

GOBIERNO DEMOCRÁTICO Y AMBIVALENCIA

Francesco SALVINI

Instituto de Altos Estudios Nacionales (Ecuador)

pantxorama@gmail.com

DEMOCRATIC GOVERNMENT AND AMBIVALENCE

Resumen: Partiendo de la idea de la “modernidad barroca” propuesta por Echeverría, este artículo se propone investigar la relevancia de las modernidades secuenciales y asimétricas como punto de partida para poner el foco sobre la posibilidad de repensar prácticas radicales de gobernanza en una sociedad realmente democrática. En este sentido propongo “ambivalencia” como término contrapuesto a la centralidad de la “equivalencia” en la modernidad realista y protestante. Esta contraposición nos permite cuestionar la separación entre valor de uso y de cambio como términos opuestos, un giro particularmente significativa a la hora de reflexionar sobre la complejidad de la vida y del gobierno urbano donde los circuitos de valor monetario y social siguen componiéndose y sobreponiéndose. A partir de la crisis de cualquier concepción unitaria de la modernidad así como de la explosión de la equivalencia como término resolutivo de las contradicciones de las dinámicas sociales contemporáneas, propongo aquí un diálogo entre la racionalidad del Sumak Kawsay y el debate contemporáneo sobre la gobernanza postcolonial en la India para explorar que significa pensar la “gobernanza radical democrática” como práctica que apunta a empoderar la sociedad y aprender ella cómo no ser gobernada. La ambivalencia de tal proyecto, que sitúa a los cuerpos gubernamentales en la imposible tarea de disolver su propio poder, configura las dinámicas del poder constituyente como proceso de interacción permanente entre la destitución de las formas actuales de la gobernanza y la institución de nuevos cuerpos gobernantes democráticos y siempre provisionales.

Abstract: Borrowing from Echeverría's Baroque modernity, this article investigates the relevance of sequential and dissymmetric modernities as starting point to quest the possibility of rethinking radical practices of governance for a democratic society. Ambivalence in this sense is proposed as a counterpoint to the centrality of equivalence in the protestant and realist modernity. This contraposition allows to question the oppositional separation between use and exchange value, a shift especially significant to think the complexity of urban life and governance where the circuits of monetarian and social value permanently overlap and compose among themselves. Building upon both the crisis of an unitarian conception of modernity and the explosion of equivalence as resolving term for the contradictions of contemporary social dynamics, I propose a dialogue between the rationale of the Sumak Kawsay and the contemporary debate about postcolonial governance in India to explore what means to think “radical democratic governance” as a practice to empower society in learning how not to be governed. The ambivalence of a project like this, that situate the governing bodies in the impossible task of dissolving their own Power, configures the dynamic of constituent power as a permanent process of interaction among the destitution of the existing forms of governance and the institution of new democratic and provisional “governing” bodies.

Palabras clave: Ambivalencia. Modernidad barroca. *Sumak kawsay*. Sociedad política. Gobernanza democrática. Ambivalence. Baroque modernity. *Sumak kawsay*. Political society. Democratic governance.

I. Modernidad barroca¹

Visto desde Quito, Barcelona nos devuelve tanto la imagen de una similitud como la de una reproducción que excede permanentemente. Este juego de coincidencia entre las dos ciudades parece desvanecerse en el espesor “alegórico”, donde lo simbólico no solo representa, sino instituye, una dimensión concreta del urbano. Me refiero a una alegoría cabalística, a un número: 1992. Señala el tiempo del espacio urbano de las dos ciudades como tiempo coincidente, y el permanecer de una relación entre colonialidad y gobernanza en el tiempo contemporáneo.

Barcelona, elegida como ciudad de las Olimpiadas del 1992, y Quito, recién galardonada con el patrimonio UNESCO, se insertan en el mismo momento histórico en el intento de reinventarse a sí mismas como objeto urbano en la competición global entre ciudades, en el mercado global. Subalternas en la globalización neoliberal de la segunda mitad del siglo XX, las dos ciudades, determinadas por su propia historia colonial, se asoman en el espacio globalizado - asumiendo el disciplinamiento de la vida urbana como necesidad del progreso (Pasolini; Berardinelli, 1975. Quijano, 2001).

Es una imagen particularmente útil porque estalla la modernidad y al mismo tiempo señala su continuidad histórica. Barcelona y Quito de maneras distintas afirman la continuidad de la modernidad siempre más allá de sus límites históricamente determinados desde los acontecimientos europeos: el 1914, el 1945, el 1989 (como propuesto por Eric Hobsbawm, 1994. Cf. Latour 1993). Al mismo tiempo determinan el largo camino de la modernidad, su principio colonial y su renovación permanente desde 1492 (Munte, 2010).

Mientras en Barcelona el monumento a Colón es el símbolo de la continuidad moderna entre el racionalismo provinciano de la Exposición Universal del 1888 y la práctica de la Conquista (Borja, 2008. Antigonía, 2013), también en Quito el arte urbano colonial –desde la Iglesia de la Compañía (símbolo absoluto del patrimonio Unesco) hasta el Panecillo, la Virgen que da la espalda a los barrios pobres (Balastro Jiménez, 2013)– nos permite ver la eficacia real de los símbolos barrocos, que encarnan la ambigüedad entre la trascendencia del poder y la materialidad de la explotación (Echeverría, 1994. Santos, 2001).

Esta fuerza alegórica carga de significado el espacio urbano y la vida cotidiana. El 1992 sobrecarga el espacio, tanto simbólicamente como materialmente hasta desvelar qué significa “espacio público”, el garante de la traducción moderna del desposeimiento: la conquista que se hace planificación urbana y especulación privada.

Esta fuerza no solo se manifiesta en el repetirse de la conquista de los subalternos, como mecanismo de acumulación y canibalismo urbano que apunta a la valorización de toda forma de vida, sino también en el continuo aparecer de una fuerza contraria: el eterno volver de la alteridad, el eterno volver de un *altrove*, dentro y contra la vida normalizada del espacio colonial (Augé, 2006; Miskowiec, 1986). Tanto en Quito como en Barcelona, los mundos-vida bajo ataque nunca son homólogos a la lógica de la abstracción del espacio, propia del proceso de *enclosure* (Chakrabarty, 2009). A la acumulación por desposeimiento responde continuamente una regeneración urbana y contracultural, que expele y se modifica para sobrevivir (autónoma y metamórfica). La alteridad indígena –mercancía para el disfrute voyerista y colonial del turismo– se afirma al mismo tiempo como práctica de resistencia a los procesos de privatización y abstracción.

Los ejemplos de este proceso no faltan en la historia de Quito, desde las revueltas del siglo XVIII (Golte, 1978. Andrien, 1990. Minchom, 1994) hasta la resignificación

¹ Este trabajo científico ha sido financiado por el Proyecto Prometeo de la Secretaría de Educación Superior de Ciencia, Tecnología e Innovación de la República del Ecuador.

de los códigos en las fiestas religiosas (Kingman, 2006), hasta el uso contemporáneo del espacio urbano, de los mercados, de las lavanderías, de las calles (como emerge del trabajo de investigación de los equipos de Mediación y Memoria Social de la Fundación Museos de La Ciudad de Quito) –verdaderos “lugares otros” en el proceso de racionalización y subordinación del tejido urbano debido a las reglas del turismo. Y por otro lado, la negociación entre estas dos tensiones se articula de manera barroca a lo largo de los siglos cuando, en las revueltas, los jesuitas son los encargados del liderazgo en las transformaciones sociales y modernas.

Desde el siglo XVIII la *gubernamentalidad* barroca se articula alrededor de una doble imagen y de un “principio”. La primera imagen es la de crucero de la Iglesia de la Compañía donde Ignacio de Loyola - fundador de la evangelización jesuita –y Javier Francisco se miran en el resplandor del oro y de la naturaleza hecha alegoría de la vida, de la fe y de dios. En la intimidad de la Sacristía, en cambio, Javier Francisco reza buscando la inspiración del santificado Ignacio para encontrar una guía en su obra de evangelización. Y busca su maestro, mientras los gusanos salen de las calaveras de los conquistados y se comen las hojas de las Biblias abandonadas en los campos de batalla (cf. Munte, 2010).

Esta imagen parece, retomando la novela *Todo Modo* de Sciascia, obsequiarnos

con una pequeña paradoja, una explicación de por qué me clasifico entre los [sacerdotes] malos, no por modestia sino por convicción. Los sacerdotes buenos son los malos. La supervivencia, y más que la supervivencia, el triunfo de la Iglesia a lo largo de los siglos, se debe más a los sacerdotes malos que a los buenos. Detrás de la imagen de la imperfección vive la idea de la perfección. El sacerdote que viola la santidad o, en su manera de vivir, hasta la escarnece, en realidad la confirma, la enaltece, la sirve. (Sciascia *et al.*, 1974: 75 mi traducción).

No hay doble sentido, ni sátira política en esta cita sino que podemos reconocer toda la carga simbólica de la imperfección, de la ambigüedad, de la contradicción como principio en el gobierno barroco de la vida - la maldad en el ejercicio del poder como señal de la bondad divina. Una bondad de dios más perfecta de cualquier maldad ejercida por sus discípulos. Una bondad que se manifiesta justamente en el ejercicio de la maldad.

II. Equivalencia y ambivalencia

Es decir, el barroco habita de forma diferente la violencia del ejercicio del poder: la dialéctica de la modernidad entre la apropiación y el uso del espacio urbano, por una parte, y la privación y abstracción de la vida que lo habita, por el otro. Al contrario de los términos realistas y protestantes, donde la afirmación del interés personal produce una equivalencia entre voluntad divina y libre arbitrio, aquí la ambigüedad del poder –poder hacer el bien y poder sujetar al otro, explotarlo, abstraerlo– es expuesta y habitada en toda su complejidad.

La ambivalencia protagónica, la que lleva a confundir lo esencial y lo aparente, lo real y lo ficticio, lo pragmático y lo onírico, lo cuerdo y lo ilusorio (lo loco), se difunde y se pierde en un sinnúmero de otras menores y menos evidentes, como las que hay entre lo masculino y lo femenino, lo auténtico y lo impostado, lo clásico y lo monstruoso, lo gozoso y lo doloroso, para reaparecer en la ambivalencia fundamental que equivoca lo natural con lo artificial, lo divino con lo humano, lo predestinado con lo libre, la ambivalencia por la cual el ser humano moderno debe atravesar, según la moral jesuita, para alcanzar la jerarquía

que lo califica como tal (Echeverría, 1994: 182-183)

¿Qué significa entonces pensar el problema barroco como dimensión de la cuestión democrática? ¿Qué significa introducir la ambivalencia, la ambigüedad en los términos del pensamiento gubernamental? Me refiero aquí a la propuesta de Bolívar Echeverría y la que podríamos aventurarnos en llamar una *gubernamentalidad* barroca –es decir, el tentativo barroco de gobierno, específico de la modernidad de América Latina y del Sur de Europa.

La contradicción y la ambigüedad entre secularismo capitalista y caciquismo de la conquista no son un término de cierre, imposibilidad o retraso sobre el moderno, sino, propone Echeverría, una ambivalencia, donde estalla –en toda su potencia, y en toda su violencia– la tendencia por parte del capital a capturar la vida y, sin embargo, el permanente límite de esta posibilidad, la permanente resistencia de la vida frente a la tendencia entrópica, mortífera, del capital. Lo que me parece interesante recalcar es que lo barroco no intenta construir una equivalencia general –como por ejemplo el “mercado” en cuanto recomposición de los fragmentos– sino que se ubica en el terreno de la gobernanza: en la negociación –permanente, ambigua, traidora y violenta– entre las heterogeneidades.

Y entonces, desvela la heterogeneidad como tensión constituyente en la vida de la sociedad.

Esta fuerza de gobierno –colonial y urbana, moderna y barroca (Grosfoguel, 2003. Quijano, 2001. Santos, 2001. Echeverría, 1994)– avanza en la vida urbana limitando la libertad del uso del espacio en función de una escasez “de cambio” artificialmente constituida, produciendo fronteras y regímenes segmentados de trabajo e inscribiendo molecularmente la división “internacional” del trabajo en la vida de la ciudad (Moulier-Boutang, 2006. Mezzadra; Neilson, 2013). Una fuerza que siempre se choca con otros procesos desde abajo, de desmantelamiento permanente de la captura.

Quiero aquí centrarme en la función y el funcionamiento del “valor” en la implementación de la modernidad, o más precisamente, de una *gubernamentalidad* moderna. Y luego observar cómo estos mecanismos de ambivalencia nos permiten descubrir nuevos matices en la tensión entre subsunción formal y real, entre plusvalía absoluta y relativa.

Como nos enseña Marx (1867. cf. Harvey, 2010), el espacio entre valor de cambio, valor de uso y proceso de valorización no es en ningún momento estático sino que se constituye justamente como campo en permanente tensión, conflicto, negociación. La diferencia y la distancia entre valor de uso y valor de cambio no son inmutables, sino que los procesos de valorización combinan elementos de uso y de cambio dentro de los mecanismos de abstracción y mercantilización de la vida.

Esta tensión sin embargo ha sido resuelta en el marco de modernidad protestante –realista dice Echeverría–, a través de la institución de mecanismos de equivalencia. El dinero, el salario, así como las leyes que regulan el trabajo o el mercado intentan reducir la tensión a través de la institución de una equivalencia y separar artificialmente los circuitos del valor de uso de las dinámicas del valor de cambio. Se trata obviamente de una equivalencia desigual, donde se instalan y reafirman las relaciones de poder institucional, económico y discursivo propias del modelo capitalista.

Por el contrario pensar el campo de tensión alrededor de la cuestión del valor a través de los términos de la ambivalencia nos devuelve otro tipo de imaginarios, de problemas y de posibilidades de articulación social alrededor del problema de la valorización y del valor. Concretamente, nos permite reconocer cómo el discurso del gobierno se articula sobre una ambivalencia de valorización: el gobierno urbano influye sobre los valores del espacio urbano, no solo en términos cuantitativos sino también en términos cualitativos a través de una acción sobre los medios y las relaciones urbanas –sobre las infraestructuras–.

Tomando el ejemplo del gobierno urbano del uso de las lavanderías públicas en el centro histórico de Quito, en el momento en el cual el municipio está amenazando cerrarlas

porque no se usan como “espacio común”, sino que como “espacio de lucro” por parte de las lavanderas –es decir, por trabajadoras informales que han sido expulsadas de la venta ambulante en la parte turística del centro histórico– resultan claras tanto la ambivalencia del valor como la función del gobierno urbano en esta tensión.

No solo se está sobre-determinando el valor “de cambio” de un uso económico de recursos comunes por parte de los pobres - ¿hay un uso lucrativo cuando se está trabajando para la propia reproducción? –sino que hay una interpretación problemática de lo que es un valor de cambio frente a un valor de uso como valores separados. El valor de uso de las lavanderías por parte de las lavanderas de hecho se articula en el uso del tiempo-espacio como espacio no solo de reproducción económico-monetaria sino que también como reproducción económico-social. El espacio de otra forma se constituye como valor de uso comunitario, que permite el encuentro, la cooperación y la gestión democrática de la escasez. El gobierno disciplinario de tal uso, en cambio, configura una producción artificial de escasez, sea por que empuja hacia una pobreza de recursos monetarios, sea porque empobrece la comunidad de sus valores de uso urbano.

En este contexto la contraposición entre valor de uso y de cambio no está en el carácter económico del “valor” sino en el acento que se pone en el análisis cíclico de y en la configuración urbana, donde se contraponen un análisis que considere el ciclo económico como ciclo productivo, y otro que analice el ciclo urbano como reproducción social (Moulier-Boutang, 2006. Hardt; Negri, 2009). En el primer caso el carácter económico del valor apuntará a sustentar los mecanismos de acumulación y privatización del valor urbano, en el segundo, apuntando a una reproducción social, la dimensión económica se configura como parte de un ciclo más amplio, que incluye lo social, lo ético y lo cultural como dimensiones determinantes del buen vivir urbano (Radcliffe, 2012).

Dicho de otra forma, no se trata de reducir a equivalencia la relación entre uso y cambio – una equivalencia mediada obviamente por el poder coercitivo del Estado– sino de constituir mecanismos de apropiación urbana habitando la ambivalencia del valor como carácter propio de lo común. La cuestión radica en considerar ciertas dicotomías como tensiones y polaridades para habitar críticamente y no como divisiones y oposiciones por resolver.

Otra dimensión - que creo vuelve a reforzar esta distinción entre equivalencia realista y ambivalencia barroca - es la manera en que tal proceso de valorización se articula alrededor de la vida cotidiana, es decir, cómo los procesos de de subsunción invaden las formas de vida para transformarlas en mercancías que atraviesen los circuitos de realización de la plusvalía.

En la expansión de la capacidad de valorización capitalista de la vida, la subsunción de la vida urbana se desarrolla de forma ambigua porque incluye nuevos territorios en términos formales –como mercancías configuradas autónomamente y incluidas en los circuitos de distribución y consumo– e en términos reales, es decir, como captura de modos de organización de la vida social en los códigos del capital (Marx, 1867. Vercellone, 2007. Mezzadra; Neilson, 2013). La relaciones entre estas dos formas de subsunción no se cierran en una oposición excluyente entre estos dos mecanismos –o uno o el otro– sino justamente en un permanente solaparse de los dos mecanismos, y por ende en formas de producción de la plusvalía que se mueven entre dinámicas relativas y absolutas (Mezzadra; Neilson, 2013).

Estas tensiones de subsunción determinan una tensión urbana donde es interesante retomar el barroco como seña de un desarrollo contemporáneo ambivalente. En Quito, las dinámicas de emancipación y de subsunción se multiplican entre ellas, en una tensión compleja entre local y global, entre conquista y retorno –por ejemplo en las transformaciones urbanas sustentadas por el regreso de las migraciones en las invasiones urbanas, en los ciclos de la deuda como ciclos de la emancipación, donde la deuda es mecanismo de subsunción formal de los asentamientos informales en las lógicas capitalistas de desarrollo urbano–. En Barcelona, el desarrollo de la ciudad está configurado por la continua tensión en la

producción contracultural del espacio urbano, hacia la emancipación de las formas de vida y al mismo tiempo hacia la ganancia económica especulativa y mutuamente privativo.

La narrativa espontánea del espacio urbano –baile de las aceras, coreografía de antenas, escenografías en autoconstrucción, formas de vida en continua recomposición (Jacobs, 1961. Laci, 1985)– al mismo tiempo lucha y se componen con el discurso dominante.

Un discurso que, por ser dominante, no llega a ser libre de ambigüedad, visto los modos en los cuales –por ejemplo en Quito– la especulación avanza siguiendo las olas de la conquista, o más recientemente del extractivismo tanto estatal-petrolero en los Setenta como biocapitalista hoy en día– moviéndose continuamente entre una extracción absoluta de plusvalías y una redeterminación relativa de las capacidades técnicas y sociales de extracción de valor.

El discurso del gobierno barroco –la *gubernamentalidad* barroca– se articula entonces justamente como fuerza negociadora, como garante temporáneo, inestable, traidor y violento, en los términos de esta tensión, y no en una función supuestamente neutral y reguladora del poder realista del mercado. Esto nos permite en otras palabras reconocer el problema de la *gubernamentalidad* como problema dialéctico y continuamente marcado por una disimetría entre las dos partes que participan en la dialéctica del gobierno.

III. *Sumak kawsay* como *altrove* gubernamental

Pensar el problema gubernamental desde la perspectiva de la dialéctica disimétrica de la producción de la sociedad significa reconocer que la relación entre sociedad y estado se da en términos conflictivos, entre insurgencia y gubernamentalidad - fuerzas contrapuestas en la organización de las relaciones de producción, como también de las relaciones de fuerza en la vida social. La relación entre estas dos fuerzas sin embargo es disimétrica, allí donde la función de la sociedad es de génesis productiva, mientras que el gobierno se determina como fuerza de gestión. La actividad del poder es “antes que todo gestión y economía, mientras los seres humanos no gestionan sino producen. El poder es en su esencia reproductivo, por que gestiona lo que ya existe, mientras que la potencia de la humanidad está en la capacidad de generar nuevas cosas” (Revel, 2011 comentando Foucault, 1998. Véase también Revel, 2003). “La génesis está del lado de la libertad, la gestión del lado del Poder. Nunca hay uno sin el otro, pero siempre hay una disimetría entre uno y otro. Y es allí donde surgen todas las dificultades” (Revel, 2011, s/p. mi traducción).

En lugar de resolver las dificultades a través de una solución artificial de equivalencia, el método barroco consiste no en resolver esta dialéctica disimétrica sino intervenir en ella asumiendo la modernidad como gobierno permanente de la crisis.

La modernidad es crisis. Su explosión cotidiana no solamente nos enseña la heterogeneidad del tiempo moderno (Benjamin, 1969. Chatterjee, 1999, 2001) sino también la continua e ingobernable emersión de una multiplicidad ética de esta heterogénea modernidad (Echeverría, 1994). Lo que tenemos son muchas modernidades. Una modernidad “rota”, como vemos en Europa de manera clara en la crisis económica, política y social de los últimos años (Hernández; López, 2010) y al mismo tiempo otra modernidad “abierta” –o una alter-modernidad– como se está imaginando y construyendo en los procesos constituyentes en América Latina (Laclau, 2005. Cerbino et al., 2013).

En la explosión de la modernidad realista que nos propone Echeverría se determina una multiplicación de las rítmicas de la modernidad –donde podemos añadir un sin fin de modernidades menores y al mismo tiempo portadoras de potencias transformadoras, contraculturales, contra-hegemónicas. Desde una modernidad proletaria continuamente en conflicto con su propia dimensión ancestral (como la analizada por Pasolini; Berardinelli, 1975), a una modernidad urbana producida en el multiplicarse de la diversidad de la cual nos habla Jane Jacobs (1961) en contraposición al idealismo urbano de Mumford (1961),

o la modernidad zapatista que determinó mi secuencia moderna más íntima (Montalbán, 1999).

Es el caso quiteño, por ejemplo, donde la sociedad va avanzando dentro de la modernidad, pero siempre manteniendo un fuerte anclaje en la dimensión colonial y católica de la configuración social, tanto en el mantenerse de las relaciones de raza (indígena-criollo) en la configuración de la producción urbana, como en el permanecer de elementos de organización no-capitalista en los modos de producción— es decir, una diferente organicidad del capitalismo en el afirmarse de nuevos *ethos*, de nuevas subjetividades, de una nueva *gubernamentalidad* “moderna”.

La modernidad se configura como secuencia situada y no como simetría predefinida. En este sentido Partha Chatterjee (2011, 2004) nos recuerda los riesgos de una concepción teleológica de la modernidad y propone diagramas —como es el caso del populismo tanto latinoamericano como indiano— que nos muestran cómo “secuencias” modernas diferentes proponen hoy dimensiones de invención democrática tremendamente más potentes de las que emergen del colapso europeo de los derechos. Invenciones más allá de la modernidad colonial, y —nos dice— donde la fuerzas democráticas postcoloniales se determinan justamente en oposición al dominio de las instituciones civiles y modernas.

Se trata de afirmar tres tesis en relación al estudio de la modernidad en las sociedades no-occidentales:

1. El lugar fundamental de transformación del periodo colonial era la sociedad civil; en el periodo postcolonial, las transformaciones más importantes acontecen en la sociedad política.
2. La cuestión central en el debate sobre la transformación social del periodo colonial es la modernidad. En la sociedad política del periodo postcolonial, la cuestión central es la democracia.
3. En el contexto de la última fase de globalización del capital, estamos asistiendo a la emergente oposición entre modernidad y democracia, que es entre sociedad civil y sociedad política (Chatterjee, 2011)

En este contexto de secuencialidades impredecibles, otros lugares políticos y democráticos permiten estirar la modernidad y pensarla como composición alternativa y diversa. Estos anclajes a la otredad no se pueden leer como elementos - de avance o retraso - simétricos con respecto a la modernidad realista, protestante, europea. Se configura una composición específica y un conjunto de secuencialidades singulares que proponen problemas y posibilidades diferentes (Quijano, 2001. Santos, 2001. Grosfoguel, 2003).

Al abandonar una concepción teleológica de la modernidad, nos encontramos con la posibilidad de reutilizar el término “moderno” para mezclar piezas y experimentar materialmente con el terreno de las modernidades - rompiendo con los postulados de la historia moderna eurocéntrica y dotando de concreción y libertad el campo de la imaginación política (Papadopoulos, 2014). Donde el problema no es más —o no es solo— cuáles son los principios ideológicos o económicos del mundo que queremos inventar, sino como poner estos principios en diálogo con la ambigüedad del real, allí donde la dialéctica entre superestructuras y estructuras se da concretamente. Como transformar el mundo que existe.

Se trata de hecho de pensar la relación entre deseo e imaginación política no de acuerdo al paradigma de la utopía, sino según la dimensión del *altrove* —otro lugar que supone un continuo desplazamiento de y desde el determinismo de lo real.

Uno de estos *altrove* de imaginación política —secuencialidad alter-moderna dotada de un grado alto de realización es el *Sumak kawsay*, principio de la gubernamentalidad en los gobiernos democráticos y populares andinos (Radcliffe, 2012).

Sumak kawsay —buen vivir— es un nombre que se afirma en la imaginación política de los movimientos indígenas y que asume valencia constitucional en las reformas bolivarianas tanto en Ecuador como en Bolivia (*Sumak Qamaña*). *Sumak kawsay* significa construir a

través del propio vivir una otredad del espacio. Un *altrove* respecto a la manera en que lo cotidiano es estructurado. Un *altrove* como lugar donde habitar desde ya. Un *altrove* como territorio por producir y no como tierra por descubrir –lo cual demasiadas veces es sinónimo de conquistar.

La dimensión del *sumak kawsay* como práctica constituyente en América Latina más allá de lo público y de lo privado es tanto la afirmación de un proyecto anti-neoliberal, inscrita en la complejidad del cuadro macro-regional de los últimos veinte años, como una fuerza crítica con respecto a la tradición moderna y social-democrática del *welfare* keynesiano euro-atlántico, donde el bien común está siempre sujeto a la racional autoridad del Estado (Aglietta, 2000).

En este sentido es útil recordar la historicidad reciente de América Latina, que ha llevado a la afirmación de este concepto como principio constitucional tanto en Ecuador como en Bolivia. Aunque tengan sus raíces en las culturas indígenas antes de la Conquista, *sumak kawsay* y *sumak qamaña* ha encontrado nueva linfa en el resurgir de los movimientos latinoamericanos a partir de la Marchas del Quinto Centenario de la Conquista, pasando por el levantamiento indígena mexicano del 1994, con las sublevaciones de Quito en el 1999, con las guerras del agua y del gas en Bolivia entre 2000 y 2003, así como con las victorias electorales de las fuerzas democráticas y populares en todo el continente a partir de 1997, y, de nuevo, con los movimientos que siguen configurando el espacio político latinoamericano como espacio abierto, conflictivo, vivo y democrático.

Ese *altrove* vivo, abierto y conflictivo no mora por tanto en la utopía, sino en la continua tensión inmanente entre lo que es y lo que puede ser, aquí y ahora. En otras palabras este hilo rojo es útil para imaginar el futuro porque está siempre en tensión: entre nuevas prácticas (prefigurativas) de la emancipación política –en oposición a la autoridad tecnocrática del desarrollo y al determinismo eurocéntrico del progreso– y una voluntad (performativa) de afirmación programática y pragmática de nuevos principios de organización para la vida social.

El *sumak kawsay*, dicho en otras palabras, nos permite definir un *altrove* conceptual con respecto a la historia del pensamiento político europeo e imaginar la emancipación y los derechos en un espacio abierto y múltiple capaz de escapar a los límites de la historia moderna y antropocéntrica del Viejo Continente en crisis. En este sentido la crítica ecologista así como la post y de/colonial latinoamericana emerge de forma extremadamente declarativa en el debate alrededor de lo que podría ser el *sumak kawsay* (Radcliffe, 2012).

Los derechos del *sumak kawsay*, de hecho, no se basan exclusivamente en la dimensión individual del derecho civil europeo. No sólo. Se generan, precisamente, en la afirmación de que los derechos no son algo propio y exclusivo del “hombre” y de la humanidad, sino que, al contrario, constituyen la posibilidad de un equilibrio entre la vida social humana y el vivir del mundo, más allá de las vidas individuales. Un punto de partida, basado en un híbrido jurídico (Santos, 2003) entre la cultura occidental del derecho y la definición andina de la naturaleza, pachamama, como portadora de derechos, útil para pensar la armonía no como una categoría banalmente naïf (y cínicamente neoliberal) que individualiza la relación entre singularidad y naturaleza –y la vida social, por ende, como mero subconjunto de una naturaleza puramente a disposición -, sino como una práctica política y siempre social, que afirma la reciprocidad, la participación y la responsabilidad hacia el común como raíces del buen vivir.

Finalmente, este *altrove* no está fuera del mundo capitalista. Al contrario, discutir y construir el buen vivir en el cotidiano de la crisis europea, así como en el debate complejo y contradictorio de América Latina, significa construir en lo real *a possible hold upon the functioning of capitalism* (Stengers; Pignarre, 2011). Una posibilidad de morder el capitalismo que señala la incompatibilidad estructural, el antagonismo constituyente, entre *sumak kawsay*, como producción y reproducción de un *altrove*, y la reproducción ampliada

propia del capital.

Se trata en primer lugar de comprender que la relación entre vivir y capital es una relación de producción y por ende de explotación. Romper esta relación de explotación y reapropiarse de los mecanismos de reproducción social es siempre, y desde adentro, una relación de insubordinación y conflicto.

Ahora, si es verdad que la producción postfordista se apodera de la vida, es decir, del conjunto de facultades específicamente humanas, es bastante obvio que la insubordinación se determine en función de este mismo hecho. A la vida incluida en la producción flexible se contraponen la instancia de una *buona vita*. Y la búsqueda de la *buona vita* es justamente el tema de la ética (Virno, 2005, s/p)

Buscando encontrar una solución a la relación entre producción y vida, el *sumak kawsay* señala un elemento importante, poniendo no sólo la vida, sino el vivir como comportamiento social, más allá del individuo y de la humanidad, en el centro del problema. Se trata, quizá, de repensar (nuestra) vida como expresión singular de un vivir en armonía, de imaginar una manera de vivir juntas y bien, es decir, de producir una belleza del vivir juntas.

Se trata al fin y al cabo de escapar a la dirección homolingüe del capital y entender, como propone Gareth Brown en su trabajo de investigación, la importancia crucial de la lucha contra el cercamiento de la imaginación, que intenta encerrar palabras y proyectos dentro de confines identitarios, para garantizar una distancia de seguridad entre todas aquellas palabras que nos permiten imaginar la felicidad.

Se trata de reflexionar críticamente sobre los modos constituyentes y las prácticas instituyentes que tensionan permanentemente el poder constituido y situar el problema de una *gubernamentalidad* radical en un diálogo permanente con la ambivalencia del ejercicio del poder, de la reproducción de las instituciones, del repensar que significa gobernar.

IV. Crítica destituyente, poder constituyente, proyecto instituyente

La diferencia entre un gobierno democrático y uno no democrático no radica en una supuesta “modernidad” de los modelos abstractos, sino en los mecanismos, los protocolos, los procedimientos que articulan su funcionamiento, un funcionamiento flexible y por lo tanto ambiguo. Gobernar democráticamente significa entonces configurar mecanismos para la producción de un espacio urbano pro-activo, no donde hacer públicas las decisiones, sino donde tomarlas en común.

La polis [...] no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. [...] Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres [...] hacen su aparición de manera explícita (Arendt, 1993: 221)

Pensar un gobierno de lo urbano como gobierno pro-activo de lo común, “democrático”, no consiste ni en “proteger el espacio urbano de su uso económico” –como si esto fuese sinónimo de especulación, ni se trata de “traer el orden” y desarrollar el espacio-, sino que se trata de componer las dimensiones de uso y de cambio dentro de una complejidad ecológica y pensar en términos cíclicos –y no exclusivamente productivos– el uso del espacio urbano (Guattari 2000. Moulrier-Boutang, 2006. Hardt; Negri, 2009): es decir, se

trata de pensar el gobierno en términos de reproducción social y mantener juntas en la definición de las políticas públicas tanto la fase de la producción y el consumo, como el tiempo de la distribución y circulación de los bienes (Echeverría, 1994).

La decisión por otra parte surge justamente de la tensión entre sociedad y gobierno. Una tensión que se realiza no solo en cuanto producción discursiva (electoral por ejemplo) de un nuevo mundo –el problema de la producción social como dinámica declarativa de innovación– sino que tiene que proponerse como transformación permanente (dialéctica y asimétrica) del existente –la decisión colectiva sobre la reproducción de la sociedad, es decir, composición ejercida colectivamente del ciclo de transformación de las relaciones sociales, de producción y de poder, que producen el espacio urbano.

Es prioritario aquí señalar al menos tres puntos de partida, tres líneas de investigación y acción política, necesarias para poner en tensión el gobierno social y romper continuamente el equilibrio constituido en el estado y las equivalencias desiguales del mercado.

En primer lugar se trata de reconocer la fuerza constituyente como presencia permanente –por cuanto desarticulada– de toda sociedad y de toda ecología: como autonomía social que pone en tensión las normas establecidas. Segundo me centraré rápidamente en la crítica institucional como dinámica destituyente que rompe la identidad y la molaridad del espacio institucional. Me referiré a dos diferentes dimensiones de la crítica institucional que considero relevantes a la hora de pensar el espacio institucional como territorio por habitar críticamente: en primer análisis el trabajo de la anti-psiquiatría de Basaglia y la práctica destructiva como punto de partida necesario, segundo el debate norteamericano –liderado por Rosalyn Deutsche– sobre la relación entre contraculturas e instituciones artísticas. Finalmente, en los términos instituyentes, intentaré definir el problema de una *gubernamentalidad* radical como proceso continuamente cuestionado por una sociedad que se pregunta: ¿cómo no ser gobernada? (Foucault, 1997. Butler, 2002. Raunig, 2008)

La autonomía constituyente nos propone claves para analizar una tendencia fundamental a la hora de pensar la transición de un gobierno moderno a un gobierno democrático: la transición de la defensa de lo público a la producción de lo común. La autonomía constituyente en este sentido no apunta a la producción de normas definidas - sino de reglas de cooperación, mecanismos performativos del espacio común que prefiguren maneras de organizar la producción en común más allá del comando capitalista sobre la cooperación.

La tensión se compone a un nivel objetivo –allí donde el poder constituido intenta neutralizar y mistificar el poder constituyente (Negri, 1999, 10) –y a nivel subjetivo– allí donde la dialéctica entre cooperación y comando es una dialéctica no solo objetiva. El conflicto entre cooperación y comando en el campo de la producción social es el conflicto entre trabajo y capital, donde la oposición entre una fuerza de abstracción capitalista – que extrae el trabajo de la vida y lo hace objeto, mercancía– y una fuerza materialista de cooperación - que constituye continuamente las condiciones materiales para la producción social. «Trabajo subjetivo en oposición al trabajo objetivo, trabajo vivo contra trabajo muerto» (Tronti, 1966: 212 mi traducción). Y este es el lugar de la autonomía constituyente como fuerza democrática.

En términos subjetivos, el poder constituyente es un conjunto de prácticas y conceptos producidos socialmente para pensar y organizar la vida social, «una fuerza que quiebra, rompe, interrumpe, desquicia todo equilibrio preexistente, toda continuidad. El poder constituyente está ligado a la noción de democracia como poder absoluto» (Negri, 1999:11, mi traducción).

La segunda dimensión necesaria de una acción política radicalmente democrática radica en una permanente reinención de los términos destituyentes del proyecto de transformación social, donde la destitución no determina en ningún momento una mirada reductora de la potencia innovadora de los modelos. Se trata de un término de auto-reflexión como punto de partida para la renovación del proceso:

un “no positivo” (Colectivo Situaciones), que en el rechazo de una determinada figura de la representación produce al mismo tiempo —y no en primer lugar a través de la toma de las funciones políticas institucionales o de una influencia transformadora sobre ellas— una afirmación “auto-transformadora” y generadora de nuevas prácticas y formas de subjetivación, de la cual el “no” recibe su fuerza en primera instancia. La destitución no es pues, vista desde este enfoque, ni deposición [*Absetzung*] vinculada con la meta o el fin de una reinstitución de la plenitud de poderes, ni un simple rechazo en el sentido de una desvinculación, sino que remite principalmente a una praxis social (Nowotny en Raunig, 2009).

Se trata de considerar continuamente el proyecto de transformación social como proyecto que debe conseguir deconstruir y destruir las cristalizaciones propias de todo proceso constituyente. En este sentido considero que sigue valiendo la fuerza revolucionaria del proyecto anti-psiquiátrico que se propone como fuerza destructiva dentro de la institución, porque permite reconocer y atacar el proceso de representación-y-anulación del representado, es decir, la fuerza conservativa presente en las instituciones, y reconocer la libertad como fuerza política:

descubrir la libertad por parte de la psiquiatría trae el problema del enfermo mental fuera del manicomio. En realidad por todas partes hay rejas, barras, verjas, personal con escasa preparación técnica y a menudo humana, pero el problema está en todo caso abierto: la destrucción del manicomio es un hecho urgentemente necesario, sino simplemente obvio. [...] El problema de la libertad por el enfermo mental, o mejor dicho, por el enfermo en el hospital, no surge de repente, por la imprevista revelación de una realidad desconocida, sino que se ha vuelto a proponer después de la transformación producida por los fármacos en la relación entre enfermo y enfermedad. Si el enfermo ha perdido su libertad debido a la enfermedad, esta libertad de poseerse a sí mismo otra vez la recibe gracias al fármaco. Si había sido posible ignorar el llamado lanzado por las teorías psico-dinámicas que proponían un nuevo acercamiento a la enfermedad mental, ahora que los nuevos fármacos ha realizado una nueva relación entre enfermedad y enfermo, mostrándolo a nuestros ojos -libre de los esquemas de las síndromes clamorosas, en una esfera completamente humana, ya no es posible aislarlo en el círculo de los locos y no considerarlo simplemente un hombre [*sic*] enfermo. Es entonces tiempo de enfrentarnos con el problema del enfermo mental en el hospital, en este espacio cerrado, separado de toda relación que no sea enferma, para reconquistar una libertad personal que no puede ser regalada ni por los fármacos ni por el médico (Basaglia, 1964, mi traducción).

Lo que me parece interesante resaltar en esta cita —y en la experiencia de la anti-psiquiatría italiana de los Setenta como experiencia política más allá de la psiquiatría— es por un lado la relación violenta con la institución y la posición de Basaglia mismo, en cuanto funcionario-revolucionario, como destructor de la institución a la que pertenece, de su propia función institucional.

Pero las practicas destituyentes anti-psiquiátricas e internas al campo institucional van

más allá de la transformación de las normas constitutivas– las leyes, los principios, las verdades que determinan la institución–. Basaglia reconoce una temporalidad política de la institución, determinada por la definición de nuevas infraestructuras relacionales en la institución - los fármacos. La institución en otros términos no es solo una expresión de un régimen de verdad e legitimidad sino que es un conjunto que materializa las relaciones de fuerza, la superestructuras dominantes, en protocolos, medicinas, mecanismos, maquinas sociales que mantienen junta *–hold together–*, realizan, “traen-al-ser” determinadas relaciones sociales (Pechriggl en Raunig, 2009).

En este contexto pensar los términos destituyentes e instituyentes significa desplazar lo político tanto desde lo discursivo e ideológico, como desde lo puramente económico y naturalista. Es reconocer que las relaciones estructurales de producción, así como las relaciones superestructurales de poder se determinan en los mecanismos infraestructurales de realización de las relaciones sociales.

Realizar el poder constituyente se hace entonces un problema de *technes* –maneras de hacer– sociales, un *mestiere* de destitución e institución que apunta a determinar una reorganización radical de los protocolos de funcionamiento de las instituciones sociales como máquinas de realización de deseos colectivos (Deleuze, 1963. Merleau-Ponty et al., 2010).

Este desplazamiento de lo político más allá de lo discursivo, y de la revolución más allá de la toma del poder, propiamente en la destrucción de las instituciones preexistentes y la configuración de nuevos protocolos y lógicas de funcionamiento *–techne-logias–*, puede sin embargo producir (en quienes gobiernan, incluso de acuerdo a un afán radicalmente democrático) un vacío, un vértigo, y una fobia frente al potencial incontenible de lo desconocido, de lo ingobernable.

Es el problema que Rosalyn Deutsche (Deutsche, 2001) resume en la idea de la agorafobia que los procesos de la crítica artística radical encuentran a la hora de moverse desde una crítica institucional contracultural a procesos de institucionalidad autónoma. Se trata de asumir la democracia como practica que sustenta - y no calma - el conflicto y superar la agorafobia para asumir el camino radicalmente democrático como camino desconocido y además impredecible que pasa incesantemente por la destrucción y la institución.

existen otras concepciones de la esfera pública menos hostiles a las diferencias o al conflicto, menos deseosas de dar la espalda a las críticas de la modernidad y más escépticas sobre la inocencia de la razón o del lenguaje.[...] La idea de esfera pública sitúa la democracia en la sociedad ante la cual la autoridad estatal es responsable. Si ligamos el espacio público a los procesos políticos de toma de decisiones, a los derechos y a la legitimidad social, quienes en la administración se ocupan de las políticas artísticas tendrán más dificultades a la hora de ignorar que determinados grupos sociales se ven desplazados de los espacios públicos urbanos que, no obstante, siguen describiendo como «accesibles». Además, y quizá sobre todo, el concepto de esfera pública reemplaza las definiciones del arte público como aquella obra que ocupa o diseña espacios físicos y que se dirige a públicos preexistentes, sustituyéndolas por una concepción del arte público como práctica que constituye un público, comprometiéndolo a la gente en una discusión política o entrando en la lucha política. Desde el momento en que cualquier lugar tiene el potencial de ser transformado en espacio público o privado, el arte público se puede entender como un instrumento que o bien ayuda a producir un espacio público o bien cuestiona un espacio dominado que se ha decretado oficialmente como público (Deutsche, 2001)

Reconocer y preservar la fuerza movilizadora y transformadora que desde el campo político reta lo instituido, desde la sociedad reta el estado, nos permite en otros términos una invención permanente de prácticas políticas fuera de lo civil, fuera del gobierno (por democrático que sea) (Chatterjee, 2003). Una invención que se da en el campo de los gobernados y que abre y rompe las cristalizaciones de lo institucionalizado. Que produce esfera pública, sociedad política, comunes.

Como he recalcado anteriormente, la producción social es parte de un proceso más amplio de reproducción de la sociedad, una reproducción que avanza en función de una dialéctica disimétrica entre gobierno-sociedad (Foucault, 1998. Revel, 2003, 2011). Pensar una capacidad democrática y de permanente transformación desde el gobierno no pasa entonces por codificar y civilizar esta dialéctica, sino por dejar que el espacio institucional sea permeable a las instancias y a las prácticas de la sociedad política, permitir (y alentar a) que la lucha de clase invada el estado, como articulación concreta –emancipadora, innovadora e igualitaria– tanto de una práctica democrática como también de una tendencia revolucionaria.

Se trata en otras palabras de pensar la práctica del gobierno en relación a la tensión permanente entre producción-acumulativa y reproducción-distributiva.

La democracia no tiene nada a que ver con una moral romántica de relaciones igualitarias, sino con una economía política de reproducción autónoma de lo común. Producción, distribución, circulación y consumo como dimensiones espaciales y temporales concretas del debate político democrático.

Esto significa entender el gobierno democrático como producción de espacios para ejercer el gobierno colectivamente, autónomamente. Pensar el gobierno como producción democrática desde y de la sociedad significa en primer lugar reconocer que el poder constituido –el gobierno– no es otra cosa sino la cristalización temporánea de una tensión social, y permanentemente a punto de entrar en crisis.

Se trata entonces de investigar a fondo las posibilidades de aprovechar los procesos de crisis como procesos de ambivalencia: momentos de destitución de las cristalizaciones e invención de nuevas formas institucionales. Habitar la complejidad de un gobierno radicalmente democrático significa en fin renunciar a producir una equivalencia representativa entre gobierno y sociedad, y alentar sin descanso a que la sociedad siga preguntándose “cómo no ser gobernada”.

Bibliografía

- AGLIETTA, Michel
2000 *A theory of capitalist regulation: The US experience*. Londres: Verso.
- ANDRIEN, Kenneth J
1990 “Economic crisis, taxes and the Quito insurrection of 1765”, en *Past & Present*, (129):104–131.
- ANTIGONIA, Anexo informativo CC13
2013 Video, September 2013. URL <https://vimeo.com/74941095>.
- ARENDT, Hannah
1993 *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- AUGÉ, Marc
2006 “The near and the elsewhere”, en H. Moore y T. Sanders, *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*: 587–597. Oxford: Wiley-Blackwell.
- BALASTRO JIMENEZ, Arianna
2013 *Análisis de contenido del cine ecuatoriano entre los años 2006 y 2012 a partir del*

- estudio de tres casos: Qué tan lejos, A tus espaldas y Prometeo deportado.* Quito: Universidad de Las Américas.
- BASAGLIA, Franco
1964 “The destruction of the mental hospital as a place of institutionalisation”, en *First International Congress of Social Psychiatry*, Londres.
- BENJAMIN, Walter
1969 “Theses on the Philosophy of History”, en *Illuminations*. New York: Random House LCC.
1985 “Naples”, en *One Way Street and Other Writings*. Londres: Penguin.
- BORJA, Manuel
2008 “Museos del sur” en *El País* Madrid, [en prensa]
- BUTLER, Judith
2002 “What is critique? an essay on foucault’s virtuel”, en *The Political: Readings in Continental Philosophy*, Londres: Basil Blackwell.
- CERBINO, Mauro, GIUNTA, Isabella, y RODRÍGUEZ, Ana
2013 “¿Qué significa hacer política? Poder constituyente y construcción del común un diálogo con Antonio Negri”, en *Íconos*, 46:113–127.
- CHAKRABARTY, Dipesh
2009 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference (New Edition)*. Princeton: Princeton University Press.
- CHATTERJEE Partha
1999 “Anderson’s utopia”, en *Diacritics*, 29, 4:128–134.
2001 “The nation in heterogeneous time”, en *Indian Economic & Social History Review*, 38, 4: 399–418.
2003 *The rights of the governed*. New York: Centre for Basic Research.
2004 *The politics of the governed: reflections on popular politics in most of the world*. New York: Columbia University Press.
2011 *Lineages of political society: Studies in postcolonial democracy*. New York: Columbia University Press.
- DELEUZE, Gilles
1063 *Instincts & institutions*. Paris: Classiques Hachette.
- DEUTSCHE, Rosalyn Deutsche
2001 “Agorafobia”, en *Modos de hacer: arte crítico, esfera pública y acción directa*: 289–356. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- ECHECEVERRÍA, Bolívar
1994 “El ethos barroco”, en *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*: 13–36 México DF: UNAM.
- FOUCAULT, Michel
1997 “What is critique?”, en *The politics of truth*: 23–82, New York: Semiotext(e).
1998 *The will to knowledge*, Londres: Penguin.
1986 “Of other spaces”, en *Diacritics*, 16, 1: 22–27.
- GOLTE, John
1978 *Revolt among indigenous people in the Audiencia de Quito. From the principles of the 18th-century to the end of colonialism*. New York: Dietrich Reimer Verlag.
- GROSGOUEL, Ramón
2003 *Colonial subjects: Puerto Ricans in a global perspective*. Los Angeles: University of California Press.
- GUATTARI, Felix
2000 *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio
2009 *Commonwealth*. Cambridge MA: Harvard University Press.

- HARVEY, David
2010 *A companion to Marx's Capital*. Londres: Verso.
- LÓPEZ HERNANÉZ, Isidro y RODRÍGUEZ LÓPEZ, Emmanuel
2010 *Fin de ciclo: financiarización, territorio y sociedad de propietarios en la onda larga del capitalismo hispano (1959-2010)*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- HOBBSAWM, Eric
1994 *The age of extremes: The short 20th century, 1914-1991*. Londres: Abacus.
- JACOBS, Jane
1961 *The death and life of great American cities*. New York: Random House LCC.
- KINGMAN, Eduardo
2006 *La ciudad y los otros: Quito 1860-1940. higienismo, ornato y policía*. Quito y Tarragona: Flasco y Universidad Rovira e Virgili Atrio.
- LATOUR, Bruno
2012 *We have never been modern*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- LACLAU, Ernesto
2005 *The populist reason*. Londres: Verso.
- MARX
1972 *Capital, volume I*. Londres: Penguin. (Orig. 1867)
- MERLEAU-PONTY, Maurice
2010 *Institution and passivity: course notes from the Collège de France (1954-1955)*. Evanston: Northwestern University Press.
- MEZZADRA, Sandro y NEILSON, Brett
2013 *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham: Duke University Press Books.
- MINCHOM, Martin
1994 *The people of Quito, 1690-1810: Change and unrest in the underclass*. Boulder: Westview Press Boulder.
- MONTALBÁN, Manuel Vázquez
1999 *Marcos: el señor de los espejos*. Madrid: Aguilar.
- MOULIER-BOUTANG, Yann
2006 *De la esclavitud al trabajo asalariado*. Madrid: Ediciones Akal.
- MUENTE, Martín Guerra
2010 *Principio potosí*. Madrid: MNCARS.
- MUMFORD, Lewis
1961 *The city in history: its origins, its transformations and its prospects*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- NEGRI, Antonio
1999 *Insurgencias: Constituent power and the modern state*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- PAPADOPOULOS, Dimitris
2014 "Generation M" (por publicar)
- PASOLINI, Pier Paolo Pasolini y BERARDINELLI
1975 *Scritti corsari*. Milano: Garzanti.
- QUIJANO, Anibal
2001 "Colonialidad del poder, globalización y democracia", en *Utopías: Revista de Debate Político*, 188: 97-123.
- RADCLIFFE, Sarah
2012 "Development for a postneoliberal era? Sumak kawsay, living well and the limits to decolonisation in ecuador", en *Geoforum*, 43, 2: 240-249.
- RAUNIG, Gerald
2008 "What is critique? Suspension and re-composition in textual and social machines"

- en *May fly*: 113.
- 2009 “Instituent practices, no. 2: Institutional critique, constituent power, and the persistence of instituting”, en *May Fly*: 173.
- REVEL, Judith
- 2003 *Michel Foucault. Un’ontologia dell’attualità*. Cosenza: Collana Università.
- 2011 ‘Intervista a Judith Revel’, en <http://moraliaontheweb.com/2011/09/30/intervista-a-judith-revel/> (Consulta: 03-02-2012).
- SANTOS, Boaventura de Sousa
- 2001 “Nuestra america reinventing a subaltern paradigm of recognition and redistribution”, en *Theory, Culture & Society*, 18, 2-3:185–217.
- 2003 “Poderá o direito ser emancipatório?” en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (65): 03–76.
- SCIASCIA, Leonardo
- 1974 *Todo modo*. Torino: Einaudi.
- STENGERS, Isabelle Y PIGNARRE, Philippe
- 2001 *Capitalist sorcery: breaking the spell*. Londres: Palgrave.
- TRONTI, Mario
- 1966 *Operai e capitale*. Torino: Einaudi.
- VERCELLONE, Carlo
- 2007 “From formal subsumption to general intellect: Elements for a marxist reading of the thesis of cognitive capitalism”, en *Historical Materialism*, 15, 1:13.
- VIRNO, Paolo
- 2005 “Un movimento performativo”, en *Transform-EIPC*, 4, <http://www.republicart.net/disc/precariat/virno01it.htm>.