciéndose imperceptible. En última instancia, el afecto por sí solo es una guía insuficiente para la política poshegemónica.

Más allá del afecto

Al definir el afecto como un aumento o disminución de la posibilidad de actuar, y como una relación entre cuerpos que involucra también una mutación en esos cuerpos, Deleuze abre una puerta que conduce a la inmanencia. Contrasta una fuga fluida hacia el plano de la inmanencia con las categorizaciones estáticas y la insistencia sobre la identidad, propias de un Estado que se establece como una cuasi causa trascendente. El Estado es el aparato de captura, al transformar el afecto móvil en una serie de emociones fijas. Pero siempre existe algún deslizamiento, algo excesivo, incluso en la emoción que amenaza con volverse de nuevo afecto, e indica una línea de fuga por la que la máquina de guerra nómada se reconstituye. El dominio y la insurgencia pueden releerse en términos de esta tensión perpetua entre la trascendencia y la inmanencia, la captura y el Éxodo, más allá de una serie de proyectos hegemónicos en competencia o como un diálogo entre el Estado y la sociedad civil. Una comunidad se reúne sobre la línea de fuga, una comunidad cuyo principio organizativo no tiene nada en común con la reivindicación de la territorialización del Estado en nombre de la soberanía: la máquina de guerra de-

sequilibra y desestabiliza cualquier pretensión de hegemonía, al ocupar intensamente dimensiones múltiples del plano de inmanencia antes que someterse a la dimensión vacía del orden jerárquico. En el terror, sin embargo, la lógica del Estado alcanza su límite e incluso empieza a disolverse. Vívidamente, el terror demuestra la porosidad de la frontera entre la razón y el afecto y la imposibilidad de desterrarlo para siempre. El terror deshace la distinción entre el afuera y el adentro en la que se fundamenta la teoría de la hegemonía. Pero también problematiza el contraste que hace Deleuze entre el Estado y el nómada, la trascendencia y la inmanencia, entre el afecto que libera y un régimen emocional asfixiante que gira alrededor de un fetiche estatal.

La distinción entre un Estado trascendente y el afecto inmanente es patente y palpable, pero también es, en última instancia, insostenible. Primero, la trascendencia no es sino un epifenómeno, un resultado (perverso) de procesos inmanentes. En el mejor de los casos el Estado reclama la trascendencia: actúa como si fuera soberana. Pero incluso el control que efectivamente ejerce no es un resultado de estas pretensiones, sino un producto de las maneras en que él también opera de forma inmanente. Segundo, entonces, en momentos de crisis, tales como al enfrentarse a la insurgencia, el Estado se vuelve descaradamente inmanente, trazando su propia línea de fuga o desterritorialización absoluta. El Estado siempre se extiende demasiado, pero también a veces abandona cualquier pretensión de trascendencia en un impulso fanático, suicida, sobre todo en el caso del fascismo. Vemos esto ahora casi todos los días. Porque, tercero, con la emergencia de una sociedad de control o “*control society*”, que reemplaza una sociedad disciplinaria anterior, la trascendencia se marchita pero el Estado sigue (casi) como siempre. Todos ahora estamos un poco afectados, un poco menos seguros en nuestras subjetividades anteriormente fijas. No obstante, seguimos siendo sujetos. Tal vez es sencillamente que el Estado es un hábito que no podemos dejar; tal vez nunca era más (ni menos) que habitual.

El Estado acumula afecto, lo convierte en emoción patriótica o hábito cotidiano. Pero por mucho que se “memorialice” y estratifique —la intensidad reemplazada por la monumentalidad o la rutina— el afecto sagrado apropiado por el Estado sigue siendo inherentemente inestable. La sociedad no sólo está amenazada en sus márgenes, también es subvertida en su núcleo. En palabras de Michael Taussig: “Vigilado como está por tropas inmóviles en uniformes es-

carlata y espadas ceremoniales, la naturaleza misma de lo sagrado es, sin embargo, tener goteras” (1997: 174). Incluso Fredric Jameson, en un comentario que ha recibido menos atención que su declaración sobre la disminución del afecto, argumenta que en el posmodernismo, “al igual que a lo largo de la historia de las clases, la cara oculta de la cultura es sangre, tortura, muerte y terror” (1991: 5). El Estado tiene goteras, pero también transgrede sus capacidades; sus pretensiones de alcanzar la soberanía nunca coinciden del todo con su constituirse en y mediante el afecto. Como Foucault demuestra de forma meticulosa, el poder nunca desciende de lo alto como pretende el principio de la soberanía; más bien siempre se ejerce de forma inmanente e inmediata, en y mediante el cuerpo, en “una multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes en la esfera en que operan” (1990: 92). Esta no coincidencia entre la imagen que de sí se hace el poder y su concreción ofrece la posibilidad de la huida, del Éxodo. Pero a veces es el Estado mismo el que se escapa, con consecuencias devastadoras.

Para Deleuze y Guattari en su *Anti-Edipo*, “uno nunca puede ir suficientemente lejos en la dirección de la desterritorialización: todavía no se ha visto nada —un proceso irreversible” (1984: 321). Pero más tarde Deleuze indica una creciente cautela o “sobriedad” en sus *Diálogos con Claire Parnet*. El espíritu relativamente desenfadado del *Anti-Edipo*, su declaración amplia de una nueva “historia universal” cede ante un énfasis en la especificidad: “No hay una receta general. Hemos terminado con todos los conceptos globalizantes” (Deleuze y Parnet, 1987: 144). Deleuze y Parnet hacen un llamado al análisis de los peligros, además de las oportunidades, ofrecidas por las estrategias esquizofrenizantes y desterritorializantes. Preguntan: “¿Cómo es posible que todos los ejemplos de líneas de fuga que hemos dado, incluso de los escritores que nos gustan, terminan tan mal?” (140). Al esbozar las líneas variadas de la organización social y sus respectivas políticas, Deleuze y Guattari vuelven en *Mil Mesetas* a los peligros de la desterritorialización en las líneas de fuga. “Sería excesivamente simplificador”, dicen, “creer que el único riesgo que temen y enfrentan es dejarse recapturar al final, dejarse sellar, amarrar, reanudar, reterritorializar. Ellos mismos emanan una extraña desesperanza, como un aroma de muerte e inmolación, un estado de guerra de la que uno vuelve quebrado” (1988: 229). Tal vez el fascismo puede ser ubicado a lo largo de esta línea de fuga: “El fascismo”, arguyen ahora Deleuze y Guattari, “involucra una má-

J. Beasley-Murray. El afecto y la poshegemonía.
Estudios 16:31 (enero-junio 2008): 41-69

quina de guerra. [...] Una máquina de guerra que ya no tenía la guerra como su objeto y prefería aniquilar a sus propios servidores que parar la destrucción. Todos los peligros de las otras líneas parecen insignificantes en comparación” (230). La distinción entre la inmanencia y la trascendencia —entre el afecto y la emoción, entre el poder constituyente y el poder constituido— puede no ser suficiente para diferenciar la revolución del fascismo. Si no, contemplamos la posibilidad de que el fascismo también pueda ser revolucionario; y la revolución, fascista.

Nick Land, un deleuziano militante, quien ofrece una alternativa refrescante al deleuzianismo humanista que ahora se está insinuando en los estudios culturales, arguye que la cautela de Deleuze y Guattari representa un acto catastrófico de mala fe, un desliz moralista. Para Land, la desterritorialización debe continuar a toda costa. En una parodia del prefacio de Foucault al *Anti-Edipo*, pregunta “¿Cómo convertirse en un Nazi?” y responde que “intentar no ser nazi le acerca a uno al nazismo de forma mucho más radical que cualquier impaciencia irresponsable con la desestratificación” (1993: 73). Land concluye, por lo tanto, que “nada podría ser más desastroso políticamente que el lanzamiento de un caso moral en contra de los nazis: el nazismo es el moralismo mismo” (1993: 75). Así niega la posibilidad de una resistencia moral ante el fascismo —mientras que plantea el fascismo como una posibilidad moral avasalladora. Si mantendría el mismo escepticismo ante otras formas de resistencia no está claro todavía. Land aquí implica una respuesta política, en la medida en que su marco es definido por la problemática antifascista misma que constituye lo político para Deleuze y Guattari. Pero en *La sed de aniquilación* rechaza el concepto de política, al preferir una celebración cuasi mística de la producción deseosa como, a la vez, de la creatividad y la muerte orgiástica. Y en “Meltdown”, Land describe la política como una “actividad policial, dedicada al ideal paranoico de la autosuficiencia y centrado en el Sistema de Seguridad Humana” (2007).

Para Arthur Redding, por otra parte, el análisis del fascismo en *Mil mesetas* es potencialmente más escandaloso de lo que se percata Land (a quien difícilmente se puede catalogar de no-apocalíptico), en la medida en que señala “la naturaleza revolucionaria del nacionalsocialismo, un punto [...] ante el cual vacila hasta una filosofía tan ‘irresponsable’ como la de Deleuze” (1998: 204). Además, se trata del fascismo no sólo como el populismo utópico sugerido por,

digamos, Alice Kaplan en *Reproducciones de la banalidad*, sino como una crítica sostenida de la forma estatal; es la rebelión del Estado contra su forma misma como Estado. Esto no debería provocar una celebración del fascismo. Más bien sugiere los límites de la celebración, límites que el *Anti-Edipo* denigró con demasiada facilidad. En palabras de Redding, siguiendo el anarquismo de George Sorel y Walter Benjamin, deberíamos reiterar que “no somos “creyentes”” (211). Tal como los estudios culturales con frecuencia se autoimponen un deber de solidaridad como señal de una creencia en cualquier fuerza “anti-hegemónica”, dondequiera que se encuentre, es tentador caer en una trampa semejante con el afecto. Incluso Massumi asocia el afecto puramente con vitalidad: “El afecto es la viveza del contexto”, afirma. “El afecto vitaliza” (2002: 220). Pero “creer” en la vitalidad del afecto no es más convincente que invertir las polaridades de la oposición que enfrenta Estados supuestamente benévolos y rebeldes llamados “terroristas”. El afecto es (ahora en palabras de Richard Hamblin) “una disposición hacia el cambio” (2002: 203); pero el cambio puede ser para algo peor.

El afecto ahora es el centro mismo de la cultura y no sólo su faz oculta. Al desmantelarse las fronteras internas, de modo que es difícil distinguir entre fábrica, manicomio, hospital y vida cotidiana, y al verse bajo sitio la frontera eterna entre la razón y el terror, la acrecentada porosidad del cuerpo social permite la circulación capilar de un afecto de baja intensidad, ubicuo y perturbador, aunque sea también un mecanismo de control universal. Esto, por lo menos, es lo que sugiere Massumi en su colección *La política del miedo cotidiano*, cuyo enfoque es el “miedo de bajo nivel”. Un tipo de radiación de fondo que satura la existencia” (1993: 24). Por todas partes observamos avisos y peligros: las grasas hidrogenadas y el fumador pasivo, el delito callejero y el SIDA. Para Massumi, “el miedo es la inherencia en el cuerpo de la matriz multicausal inasible del síndrome reconocido como la existencia humana en el capitalismo tardío (su *afecto*)” (12). Estrategias de tratamiento y manejo de riesgo nos ayudan a convivir con tales miedos, que luego funcionan como variable de *input* para un mecanismo de riesgo y de cálculo. El riesgo, el miedo y la regulación forman un sistema para producir y manejar la elección racional. Este tipo de miedo racionalizable fundamenta la razón del Estado y el contrato social: el miedo a las consecuencias de la “guerra de todos contra todos” conduce, en el esquema de Hobbes, a un evaluación de los riesgos reducidos de la

cooperación, como la entrega de los derechos naturales al cuidado del Estado protector. Mientras el terror amenaza el Estado y el orden social, el miedo interesado aglutina ese orden y nos construye como sujetos racionales atados por obligaciones contractuales mutuas. Todos deberíamos tener un poco de miedo, especialmente de las sanciones que resultarán si rompemos el contrato. El miedo es el motor de la disciplina, la clave de la subjetivización.

El Estado ahora busca regular la alteridad mediante una sucesión de designaciones cada vez más científicas: en lugar de estigmatizar a las locas, diagnóstica depresión posparto o desorden bipolar; en lugar de una mera criminalidad, detecta una plétora de tendencias antisociales. El control se torna más complejo y no sencillamente una cuestión de represión. Las estrategias de normalización van desde los cócteles de drogas que permiten que los esquizofrénicos funcionen más allá de los muros del asilo, hasta los chips electrónicos que reemplazan la encarcelación, o (en Gran Bretaña) “órdenes de comportamiento anti-social” o ASBOs que restringen no el delito sino todo, desde el “merodear” en calles específicas hasta maldecir en público. Las medidas precisas se adecuan al individuo o a la localidad, más que aplicarse a una categoría completa de ciudadanos. En lugar de la abstracción generalizada, entonces, hay una atención cada vez mayor a lo específico y lo singular. Incluso los límites de la velocidad pueden variarse automáticamente, como en la autopista periférica de Londres, la M25, donde sensores computan las condiciones actuales del tráfico y la tasa óptima del flujo vehicular. Tales cálculos dependen de formas de vigilancia y rastreo que han alcanzado una ubicuidad impensable en épocas anteriores: la televisión de circuito cerrado está entrenada para reconocer toda actividad sospechosa, mientras que los celulares y pases de bus dejan huellas electrónicas de cualquier movimiento, convirtiendo las posesiones familiares y cotidianas en nuestras propias etiquetas electrónicas de control. Al invadir las prácticas y los comportamientos cotidianos, el Estado interviene directamente en el cuerpo. Como nunca antes intenta meterse debajo de nuestra piel, a menudo de forma literal, como en el caso de los planes para implantar chips con GPS en la carne de los delincuentes sexuales que se encuentren en libertad condicional. Se vuelve difuso, al poner sus operaciones en manos privadas o animar la autorregulación, la autorreceta entre sus ciudadanos. Se sienten sus efectos en el campo o en el plano en el cual emerge el comportamiento. En resumen, al orquestar y manejar la capacidad

de los cuerpos de afectar y ser afectados y abandonar paulatinamente cualquier norma universal para un continuo de impedimentos y alicientes, el Estado mismo se vuelve afectivo.

Deleuze describe el cambio de sociedades estructuradas por “sitios de reclusión” burocráticos a sociedades en las que todos estos “interiores” han sufrido un “colapso general”, como una transición de “*sociedades disciplinarias*” a “*sociedades de control*” (1995b: 178, 177). Las sociedades de control constituyen un “nuevo sistema de dominio” que reconfigura los sistemas penal, educacional, de salud y de comercio (182). Anteriormente existían límites internos que separaban el colegio de la cárcel, del hospital, de la sociedad en general; ahora sólo encontramos el límite externo marcado por la guerra contra el terror. Y ésta también se está desmoronando. Lo que se juega en ese límite externo es el destino de la diferencia y, por lo tanto, de la identidad misma. Porque dentro de las sociedades de control, la diferencia es variable, intensiva más que extensiva y sujeta a “*modulación*”, más que contenida dentro de “*moldes*” fijos (178). Si lo locos, los malos y los enfermos caminan entre nosotros (gracias al “Cuidado en la comunidad”*, las etiquetas electrónicas, los servicios de pacientes, etcétera), es porque todos ya hemos sido “terapeutizados”, criminalizados, medicalizados. Ahora se espera que todos tomemos Prozac o Ritalin, que nos sometamos a requisas arbitrarias en los aeropuertos o en los trenes, se nos insta a hacer ejercicio, a seguir dietas y a monitorear nuestros niveles de estrés o colesterol. El final del confinamiento y la disciplina señala todo menos la liberación. En efecto, es más difícil imaginar sitios desde los cuales se podría imaginar o establecer lógicas sociales alternas. Cuando todos estamos por igual bajo la sospecha de la policía, la criminalidad no se distingue de la norma, ni es tan potencialmente crítica de la norma (como en el caso, por ejemplo, de Jean Genet o Eldridge Cleaver). Cuando todos estamos medio locos, entonces no hay más manicomios desde donde podamos desafiar las convenciones (como, por ejemplo, en *Alguien voló sobre el nido del cucú* -*One Flew Over the Cuckoo's Nest*). Asimismo, cuando las fábricas y los colegios ya no están separados, cuando ya no son sino “configuraciones codificadas transmutables o transformables de un solo negocio donde no quedan sino los administradores” (Deleuze, 1995b: 181), los sindicatos o los movimientos estudiantiles ya no tienen donde ejercer su influencia. El cambio de la disciplina al control va de la mano de la eliminación neoliberal de la política mediante el gerencialismo.

J. Beasley-Murray. El afecto y la poshegemonía.
Estudios 16:31 (enero-junio 2008): 41-69

Rechazamos la postulación de una sociedad civil que se erige contra el Estado, al igual que la insistencia de la teoría de la hegemonía en las re-articulaciones populistas. De hecho, ver la resistencia o la insurgencia como un afecto inmanente que se escapa de las reivindicaciones estatales de soberanía trascendente no es más que una mejora parcial. El afecto no sólo constituye el Estado al ser capturado y transformado en la emoción patriótica (territorializada, atada); de igual forma, el Estado se hace inmanente no obstante lo destructivo, suicida o inestable que resulte el proceso. El “Estado suicida global” que emerge, según Paul Virilio, después de los ataques terroristas en Nueva York o Washington es también un “Estado clandestino global” (2002: 37, 82). El Estado es capaz de subalternizarse, de pasar desapercibido, y seguir siendo el Estado. Una consideración del afecto y de los límites del Estado demuestra que el Estado es un conjunto de procesos inmanentes, corpóreos, además de ser una institución trascendente. El Estado siempre se desdobra, se constituye dos veces, en las instituciones y también en el afecto. Es esta doble inscripción la que la poshegemonía busca analizar.

Notas

*El gobierno británico llamó de este modo, “Care in the Community”, al proceso de cerrar las instituciones psiquiátricas y dejar que los enfermos mentales vivieran en comunidad con un mínimo sistema de soporte.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trad. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- _____ (2004) *The Open: Man and Animal*. Trad. Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press.
- _____ (2005) *State of Exception*. Trad. Kevin Attell. Chicago: University of Chicago Press.
- Berger, Rony. “America Under Attack: The Psychological Impacts of the Terror Attack on the Citizens of the USA”. NATAL, the Israel Trauma Center for Victims of War and Terror, 2001. 12 October 2003. En: <http://www.natal.org.il/eng/publish/bergerwtc.html> (visitada el 24 de abril de 2008).

- Bongie, Chris (1991) *Exotic Memories: Literature, Colonialism, and the Fin De Siècle*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourke, Joanna (2006) *Fear: A Cultural History*. London: Virago.
- Brennan, Teresa (2004) *The Transmission of Affect*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Damasio, Antonio (2003) *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, FL: Harcourt.
- Deleuze, Gilles (1988) *Spinoza: Practical Philosophy*. Trad. Robert Hurley. San Francisco: City Lights.
- _____ (1988) *Foucault*. Trad. Seán Hand. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____ (1989) *Cinema 2: The Time-Image*. Trad. Hugh Tomlinson and Robert Galeta. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____ (1994) *Difference and Repetition*. Trad. Paul Patton. New York: Columbia University Press.
- _____ (1995) "On Philosophy", *Negotiations: 1972-1990*. Trad. Martin Joughlin. New York: Columbia University Press, pp. 135-155.
- _____ (1995) "Postscript on Control Societies" *Negotiations: 1972-1990*. Trad. Martin Joughlin. New York: Columbia University Press, pp. 177-182.
- _____ (2001) *Pure Immanence: Essays on A Life*. Trad. Anne Boyman. New York: Zone Books.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari (1984) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen Lane. London: Athlone.
- _____ (1988) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trad. Brian Massumi. London: Athlone.
- Deleuze, Gilles, and Claire Parnet (1987) *Dialogues*. Trad. Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam. New York: Columbia University Press.
- Eagleton, Terry (1990) *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell.
- Foucault, Michel (1970) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London: Tavistock/Routledge.
- _____ (1990) *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. Trad. Robert Hurley. New York: Vintage.
- _____ (1991) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trad. Alan Sheridan. London: Penguin.
- _____ (2004) *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974-1975*. Trad. Graham Burchell. Valerio Marchetti y Antonella Salomoni, editores. New York: Picador.
- Gilbert, Sandra y Susan Gubar (1978) *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth Century Literary Imagination*. New Haven and London: Yale University Press.

J. Beasley-Murray. El afecto y la poshegemonía.
Estudios 16:31 (enero-junio 2008): 41-69

- Hamblyn, Richard (2002) *The Invention of Clouds: How an Amateur Meteorologist Forged the Language of the Skies*. London: Picador.
- Hardt, Michael (1993) *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Holloway, John (2002) *Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*. London: Pluto.
- Jameson, Fredric (1981) *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____ (1991) *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- _____ (1993) "On 'Cultural Studies'" *Social Text* 34: 17-52.
- Khanna, Ranjana (2003) *Dark Continents: Psychoanalysis and Colonialism (Post Contemporary Interventions)*. Durham: Duke University Press.
- Land, Nick (1992) *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism*. London: Routledge.
- _____ (1993) "Making It with Death: Remarks on Thanatos and Desiring-Production". *Journal of the British Society for Phenomenology* 24:1: 66-76.
- _____ (2007) "Meltdown" *Abstract culture: swarm 1. Cybernetic Culture Research Unit*. 1 Feb 2007. En: http://www.ccr.uconn.edu/swarm1/1_melt.htm (visitada el 24 de abril de 2008).
- Massumi, Brian (1992) *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press.
- _____ (1993) "Everywhere You Want to Be: Introduction to Fear" en Massumi, Brian (ed.). *The Politics of Everyday Fear*. Minneapolis: Minnesota University Press, pp. 3-37.
- _____ (2002) *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press.
- _____ (2005) "Fear (The Spectrum Said)". *positions* 13:1: 31-48.
- Redding, Arthur (1998) *Raids on Human Consciousness: Writing, Anarchism, and Violence*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Robin, Corey (2004) *Fear: The History of a Political Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Scarry, Elaine (1985) *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (2003) *Touching, Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham, NC: Duke University Press.
- Seigworth, Gregory J. y J. Macgregor Wise (2000) "Deleuze and Guattari in Cultural Studies". *Cultural Studies* 14:2: 139-146.

J. Beasley-Murray. El afecto y la poshegemonía.
Estudios 16:31 (enero-junio 2008): 41-69

- Simpson, David. "Naming the Dead". *London Review of Books*. 15 November 2001, pp. 3-7.
- Taussig, Michael (1987) *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____ (1997) *The Magic of the State*. New York: Routledge.
- _____ (1999) *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford: Stanford University Press.
- Thornton, Robert. (1995) "The Peculiar Temporality of Violence". Centre for the Study of Violence and Reconciliation, Seminar No. 1. 12 October 2003.
En: <http://www.csvr.org.za/papers/papthorn.htm> (visitada el 24 de abril de 2008).
- Todorov, Tzvetan (1984) *The Conquest of America: The Question of the Other*. Trad. Richard Howard. New York: Harper Collins.
- Torgovnik, Marianna (1990) *Gone Primitive: Savage, Intellectuals, Modern Lives*. Chicago: University of Chicago Press.
- Virilio, Paul (2002) *Ground Zero*. Trad. Chris Turner. London: Verso.