TRANSMODERNIDAD Y POSHEGEMONÍA. REFLEXIONES PARA UN «VIVIR BIEN» DESDE URUGUAY

DEBORAH TECHERA[1]

INTRODUCCIÓN

Este trabajo, en el marco de la propuesta de «Democracias en Revolución y Revoluciones en Democracia» busca constituir un aporte a la reflexión en torno al sentido actual y situado de «revolución», pero entendida de un modo muy básico como transformación de la realidad. Como punto de partida teórico se toma la propuesta de Juan José Bautista Segalés, filósofo boliviano que plantea el agotamiento del marco conceptual del pensamiento moderno y la necesidad de pensarnos de forma distinta, radicalmente alternativa y desde Nuestra América. Esto es, reconfigurar en la teoría, pero sobre todo en la práctica, el sentido de «lo político», transformar desde dentro conceptos que han perdido el sentido y ya no nos sirven para entender, mucho menos para intervenir, la realidad. Tales conceptos carecen de sentido porque se han vaciado, no expresan ya un proyecto social y, sobre todo, no son habilitadores de vida, no posibilitan su reproducción. Necesitamos nuevas categorías con nuevos contenidos y no sólo meras consignas. Una de tales categorías puede ser la expresión aymara *sumak qamaña* o su análogo en lengua quechua, *sumak kawsay*, que se han traducido como «vivir bien».

El «vivir bien» refiere a un concepto inseparable de una práctica, que implica no sólo una otra forma de *ser,* sino un tipo de vínculo basado en la ruptura con la dicotomía sujeto/objeto, y donde la naturaleza es parte findamental. En el centro de este «vivir bien» está lo comunitario, en tanto condición de posibilidad de la reproducción de los pueblos. Se trata de una forma de concebirnos que reúne la dimensión simbólica con la histórica y la material, la de las prácticas. Pensarlo como posibilidad en nuestra realidad actual (uruguaya/ ríoplatense) requiere analizar nuestro *ethos*, así como nuestras prácticas, y eventualmente ir hacia transformaciones estructurales en términos de economía y estado.

¿Es posible, pese a no ser parte de la tradición andino amazónica, recuperar desde nuestra identidad el concepto del «vivir bien»? ¿Puede esto hacerse recurriendo a nuestra propia concepción simbólico-cultural, a nuestra historia y a nuestras prácticas colectivo-comunitarias?

Uno de los fundamentos éticos de la transmodernidad andino-amazónica propuesta por Bautista es una «auto-conciencia-comunitaria-inter-subjetiva», por lo que, basándose en este marco amplio, es posible habilitar una construcción de una alternativa situada apoyándose en el carácter inmanente

1 Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar.

que está implícito en la propuesta transmoderna, que rescata un sujeto que es sujeto porque se encuentra sujetado-a su comunidad de vivientes, enraizada en una tierra.

En su *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Bautista (2014, p. 237) sostiene que «el único criterio a partir del cual la racionalidad como tal se constituye y desarrolla es la vida» y que

> [l]a revolución como transformación radical de la realidad de un país o pueblo empieza con la forma de conciencia de la necesidad de producir una nueva realidad, es decir, de producir la revolución de las conciencias con las cuales se va a producir esa realidad nueva. Por eso el sujeto de esta revolución no puede ser un partido, un instrumento político o el iluminismo de algunos dirigentes, sino el pueblo en tanto que pueblo, el pueblo como un todo, que es el pueblo cuando como comunidad se reúne en torno al proyecto de hacerse cargo de su propia subjetividad, de su propia conciencia, de su propia razón de ser y de su historia. Y esto acontece cuando como pueblo decide recuperar en este presente el pasado y el futuro que la modernidad ha querido negar y hasta ahora no ha logrado del todo. (Bautista, 2014, p. 282)

VIVIR BIEN

Podemos precisar, siguiendo a Gudynas (2012) que existen al menos tres abordajes sobre el el concepto de *Vivir Bien* o *Buen Vivir* . Existe un uso genérico, asociado a pretendidas innovaciones, y muchas veces con fines economicistas y propagandísticos. También tenemos un uso restringido que postula alternativas al capitalismo pero siempre manteniéndose dentro del campo de la Modernidad (en muchos casos, son reivindicaciones de la tradición socialista). Finalmente, y aquí es hacia donde mira Gudynas, el Buen Vivir en un sentido sustantivo plantea una crítica al desarrollo y busca alternativas tanto postcapitalistas como postsocialistas, ubicándose más allá de la Modernidad.

Para Gudynas, el Buen Vivir se trata principalmente de:

a) un conjunto de críticas al desarrollo como idea en sí misma (sus conceptos, prácticas y discursos), y con ello, a sus bases en la Modernidad;

b) una construcción de alternativas, distintas en todo a la concepción usual de «calidad de vida», yendo hacia la plenitud de una comunidad vital y

c) la comprensión del ambiente natural como sujeto de derechos (tanto especies vivas como elementos inanimados), lo que constituye una alternativa *biocéntrica*. Se diluye así la dicotomía naturaleza/sociedad.

Por todo esto, el «vivir bien» implica valoraciones distintas a las que comunmente manejamos, de corte ético y político utilitarista y económico-desarrollista. El horizonte ético del bien vivir está por fuera de la Modernidad y la posibilidad de construcción de alternativas que trae se sustenta en la

diversidad de saberes, entendimientos y sensibilidades, donde no hay privilegios o suplantación entre saberes. Es un campo para las vivencias y los afectos.

TRANSMODERNIDAD: UNA FORMA DE VIDA «COMUNITARIA Y NO SOCIAL»

La propuesta de Bautista es una invitación a atreverse a pensar cómo podría ser posible pasar del modo de vida que tenemos a uno enteramente distinto, trans-moderno y post-occidental, mediante el pasaje de la *sociedad* a la *comunidad.* Este tipo de vida, que se ha dado ya en el pasado, hoy día existe en algunas comunidades andino-amazónicas.

Bautista nos recuerda que antes de la llegada del capitalismo a América Latina, las relaciones comunitarias eran las que estructuraban la vida, por lo que no existía individuación ni enfrentamiento con la naturaleza, la forma *social* de vida, no existía. El atreverse a pensar al que invita, tiene que ver con dejar de ver a estas formas de vida como algo del pasado, y empezar a verlas como la alternativa más racional ante el estado actual de la realidad. No se trata de volver al pasado, sino de producir, ahora y a futuro, relaciones humanas y comunitarias capaces de superar el capitalismo y la modernidad.

Siguiendo a Marx, sostiene que el capitalismo, para erigirse, necesitó destruir las formas de vida comunitarias, es decir, las que no lo reproducen como correlato. En el Tomo I de *El Capital*, Marx describe cómo las relaciones sociales capitalistas destruyen, desintegran y separan, construyendo una forma de agrupación humana que le es propia. Así,

> el capitalismo impone desde afuera a la realidad algo que previamente no existía en ella (como son las relaciones entre cosas, o relaciones humanas cosificadas), y después extrae de la misma realidad que ha creado (ahora cosificada y mercantilizada), lo que previamente ha introducido (que son las relaciones sociales capitalistas), para afirmar luego que la realidad «es» así, que ha sido siempre así y que en el futuro siempre lo será (Bautista, 2011, p. 5).

Lo que quiere mostrar Bautista es que una relación como esta, de ajenidad, de enfrentamiento, de independencia (en fin, una relación «sin relacionalidad») es propia de la relación social, pero no necesariamente de otro tipo de relación humana. Es posible y necesario pensar en una entidad comunitaria que elimine esta «relación de ajenidad recíproca».

Lo que sucede es que el capitalismo, cuando produce la mercancía y el dinero capitalista, lo que hace es también producir la subjetividad del sujeto (por la repetición constante de ese proceso), y cuando estos sujetos se desarrollan y amplían, van produciendo poco a poco esta entidad llamada sociedad. Para buscar una vía de transición desde el capitalismo y la modernidad hacia otra forma de vida, es urgente ponernos a pensar también en qué es aquello que se va a traer como alternativa a la actual sociedad moderna, y «ya no se trata de pensar solamente en otra forma de producir u otra

economía, sino también lo que tal o cual economía produce y que sin su correspondiente correlato (económico/humano) no se puede desarrollar» (op. cit., p.8).

Nos encontramos entonces de cara al dilema de cómo recuperar y desarrollar lo que de racional está contenido en estas comunidades (que aún no se ha perdido totalmente), pero sin volver a *ese* pasado comunitario, sino produciendo en las prácticas presentes y con miras al futuro, el tipo de relaciones humanas que superen realmente las relaciones sociales propias del capitalismo moderno. Y allí, el problema no es una cuestión del método o la estrategia a seguir para hacer ese pasaje; es en cambio un problema de la concepción o cosmovisión con la cual se puede hacer ese pasaje. Por ello es que tiene sentido recurrir a un concepto como el de Buen Vivir o «vivir bien».

POSHEGEMONÍA: CUERPO, AFECTO Y MULTITUD

La poshegemonía es la propuesta del profesor de Estudios Latinoamericanos (University of British Columbia) Jon Beasley-Murray, quien sostiene que, en política, se debe poner el foco en el cuerpo, pues todo está conformado por cuerpos que se mueven mediante *hábitos*, que tienen intensidades *afectivas* y están buscando formar parte de una *multitud*. *Afecto, hábito* y *multitud* son los tres pilares de esta teoría. Los tres términos encarnan una lógica desde abajo que no necesita representación ni dirección desde arriba, rompiendo la metáfora espacial de «abajo» y «arriba», e invitando a repensar la política desde subase corporal, material, común a todos[2].

Cuerpo y afecto son dos fenómenos interligados. Un cuerpo se define por su potencial de afectar o ser afectado, la capacidad de afección es un flujo constante, que depende de una historia de interacciones, y es siempre un acontecimiento que pasa entre cuerpos. «El afecto no es lo que le ocurre a un cuerpo, sino parte de un proceso por el que un cuerpo deviene otra cosa que lo que es» (Beasley-Murray, 2010, p. 131).

Pero cuando el afecto se transforma en emoción, que es su captura a la vez que su clausura, los encuentros en el flujo se hacen rígidos, volviéndose interacciones entre sujetos fijos. Así, cuando el afecto queda limitado y capturado, los cuerpos son fijados en una subjetividad, desde la que se busca la trascendencia. En el afecto comienza la teoría de la posthegemonía, abriendo la puerta a la inmanencia de la política.[3]

Lo que ha sucedido es que, a lo largo de la historia, los afectos se han traducido en emociones, las cuales se presentan como reacción, algo pasivo que es provocado por los acontecimientos. Así, se

2Tal análisis toma como casos de estudio, distintos fenómenos que han sucedido y suceden en América Latina, como los movimientos de izquierda, los movimientos de liberación nacional, los nuevos movimientos sociales y el neopopulismo, buscando narrar la historia discontinua de los proyectos estatales de sujeción del potencial afectivo de la multitud.

3Para Beasley-Murray, América Latina ha sido proveedora de la materia prima para una economía afectiva, no menos material que la de las sustancias de las que derivan potencias afectivas, como la cocaína, el tabaco o el ron, e incluso las que provocan «sus propios delirios», como la fiebre del oro, o el boom del caucho, el canibalismo, el realismo mágico y hasta la salsa. Esta economía de los sentidos, viene a salvar a la de la razón «como una inyección», demostrando a su vez la dependencia de la razón de lo sensual.

han reconfigurado y modulado los afectos. Esto ha sido necesario para limitar su potencial transformador, ya que el afecto tiene la capacidad de e*mpujar a los sujetos más allá de los modelos normativos;* mediante una fuerza que se emparenta con lo femenino y lo animal (tan rechazado por la modernidad) y desborda a quien se ve atravesado por ella. Por eso afecto y comunidad están intrínsecamente relacionados:

> [e]l afecto reúne singularidades y objetos parciales, cuerpos de todas las formas y tamaños, redistribuyéndolos y reconfigurándolos según nuevos agenciamientos y colectividades experimentales. En tanto dejemos que esto ocurra, nos liberamos de nuestro yo. Dejándonos llevar, nuestro poder de afectar y ser afectados aumenta (pero ya no hay un «nosotros»; sino un otro, una colectividad otra).(op. cit, pp. 131-132)

Lo que hace aumentar nuestro poder de afectar y ser afectados es un cierto «dejarse llevar», una fuga, que no implica debilidad, sino experimentación y conexión. Esto es una clara amenaza para el orden social, porque es un proceso y su poder es inmanente, no puede ser representado de modo pleno. El estado es el responsable, entonces, de capturar y transformar el afecto en emoción, lo múltiple en unidad, en una especie de «purga» de los afectos, donde

> [u]n formidable trabajo institucional de marginalización produce la ilusión de una normatividad racional. El Estado constituye su ideal de ciudadanía por medio de un complejo proceso que simultáneamente contiene y aliena los elementos que no se conforman a su ideal. El loco, el delincuente y el enfermo (por ejemplo) están excluidos a veces del mismo modo, condenados a un laberinto de (no)espacios burocráticos: hospitales, prisiones, asilos. La no conformidad está marcada por términos que significan un exceso afectivo y una pérdida de autocontrol: histeria, locura, desvío. (op. cit., p. 139)

Pero esta captura no es más que parcial, y está siempre bajo la amenaza del surgimiento de lo nuevo, porque la inmanencia[4] siempre logra escapar a la trascendencia. Un afecto siempre puede llevar a otro, pero en su forma más reducida, el afecto se vuelve hábito, y configura el mundo como una suma de rutinas. El hábito, en el sentido del *habitus* de Bourdieu, es generado en la repetición de prácticas que parecen naturales gracias a su incorporación inconsciente, y encarna a su vez una disposición determinada hacia el mundo. Pero la persistencia del hábito también genera sus propias formas de resistencia. Cuando el contexto al que se enfrenta el hábito difiere de aquél en el que se formó, se produce una fricción entre viejos hábitos y nuevas circunstancias, y esto es inevitable porque el hábito siempre es producto de la experiencia previa acumulada. Al verse bloqueados o

4 Esta idea de inmanencia es heredera de la de Deleuze, para quien la inmanencia « no se relaciona con Alguna cosa como unidad superior de todas las cosas, ni con un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas: cuando la inmanencia no responde a nada distinto que a sí misma es cuando podemos hablar de un plano de inmanencia. Así como el campo trascendental no se define por la conciencia, el plano de inmanencia no se define por un sujeto ni por un objeto capaz de contenerlo. Diremos de la pura inmanencia que ella es UNA VIDA y nada más. Ella no es inmanencia a la vida sino lo inmanente que no está contenido en nada siendo en sí mismo una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta. Ella es potencia, beatitud completa.» (Deleuze, 2011, p. 48)

reprimidos, los hábitos generan frustración. Para lidiar con ella, y como el hábito es la expresión del sentido común corporizado, transformar el contexto parece más fácil o lógico que ajustar o cambiar nuestros hábitos actuales.

El shock de viejos hábitos, en medio de nuevas circunstancias exige estrategias creativas, impulsadas por la confianza (generada por el mismo hábito) de que las cosas pueden ser distintas, porque alguna vez lo fueron. Esta transformación de la realidad, eventualmente generará sus propios hábitos. Por ello es que el hábito es memoria «pero también es un reclamo ético dirigido al futuro» (op. cit., p. 171).

Como disposición colectiva, el hábito es un poder que invade la vida completamente y es «resonancia» más que identidad, «inclusión expansiva», más que «diferencia delimitada» (cfr. op.cit, p. 179). Esto es lo que hace que se reproduzca una conformidad corporal que legitima el poder y la injusticia. Los «desposeídos» aceptan su desposesión, porque la creencia es también una cuestión de cuerpo, y las instituciones funcionan sobre el cuerpo. Es en el encuentro entre las disposiciones corporales-afectivas que la historia ha modelado en hábitos y el estado actual del «campo» (en el sentido de Bourdieu, como espacio social de acción e influencia), que se produce la fricción, con efectos que son impredecibles y abren por tanto la posibilidad de una nueva historia.[5]

La regularidad del hábito se vuelve el ritmo que va estructurando inconscientemente la vida siendo necesario, para Beasley-Murray, rescatar nuestro tiempo de todo aquello que constantemente lo mide, pues nuestros hábitos, no son nuestros. Pero la misma necesidad de repetición muestra que el poder del estado y el orden de los cuerpos no están totalmente sincronizados. El hábito puede ser revolucionario (aunque Bourdieu no llegue a verlo).

Hay un tercer concepto que es clave aquí, y es el de multitud (entendido en base a Hardt y Negri), como subjetividad colectiva que se consolida mediante el hábito, pero que se forma sobre una «línea de fuga afectiva», y es pre-individual. La multitud está «radicalmente abierta», tiende a una inmanencia absoluta, deshace la distinción identidad social/otredad, pues su «expansión inmanente [...] procede por medio de contigüidad y contacto, propagándose mediante encuentros afectivos» (op. cit. p. 217). Se define por los vínculos y continuidades que establece, donde cuerpos singulares se organizan en una red que no es jerárquica, que está siempre abierta, y donde cada cuerpo está en contacto con otro. Se trata de contacto en lugar de contrato y de afecto en lugar de efecto. No es contrato pues este se vale de identidades fijas, y la multitud es un fluir continuo, es devenir, es tendencia, sin embargo no es caótico, sino que se auto-organiza, procede siempre mediante un cuidado de sí. Es contacto sorpresivo e innovador, y en ese contacto se mueve como un solo cuerpo,

5 Este planteo recuerda a la idea de acción de Arendt (2005), como nacimiento de lo nuevo, acontecimiento inaugural e impredecible.

en base al afecto multiplicado y potenciado en los encuentros. Carece de una voluntad, es puro hábito y conexiones.

Vivir Bien: la inmanencia de los cuerpos y los afectos en comunidad

¿Dónde quedamos, entonces, luego de este breve vistazo a las propuestas de transmodernidad y poshegemonía, a la hora de pensar la transformación (revolucionaria) implicada en el Vivir Bien? Este ensayo es apenas un ejercicio reflexivo que busca acercarse a la idea del Vivir Bien enmarcada en la propuesta de la transmodernidad, valiéndose de algunas líneas de interpretación y crítica provenientes de la pos-hegemonía. Entiendo que esta estrategia puede ser un camino para vislumbrar las implicaciones de la primera, pero desde una idiosincracia cultural y territorial (rioplatense) diferente a la andino-amazónica en la cual dicha propuesta tiene sus raíces. La ambición es humilde, se trata de comenzar a vislumbrar algunas posibilidades para pensar el buen vivir, independientemente del contexto cultural originario del que adquiere su significado. Para ello, es útil hacer foco en su rasgo característico de inmanencia. Desde allí, se lo buscó acercar a la teoría poshegemónica de Beasley-Murray, que presenta algunos elementos conceptuales y analíticos que pueden enriquecer la conceptualización de un buen vivir.

Principalmente se aprecian puntos de contacto cuando Bautista muestra que el capitalismo se basa en introducir una forma de vida determinada y convencer de que se trata de la única posible, y Beasley-Murray propone que el hábito es, a la vez que conservador, revolucionario, pues da testimonio de que otra realidad es posible, pues lo ha sido. Las relaciones sociales capitalistas reproducen en sus prácticas repetidas, el sujeto moderno, nos dice Bautista. Lo mismo puede ser entendido en la teoría posthegemónica como la repetición que configura el hábito. Son los cuerpos, organizados en comunidad y en el fluir de su afectividad quienes nos recuerdan, mediante ciertas prácticas, que otra realidad sí es posible. El *buen vivir* como inmanencia tiene que ver con su carácter de relacionamiento armónico con la totalidad, en tanto comunidad de afectos que ha existido y existe, al menos como posibilidad.

Si este acercamiento al Vivir Bien desde una comunidad cualquiera y no ya andino-amazónica es posibilitado por el planteo poshegemónico, podemos tal vez comenzar a preguntarnos: ¿através de qué afectos, plasmados en qué hábitos, estructurantes de qué prácticas, podemos construir transmodernidad hoy, en Uruguay?

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah, 2005, *La condición humana*, Barcelona, Paidós-Ibérica.

Bautista, Juan José, 2011, «De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida», en *Pensamiento crítico y sujetos colectivos en América Latina*, Montevideo, Trilce.

_____, 2014, *¿Qué significa pensar desde América Latina?,* Madrid, Akal.

Beasley-Murray, Jon, *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, Bs. As., Paidós.

Deleuze, Gilles, 2011, La inmanencia: una vida, en *Inmanencia*, Revista del Hospital Interzonal General de Agudos (HIGA) Eva Perón, Vol 1, No 1, pp. 49-51.

Gudynas, E. 2012. «Buen Vivir y críticas al desarrollo: saliendo de la modernidad por la izquierda», pp. 71-91, En: *Contrahegemonía y Buen Vivir,* F. Hidalgo Flor y A. Márquez Fernández, eds., Quito, Universidad de Zulia y Universidad Central del Ecuador.