

Re-pensar la emancipación: Cultura y política desde la perspectiva de un materialismo radical

Andrés Maximiliano Tello¹

Recibido: 20-10-2010

Aceptado: 15-1-2011

I. PRÓLOGO

El concepto de “emancipación” es tal vez uno de los tópicos que, desde su incipiente desarrollo en Rousseau o Kant y hasta sus expresiones más elaboradas en autores como Marx, atraviesa gran parte de la herencia política de la modernidad. Alcanzar la autodeterminación del sujeto o la autonomía de la razón fueron las aspiraciones de dicha herencia, que se mantendría relativamente intacta hasta comienzos del siglo XX cuando el nexo ideal que el pensamiento ilustrado había establecido entre razón-libertad-progreso sucumbe en la catástrofe de la guerra y los totalitarismos. Junto a esto, la expansión y la renovación capitalista de postguerra se convertía poco a poco en la norma generalizada de las formas de vida contemporáneas. Tal como escribían ya en 1944 Adorno y Horkheimer, lo que entonces quedaba claro era que “la ilustración del espíritu no ha traído consigo la emancipación real de los hombres, también la cultura enfermó.”². Frente a la perversión cultural de la subjetividad que no es otra que su alienación capitalista, los autores de *Dialéctica de la Ilustración* proponían anteponer la *negatividad* de la razón, es decir, su uso crítico como arma desmitificadora de la cultura de masas dominante, que ellos denominaron “industria cultural”. Sin embargo, pese a las pretensiones de los exponentes más insignes de la Escuela de Frankfurt, la reactivación de un proyecto emancipatorio bajo las premisas de la *razón*, la *conciencia* o la *subjetividad*, como entidades definidas, esenciales o universales parece no funcionar en un escenario cultural y político como el nuestro, donde, precisamente, las convocatorias globales y homogeneizadoras han sido reemplazadas por una multiplicidad de voces y problemáticas, encarnadas en nuevos y diferentes tipos de agentes sociales, que van, por ejemplo, desde diversos grupos étnicos y sus reivindicaciones específicas, pasando por los feminismos y las demandas de las minorías sexuales, hasta los movimientos sociales que luchan por la defensa de los derechos humanos. Repensar entonces la noción de emancipación implica igualmente revisar la propia pertinencia de ideas que hasta hace no mucho tiempo parecían fundamentarla como indeclinable.

¹ Universidad de Valladolid.

² Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1998. p. 240.

II. MATERIALISMO CULTURAL: PRODUCCIÓN Y SUJETO (IN)CONSCIENTE.

Bajo la herencia marxista, quizás no ha habido una propuesta tan clara en este sentido como la llevada a cabo por la llamada *Escuela de Birmingham*. Raymond Williams, uno de sus más celebres exponentes, dedicó sus trabajos al desarrollo de lo que él mismo denominó como *materialismo cultural*, expuesto principalmente en su libro *Marxismo y Literatura* (1977). Sus premisas se contraponen al ortodoxo y mecanicista esquema del par infraestructura/superestructura. Como es sabido, en dicho esquema la “cultura” es situada como un mero reflejo de relaciones económicas objetivadas que “determinan” una sociedad dada, por lo tanto, considera que las expresiones culturales carecen de mayor relevancia. En cambio, Williams opera un importante giro al destacar que la *cultura* es en realidad un *proceso social material*, constitutivo y creador de estilos de vida, es decir, como *una forma material específica de producción*. Williams señala además que Marx tenía perfecta claridad de que las *fuerzas productivas* “son todos y cada uno de los medios de la producción y reproducción de la vida real”³, y que es la especialización de estas fuerzas, dada en el modo de producción capitalista, la que suprime aparentemente su condición, motivando así la contra-afirmación marxista del *proceso material total* en desmedro de una supuesta autosubsistencia del mercado. A su vez, se enfatiza así el componente material de la dimensión simbólica, la base material, física y corporal de la experiencia cultural, demostrando que la cultura es un aspecto central de la producción social, aunque también un espacio de conflicto y lucha.

Raymond Williams buscaba entonces reposicionar, mediante el análisis histórico de la totalidad cultural, la interconexión diferenciada y compleja de prácticas sociales que tiene lugar en la *experiencia humana*, es decir, en lo que él llamaba la *conciencia práctica* de los sujetos y la capacidad de estos para producir su historia. No obstante, aquí nos encontramos ante un punto problemático: la exposición de un “humanismo ingenuo” como alternativa no sólo teórica sino que también política, es decir, una suerte de trascendentalismo basado en la simplicidad de la praxis que difícilmente puede conciliarse con un proyecto materialista, puesto que un *materialismo radical* no podría sustentarse en ningún tipo de fundamento trascendente, en tanto, el materialismo es una mutación constante.

Casi paralelo al trabajo de Williams, en Francia, Gilles Deleuze y Félix Guattari comenzaban su escritura conjunta de *Capitalismo y Esquizofrenia*, cuya primera parte, *El Anti-Edipo* (1972) buscaba también revitalizar un proyecto materialista. Al igual que en Williams, se trata aquí de resaltar el proceso material con que se produce la realidad social y sus complejas dinámicas, pero

³ Williams, Raymond. *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Península, 1997. p. 110.

para ello el camino no pasa sólo por una reconsideración de la obra de Marx sino que teje lazos vitales con(tra) el psicoanálisis. El Anti-Edipo regresa a la premisa freudiana: no es en la conciencia o la razón donde debemos buscar el origen de nuestros actos, pues estos se gatillan desde el inconsciente, desde la irreductibilidad del deseo. Sin embargo, Freud montó luego sobre el inconsciente un teatro interpretativo-familiar y un tribunal-clínico represivo. *El Anti-Edipo* sólo rescatará la idea de que es el deseo la energía *inmanente* que atraviesa todo el cuerpo social; el deseo es la fábrica de lo real, no se trata de un fenómeno psíquico aislado de la producción social, al contrario, es la producción de producción, pues “*la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas*”⁴. De esta manera, a diferencia de Williams, el materialismo del Anti-Edipo no se fundamenta en un principio trascendental, sea un *sujeto consciente* o una forma de humanismo (expresión de un esencialismo antropocéntrico). En vez de esto, el Anti-Edipo propone un término analítico que prescinde de una entidad ya formada, originaria, y que actúa como eslabón de una *producción basada en flujos energéticos*: las *máquinas deseantes*. El término no debe malentenderse, a diferencia de una mecánica (causa-efecto), las máquinas se acoplan entre sí, funcionan como multiplicidad de máquinas de “corte” y “flujo”, conectadas y dispuestas en el espacio social.

De tal forma, Deleuze y Guattari, buscan llevar al límite la exigencia materialista, evidenciando el proceso de producción material generalizado y su transversalidad en el campo social pero, al mismo tiempo, señalan como el capitalismo logra posicionarse volcándose sobre toda la producción. El capital se acopla a este proceso intensivo como una pausa, constituye una superficie de registro en la que se distribuyen las fuerzas y los agentes de producción, en la que se enganchan las máquinas deseantes de “*forma milagrosa*”: de tal modo que “todo parece (objetivamente) producido por el capital en tanto cuasi-causa”⁵. Pero, si asumimos esto ¿Cómo explicamos la organización material de los productos del capitalismo? En parte, el mismo psicoanálisis insinúa algunas respuestas, pues *El Anti-Edipo* se revela a su práctica precisamente por la represión que este ejerce sobre el deseo, por su intención de clasificarlo como *carencia*, negándole su condición de productividad. Lo que hay realmente es una relación de poder con que el psicoanalista se enfrenta al paciente, relación de poder que se reproduce también en el plano de la producción capitalista:

“la producción nunca es organizada en función de una escasez anterior, es la escasez la que se aloja, se vacuoliza, se propaga según la organización de la producción previa. Es el arte de una *clase dominante*, práctica del vacío como economía de mercado:

⁴ Deleuze, G. y Guattari, F. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós, 1998. p. 36.

⁵ Ibid., p. 19

*organizar la escasez, la carencia, en la abundancia de producción, hacer que todo el deseo recaiga es el gran miedo a carecer, hacer que el objeto dependa de una producción real que se supone exterior al deseo*⁶.

La organización de la producción del deseo se lleva a cabo por *dispositivos* de poder -los que tan bien han descrito Marx y Foucault- y por la generación anexa de un efecto de *carencia* con que la maquinaria económica del mercado se sostiene (enganchando máquinas sociales pero también adquiriendo máquinas técnicas), fetichización y administración del deseo por el Capital para convertirlo en “este miedo abyecto a carecer”. Colonización del deseo por parte de la producción capitalista como producción de *necesidades*, que actúa también culturalmente a través de formaciones dominantes, de una economía de signos y de prácticas que regula las intensidades del deseo, pero sin operaciones mecánicas sino que con procedimientos complejos y contingentes.

III. AGENCIAMIENTOS MAQUÍNICOS: UNIDAD DE ANÁLISIS DEL MATERIALISMO RADICAL.

En *Mil Mesetas* (1980), la segunda parte de *Capitalismo y Esquizofrenia*, Deleuze y Guattari precisan la unidad social de su análisis: los *agenciamientos maquínicos del deseo*. La noción de *agenciamiento*, designa la conjunción e intercalación de “líneas” o “segmentos” que actúan como elementos constitutivos de las cosas, y que varían en cada acontecimiento, en cada nuevo acoplamiento maquínico. En este sentido, “cada cosa tiene su geografía, su cartografía, su diagrama”. Esto hace singulares a grupos y personas, “las líneas que la componen, o las líneas que ella compone, que toma prestadas o que crea”⁷. Como bien señalan Deleuze y Guattari:

Habitar, circular, trabajar, jugar: lo vivido está segmentarizado espacial y socialmente. La casa está segmentarizada según el destino de sus habitaciones; las calles, según el orden de la ciudad; la fábrica, según la naturaleza de los trabajos y de las operaciones. (...) Las clases sociales, pero también los hombres y las mujeres, los adultos y los niños. (...) mis asuntos, los asuntos de mi barrio, de mi ciudad, de mi país, del mundo (...) apenas terminamos un proceso y ya empezamos otro, eternos pleitistas o procesados, familia, escuela, ejército, oficio (...)⁸.

⁶ Ibid., p. 35. (cursivas nuestras)

⁷ Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1999. p. 55.

⁸ Deleuze, G. Y Guattari, F. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2002. p. 214.

Multiplicidad de segmentos que atraviesan a una persona o a un grupo, líneas diferenciadas que se cuelan en los espacios sociales para dibujarlos, para formarlos. Un agenciamiento es producto de todas estas líneas. Por ello, *el agenciamiento debe entenderse como la unidad mínima de lo real*. Su clave de lectura y experimentación pasa por un modelo variable de tres líneas: Líneas de segmentaridad dura o estratos, líneas flexibles y líneas de fugas. Las *segmentaridades duras* dependen, por un lado, de códigos binarios, que son tan diversos como las disposiciones del estrato y sus imbricaciones con otras segmentaridades (Pensemos en el estrato del género: hombre/mujer, pero también público/privado, político/doméstico, Padre/madre, etc). Además, estos no son meramente dualistas sino más bien dicotómicos: pueden actuar diacrónicamente, si no eres *a* ni *b* eres *c*. El dualismo se desplaza dentro del código: Eres hombre o mujer, sino eres gay, etc. Se trata en este sentido de *formaciones discursivas* que catalogan, clasifican y organizan lo social. En esta línea perfectamente pueden producirse efectos de sobrecodificación, de significantes despóticos o de un orden cultural dominante. Por otro lado, las segmentaridades duras implican también dispositivos de poder, técnicas de administración muy diversas entre sí que materializan los discursos y son también capaces de combinarse en las mixturas de líneas diferentes. Se trata de las aplicaciones de las formaciones discursivas en el campo social: código penal, código civil, código de barras, código de acceso. *En un estrato son inseparables las formaciones discursivas y sus dispositivos de poder*. Esto hace que el estudio de la cultura nunca pueda ser sólo mero estudio de discursos o lenguajes inmateriales, como bien ha demostrado Judith Butler cuando exhibe la conjunción entre los discursos y los dispositivos de poder que codifican la sexualidad:

(...) en los casos en los que se excluye a lesbianas y gays de las nociones de familia definidas por el Estado (que, de acuerdo con el derecho tributario y de propiedad, es una unidad económica); cuando se les excluye, negándoles la condición de ciudadanía; cuando se ven privados de forma selectiva del derecho a la libertad de expresión y reunión; cuando se les priva del derecho a expresar su deseo (en tanto miembros del ejército); o no se les permite legalmente tomar decisiones médicas de urgencia sobre el amante moribundo, heredar las propiedades del amante muerto o recibir del hospital el cuerpo del amante fallecido (...)⁹

Pero decíamos que también hay unas *líneas flexibles*, estas hacen tambalear la segmentaridad dura, se trata de umbrales más móviles, de prácticas que no

⁹ Butler, Judith. "El Marxismo y lo meramente cultural", en *New Left Review*, N°2 (Mayo/Junio) 2000. p. 117.

coinciden necesariamente con los segmentos, o bien, de “locuras secretas y a pesar de todo en relación con los poderes públicos”¹⁰. Se mueven en las elasticidades de los dispositivos o sus pequeñas fisuras: las pasiones ocultas de una doble vida, la ilegalidad de la flexibilidad laboral que sustenta el Estado, las “ayudas” económicas a los pobres del tercer mundo dadas por el Banco Mundial. Por lo tanto, las líneas flexibles apuntan hacia una variabilidad de las líneas duras, impidiendo o facilitando saturaciones del estrato, adecuan su rendimiento a los cambios constantes de las imbricaciones mutuas de las diferentes líneas. Cuando pensamos que todo está codificado en una convergencia de estratos, apunta Deleuze, en la línea flexible se produce “un umbral de disminución de resistencia o el aumento de un umbral de exigencia: ya no se soporta lo que hasta ayer se soportaba; se ha producido un cambio en nuestra distribución de deseos”¹¹. En este sentido, se puede decir que la línea flexible precipita sus movimientos desordenadamente hacia una segmentariedad dura o hacia un tercer tipo de línea. Este tercer tipo son las *líneas de fuga*: líneas de ruptura, de violación y desarticulación de código, fin de las condiciones sedentarias e irrupción nómada. Toda línea de fuga es al mismo tiempo una *desterritorialización*, pero que implica posteriormente una *reterritorialización*. Ambos movimientos son parte del eje central de un agenciamiento. Y es que no lo habíamos mencionado hasta ahora, pero es fundamental, *todo agenciamiento es territorial*. La articulación de estratos y la yuxtaposición de las líneas antes descritas siempre conforman un territorio. Un territorio físico (cómo las fronteras estatales o las tierras de la comunidad), pero también de un territorio semiótico (configurado en torno a un régimen de signos específico que regula el territorio físico, como puede ser la lengua de una comunidad o nación) y un territorio pragmático (manifestado en un sistema de acciones y pasiones específico acoplado a los territorios anteriores, es decir, las prácticas culturales específicas de una comunidad). El conjunto imbricado de estas propiedades territoriales, físicas, semióticas y pragmáticas, y las diferentes líneas que las atraviesan, son parte del territorio de un *agenciamiento*. Una vez expuesto esto, podemos recapitular y decir que “*las máquinas siempre son llaves singulares que abren o cierran un agenciamiento, un territorio*”¹². De este modo, hemos configurado a grandes rasgos el modelo de análisis de los *agenciamientos*, pero aún queda algo por aclarar y que dice relación con el problema de sus implicancias políticas, al lugar que le corresponde al “sujeto” y su “emancipación”.

IV. EL ANÁLISIS MICROPOLÍTICO DE LA CULTURA: YA NO EMANCIPACIÓN SINO DEVENIRES

¹⁰ Deleuze, Gilles y Parnet, Claire. *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos, 1980. p. 142.

¹¹ Ibid., p. 143.

¹² Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil Mesetas...* Op. Cit. p. 339.

Quisiera empezar este último apartado con una breve historia personal de Stuart Hall, el segundo gran exponente de la Escuela de Birmingham:

Cuando tenía diecisiete años, mi hermana sufrió una fuerte depresión nerviosa. Había iniciado una relación con un joven estudiante de Medicina originario de Barbados. Era de clase media, pero negro, y mis padres no permitieron que la relación continuase. Hubo una tremenda bronca familiar y a consecuencia de ella mi hermana tuvo una depresión. Eso me hizo repentinamente conciente de la contradicción de una cultura colonial, de cómo uno vive la experiencia colonial respecto a un color y una clase, cómo eso te podía destruir subjetivamente. (...) Mi hermana recibió una serie de tratamientos de los que nunca se recuperó totalmente. Después de aquello, ya nunca se fue de casa.¹³

La figura del “hogar” nos es tan cercana siempre, que quizás en ella es donde más logramos comprender la territorialidad de un agenciamiento y las líneas que lo componen. Estratos de raza, familia, edad, educación, clase, nación, colonialismo, pero también emociones, atracción, repulsión, represión, es decir, deseo y poder recorriendo y configurando el agenciamiento maquínico relatado por Hall. Se nos presenta una situación domestica como una inmensa trama de complejidad cultural conflictiva y con consecuencias trágicas. Se muestra, además, otra dimensión constitutiva de todo agenciamiento: aquí toda política es a la vez *micropolítica* y *macropolítica*. Como señala Hall, “aprendí que la cultura es algo profundamente subjetivo y personal, y al mismo tiempo la estructura en la que uno vive”¹⁴. El orden cultural dominante se traza en estratificaciones que pasan sobre las personas, sobre las familias, sobre las comunidades, los países. Pero a nivel micro también se juega una política del deseo, que puede revelarse a cualquiera de estos niveles, con el objetivo de abrir espacios para sus flujos, de evitar los cierres. Es decir, la micropolítica deseante conlleva siempre *dosis de subjetivación* opuestas a las sobrecondiciones de los estratos, como residuos que conservan las máquinas deseantes de la multiplicidad de acontecimientos dada en sus acoplamientos. Esto les da la singularidad necesaria para abrir siempre nuevos territorios o ser territorializadas. Pero ¿Dónde está la resistencia política? ¿En qué lugar la línea de fuga? ¿Acaso hay aquí algo así como una emancipación? Hall continúa:

Pero esto hizo que cristalizasen mis sentimientos sobre el lugar al que mi familia quería que perteneciese. (...) *No quiero ser el que*

¹³ Hall, Stuart. “Stuart Hall: la formación de un intelectual de la diáspora”, en *Revista de Occidente*, N° 234, Madrid. 2000. pp. 100-101.

¹⁴ *Ibid.*, p. 100.

*ellos quieren que sea, pero tampoco sé cómo ser otra persona. Y eso me deprime. Todo este contexto explica que terminase emigrando*¹⁵.

Abandono del hogar, ruptura de los códigos y desterritorialización como micropolítica del deseo. Entrega y diáspora del “sin saber cómo” y, por ende, no como acción premeditada de un *sujeto* conciente, no hay una fórmula conciente capaz de *programar* la huida, de asegurar de antemano su itinerario. Por lo tanto, parece ser que tampoco hay un programa posible de la emancipación. El mismo Stuart Hall sostiene que el sujeto de ningún modo es un Yo coherente y homogéneo, y por ende, debe ser entendido de forma *descentrada*. De modo que tampoco hay una identidad que unifique como fundamento al sujeto. Pero entonces ¿Cómo entender desde aquí a lo movimientos sociales que se autoproclaman como identitarios? ¿Qué relación tiene con ellos la noción de emancipación? Hall afirma que *el concepto de identidad es irreductible*¹⁶, pues carga hoy con una innegable significación estratégica para los movimientos sociales, aunque también conlleva dificultades que muchas veces los han atrapado en las llamadas “políticas de la identidad” del multiculturalismo oficialista. Por ello, en vez del concepto de identidad, Stuart Hall propone pensar las luchas culturales desde la noción de *identificación*, que se refiere a un *proceso constante*, sin fin, en el cual la *identificación* es siempre “*condicional y se afina en la contingencia. Una vez consolidada, no cancela la diferencia*”¹⁷. Procede por articulaciones o suturas variables entre un *sujeto posicional* y *formaciones discursivas*. Con este abordaje al problema de la identidad, Hall pretende avanzar en el campo político-cultural.

Nos referimos entonces a una forma complementaria para explicar en términos de *identificaciones* (no esenciales) cada territorialización maquínica del deseo, cada posición móvil de la subjetividad que no cancela su diferencia irreductible. El problema que surge de lo anterior es que, de todos modos, la *identificación* resulta ser *una segmentaridad dura*. El mismo Stuart Hall ha señalado lucidamente como los diversos *estratos de identificación* (de sexualidad, de clase, de raza, etc.) que atraviesan a un individuo o grupo social, complican las luchas políticas y culturales cuando se superpone la reivindicación de uno por sobre el resto:

(...) dadas algunas maneras en que los hombres negros continúan viviendo sus contraidentidades como masculinidades negras y repiten esas fantasías de la masculinidad negra en los teatros de la cultura popular, esas mismas masculinidades negras resultan opresivas para las mujeres cuando se enfrentan

¹⁵ Ibid., p. 101. (cursivas nuestras)

¹⁶ Hall, Stuart. “Introducción: ¿Quién necesita «identidad»?”, en: Hall, S. y Du Gay (eds.). *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. p. 14.

¹⁷ Ibid., p. 15.

a otros ejes de diferencia, y reclaman visibilidad para su fortaleza sólo a expensas de la vulnerabilidad de la mujer negra y la feminización de los hombres negros gay¹⁸.

Así, un estrato de identificación puede terminar priorizando la lucha de clases por sobre las luchas de género, o priorizar estas últimas por sobre las luchas étnicas. De ahí que sea útil pensar la siguiente paradoja: si hemos visto que la identificación puede basarse en una segmentaridad dura ¿Qué es lo que podemos decir sobre la emancipación? Recapitulemos, decíamos que la energía social del *deseo* se desterritorializa para reterritorializarse, en códigos semióticos, pragmáticos, físicos, y aquí se da la *identificación*, se acomoda en un territorio, actúa como *modo de subjetivación*, en una *sutura* de la narrativa ficcional del “yo”. En tal estado, el deseo sigue manifestándose como pulsión diferenciadora, “decodificando” el espacio del significante y llevando sus prácticas al límite de los regímenes pragmáticos. El deseo entonces es también la posibilidad de escape, línea de fuga como posibilidad de *devenir*. Y el *devenir no es una identificación, es la diferencia sin sutura*.

Pero las “líneas de fuga” no aseguran nada por sí solas y el *devenir* nunca es programable de antemano. *La huida no asegura una reterritorialización exitosa*, pues corre constantemente el peligro de caer en lo que Deleuze y Guattari llaman un “hoyo negro” que no conecta a ninguna otra línea, o bien, en una línea de sobrecodificación y abolición de vida: pensemos en el escape del suicida, en el cuerpo drogadicto o en el escape de todos esos inmigrantes que encuentran la muerte antes de llegar al norte. Es en este sentido, *la huida en sí* no necesariamente tiene efectos políticos auspiciosos. Pero, asimismo, hay un segundo aspecto que contiene, que no podemos negar: la *huida* nunca es gratuita, siempre nos llevamos algo: “es posible que yo huya, pero a lo largo de toda mi huida busco un arma”¹⁹. He aquí porque señalamos que las máquinas deseantes son también *residuales*, sus conexiones con otras máquinas siempre deportan una sobra, un *resto* que podríamos entender como *pequeñas cuotas de subjetivación* o como el “arma” escogida. Depende siempre de como “nos movamos”, no basta practicar el nomadismo, hay que pulirlo. Sólo entonces se abre la posibilidad del *devenir*: de alianzas o contaminaciones acontecimentales que no pasan por las *identificaciones*. Pues si bien las *identificaciones* pueden ser un momento importante políticamente (por ejemplo, una bandera de lucha), hay también esos *momentos otros* en que el deseo atraviesa todas las codificaciones, *acontecimientos que superan las identificaciones y no dejan ver suturas momentáneas sino solamente devenir*. En palabras de Judith Butler, diríamos que:

¹⁸ Hall, Stuart. “¿Qué es “lo negro” en la cultura popular negra?”, en *Enfocarte.com*, N° 25. 2004.

¹⁹ Deleuze, G. y Guattari, F. *El Anti-Edipo*... Op. Cit., p. 287.

Las nuevas formaciones políticas no tienen una relación analógica entre sí, como si fueran entidades discretas y diferenciadas. Se trata de terrenos de politización que se superponen, se determinan mutuamente y confluyen. De hecho, *los momentos más prometedores se producen cuando un movimiento social halla su condición de posibilidad en otro. Aquí la diferencia no se reduce simplemente a las diferencias externas entre los movimientos, entendidas como las que distinguen un movimiento de otro, sino, por el contrario, a la propia diferencia en el seno del movimiento, a una ruptura constitutiva que hace posibles los movimientos sobre bases no identitarias*, que instala un cierto conflicto movilizador como base de la politización.²⁰

Estos momentos “más prometedores” en las formaciones políticas funcionarían entonces en el *devenir*. Su potencialidad está en su carácter *siempre minoritario*, pero no en un sentido numerable, sino que en tanto amenaza latente de las grandes estratificaciones y sus numeraciones codificadoras, y a su vez, en tanto que manifestación de aquello inclasificable por las lógicas políticas tradicionales, irrepresentable para el Estado y para el mismo capital. Un *devenir minoritario* ni siquiera es clasificable como emancipación, como clave ilustrada del paso de un estado a otro, como arribo a una mayoría de edad, pues no promete nada en específico ni adelanta ningún contenido en tanto sólo se manifiesta como irrupción imprevista. Pero, justamente, en esa interrupción encuentra su fortaleza.

²⁰ Butler, Judith. “El Marxismo y lo meramente cultural”... Op. Cit., p. 113 (cursivas nuestras).