

LOS PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN POLÍTICA EN LAS PRÁCTICAS SOSTENIBLES,  
CREATIVAS Y CRÍTICAS DE LA HUERTA COMUNITARIA WAYRA DEL SUR

RICHARD JAMES BOWLING

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

FACULTAD DE EDUCACIÓN

MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO Y SOCIAL

Bogotá D.C.

2020

LOS PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN POLÍTICA EN LAS PRÁCTICAS SOSTENIBLES,  
COMPASIVAS Y CRÍTICAS DE LA HUERTA COMUNITARIA WAYRA DEL SUR

AUTOR:

RICHARD JAMES BOWLING

Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Desarrollo Educativo y Social

DIRECTOR:

JORGE ELIÉCER MARTÍNEZ POSADA

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

FACULTAD DE EDUCACIÓN

MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO Y SOCIAL

Bogotá D.C.

2020

## DEDICATORIA

Para David Bowling, Stephen Breen, James Hanlon, Justin Calva y Danny Jo.

## AGRADECIMIENTOS

*Gracias a la vida y al camino. Gracias a las compañeras y los compañeros de la Huerta Comunitaria Wayra del Sur que me han empoderado para participar en sus procesos ecológicos y comunitarios. Considero a todas las personas del espacio como co-autores, gracias a su impacto vibracional durante el tiempo juntos. Entre ellos son:*

*Edwin Sain Tabares*

*Luz Helena Méndez Soto*

*Tatiana Ariza*

*Darwin Quintana Gallegos*

*Zulli Andrea Mayorga*

*Andrea González Tarazona*

*Erika Vargas*

*Diana Palacios*

*Daniel Zamudio*

*Jhon Alexander Martínez*

*Luis Alejandro Rodríguez*

*(...) O entre los griegos, de los que tú mismo formas parte, ¿quiénes te parece (οἴομαι, οἴομαι) que llevan una vida más agradable, los que mandan o los que están dominados?*

*11— Es que yo, dijo Aristipo, no me clasifico tampoco en la esclavitud, sino que creo (δοκέω, dokéō) que hay un camino/umbral/medio intermedio (μέση, mési), que intento seguir, no a través del mando ni de la servidumbre, sino a través de la libertad, que conduce precisamente a la felicidad.*

*12 —Es que si ese camino, dijo Sócrates, lo mismo que no pasa por el mando ni por la servidumbre, tampoco pasara a través de los hombres, podrías tener alguna razón, pero si viviendo entre hombres pretendes no gobernar ni ser gobernado, ni complacer de buen grado a los que mandan, creo que tienes que darte cuenta de/ver que los más fuertes saben utilizar a los más débiles como esclavos, haciéndoles sufrir tanto en las relaciones públicas como en su trato individual.*

*13 ¿O es que no te has dado cuenta de cómo recogen el trigo que otros sembraron, cortan los árboles que otros plantaron y asedian por todos los medios a los más débiles que se niegan a rendirles vasallaje, hasta que los convencen (πείσωσιν, peíwsin) de preferir la esclavitud a una guerra contra los más poderosos? Y en su vida privada, a su vez, ¿no sabes que los valientes y poderosos esclavizan a los cobardes y desvalidos y se aprovechan de ellos?*

*—Precisamente por eso, yo, dijo Aristipo, para que no me ocurran esas cosas, no me encierro (κατακλείω, katakleío) en ninguna ciudadanía (πολιτεία, politeia), sino que vivo en todas partes (πανταχοῦ, pantachou) como extranjero (ξένος, xénos).*

14. Entonces dijo Sócrates: —Terrible y asombroso (*δεινός, deinós*) el truco/la táctica de lucha/habilidad (*πάλαισμα, pálaisma*) que me estás contando.

Jenofonte, *Memorables*, II. 371 BC.

## Contenido

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	9
1.1 Contexto.....	9
1.1.1 Procesos comunitarios de la Huerta Comunitaria Wayra del Sur .....	12
1.1.2 Planteamiento del problema desde el contexto .....	15
1.2 Los problemas que nos entrelazan .....	30
1.2.1 Ethos- <i>poiesis</i> .....	35
1.2.2 La ontología crítica del presente .....	37
1.2.3 Mi pueblo .....	45
1.2.4 Práctica contemplativa en torno al problema de investigación .....	48
1.3 Objetivos.....	51
2. ANTECEDENTES .....	52
2.1 Prácticas Docentes Yupka: Una producción de subjetividad .....	55
2.2 Monquentina: Entre lo subalterno y lo instituido. Prácticas de agencia y resistencia en la gestión ambiental comunitaria en Guatavita, Cundinamarca.....	56
2.3 Producción de subjetividades en universitarios a partir de la lectura y la escritura ...	57
2.4 La noción de ciudadanía en el fluir de lo instituido y lo instituyente.....	58
2.5 Entre el Miedo y la Esperanza .....	59
3. MARCO CONCEPTUAL .....	61
3.1 Sujeto, subjetividad, subjetivación .....	64
3.1.1 Los cuatro pliegues del sujeto .....	75
3.1.2 Justificación teórica del pliegue y la nomadología .....	86
3.2 Los dispositivos: aparatos de captura y producción de subjetividad .....	94
3.2.1 El dispositivo deleuze-foucaultiano .....	122
3.2.2 Todos contra todos .....	125
3.3 Los agenciamientos de deseo.....	126
3.3.1 El contenido y la expresión .....	129
4. CAMINO METODOLÓGICO.....	136
4.1 Las entrevistas: invenciones dialógicas que entrelazan el camino y el método .....	137
4.1.1 Preguntas .....	145

5. MARCO METODOLÓGICO .....	148
5.1 Foucault por Deleuze como pauta analítica .....	151
5.1.1 El mapeo deleuziano de la obra foucaultiana.....	152
5.1.2 El nuevo cartógrafo .....	157
5.1.3 Ontología crítica, ontología de la actualidad, ontología histórica.....	159
5.1.4 La relación con sí mismo – <i>Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas</i> .....	163
5.2 El espacio biográfico .....	168
5.2.1 Los espacios, géneros y valores biográficos .....	168
5.2.2 Foucault y el valor biográfico .....	184
6. RESULTADOS .....	189
6.1 La Wayra como dispositivo/agenciamiento que produce subjetividades .....	190
6.2 Transversalidades transformacionales .....	200
6.3 ¿Qué sería sin la Wayra?.....	204
6.4 Descripción Óptica .....	205
6.4.1 Ubicación .....	212
6.4.2 Enfoque comunitario abierto.....	216
6.5 Estratos de saber .....	222
6.6 Cúmulos de poder y resistencia .....	231
6.6.1 Los dispositivos de poder que configuran a la HCWS.....	234
6.7 La fuga: resistencias y fragilidades emergentes .....	250
6.7.1 Prácticas sostenibles.....	267
6.7.2 Proyectos por-venir .....	271
7. CONCLUSIONES.....	277
7.1 Recomendaciones .....	288
BIBLIOGRAFÍA .....	290



## 1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

### 1.1 Contexto

*Los hombres y las mujeres no sucumbimos a las grandes penas ni a las grandes alegrías, y es porque esas penas y esas alegrías vienen embozadas en una inmensa niebla de pequeños incidentes. Y la vida es esto, la niebla. La vida es una nebulosa.*

(Unamuno, 1907)

Ubicada en la Carrera 49 C Bis A, con Calle 68 A sur en el barrio Candelaria La Nueva, etapa IV de la localidad XIX de Ciudad Bolívar, la Huerta Comunitaria Wayra del Sur es a nuestros ojos el manifiesto de un proceso vivo y mutante basado en la socialización franca y los aportes inventivos singulares que vienen de la esencia diferenciada, esa diferencia ética, irreducible de cada integrante y participante. Es también un espacio de metamorfosis constante que ha reconfigurado las vidas de los agentes que desde sus acciones comunitarias van construyendo un territorio fundado en pensar, actuar y hablar de modos afirmativamente resistentes, y en este sentido, deviene como una apuesta política y ecológica para construir tejidos sociales de forma activa, empática y creativa, como resistencia al peligro de la violencia, el microtráfico y el consumo de psicoactivos que existe en el territorio.

Los efectos históricos de la urbanización y capitalización del espacio son visibles en los altos niveles de contaminación en las calles y las vías de los acueductos. Éstas, entre otras restricciones y peligros, se entretajan con la necesidad constante de generar dinero para pagar los servicios y arriendos que no siempre logramos autogestionar. Esta ausencia de autogestión o auto-gobierno en nuestras relaciones cotidianas y comunitarias ha resultado ser la condición desde la cual emergen las preguntas y objetivos de este texto. Si no estamos gestionando u ocupándonos de nuestros propios procesos de seguridad, alimentación,

organización, creación artística, etc., nuestras conductas son cooptadas por el control de los dispositivos de poder, y nuestros cuerpos resultan siendo un mero producto dócil o hiperactivo del sistema. Es necesario producir y producirse de forma alternativa para no ser producidos como subjetividades<sup>1</sup> en torno al saber, el poder y la ética por los modos de control, vigilancia y disciplina históricamente sedimentados.

Un análisis etimológico del nombre del espacio nos muestra varios elementos heterogéneos para destacar: Se declara huerta comunitaria al ser abierta a cualquier persona que pasa cerca para ver a los animales u oler a las plantas. Se nombra *Wayra*, palabra del lenguaje de la cultura Muisca, *Muysccubun*, que significa viento o brisa, para indicar la importancia de las lenguas y prácticas de las etnias indígenas, así como la relevancia ecológica de los vientos climáticos y azarosos. Finalmente, se declara como “del Sur” para destacar la importancia de su posicionamiento en el sur de Bogotá, y resignificar el concepto de “Sur”, no como mejor que cualquier otra dirección, o cualquier otro céfiro, sino desde su propia potencia sureña. El viento sopla sin pausas, y la mujer y el hombre siguen su vaivén.

En la *Wayra* se manifiesta un experimento comunitario que desea resignificar el espacio y el uso de los tiempos, así como también efectuar tomas de consciencia más frecuentes en torno a nosotros mismos y a nuestras relaciones afectivas, económicas y ambientales. Se reconoce como una invasión, operando desde la informalidad como una apuesta política de construir tejidos sociales que no dependan de ninguna institución. En su proceso viva han brotado proyectos de aprendizaje popular, construcción de lazos

---

<sup>1</sup> Cf. el *Vocabulaire européen des philosophies* [Vocabulario europeo de las filosofías] de Barbara Cassin (2004), que distingue (...) 2) subjetividad = consciencia, *mens*, Yo, por oposición al objeto y a la objetividad; 3) sujeción = estar bajo el dominio o la ley de un poder según las dos distintas acepciones de la *su(b)*-posición [sup-position]—: estar situado debajo, sometido [sou-mis], y estar sujeto —ser vasallo o subalterno—. (Tassin, 2012)

comunitarios, tertulias socio-críticas, recuperación ambiental y encuentros formadores entre compañeras y compañeros. Este texto se presenta ante el lector como un esbozo o diagrama existencial del espacio según ciertas experiencias y ciertos enunciados de los entrevistados y los autores de la línea de investigación; no es una Sistematización de Experiencias, ni una Investigación Acción Participativa, a pesar de la influencia de Fals Borda y Freire en mi quehacer político y léxico. La Wayra sigue en sus procesos de transformación participativa y creación de nuevas experiencias.

La Huerta Comunitaria Wayra del Sur (en adelante, HCWS o la Wayra) se fundó en medio de condiciones históricas problemáticas en las que medió el amor entre compañeras y compañeros y la esperanza de un futuro diferente. Esta esperanza se ha encarnado, se ha experimentado y respirado amorosa e intersubjetivamente en los actos vivos de los integrantes y participantes de ahora, y se reconoce como una lucha fluctuante y efímera por afirmar la diversidad y resistir a los discursos y fuerzas despóticas. Esta esperanza como también las experiencias vivenciadas, apuntan a configuraciones históricas y agentes singulares que van impulsando la actividad viva ahora, en un presente viviente que va agenciando estos deseos hacia el futuro.

El anhelo de esta investigación es problematizar, describir, mapear y vivenciar creativamente los desplazamientos históricos de una serie de eventos relacionados con HCWS, los deslizamientos de los flujos infinitos de deseo y creencia que nos están constituyendo y las relaciones de poder que nos han configurado, con el objetivo de visibilizar las configuraciones actuales de nuestros modos de pensar, decir y ver, y en esta misma visibilización de las condiciones históricas, afirmar las diferencias de cada agente del proceso y trazar líneas posibles hacia el futuro de reconfiguración auto-constituyente,

reconociendo siempre el derecho primordial del ir y venir y de metamorfosear de forma singular.

### **1.1.1 Procesos comunitarios de la Huerta Comunitaria Wayra del Sur**

En la HCWS, fundada hace más de 5 años, existe una multiplicidad de luchas minoritarias, tanto lingüísticas como ontológicas, luchas anti-despóticas y anti-capitalistas que desafían crítica y ontológicamente a las categorías lingüísticas y existenciales impuestas, así como también a las formas de seguridad y control del espacio y el tiempo que efectúan los dispositivos de poder.

Estas luchas, en tanto sean configuraciones organizacionales mutables de relaciones moleculares entre cuerpos singulares, implican una micro-política que se efectúa desde la multiplicidad de regímenes pasionales y campos dinámico-pragmáticos de cada **proceso** singular, irreversiblemente cíclico y móvil de subjetivación<sup>2</sup> y se agencia hacia la multiplicidad virtual del porvenir, problematizando, esperemos, de forma indócil y crítica, también consistente y sostenible.

Hablar de “subjetivación”, más que de “sujeto”, marca una distancia decisiva que va mucho más allá de una coquetería del lenguaje. (...) este proceso no es simplemente el de un llegar a ser sujeto, como si pudiera darse por entendido que sabemos lo que significa “ser sujeto”: es más bien el proceso de un llegar a ser “x”, proceso que no sabría fijarse, estabilizarse bajo la forma de “sujeto”, sea cual sea el sentido en el que se tome el término, bien sea en el sentido (...) de la subjetividad o de la sujeción. (Tassin, 2012, p. 37)

La presente recopilación incompleta permite visibilizar la diversidad de proyectos y vínculos que tiene la Wayra, lo cual es una de sus potencialidades diferenciales. Estos talleres son manejados por distintos agentes de la huerta con la idea de que su progreso se vaya socializando en los encuentros organizacionales realizados cada dos meses. Es un proceso complejo dado sus lazos informales y formales, la diversidad de los agentes y participantes, las condiciones socio-económicas que se viven y la presencia de una multiplicidad de condiciones dañinas para la configuración de subjetividad en procesos de subjetivación política, procesos siempre en marcha con determinaciones no-inherentes. La subjetividad o el sujeto es una instantaneidad nómada y un “devenir indeterminado” siempre implicada en la aventura no-acabada de la subjetivación política.

Que de la subjetivación se diga que es política significa a minima que la determinación del proceso de subjetivación y su desarrollo no son del todo inherentes al ser para el cual ese proceso se produce (...). No es ya pues en términos de sujeto y de subjetividad que tenemos que pensar la cuestión política (...). Se debe más bien atender a los procesos de subjetivación que están en marcha en las relaciones sociales y en las relaciones de poder, o que son movilizadas (...) en sus lugares de trabajo tanto como en el ámbito doméstico, en el trato con las instituciones tanto como en el espacio público-político (Tassin, 2012, p. 27)

Algunos de los procesos actuales e históricos importantes de visibilizar, sin animos de sistematizar, son:

- Las mingas: Normalmente toman lugar los domingos con el motivo de construir tejido social en torno al trabajo agro-ecológico que puede articularse con individuos y otros colectivos. En estos procesos se aprende, de forma comunitaria, sobre la siembra y el mantenimiento de las plantas.

- Los talleres artísticos y agro-ecológicos para niños: Se realizan dos veces por semana, con el deseo de construir lazos intergeneracionales e interfamiliares y de aprender a formarnos, de forma lúdica y compasiva, desde los sentidos y los juegos.
- Taller de lectura-escritura *Tardes de contextos, Muyal Chack*: se presenta como un escenario de formación político- artística que se expresa mediante la literatura, la escritura creativa, la pintura, jornadas de cine foro, danza, ejercicio y autocuidado.
- Talleres semanales de lenguaje para adultos y jóvenes: Se realizan como apuesta para formarnos como mejores comunicadores y para utilizar los saberes etimológicos en nuestra trayectoria vital.
- Talleres agro-ecológicos con estudiantes de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Colombia: Se realizan talleres agrológicos y salidas pedagógicas con un grupo de estudiantes de la universidad mencionada.
- Talleres agro-tecnológicos con estudiantes de la Universidad Distrital: se llevan a cabo semanalmente, desplazándose en torno a proyectos técnicos y la siembra vertical que se están realizando en la HCWS.
- Talleres educativos para niños realizados por estudiantes de la universidad Minuto de Dios: se desarrollan en torno a saberes-agroecológicos con estudiantes de un colegio local.
- Encuentros de la comunidad con la red de apoyo LGBTI (Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transexuales e Intersexuales)
- Los encuentros de la Red Ecológica del Sur, con que se vincula la HCWS, se realizan no sólo en la Wayra sino en otras huertas y en ferias campesinas por la calle principal

de la zona. La Wayra tiene un representante que participa en los encuentros e informa al otro sobre los planes y necesidades de la red.

- Los encuentros inter-comunitarios de intercambio de semillas y productos naturales se han dado de forma espontánea, según la necesidad de los integrantes de otras Huertas.
- Los encuentros organizacionales entre integrantes, los cuales suelen incluir un asado o un compartir, han resultado ser algunos de los momentos más esenciales para la articulación y socialización de todos los procesos. Es sólo en estos momentos cuando los agentes pueden reconciliarse y escucharse con compasión, y también son importantes porque proveen un espacio para la mediación de tensiones entre integrantes.
- Encuentros solidarios de entrega de mercado durante tiempos de emergencia inmunológica y económica

### **1.1.2 Planteamiento del problema desde el contexto**

Los problemas contextuales -tanto históricos como actuales y virtuales, visibles y (d)enunciables-, están ligados a las condiciones socio-ambientales del territorio donde se ha construido la HCWS y los regímenes de enunciados y prácticas que se han sedimentado en los espacios contingentes, a saber: la contaminación ambiental, las relaciones formales con la Junta de Acción Comunal, la capitalización del territorio y los cuerpos, el miedo que

proviene de las prácticas de consumo de sustancias psicoactivas, el robo violento en la zona y el efecto de estas condiciones en la configuración de subjetividades en la localidad.

Otros elementos también relacionados con los dispositivos de la problemática contextual son visibles en el efecto ambiental de nuestras prácticas, por ejemplo, la existencia cercana del botadero Doña Juana, la contaminación de las aguas y la basura en las calles. La falta de calidad y de pureza del aire y del agua también afecta los procesos de subjetivación; y a pesar de la existencia de saberes que podría solucionar el problema, las instituciones colombianas y sus discursos han resultado incapaces de cambiar su trayectoria desde los espacios formales.

Dichos regímenes de prácticas violentas y auto-destructivas que configuran a las subjetividades de la Wayra son el efecto de las relaciones históricas de saber - poder y la configuración de subjetividad que estas relaciones han producido. En el proceso de búsqueda de modos de auto-constituirmos como individuos y como comunidad, la pregunta por lo que podemos hacer, decir y ser emerge como clave para problematizar nuestros modos históricos de ser configurados como subjetividades. ¿Cuáles elementos de nuestra sociedad, tanto discursivos como no-discursivos configuran nuestros modos violentos y competitivos de actuar y hablar?

Esta problematización se hace, según Foucault (2007), no a través de una analítica negativa de la representación del poder, “a partir de la ley y el soberano, a partir de la regla y la prohibición, (...) sino del funcionamiento real del poder” (p. 892), es decir, a partir de sus mecanismos positivos de disposición y configuración del espacio-tiempo, desembarazándonos así de la concepción meramente jurídica del poder, y así visibilizando formas económicas, estéticas, éticas etc. de disciplina, seguridad y control.



Estas condiciones se han problematizado en torno a la búsqueda de la autonomía o auto-gestión ontológica y semiótica, vista como un proceso activo y creativo de resignificar el espacio y resingularizar estas condiciones en acciones e intercambios comunitarios que construyen territorios. La problemática, por ende, se efectúa en torno a cómo agenciar, desde lo comunitario, nuestros deseos por un mundo compasivo y cooperativo a pesar de las instituciones y sus reglamentos que agresivamente instituyen valores capitalísticos y cristianos en nuestros cuerpos.

La resistencia afirmativa de la Wayra, que se está realizando en torno a las condiciones históricas rastreadas, se basa en el afecto, el amor y la esperanza, ante todo. Se encarna en las subjetividades que se han entrevistado, en sus prácticas sostenibles, anti-patriarcales, pacíficas, anti-capitalistas y auto-educativas; es una resistencia a los efectos de los dispositivos de poder que se ha construido horizontalmente entre compas<sup>3</sup> de forma lúdica y crítica, una resistencia tanto filosófica como artística y política, una “resistencia a la muerte, a la servidumbre, a la vergüenza, al presente”, a favor de futuros mejores.

Se trata, a nuestro parecer, de un vaivén vivo entre una crítica que se repite y por ende debe avasallarse de alguna forma a su historia llamada efectiva o su hilo político-fáctico, para encaminarnos hacia una comprensión efímera de la borbollón, transferencia y fragilidad de los discursos, regímenes de prácticas y modos de vida que pretende cuestionar, en cuanto requisito de un proyecto “genealógico”, y una crítica viva y diferencial que nunca deja de cuestionar y problematizar ese “debe avasallarse” de todo trabajo histórico; se trataría de un análisis viviente con el cuerpo “antes” que una descripción de “los discursos como prácticas”

---

<sup>3</sup> Compa es un término comúnmente usado por las clases medias o “populares” para referirse de manera afectuosa a un compañero de luchas o de resistencia, en este contexto.

(Foucault , 2002, p. 223), de la formación discursiva espaciotemporal y “la función enunciativa que se ejerce” (p. 181) en ella que permitiría comprender lo que constituye “la aceptabilidad del sistema” (Foucault, 1978, p. 14), como también una problematización ético-estética de “su formación dispersa, discontinua y regular a la vez” (Foucault, 1968, p. 64), es decir la difusión, hibridación, vectorización, (des) composición y emergencia de las prácticas y sus regímenes de aceptabilidad, sin dejar de reconocer que “las relaciones de poder-saber no son formas dadas de distribución, son matrices de transformación” (Foucault, 1977, p. 131).

En este sentido, para Foucault (2008) la efectividad, efectivamente, es la multiplicidad y el doblamiento transformativo: “la historia será “efectiva” en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro ser, divida nuestros sentimientos; dramatice nuestros instintos, multiplique nuestro cuerpo y lo oponga a sí mismo (...) el saber no está hecho para comprender, está hecho para zanjar” (p. 47), para cavar y sembrar (Han, 2019).

Como bien señaló Nietzsche (1972) en *Así habló Zaratustra, un libro para todos y para nadie* si quisiéramos comprender [*begreifen*] todo, tendríamos que atacar [*angreifen*] todo, y la energía vital sirve no sólo para comprender, imitar u oponer, para el resentir(se), sino también, y primariamente, para fecundizar la genitalidad del pensar, la creación de siempre nuevos modos de valorar y existir, o más bien modos actuales e intempestivos, modos siempre por venir y en devenir, de formarse y organizarse colectivamente, utilizando la potencialidad de lo que Antonin Artaud llamaba nuestros “órganos por venir” para los performances existenciales “aun por encontrarse” (Derrida, 1969. p. 65).

La subjetivación acá, entonces, “sería a la vez, indisociablemente, una subjetivación ética y política, activa y organizacional” (Tassin, 2012, p. 6), de cuerpos y su uso del deseo

y la organización de esos órganos, de hablar/ser hablado y comer/ser consumido, sin un motor, resultado o soberanía nítidamente identificables, de una subjetivación que se basa sobre el amar(se) y el crear(se) desde la diferencia en el estar en el mundo junto a nuestros compañeros. Se puede afirmar que la mayoría de los agentes de la Wayra apuestan por una ética del consumo y del sentir como más primordial que una ética propiamente del hablar.

Este proceso o trabajo crítico es entonces irreversiblemente histórico y procesualmente singular, elementos de lo que llamaremos una ontología crítica de la actualidad; a cada paso se desnormaliza y se desestabiliza a sí mismo y lo que se considera como sujeto o subjetividad a través de pensamientos emergentes en la actualidad con la potencialidad de lo impensado, así esforzándose silenciosamente por “establecer una correspondencia más y más perfecta entre diferencia y repetición” (Deleuze, 1988, p. 26), en su búsqueda del hilo discontinuo que nos liga a la Iluminación [*Aufklärung*] y al llamado renovado de desembarazarnos de nuestra ovejedad [*sheepdom*] y vaquesa [*cowdom*], y de siempre revalorarnos desde lo que podría llamarse el sentipensar actual, emergiendo y deviniendo del sentido vital que hay que cuidar.

Es por estas razones que nos hemos inclinado a preguntar más por las “condiciones de aparición, de crecimiento y de variación” (Foucault, 1968, p. 72) que por la norma específica de esta serie de discursos ficcionalizados; quisiéramos enfocarnos más en la “co-acción” y “co-pasión” de los núcleos de resistencia en la Wayra como espacio cotidiano y cósmico [*κοσμικός*] donde se aprende, se cuida, se respira, se vibra y se cultiva, que en los “sistemas de coacción” (p. 72) que históricamente nos rigen, alteran y producen.

Estos regímenes alternativos de prácticas han brotado de la imitación de otros procesos ecológicos, los vínculos con estos procesos, las relaciones intersubjetivas y la

iniciativa inventiva y propia de cada agente. Es una resistencia que se manifiesta en nuevas formas de habitar y convivir desde lo cotidiano y lo íntimo, nuevas formas de construir, existir, expresarse, narrarse, andar y descansar, de desplazarse en el espacio-tiempo y generar lazos afectivos y volitivos.

### **1.1.2.1 Restricción y control de los procesos de subjetivación en la HCWS**

Las formas de restricción de modos de subjetivación en la HCWS en relación con los ejes del saber y el poder (qué podemos saber, qué podemos decir, qué podemos hacer), son:

1. Nuestros modos de reconocernos y al otro (como sí mismos)
2. Nuestros modos de configurarnos en torno a un saber
3. Nuestros modos de vivir, hablar y trabajar

Entre una multiplicidad, algunas formaciones históricas en que se han encarnado o acumulado las fuerzas de dominación y control son:

Estamos configurados por relaciones patriarcales ya inherentes en los modos de subjetivación de los griegos, lo cual determina históricamente, con violencia y agresividad, las posiciones jerárquicas en torno a ciertas características de la superficie de los cuerpos, formando discursos que intentan dejarlo inmóvil y dócil y no dejar acontecer su transición o transformación auto-referencial.

Estamos producidos por relaciones capitalísticas que jerarquizan los modos de habitar y de usar el espacio y el tiempo, según el dinero que se genera por hora, heroizado por la competencia individual y la rentabilidad imponible por hora de los cuerpos e invisibilizando los efectos adversos y no-sostenibles. Nuestros usos del espacio y el tiempo para el

aprendizaje se jerarquizan según las competencias laborales que se producen y su potencialidad para capitalizar hacia el futuro.

Siguen existiendo en nuestras mentes y cuerpos, los efectos de las relaciones cristianas y católicas reproducidas por instituciones patriarcales y opresivas que han configurado nuestros modos de vivir entre otros, a través de la formación discursiva de prácticas históricas como el casamiento heterosexual y mono-racial, el liderazgo masculino, la circuncisión judío-egipciana, la confesión de los pecados, etc. Hemos sido configurados, desde mucho antes de nacer, por la “servidumbre cristiana” que efectúan las instituciones eclesiásticas, a las cuales solemos acudir para determinar lo justo y lo bueno, en vez de valorarnos a partir de nuestros (im)propios saberes y sentires.

En fin, casi todos nos encontramos en relaciones híper-capitalizadas y auto-controladas de las redes y los medios sociales en las cuales nos inscribimos cuando nos unimos a Facebook, Twitter, WhatsApp etc. y publicamos o compartimos algo. El propósito de estas redes es generar ganancias con la información que proveemos, y suele resultar en la reproducción de las pautas capitalísticas y patriarcales. A través de la comparación entre vidas dentro de un formato uniforme y la influencia de la publicidad que intenta configurar nuestros deseos y sueños, repetimos subliminalmente los patrones culturales que se jerarquizan según los conceptos de belleza, riqueza, abundancia y felicidad que se han inculcado.

Esta restricción y control de los modos de subjetivación política, modos diferenciales de reconocerse, narrarse, recogerse, llevarse e ir construyéndose, afecta la configuración de los participantes e integrantes del espacio. Cabe señalar que la Wayra, ante todo, es reconocida como movimiento social y ambiental desde su posicionamiento no-formal; los integrantes, por ende, se consideran como lideresas y líderes sociales; esta identidad narrativa

especialmente en este territorio ha implicado modos de existencia violentados y perseguidos. Estos contextos de riesgo y zozobra son efectos de cúmulos de poder producidos por relaciones agresivas y competitivas y por modos no-sostenibles de vivir, efectos violentos que pueden generar experiencias de dolor e ira como también paranoias, incluso en espacios pacíficos de construcción de caminos comunitarios.

La violencia y matanza sistemática de las lideresas y los líderes sociales se conyuga con la violencia y el micro-tráfico en las calles cerca de la Wayra y de la esquina donde se ubica, entre la sede tecnológica de la Universidad Distrital José de Caldas, y el Jardín Infantil de la Secretaria de Integración Social ubicada en Candelaria la Nueva, Ciudad Bolívar.

Las relaciones violentas y agresivas apoyadas por discursos dominantes dirigidos a direccionar al otro para fines de lucro capitalístico e indulgencia cristiana, disponen al espacio y a las subjetividades atravesándolo, restringiendo los modos de habitar y configurándolos en torno a esas fuerzas acometedoras, resentidas y controladoras. No quisiéramos describir los modos a los que están “limitados” en su exclusión y marginación más allá de sus características problemáticas, pero debido a estas condiciones, hay un índice alto del consumo de químicos psicoactivos, de embarazo adolescente y deserción escolar entre los niños y jóvenes de la zona.

En los espacios contingentes se puede ver un control de los movimientos de cuerpos que no se instaura directamente por las instituciones, aunque sí se vigila; se instituye a través del miedo y del peligro asociados a los llamados “indigentes” y “jíbaros” de la zona, quienes a diferencia de las invasiones intencionales eco-políticas, podrían tener lazos con grupos policiales y paramilitares.

El control estatal y capitalístico de los alimentos y residuos dificulta alimentarse desde procesos auto-gestionados y también invisibiliza y acalla a su valor, potencial y sus vías factibles; simultáneamente permite e impulsa la producción no-sostenible de productos no-biodegradables. Esto se combina con un control de los excrementos y residuos humanos, lo cual también genera contaminación y olores hediondos en el territorio, para limitar las maneras de auto-gobernar las necesidades básicas comunitarias de alimentarse y manejar los residuos. Esta restricción y control de los modos no-agresivos, sostenibles y transformacionales de construcción comunitaria es estratégica, así como también son estratégicas las acciones y agenciamientos comunitarios que se realizan en la Wayra por la comunidad.

El método de esta política sin fundamento sustancial en la cual participa la Wayra, acorde a lo que señala Butler, es más bien *ser* el resurgimiento de la práctica de la crítica que brota del *en esse*, dado un *impasse*, de los problemas y las contemplaciones en torno a las incoherencias y fragilidades inherentes en las categorías impuestas (Butler, 2001), a través de una estilización vital no predeterminada que “incorpora una contingencia a través del tiempo” (2002, p. 7).

Este pensar y ser crítico se encarna en las virtudes (auto)codificadas y las prácticas anti-despóticas, anti-competitivas y anti-agresivas para “asegurar la desujetación [*désassujétissement*] del sujeto en el contexto [*le jeu*] de lo que podríamos llamar, en una palabra, la política de la verdad” (p. 8), como también en la reapropiación del lenguaje y por ende las fuerzas semióticas; es decir, “la crítica es el movimiento a través de lo cual el sujeto se otorga el derecho [*le sujet se donne le droit*] de cuestionar la verdad en sus efectos de poder y cuestionar el poder en sus discursos de verdad” (p. 8).

En el caso de los agentes de la HCWS, los puntos de vista críticos y los cuerpos virtuosos predicen efectos de poder como la invasión de las motos y las iglesias, la capitalización patriarcal de los espacios y, ante todo, la posibilidad multi-generacional de construcción comunitaria de saberes y alternativos al encuentro y el desarrollo, prácticas que profanan las categorías cristianas y capitalistas vigentes en su procesualidad creativa, como señala Butler (2012):

Las categorías mediante las cuales se ordena la vida social producen una cierta incoherencia o ámbitos enteros en los que no se puede hablar. Es desde esta condición y a través de una rasgadura en el tejido de nuestra red epistemológica que la práctica de la crítica surge, con la conciencia de que ya ningún discurso es adecuado o de que nuestros discursos reinantes han producido un *impasse* (p. 3).

Los discursos reinantes a que se refiere Butler (2012), son los que han sido utilizados por los dispositivos de poder de la sociedad civil moderna, para configurarnos en torno de “verdades” inmunológicas, económicas, sexuales, biológicas y lingüísticas, y de sus fragilidades, incoherencias y espacios ignorados pero vigilados, como el de la Wayra. Es la incoherencia de estos discursos, junto a los efectos adversos de su producción de subjetividades fijas y controladas, los que visibilizan la emergencia de prácticas críticas, como las de la Wayra. *Es por su naturaleza informal, compasiva y sostenible y las actitudes críticas de sus agentes que hemos nombrado a la HCWS como un agenciamiento de los deseos.* Parte desde entre los contenidos y las expresiones, o las cosas y las palabras, para reconfigurar las líneas en torno al buen vivir comunitario. La importancia de una mirada trans local e informal en torno a los elementos más básicos para una vida digna se pone en relieve,



a pesar de las estrategias de los dispositivos, cuando acontecen el hambre, la sed y la enfermedad sistémicos y resultados de corrupción.

Lo bueno siempre se reconfigura y se renueva en la pragmática viva, como un uso sostenible y auto-empoderante de las palabras y las cosas, ya que “nada es absolutamente bueno, todo depende del uso y de la prudencia” (Deleuze, 1999, p. 28). Con relación a la lucha por una Tierra menos agresiva y más libidinalmente libre, como señala Butler (2001), no hay una base universal para el feminismo ni los pro feministas, ni estructura universal del patriarcado o dominio masculino; las luchas múltiples del feminismo, como toda lucha *en esse* y minoritaria, se tratan de siempre habitar lo indecible y dar paso a *impasses*, en “el presente histórico”, en torno a todo lema sedimentada y “a la universalidad presumida y unidad el sujeto del feminismo” (p. 4). En palabras de Butler:

La identidad de las feministas no debe ser la fundación de la política feminista, si la formación del sujeto toma lugar dentro de un campo de poder regularmente enterrado a través de la aserción de esa fundación. Quizá, paradójicamente, ‘la representación’ se mostrará a tener sentido para el feminismo solo cuando el sujeto de “la mujer” no se presume en ningún espacio. (p. 6).

Para este trabajo diferencial desde el *en esse* de la Wayra, cuyas actividades se realizan desde la informalidad institucional y la amistad, hay que partir una y otra vez desde el corazón, la colectivización intersubjetiva y el encuentro vivo entre compañeras y compañeros y su sociabilidad *a priori*, para efectuar la repetición de la diferencia en vez de la generalidad de la repetición no-rumiada.

Desde el sentir del corazón de cada agente de la Wayra nacen las estrategias de resistencia, las formas de profanar la lógica de lo establecido con carcajadas, arte, expresión,

y la alegría de los niños jugando, los niños que son la esperanza encarnada. La potencialidad de la HCWS como proceso eco-político se halla en las experiencias compartidas entre distintas generaciones, sexualidades, culturas y tradiciones que celebran el buen vivir y la empatía dentro del espacio que lo transforman para las generaciones por venir. Es así como sería posible visibilizar y agenciar nuevas luchas comunitarias que crean nuevas identidades que no dependen por completo de las configuraciones del poder, saber y subjetividad a las que estamos dispuestos históricamente. Deleuze (1987) las describe así:

¿Cuáles son los nuevos tipos de luchas, transversales e inmediatas más bien que centralizadas y mediatizadas? ¿Cuáles son las nuevas funciones del ‘intelectual’, específico o ‘singular’ más bien que universal? ¿Cuáles son los nuevos modos de subjetivación sin identidad más bien que creadores de identidad? Esa es la triple raíz actual de las preguntas ¿Qué puedo? ¿Qué sé? ¿Quién soy? (p. 149).

Creemos que estas nuevas luchas y, por ende, nuevas formas afirmativas de desplegarse, de habitar y convivir liviana y poéticamente, existen en la Wayra desde su diferencia y nunca dejan de ser estratégicas, basándose en la pregunta: ¿Cuáles núcleos de poder y resistencia, en la red estratégica que nos engloba y captura nuestro deseo a la felicidad y la levedad del ser nos son pertinentes para este trabajo? ¿Cómo se están restringiendo, vigilando y controlando los modos diferentes de nombrarnos y vernos, de alimentarnos y protegernos?

En torno a los conceptos utilizados para el análisis, otras preguntas que se han desplazado son: ¿En qué sentido es la Wayra un dispositivo de poder? ¿En qué sentido es un agenciamiento de los deseos? según sus saberes, fuerzas y actitudes. Es decir, ¿se están construyendo procesos de subjetivación política con actitudes normalizadoras desde la

experticia, dominancia y control en relaciones con los demás, o con actitudes desnormalizadoras desde el amor y los anhelos?

### **1.1.2.2 La línea de investigación**

Destaco de la línea de investigación de Socialización Política y la Configuración de Subjetividades la presencia de una anti-estrategia, es decir, la ausencia de dirección y veridicción institucionales normalmente instauradas por las relaciones de poder. Durante los encuentros se han realizado análisis y problematizaciones histórico-críticas en torno a una pluralidad de autores, lo cual potencializó el espacio como lugar de conjugación entre un sinnúmero de enunciados rastreables (*e.g.* útero social, esquizoanálisis, autoconstitución libre, juventud, la mujer, la sexualidad), lo cual permitió diálogos verdaderamente multidisciplinarios y enriquecedores.

El trabajo ético destacado en la línea desde los primeros encuentros se halla a lo largo de este texto: decidir *cuándo* resistir y *cuándo* fluir, y con qué *actitud* se hace en el espacio irreverente. El resto pareciera fuera de nuestro control, ya producido históricamente por los dispositivos de poder. La actitud de inquietud que se ha fomentado en la línea, de indocilidad “moderada” de un sí mismo que se radica en torno a las acciones de resistencia que desnormalizan y desestabilizan, y que no sólo se remiten a lo que se ha pensado antes, es una forma de posicionarse existencialmente en el espacio-tiempo y enunciar francamente, ante todo con uno mismo.

Francamente, quizá sin saberlo, seguimos siendo criaturas plácidas y ganado domesticado, prefiriendo pagar sin pensar en vez de contemplar(nos) críticamente, cuidar(nos) inmunológicamente, abrir(nos) espiritual y esféricamente, etc. En la sociedad contemporánea, esta falta de inquietud y curiosidad ante la realidad, inquietud inquisitiva que

se basa en las experiencias intersubjetivas y nuestros pensamientos y sentimientos, ahora también se debe a la sobre acción, a una imitación frenética de sonámbulos, a un exceso de positividad en la forma de noticias, memes, entretenimiento y sus híbridos, incluso ‘ahora’ con las fronteras, los viejos signos de la soberanía, efectivamente cerradas, normalizando y sedimentando un estado farmacopornográficas de bio-vigilancia y una sobrecarga de noticias virales, como ha destacado Preciado (2020).

Sin embargo, queda claro, quizá ahora más que nunca, que sigue habiendo un proceso de domesticación, aunque haya llegado a desplegarse en la forma del emprendimiento, entretenimiento y el consumo y a entregarse más y más a la digitación. Somos animales en un circo social-mediático que nos han convencido a construir; nos consumimos y nos exponemos para extraer riquezas y honores de nuestros cuerpos, y el valor económico que nos sobra se destina hacia la imposición de nuevas formas de consumo, controladas todavía por ideas innovadoras de mercadeo y emprendimiento para hacer entrar más flujos de capital en el mercado global y estimular la circulación del dinero, y por algoritmos sociales y económicos como *consumer indexes* y *credit scores* en el Occidente y *health scores* y *social scores* en el Oriente, sin pensar en sus formas de producción, sus redes íntimas e institucionales o sus efectos ambientales y usos estratégicos en las esferas económicas y políticas.

El educador de la línea, Jorge Eliécer Martínez Posada, no generó discursos plenamente capitalísticos ni institucionales o estatales, partiendo siempre de las inquietudes y problematizaciones inmanentes que han constituido y han sido constituidas, de alguna forma, por nuestros lazos afectivos y volitivos. Cabe destacar esta importancia, así como la

importancia de la autodirección permitida en la línea, dada la normalización y capitalización existentes en las instituciones educativas en que nos encontramos.

He llegado a escribir este texto por la embarcación que he emprendido en torno a la pregunta de lo que somos y podemos ser, planteado en el primer encuentro de la línea. Adicionalmente, he aprendido que esta búsqueda y la transformación inherente a ésta no se realizan por valorarse de lo que dice cualquier otra persona sobre lo que podemos decir, ver y hacer: se valora y se experimenta por cada sí mismo, por la comunidad y por los procesos común-colectivos de reflexión crítica. En mis ojos, es sólo así que podríamos considerarnos hablantes francos que crean la verdad entre Arboles de la Historia en procesos de estandarización y colonización.

Esta inquietud, no-afanada por nuestra parte, se ha desplazado en torno a nuestros modos sedimentados y normalizados de hablar y ver. Creo que es justo por esta razón que se han trabajado una multiplicidad de autores, para construir análisis y diálogo desde la complejidad ontológica y la conjugación discursiva. La socialización política, o colectivización solidaria diagramada en el desplazamiento de la línea no se puede comprender en términos de un “yo” o una ciudadanía, y señala la posibilidad de ir tomando pasos prudentes hacia un pueblo por venir, un mundo comunitario aun-no-pensado de conexiones y co-adaptaciones, un mundo de ‘y, y, y...’, ‘o, o, o...’ y ‘quizá, quizá, quizá...’.

La conjugación diferencial a esta tesis se debe a la complejidad discursiva y dialógica de los encuentros de la línea de investigación, así como también a su enfoque ético en torno al saber y el poder. No podría haber realizado una lectura deleuziana del trabajo foucaultiano para articularlo con una metodología arfuchiana y bajtiana, sin la abundancia de libertad, y la falta de afán y estrategia institucional en la línea.

Algunos enunciados diferenciales y más abiertos al devenir en su procesualidad inmanente de construcción de saberes efímeros y conceptos mutables sin fundamentos fijos que han emergido durante el desplazamiento de la línea de investigación, son: diagramar, problematizar, analizar, acontecimentalizar y fabular. Estas herramientas discursivas me parecen potentes para dar un paso a la comprensión y explicación de la vida social, ya que veo que seguimos usando los enunciados de Foucault para encerrar, normalizar y objetificar a la vida en vez de potencializarla y amarla en el presente viviente.

## **1.2 Los problemas que nos entrelazan**

Gilles Deleuze (1996), en una entrevista extensa con Claire Parnet, postuló que uno de los grandes misterios del pensamiento es la cuestión de qué se nos conecta, cuáles lazos hay en torno a un campo problemático, en torno a un conjunto heterogéneo pero conjugable de cuestiones y sus procesos de problematización experimental. Como señala Deleuze en esa misma entrevista, los problemas existen en los mismísimos conceptos, y creemos que en su perpetua reflexión crítica se pueda invertir y resignificarlos, relativamente e infinitesimalmente, desde distintos puntos del sentido y vista, desde la desarmonía inmanente de las facultades, efectuando una inquietud *per se* en cada momento detenido; esta última implica para nosotros una articulación inconsciente e intersubjetiva del sentipensar efímero, afirmativo e intersubjetivo, una indomabilidad creativa y meditada que cuestiona las tablas científicas y morales acumuladas, para afirmar la posibilidad de creación críticamente autógena : “Crear nuevos valores, ni el león puede todavía: pero hacerse libre para nuevas creaciones, ahí sí que puede el poder del león” (Nietzsche, 1972, p. 56).

Pareciera que las formaciones institucionales y jurídicas, en las cuales nos encontramos incorporadas, no dejan de aumentar y articularse paranoica y agresivamente, pero sin tomar medidas efectivas para aliviar la violencia vivida diariamente en este país, ni para la preparación por una crisis de recursos, o una urgencia económica o inmunológica; ¿cuál será esa tendencia de comprarse una finca privada, aislada y fortificada, en vez de aliarse inconscientemente a la construcción del tejido del útero social por medio de lo colectivamente intimo (lo magnético, lo acústico, lo fluido, lo cromático, lo ondular, lo respiratorio; lo ventoso, subterráneo, mareoso e luminoso)? Es con este mismo miedo y desocupación ante la intensidad del mundo de la vida, y de la vida an-orgánica y sus latencias surreales como 5G, y con esta tendencia de fuga sonámbula ante lo que irreparablemente deviene y perece, y que simultáneamente es necesariamente sideral, que nos controlamos ahora en tiempos de cuarentena.

Es, por ende, que esperamos visibilizar que una potencia de la Wayra, como iremos destacando, es el hecho de que se expone como un espacio informal compuesto por flujos, colores, ondas, alientos, atracciones, etc., como sus procesos del deseo de desprenderse e insularse de los efectos y discursos de las formaciones institucionales. En sus procesos críticos, creativos, compasivos y sostenibles que se despliegan en el espacio con-respirado de la cotidianidad, la Wayra tiene el poder del león, de hacerse libre de las sedimentaciones religiosas y jurídicas que nos han producido de forma no-sostenible y auto dañina, como sujetos o subjetividades fijos de saber y poder.

Se trata entonces, para los agentes de la Wayra, de un proceso “político” o colectivo cotidiano de configuración de territorio, de medios y ritmos, y de configuración de modos de acción e intercambio, entre subjetividades que “no se propone acceder a poderes centrales,

ni aposentarse en los territorios del poder de centro, sino que fluye cómodamente dentro de los vectores horizontales constituyentes de la sociedad” (Useche Aldana, 2019, p. 101) en un fluir y dejar fluir que nunca deja de dismantelar el sistema desde sus grietas; de un “ir ubicándose” entre estas relaciones actuales de poder/saber errantes y monstruosas que suelen resultar aterradoras, creando verdad e historia en el *se habla*, el *se ve* y el *se vive*, incluso donde más se teme a la peste, la contaminación, la pobreza y a la violencia sistemática.

Anunciar las cosas verdaderas sin dejarse paralizar por el miedo, agrega Epicteto. Tenemos aquí el ejercicio mismo de la *parrhesía* como ejercicio del decir veraz que se anuncia a los hombres sin dejarse impresionar jamás por el miedo. (Foucault, 2010, p. 179).

Este es el misterio de vivir juntos, de vincularnos en continuidad en torno a la problematización de los campos semióticos y a las formaciones de poder y miedo que pragmáticamente navegamos, aunque esencialmente nuestros conceptos individuales son indiscernibles, irrespirables, intraducibles, diferentes. En la Wayra la cotidianidad minoritaria o potencialidad de cambio de valores de este estar-en y estar-con, afirma la potencia libre de los cuerpos dinámicos y autógenos y la fuerza amparadora de la Tierra fértil para repensar y modificar las costumbres, como los hábitos agresivos, competitivos, sexistas, egoístas, no-sostenibles y auto dañinas que todavía componen el espacio compartido y respirado a nivel trans planetario.

La micropolítica, o política menor de problematización inmanentemente discontinua, es un **proceso** comunitario que se aleja de los poderes establecidos en su enfrentamiento con ellos en lo que podría llamarse la vida cotidiana, el mundo de la vida, o “el devenir y su vida (...) algo que ocurre, como dice John Lennon, ‘mientras estamos ocupados de otras cosas’”



(Núñez García, 2010, p. 51) donde se entretajan infinitesimalmente los afectos, valores, deseos y pasiones del discurrir terrícola, como también postula Useche Aldana (2019):

La organización de las sociedades humanas proviene de la dinámica de los pequeños encuentros, de la constitución de vínculos, del entretelar de redes, del devenir de órdenes moleculares muy intensos que se manifiestan en la vida cotidiana más próxima. Del fluir de los deseos, las pasiones y los afectos germinan los lazos entre hombres y mujeres que van fundando comportamientos, valores, regulaciones y modos de ser activos. A esta forma de organización del discurrir humano, pleno de acontecimientos de sentido plural, y al método analítico-político con el que se aborda, se les denomina en este texto "micropolítica".

La apuesta micropolítica de la Wayra es volver compasivos, solidarios, políticos y estratégicos los espacios en los cuales dialogamos, soñamos, amamos etc., con tomas de consciencia, palabra, bebida y comida, tomas artísticas, jornadas de cuidado de la Tierra [*minga*], todas desde la informalidad y precariedad que vienen con la construcción de tejido social en el espacio llamado no-privado; las emergencias intensivas que van abriendo combinan lo estético-creativo, lo político, también lo ecológico, construyendo una ecopolítica menor, en este caso una micropolítica sureña de las *wayras* en lo cual los agentes reflexionan y reconfiguran la espacio-temporalidad de nuestros hábitos y memorias, así creativamente deviniendo nuevas cotidianidades o mundos de la vida menos colonizadas, violentas, agresivas, capitalizadas, etc.

Colectivo viene de *collectus*, significando recoger(se), reunir(se), espesar(se) o componer(se), de *legō*, escojo, leo, colecciono y el prefijo *con*; comunitario viene del mismo prefijo y la palabra *munus*: deber o cargo; es decir, ambos se tratan de las agrupaciones y los individuos dentro de ellos en procesos de colectivización cotidiana, de algo simultáneamente

más allá y más acá de una identidad o sociedad, concibiendo la micropolítica como un proceso de “una-vida-entre-vidas” (Sloterdijk, 2011, p. 542) que tiene la potencialidad para rejuvenecer (o no) a la solidaridad y resonancia, la “visitabilidad [*visitability*] de algo con algo en algo” (p. 31).

En palabras de Guattari (2006), ese cuestionamiento de lo cotidiano se podría llamar una revolución molecular o revolución viral que se está haciendo a nivel de los hábitos y lazos diarios, con el propósito, como hemos ido manifestado, de crear mutaciones en la subjetividad y el cuerpo social:

La objeción al sistema de representación política, el cuestionamiento de la vida cotidiana, las reacciones de rechazo al trabajo en su forma actual son virus que contaminan el cuerpo social en relación con el consumo, con la producción, (...). Son revoluciones moleculares creando mutaciones en la subjetividad, consciente e inconsciente, de los individuos y de los grupos sociales. (p. 62).

Esta reflexión diagnóstica de lo que somos históricamente, se hace en cada instante de la actualidad, y se podría llamar una ontología histórica de la actualidad; de este modo, más allá de ser un análisis histórico, se ha intentado manifestar como una actitud, *ethos* o pragmática que vacila entre prudente e indócil, siempre desviando [*twist*] creativamente, pero con amor y propósito activo. Las transformaciones de la Wayra buscan siempre desnormalizar y desestabilizar los dispositivos de poder, agenciando así deseos minoritarios creativamente. Como señalan Guattari y Deleuze (1988), lo minoritario es la potencialidad creativa de las mayorías y las minorías:

Pues la mayoría, en la medida en que está analíticamente comprendida en el patrón abstracto, nunca es nadie, siempre es Alguien —Ulises—, mientras que la minoría es el devenir de todo

el mundo, su devenir potencial *en tanto que se desvía del modelo*. Hay un "hecho" mayoritario, pero es el hecho analítico de Alguien, que se opone al devenir minoritario de todo el mundo. Por eso hay que distinguir: lo mayoritario como sistema homogéneo y constante, las minorías como subsistemas, y *lo minoritario como devenir potencial y creado, creativo*. (p. 108, destacados míos)

### **1.2.1 *Ethos-poiesis***

A nuestro juicio, esta revolución viral se trata de construir territorios en torno al derecho a la diferencia y a la metamorfosis, a la transformación e intensificación de una subjetividad bajo condiciones de vigilancia y control, de agenciar los deseos sin disponer o rectificar a los demás. Se resalta la importancia del *quid* foucaultiano en sus últimas obras, de lo que Plutarco llamaba *ethos-poiesis*, la creación y difusión de saberes-intensificadores para poéticamente ir creando nuevos modos de vivir, lo cual parece ser un dispositivo conceptual que puede articularse con estas anti-teorías para procesualmente ir construyendo un 'sujeto' nómada y libre que se basa en el cuidado de sí mismo, el otro y sus espacios intimo-colectivos. Con respecto al concepto, Foucault (1982) declara:

El conocimiento útil, el conocimiento en el que está en cuestión la existencia humana, es un modo de conocimiento relacional a la vez asertivo, prescriptivo y capaz de producir un cambio en el modo de ser del sujeto. (p. 228).

Son las técnicas y saberes en torno a cuidarnos, fortalecernos, gobernarnos y transformarnos, sin afán, las que pueden, simultáneamente, transformar la subjetividad, la cual se deriva del saber y del poder, pero posee cierto nivel de *sui*-referencia, resurgiendo en la actualidad en la forma de luchas ontológicas que operan crítica y creativamente. "La idea fundamental de Foucault es la de una dimensión de la subjetividad que deriva del poder y del saber, pero que no depende de ellos" (Deleuze, 1987, p. 134). Un proceso de subjetivación

bajo estas condiciones se trata de una subjetividad no modificada, *sino que es una modificación inasignable en un proceso colectivo y cósmico*, pero sólo en la medida que, en su contemplación [*prōductiō con-templo*<sup>4</sup>], logre engendrar una diferencia de la repetición y plasmar *ethos-poiesis*, de resingularizar estos saberes y fuerzas procesualmente, de modo sostenible (prudente y empático) hacia el futuro.

Este experimentar con el cuerpo que se ha hallado en la Wayra, aparte de construir su fundación sobre la potencialidad creativa de lo minoritario en cada momento histórico, diagrama un conocimiento de sí donde la utilidad de un saber se asocia con su relacionalidad e intersubjetividad que efectúan cambios en los modos de subjetivación, los modos de producción procesual de ‘subjetividades’ momentáneas que son como pianolas con albedrío. La Wayra se puede estimar como un “buen” experimento o proceso social o un agenciamiento de deseos, en la medida que genera encuentros de cuerpos y relaciones fuertes entre ellos, afirmando sus potencialidades minoritarias, sus modos compasivos y creativos de cuidarse, transformarse y liberarse de sí mismos, desde una actitud indócil y crítica que discierne cuándo fluir con o resistir a los modos de subjetivarse impuestos históricamente, siempre cazando nuevas formas de plegarse y constituirse, como dicen Deleuze y Guattari (1988): “(...) la experimentación como operación en ese plano (¡nada signifiante, no interpretéis jamás!), el nomadismo como movimiento (incluso parados, moveos, no dejéis de moveros, viaje inmóvil, de subjetivación)” (p. 164).

---

<sup>4</sup> Un encierre abierto y sagrado; adicionalmente *τέμνω*: ‘yo corto/aprovecho’ la Tierra para las estrellas, estos cortes que se relanzan incluyen: herir, cosechar, matar [*butcher*], sacrificar, despreciar...

### 1.2.2 La ontología crítica del presente

La ontología crítica de la actualidad, a nuestro juicio, es experimentar y heroizar al presente como repetidor del análisis crítico-histórico y sitio privilegiado para ir resistiendo a las fronteras, monumentos y veneraciones que se nos han establecido; es la construcción artística de una vida dinámica y finita que va haciendo un análisis histórico de las emergencias, estratificaciones y fisuras de los límites concretados por las relaciones de saber/poder, formaciones que se podrían llamar los efectos de las estrategias de los dispositivos de poder. Dice Foucault (1999), en torno a la ontología crítica del presente que su inmanencia preside en una vida...

(...) es preciso concebirla como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible. (p. 351)

Esto significaría que algo destacable de la Wayra es la construcción procesual de comunidad que siempre desvía críticamente y genera una transformación, o movimiento de la subjetividad, mientras también sean vinculadas a una multiplicidad de devenires minoritarias y/o, como decía Foucault (2013), con “experiencias límite: la locura, la muerte el crimen” (p. 53), en términos de escala. Adicionalmente, la utilidad de estos saberes para transformarse de forma indócil, amorosa, desviante sería su posibilidad de sostenerse, o mantener su consistencia durante periodos históricos largos, así consistentemente luchando por el derecho a la metamorfosis procesual, diga lo que diga cualquier identidad conocida, exija lo que exija cualquier mecanismo de poder. Deleuze (1987) articula esto en torno a la lucha por la subjetividad:

La lucha por una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas. La lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la **diferencia** y derecho a la **variación**, a la **metamorfosis**". (p. 139)

Siguiendo a las palabras de Foucault (2010), en este mismo desviar meditado, esta vida filosófica se manifiesta en la consumación pragmática y creativa de la *parrhesía*, de la atracción y activación semiótica entre seres que anhelan ser francos juntos y que podrían todos querer mandar, a través de una ficcionalización analítica de la historia, un *truth-telling* que siempre permite libertad radical a todo otro, incluso en tiempos de paranoia, como ya hemos mencionado. El filósofo de Portiers (2010) escribe que "la *parrhesía* es el ejercicio de una palabra que persuade a aquellos a quienes se dirige y que, en un juego agonístico, deja la libertad a los otros que también quieren mandar es, creo, lo que constituye la *parrhesía*" (p. 122). Dentro de la *parrhesia*, entonces, reside lo agónico y la forma de simultáneamente desvincularse de y/o ceder a aquella historicidad doliente, como también las únicas vías colectivas (e.g. círculos de escucha) para ir construyendo tribus y manadas de ontologías críticas.

Este trabajo históricamente arriesgado de vivir artísticamente y hablar francamente sin encerrar al otro con la estructura discursiva de los enunciados, lo cual parece estar agenciándose en la Wayra, siempre remite al uso creativo de los deseos y las creencias, y a la potencialidad que tiene cada agente y comunidad de sujetos de desear y creer singularmente uno con el otro, es decir minoritariamente y desviante desde su relación con sí mismo, con su medio ambiente y con su comunidad.

Esta triple relación ontológica entre los saberes científicos de la época dada, los núcleos de poder/resistencia, y las relaciones entre una multiplicidad de sí mismos, será entonces la grilla básica que hemos usado para diagramar lo que hemos llamado procesos de subjetivación política o procesos de configuración de subjetividades políticas. Esta triple conjugación siempre parte de las relaciones que históricamente no han sido horizontales; enuncia Foucault (1982) en *Sujeto y Poder*:

Como punto de partida, tomemos una serie de oposiciones que se han desarrollado en los últimos años: la oposición del poder del hombre sobre la mujer, la de los padres sobre los niños, la de la psiquiatría sobre la enfermedad mental, la de la medicina sobre la población, la de la administración sobre la forma de vivir de la gente. (p. 3)

Se puede hacer una lectura rizomática, por decirlo de alguna forma, de este enunciado y el hecho de haberlo repetido en este texto: es una repetición o imitación que señala un movimiento diferencial e inventivo, y su problematización atraviesa series de oposiciones históricamente minoritarias, en términos de una microfísica, que se trazan por sus “experiencias de límite”, en términos de tamaño y, como evidenciaremos, por la vigilancia y control de multiplicidades y flujos de enunciados y cuerpos en términos no-escalares.

Estas luchas emergentes que oponen el poder despótico, según Foucault (1982, p. 4), tienen cinco elementos que les hacen importantes en su momento histórico dado: 1) son transversales 2) critican a los efectos del poder 3) son anarquistas 4) “son luchas en contra de “el gobierno de la individualización”” 5) no se cuestiona el saber en sí, sino su uso, circulación y el efecto de sus relaciones con el poder: “el régimen *du savoir*”.

Y finalmente, es autodeterminarse, siempre en términos actuales, como un niño jugando con el tiempo, a través de un rechazo de lo dado, como el nihilismo *per se* del león,

enfrentando a lo que ignora y todo lo que determina lo que somos como comunidades mutables de individuos y órganos, todo lo violento, ideológico y examinador, todo lo que no sea la autogestión inmanente desde la solidaridad colectiva.

Todas estas luchas giran en torno a la pregunta: "¿Quiénes somos nosotros?". Son un rechazo a las abstracciones de la violencia económica e ideológica que ignoran quiénes somos individualmente como también son un rechazo a la inquisición científica y administrativa que determina quién es uno". (1982, p. 4)

Si la problemática se realiza en torno a cómo hemos sido constituidos, cómo nos estamos constituyendo y lo que vamos llegando a ser a partir de este instante, no solo como producciones de relaciones de saber/poder, sino también como productos de un trabajo de autogobierno, de un trabajo sobre sí mismo que puede dominar o empoderar al otro, y puede ser dominado y empoderado por el otro, esperamos que una narrativa vivencial y un diagrama ficcionalizado en torno a las fuerzas y saberes estratificados que nos integran en instituciones mientras nos desviamos diferencialmente en cada momento, sea un método para fortalecer y articular la lucha transversal en la que estamos participando. Que el deber ser vaya cambiándose a través de la transmigración, la traducción y la transferencia de saberes, profesías afirmativas y deseos.

Es decir, en un análisis foucaultiano de los procesos de subjetivación, podemos mapear tres conjuntos que él mismo describe en su texto *El sujeto y el poder* (1982):

- a) Los umbrales discursivos de los enunciados, que, en su uso investigativo, buscan "darse a sí mismo el estatus de ciencia",
- b) "Los modos de objetivación a los que yo llamaría "prácticas divisorias". El sujeto está dividido tanto en su interior como dividido de los otros. Este proceso lo objetiva. Los ejemplos son, el



loco y el cuerdo; el enfermo y el sano, los criminales y los buenos chicos.” y c) Cómo las mujeres y hombres han “aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos” desde su actitud indócil.  
(p.1)

El problema de estas “prácticas divisorias” de objetivación, como diagramaremos, es el *efecto* de sus relaciones de saber/poder: la reducción y la destrucción de formas de vivir, hablar y trabajar por religiones, economías y culturas opresivas y despóticas, lo cual se ha desplegado en el control y reducción de formas de reconocimientos como sujetos de relaciones de saber/poder y tener la capacidad de estrategizar en torno a lo que somos sexualmente, económicamente, espiritualmente etc., y de cierta manera ir constituyéndonos como subjetividades en la medida que afirmamos y utilizamos esta incertidumbre e inquietud de existir, esta habilidad *a priori* de desear y creer, e incluso temer en la incertidumbre, antes de tratar de entenderla: “El miedo, en efecto, - es nuestra excepción. Pero el valor y la aventura y el gusto por lo incierto, por lo no osado, - el valor me parece ser la entera prehistoria del hombre” (Nietzsche, 1972, p. 45).

La problematización, entonces, se desplaza en torno a las preguntas de lo que somos, lo que enunciamos, lo que hacemos, y cómo mantenernos abiertos al “espacio y el tiempo indeterminado de la diferencia ética, de la formación de un sí mismo colectivo” (Tassin, 2012, p, 40) y al valor biográfico de cada subjetividad en el momento de enunciar y ver desde su propia vida y memoria, a pesar de una sedimentación y restricción de los lazos entre los saberes científicos, nuestras relaciones con nosotros mismos y las modalidades de actuar juntos de las instituciones formales.

¿Qué tipo de “subjetividad” efímera emerge al descartar la comprensión no-procesual, especialmente en una imagen en un plano abstracto, de las cavernas infinitas del

otro que es uno o de uno que es otro? Una 'subjetividad' que busca sentipensar colectivamente y construir empática y sosteniblemente a través del **proceso** irreversible del estar juntos y las infinitas tomas de consciencia que se realizan intersubjetivamente en el espacio pluriversal (Escobar, 2010). Es así que deseamos cuasi definir la virtud: la resistencia crítica, secreta y colectiva hacia ese poder que ve ciegamente, pero no se ve debido a su miedo y la intención de mandar (como la calificación de una sustentación de tesis); mientras tanto, la analítica ontológica y crítica del presente viene a ser “una vivisección de las virtudes de nuestro tiempo con el fin de despojar a la existencia humana de una parte de su carácter descorazonador y cruel” (Foucault, 1982, p. 14), de liberarse de sí mismo y de lo que Nietzsche (1980) llamaba *ese poder ciego de lo factual*:

Una persona es siempre virtuosa simplemente porque se rebela en contra de ese poder ciego de lo factual, en contra de la tiranía de lo real, y se sujeta a leyes que no son las leyes de esa fluctuación. (p. 54)

Cada momento, cada experiencia y por ende cada lectura, está compuesto de deseos y simultáneamente los efectúa, flujos infinitesimales; la trascendencia es siempre un producto de la inmanencia de una vida, que no es ni una identidad fija ni una exterioridad, sino puramente técnicas de intensificación prudente y sostenible, o cuidado inquieto de sí mismos, desempeñándose a “nunca olvidar la gracia de una canción (...) la capacidad de dejarnos contaminar por ese misterioso poder de regeneración de la fuerza vital, esté donde esté” (Roelnik, 2001, quinto párrafo) y a la multiplicidad de formas inesperadas de levantar el deseo y hacer devenir lo factual y su ceguera, liberándonos de nosotros mismos. Estas técnicas y estrategias inmanentes de transformación minoritaria abundan en la Wayra, a pesar de las condiciones en que se encuentra, como describiremos a lo largo de este texto.

A nuestro juicio, Foucault (2002) ya señalaba estas articulaciones teóricas desde la *Arqueología del Saber*, para muchos imitadores uno de los primeros libros de su meseta “genealógica”, e incluso antes, manifestando la “heterogeneidad de un deseo que es formador o detonante” (p. 91) y, hacia final de su vida, todavía señalaba la necesidad de la lucha por la diferencia y la expansión de modos de subjetivación, modos de desplegarse como singularidad en torno a los lazos entre el sexo, la verdad, el derecho y la sociedad civil moderna.

Una recomposición, entonces, tomó lugar en torno a lo que podría llamarse, en contraste a la economía del placer paroxismal, la analítica del sujeto de concupiscencia. Es allá que sexo, verdad y derecho son anudados, por lazos que nuestra cultura ha apretado en vez de relajar. (Foucault, 1984, p.361).

Los problemas han emergido de forma múltiple:

- de lo que podemos ver, decir, respirar, hacer, ser, llegar a ser,
- de los saberes y fuerzas que nos han configurado históricamente,
- sus umbrales científicos, jurídicos y religiosos,
- ¿cuándo resistir, tanto con el cuerpo como con la palabra, a estos modos mayoritarios, aterradores y exclusivos de habitar?,
- desde una relación dinámica con múltiples sí mismos en el presente viviente, que permite la libertad radical de cada agente en su diferencia ética.

Con estas problematizaciones y nuestra participación en la HCWS, esperamos ser parte de luchas, como las de la Wayra, que manifiestan una expansión o relajación de estos lazos entre el sexo, la verdad y el derecho, y de haber afirmado y aumentado la multiplicidad de

los modos de existir actualmente, a través de las acciones inmanentes y comunitarias, y microevoluciones en que hemos participado.

Al fin de cuentas, aquello no viene a ser nada menos que una búsqueda de modos de esperar (con el sentido múltiple que el español dota a mi saber efímero) y resonar, y modos activos para la afirmación del azar, hemos venido preguntando hace mucho tiempo qué nos previene de formar una comunidad, o *des* comunidades, de las diferencias: “¿cómo se forma una comunidad ligada por la enunciación y el artificio que no esté cerrada por su propia identificación, sino abierta a la diferenciación ética?” (Tassin, 2012, p.42).

La investigación, por ende, se ha propuesto revelar y heroizar la diferencia, las nuevas formas de comunidad, así como también la mutación inmanente del porvenir, “la lenta emergencia de un nuevo Sí mismo como núcleo de resistencia” (Deleuze, Foucault, 1987) en la Wayra. En este sentido, es el análisis diagramático de estos núcleos de poder, proyectados en el *corpus* de enunciados biográficos, que permite vislumbrar cómo se están configurando las subjetividades de HCWS en el devenir y construir caminos más meditados y creativos hacia el futuro y sus emergencias económicas, jurídicas, virales etc.

Creemos que estas preguntas claves, como también la construcción afirmativa de caminos problemáticos por venir, se pueden problematizar y visibilizar en el análisis discursivo de los agenciamientos maquínicos de enunciación que componen el *corpus* de la investigación y la cartografía de estos flujos, para dar cuenta de la Wayra como dispositivo/agenciamiento: macro-captura en la formalización de fuerzas y sedimentación de saberes, micro-resistencia en las pasiones de los cuerpos y los flujos semánticos y líneas de fuga, todos elementos de la subjetivación política.

De este modo, creemos que podemos dar cuenta del espacio de HCWS como lugar de configuración de subjetividades, y afirmativamente estrategizar hacia el futuro en torno a estas subjetividades que brotan de las relaciones de saber, poder, ética narradas. Es un espacio de prácticas sociales no-divisorias, prácticas que se reconocen como manifiestos inmanentes y acontecimientos en emergencia que apuestan por un futuro distinto y nuevos modos y estilos de vivir(se).

Las prácticas sociales pueden llevar a engendrar dominios de saber que no solo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen aparecer, además, **formas totalmente nuevas** de sujetos y sujetos de conocimiento. (Foucault, 1973, p. 130, destacados míos).

### **1.2.3 Mi pueblo**

Me pregunto a veces cual sería “mi pueblo”. Siempre, en el mismo desplazamiento hay un retorno a sí mismo, pero un sí mismo siempre diferenciado y diferenciador, retorno irretornable al lenguaje, a la música, a la tierra, lo cual es también una nueva dehiscencia, una nueva ruptura plegada o incisión relanzada.

En mi desplazamiento he atravesado algunas de las zonas residuales, criminales, extrañas y periféricas de este continente, zonas que históricamente suministran al territorio donde yo me crecí, llamándolo mi pueblo. He ido reconociendo el corazón latiente y singular de cada región y cuerpo de América Latina sin dejar de ser portador potencial del corazón creativo y virtuoso que existe en todo pueblo, incluso los que más capturan con sus saberes tecnificados y capitalizados y relaciones coercitivas y encantadoras, alimentándose por su propia disfunción, es decir, empecé a observar y vivir el “desequilibrio funcional del

capitalismo (...) the *American Way*” (Deleuze y Guattari, 1988, p. 463) desde nuevos espacios, así transformando mi punto de vista. Una vida agresiva y violenta de constante transformación, siempre fuera de balanza: *Koyaanisqatsi*, *Powaqqatsi* y *Naqoyqatsi*

Después de vivir experiencias de incoherencia, tanto axiológicas como epistemológicas y ontológicas, decidí ir a mochilear “unos meses” para buscar caminos diferentes donde me toparía con la Madre Tierra y donde podría trabajar la tierra y heroizar el presente, curarme para curar el mundo, dirían los viajeros veganos y nudistas de la familia arcoíris.

Fue en el sur de México que vi y viví relaciones extra-gringos de poder y donde empecé a captar más claramente una residualidad capitalística, resultado de su tambaleo utilitario: niveles de contaminación, pobreza y militarización que me asombraron. Sin embargo, reconozco también que ya había vivido y vivo los múltiples residuos tóxicos de “mi” cultura de estados unidos sin meta, pero de otra forma más intersticial: dos de mis mejores amigos, Justin Calva y James Hanlon, mexicano-americanos de segunda generación, han muerto por acontecimientos de sobredosis o sobreconsumo, como también un amigo judío y muchos otros denominados *black* y *white*, sin comentar en torno a las divisiones raciales que existen en la cría y ontología estadounidense, segmentaciones monocromáticas al punto de furiosamente estallarse que históricamente disponen a esta descripción cromática y racial tan nítida.

El lenguaje mismo vislumbra caminos, pero son caminos siempre oscuros y esporádicos que después son integrados por las instituciones; sin embargo, se siente la expansión global del mercado y la (auto) valorización en términos de rentabilidad imponible y (auto) rendimiento competitivo, en casi todo ámbito (hogar, escuela, iglesia, empresa) y

ámbito conceptual (estética, ética, producción) lo cual pareciera efectuar un onto-epistemicidio que reduce las posibilidades regionales, comunitarias y auto-gestionadas de configurarnos y cristalizarnos. No pareciera haber consumo compasivo ni sostenible bajo el capitalismo, lo cual señala la urgencia de procesos locales de economías alternativas y auto-sostenibles, para efectuar nuevos modos de vida para la paz, en tiempos de guerra y enfermedad. En palabras de Lazzarato (2006):

(...) los modos de vida de Occidente (*el American way of life*) no pueden ser extendidos a las poblaciones de todo el planeta, so pena de la destrucción ecológica del mismo. El capitalismo ya no puede presentarse como universal, su potencia expansiva encuentra límites que conciernen justamente a sus modos de vida. (...) Si, como quiere el sanguinario presidente de Estados Unidos, no se toca *el American way of life*, no queda más que preparar y practicar la guerra infinita. Las comparaciones con el imperialismo romano son muchas veces tramposas, porque aquí no se prepara la guerra para la paz, sino para salvaguardar los modos de vida occidentales a expensas de todos los habitantes del planeta (p.141).

Es decir, al reconocer y enunciar las condiciones socio-económicas y estas relaciones de poder que hemos diagramado, y al efectuar el reconocimiento mutuo con actores sociales, buscamos crear intersubjetivamente, y al ofrecer nuestro corazón<sup>5</sup> y como Mariátegui (2007), meter toda nuestra sangre en nuestras ideas, en la creación de nuevos valores y virtudes, desde esta tormenta gris que es la vida, sin afán, en vez de vengar en tanto efectuar actos resentidos. El resentimiento dentro del cuerpo de un sí mismo, desde nuestro punto de vista, fortalece y alimenta al dispositivo que somos, siendo siempre reaccionario; sin embargo, el dispositivo que componemos también siempre está deviniendo puente multicolor, siempre

---

<sup>5</sup> Enunciado de 'Pedagogía al Parque' en Parque los Hippies durante el Paro Nacional 2019

contiene la potencialidad de la multiplicidad de formas de repensarse y reconfigurarse, a través de un pensamiento insondable y monstruoso, un pensamiento abismal.

El resentimiento, nacido de la debilidad, a nadie resulta más perjudicial que al débil mismo; mi filosofía ha emprendido la lucha contra los sentimientos de venganza y de rencor (...). La rebelión de los esclavos en moral empieza cuando el resentimiento mismo se hace creador y da origen a valores (...) Que el hombre sea liberado de la venganza, ese es para mí el puente hacia la esperanza más elevada, y un arcoíris después de largas tormentas (Nietzsche, 2011, p. 6).

#### **1.2.4 Práctica contemplativa en torno al problema de investigación**

En cada momento, pregúntate: ¿cómo esto me está configurando como subjetividad, este vídeo, esta escritura, estas prácticas mientras devenimos todos juntos (un sí mismo, las prácticas, los medios, lo incorpóreo de la música...)? ¿Qué se me están haciendo decir y ver como “la verdad”? ¿Qué me está haciendo sentir y desear? ¿Cuáles pasos *prudentes* y *creativos* existen ahora, desde mi cuerpo, para ir hacia otras configuraciones que fluyen y ondulan articuladamente con algo más cavernoso y plegado que el *cogito*? como los órganos y sus pequeñas percepciones, e incluso configuraciones que resuenan con ‘mi’ “percepción consciente de vibraciones de materia” (Deleuze, 1989, p. 124). ¿Cuáles son nuestras filosofías de valencia, resonancia y hambre?

¿Cuáles caminos de desnormalización y desestabilización van emergiendo que permiten articularse con los secretos silenciosos que Deleuze (1977) señaló entre Hume, Bergson, Spinoza y Nietzsche “un enlace secreto formado por la crítica de lo negativo, la



cultura de la alegría, (...) y el denuncia del poder” (p. 112)? En estos procesos de la Wayra, habrá que preguntarse por formas de denunciar el poder, (des)articularse las fuerzas despóticas, afirmativamente sin resignación, diferenciándose *aristopoéticamente* de ellas en este sentido, así construyendo modos rebeldes (imitando a *Huitaca*) de sentirse colectivamente amparados y feliz dentro de la monstruosidad errante y parasítica que llamamos capitalismo globalizado.

Este poder lo hemos tomado como *pleonexia*, usado por Foucault (1984) para describir ambos *pouvoir* y *puissance* en su última obra *Las Confesiones de la Carne*; cabe mencionar esta definición del “poder” hacia el final de su vida: un concepto que señala un “excedente de poder o, más ampliamente codicia, avaricia o deseo insaciable” (p. 275). Es de este modo, desde una ausencia estratégica de poder despótico, armados con deseos prudentes y sostenibles, que podríamos encaminarnos hacia un análisis y crítica de lo que podemos ser, decir y hacer.

Son preguntas que deben orientarse con las percepciones de aquí y ahora y no más allá, ya que se está emergiendo lo virtual en cada momento y espacio; es por este camino que podríamos encaminarnos hacia un análisis de cómo nos estamos configurando y cómo estamos siendo configurados en la actualidad. Para andar así, habría que estar abierto a lo que deviene, pero sin dejar de ir problematizando estas temporalidades, reduciendo el tiempo entre tomas críticas de consciencia, y así, inconsciente e indeterminablemente, ir creando procesos crítico-históricos que agencien tomas de consciencia más y más frecuentes durante periodos de tiempo cada vez más largos, y que tengan la potencialidad, en sus horizontes inalcanzables de virtualidad, de:

Convertir el análisis histórico en el discurso continuo y la conciencia humana en el sujeto originario de todo devenir y de toda práctica, son las dos caras de un mismo sistema de pensamiento: el *tiempo* es concebido en ellas en términos de totalización y las *revoluciones* nunca son más que tomas de conciencia... (Foucault, 2002, p. 22).

### **1.3 Objetivos**

#### **General**

Analizar los procesos de subjetivación política y las configuraciones de subjetividad que se están produciendo en la Huerta Comunitaria Wayra del Sur.

#### **Específicos**

Describir el espacio, sus objetos y sujetos.

Analizar los saberes que emergen de las narrativas dialógicas y sus curvas de regularidad.

Diagramar las relaciones de poder/saber que disponen y agencian a los deseos.

Visibilizar, ficcionalizar y trazar líneas de fuga.

## 2. ANTECEDENTES

Los antecedentes escogidos y descritos conforman un conjunto discursivo heterogéneo que se articula con los elementos utilizados en los marcos conceptuales, metodológicos y analíticos de este texto. Para sintetizar su utilidad, cabe destacar algunos de sus componentes claves.

La primera tesis, *Prácticas Docentes Yupka: Una producción de subjetividad* (Díaz Pardo, 2017), utiliza el dispositivo como una herramienta conceptual y analítica y también usa el concepto del pliegue y el plegarse en articulación con la subjetividad y los procesos de subjetivación política. Sin embargo, no concordamos directamente con el hecho de que la subjetividad sea un “ejercicio emprendido por un sujeto”, pero más bien un devenir indefino intrincado en un proceso sin sujeto, compuesto por elementos pre-individuales, sub-individuales, colectivos, maquínicos y polifónicos que pueden bien o ser capturados, disciplinados y controlados por los dispositivos de poder, o auto-gestionados en el agenciamiento de **procesos** sociales en rizoma y luchas transversales, en los cuales se van plegando las fuerzas y subjetivando los saberes desde lo comunitario (más allá y más acá de sí mismo), así formando una genealogía instauradora y procesual, o lo que Deleuze y Guattari (1998) llaman “una anti genealogía, una memoria corta (que) procede por variación, expansión, conquista, captura, inyección. (...) un sistema a-centrado, no jerárquico y no signifiante, sin General” (p. 26), con relaciones que se modifican según la circulación de estados actuales.

Este proceso es un “ser entre” o “plegarse entre” que implica un sujeto siempre “fuera de ley” y no completamente apto para la soberanía ni la auto-soberanía, que vacila entre las

relaciones de saber/poder que históricamente le rigen y sus propios movimientos auto catalíticos o autógenas, entre lo instituido y sedimentado en las prácticas de hablar y ver y las posibilidades de acciones instituyentes que vienen de los flujos de gustos, deseos y creencias singulares. Se señala, por ende, una tensión que nunca deja de renovarse y producirse, de sedimentarse y desestabilizarse a cada paso.

La segunda tesis, *Monquentina: Entre lo subalterno y lo instituido. Prácticas de agencia y resistencia en la gestión ambiental comunitaria en Guatavita Cundinamarca* (Carvajal, 2015) manifiesta, en mis ojos, varias potencias, entre ellas la decisión diferencial de utilizar la literatura y la topología para pensar y problematizar lo paradójico que son los procesos de subjetivación política. Nos parecen decisiones pragmáticas y movimientos analíticos claves para dar un paso a las regularidades investigativas en las instituciones universitarias: si se supone que valoramos la multi-disciplinariedad y que estamos imitando a Foucault, Deleuze, Guattari, Bajtín, etc., el uso de la literatura para una pauta analítica nos parece valerosa y valiente, como el gesto de Foucault (1968) de dedicar el ímpetu de su libro a Borges.

También intenta dar el paso al enunciar una “tensión” cerrada o no-múltiple entre lo instituido y lo instituyente, el dispositivo y el agenciamiento, etc., para más bien diagramar procesos donde hay una tensión diagonal, zig-zag, o agitación inmanente entre las acciones creativas de resistencia, los efectos de dominación y normalización de las relaciones de saber/poder, y su influencia e interpenetración mutua.

Con relación al Camino metodológico, la tesis *Producción de subjetividades en universitarios a partir de la lectura y la escritura* (Mendoza Cárdenas, 2017), se ha escogido porque señala la posibilidad de basar el desplazamiento metodológico de un proyecto de

grado sobre una actitud desnormalizadora y des-estabilizadora. Dada la importancia especial puesta en la actitud por Foucault, y su posicionamiento “entre” lo que se dice y lo que se ve, esta tesis nos parece fructífera en cuanto es un ejemplo de no buscar darse estatus científico a pesar de ser un texto institucional.

El texto *La noción de ciudadanía en el fluir de lo instituido y lo instituyente* (Granados, 2016), resulta pertinente debido a su uso de los conceptos de los dispositivos “capital humano” y su rol creciente de gubernamentalidad, o las relaciones, estrategias y técnicas del gobierno de sí y de los otros, junto a los discursos científicos pertinentes en la producción de subjetividades. El dispositivo del dinero, en relación con el lexicón recurrente en este texto, se puede considerar como un dispositivo de control; es articulable con el dispositivo de la rentabilidad imponible, lo cual configura las relaciones gubernamentales en torno al dinero, tanto imponible y no, que se puede sacar de un cuerpo, población o *data point*, y se apoya sobre discursos judiciales de eficiencia y productividad. También cabe subrayar el uso de “fluir” para conceptualizar las relaciones entre lo instituido y lo instituyente, lo cual también parece dar un paso a la tensión dialéctica y cerrada.

El último trabajo que se describió, *Entre el Miedo y la Esperanza* (Peña Paladines, 2016), fue escogido porque diagrama el concepto de biografización como elemento importante en la construcción de sí mismo, conjugando el espacio biográfico y el uso de los géneros biográficos con los procesos de subjetivación. Este proceso se describe como un posicionarse entre las restricciones del miedo y las aperturas de la esperanza, sin binarizar uno del otro en una dialéctica, optando por un marco de dialogismo inventivo.

## 2.1 Prácticas Docentes Yupka: Una producción de subjetividad

En esta tesis de Díaz Pardo (2017), los investigadores abordan un análisis genealógico que busca visibilizar las prácticas discursivas de los docentes en tanto productoras de subjetividad, dentro del ámbito del territorio de la etnia Yupka. Para abordar el análisis, se indagó en torno a las tensiones presentes entre los marcos institucionales y las prácticas sociales. Es de este modo que se elaboró una genealogía que hizo visibles las configuraciones de subjetividades que se producen a partir de estas prácticas discursivas, los marcos institucionales y su tensión Inter influyente. Los tres ejes teóricos o herramientas investigativas utilizados, fueron:

- La subjetividad 2) El dispositivo 3) La docencia Yupka

Se considera la subjetividad de forma dialógica, visualizando las tensiones inmanentes y necesarias entre lo que se plantea como "lo instituido" y lo "instituyente". Lo instituyente se asocia con el concepto de la agencia por parte de un sujeto, mientras lo instituido se asocia con las estructuras estables y arraigadas que desempeñan el poder sobre los deseos que se podrían agenciar a través de las prácticas sedimentadas, capturando y separándolo a una esfera apartada. La política, por ende, se define como el juego o la tensión entre la autonomía y la convencionalidad, y la subjetividad política es el producto de la interacción tensa y dialógica entre el sujeto subjetivo (autónomo) y el sujeto sujetado.

De aquí se sacan dos conclusiones importantes: En primer lugar, existe un pliegue o dimensión propia entre el sujeto y el discurso que se hace sobre sí mismo, y, en segundo lugar, la subjetivación es el ejercicio emprendido por un sujeto de construir una subjetividad.

Después se describe el dispositivo como máquina para que un sujeto sea sujetado, la cual se elabora en tres categorías.

- a) Como una red b) Como la naturaleza de esa red c) Como un acontecimiento o urgencia

Con este diagrama del dispositivo se elaboró un diagnóstico y un análisis de la docencia Yupka a partir de sus prácticas discursivas que se realiza dentro de los dispositivos. Se señaló que en la elaboración de este discurso se concibe como prácticas que configuran la vida misma de los docentes. Se elaboraron entrevistas estructuradas con preguntas abiertas y exploratorias, para después triangular los enunciados utilizando los siguientes tres ejes:

- a) ¿Qué me toca hacer? b) ¿Qué me gusta hacer? c) ¿Qué hago?

Esta triangulación se hizo apoyándose sobre la base de "descripciones de sí mismo y el otro"; subsecuentemente, se utilizó el concepto del dispositivo como malla de análisis para visibilizar las líneas de poder y resistencia que existen dentro de las tensiones entre los tres ejes.

## **2.2 Monquentina: Entre lo subalterno y lo instituido. Prácticas de agencia y resistencia en la gestión ambiental comunitaria en Guatavita, Cundinamarca**

Este texto de Carvajal (2015) presenta una lectura inventiva, desde el enunciado literario "también el otro bosque, aunque fuera el mismo bosque" de Julio Cortázar, que señala la naturaleza móvil del pensamiento, como también el movimiento zig-zag de creación y complejidad continuo en el juego entre lo subalterno y lo instituido. Desde las mismas



condiciones instituidas se hallan y se emergen formas creativas de agenciamiento; desde las mismas acciones resistentes de los subalternos pueden sedimentarse nuevas condiciones y relaciones que tendrían que ser resistidas. Este texto señala que quizá “los arboles no dejan ver al bosque”, y ha impulsado mi cuasi desición de escribir este texto con una lógica esquiza de moebius y de usar dos obras de Aldus Huxley durante su producción problemática.

La resistencia es parte de la misma agencia, lo subalterno es parte de lo instituido; la irrupción de lo subalterno crea nuevas agencias que complementan las viejas agencias y a la vez cambian lo instituido. Lógicas que se contradicen y a la vez se complementan. Las rupturas y contradicciones en la lógica de moebius, no son rupturas, son la creación continua de nuevas complejidades. (Carvajal, 2015)

### **2.3 Producción de subjetividades en universitarios a partir de la lectura y la escritura**

Partiendo de una actividad desnormalizadora llamada acá esquizoanálisis y pensamiento nómade, Mendoza Cárdenas (2017) analiza la producción de subjetividades a partir de las prácticas discursivas de lecto-escritura en el ámbito universitario.

Se visibilizaron lo procesos de subjetivación que brotan de las prácticas discursivas de lecto-escritura, destacando su índole activa y generadora. Es, por ende, que en la tensión entre los marcos institucionales y las prácticas discursivas existen líneas de fuga virtuales que pueden actualizarse por vías de resistencia, así escapándose, por momentos, de las racionalidades y las estrategias de los dispositivos en que vivimos.

## 2.4 La noción de ciudadanía en el fluir de lo instituido y lo instituyente

Como punto de partida, Granados (2016) plantea la idea de las competencias ciudadanas como dispositivos de gubernamentalidad. Se elabora la gubernamentalidad como una noción teórico-política que se analiza en términos de algo que se efectúa sobre el campo de acciones de uno y de los demás, tanto como cuerpo singular como parte de una población medible. En efecto, estas políticas públicas funcionan como dispositivos de poder, ya que se instrumentalizan a través de una multiplicidad de técnicas de gobierno, lo que los investigadores llaman "el capital humano", usando este capital vital para cumplir con sus racionamientos desde la perspectiva del poder. Estas tecnologías del gobierno se desplazan hacia tecnologías de gobernarse, lo que Foucault llama las tecnologías del yo, las cuales también son componentes de los procesos de producción de subjetividad. El capital humano, o la rentabilidad imponible y movilidad productiva de los cuerpos, entonces es un *quid* de la gubernamentalidad y sus técnicas como también un zócalo de las prácticas y técnicas de sí.

Se hace un análisis discursivo de la construcción y producción histórica del concepto de ciudadanía, como también de los conceptos de la educación y el aprendizaje para la ciudadanía en la historia colonialista y pos-colonialista de Colombia, bajo el marco de la normatividad; es decir, se analizó la curva de normatividad que pasa por los enunciados singulares de un *corpus* de la época delimitada mediante la descripción y crítica de una multiplicidad de competencias ciudadanas en tanto son dispositivos de gubernamentalidad, visibilizando algunos regímenes de enunciación y relaciones de fuerzas que emergen del análisis.

## 2.5 Entre el Miedo y la Esperanza

En esta tesis, Peña Paladines (2016) hace un breve recorrido histórico de la investigación biográfico-narrativa en las ciencias sociales. Muestra que la reconstrucción biográfica emerge en su esencia de una persona y de su testimonio, y cómo se interpreta y remoldea por otra persona en un juego de intersubjetividades, una dinámica inherente y permanentemente presente. Se evidencia cómo, a partir del giro lingüístico, se ha ido avanzando una explosión del sujeto desde diferentes perspectivas cualitativas para dar cuenta de los acontecimientos sociales a través del sujeto hablante. La autora (2016) plantea que el lenguaje no es un mero medio o vehículo transparente, sino que “posee una entidad propia que impone sus límites, y determina en cierta manera, tanto al pensamiento como a la realidad” (p. 23).

La autora sostiene que las definiciones diversas y amplias, y la multiplicidad metodológica de lo que se denomina el “enfoque biográfico” van emparentado con el concepto del espacio biográfico, utilizado por Leonor Arfuch (2002). El espacio biográfico, citando a Arfuch, debe considerarse “como horizonte de inteligibilidad y no como una mera sumatoria de géneros ya conformados en otro lugar”. Los autores Bolívar, Domingo y Fernández son algunos ejemplos dados de investigadores que utilizan el término “investigación biográfico-narrativa” como una categoría amplia que incluye a básicamente todos los géneros biográficos.

Destaca un triple sentido en la narrativa: el fenómeno que se investiga, el método de la investigación, y el uso que se puede hacer de la narrativa. La narrativa es entonces el “fenómeno” y simultáneamente el “método” de la investigación. En este sentido, narrar la

vida de uno mismo es un medio de inventar el propio yo y darle una identidad narrativa. Para la autora (2016), la investigación biográfica-narrativa presupone la existencia de un yo que se despliega a través de la narración, permitiendo que esta forma de acercamiento a las realidades revele las interpretaciones y valores subjetivos y visibilice la manera como se entretajan la experiencia individual y las circunstancias históricas. Parafraseando a Arfuch:

Se entiende aquí por actividad de biografización el conjunto de operaciones y de comportamientos a través de los cuales los individuos trabajan en función de constituirse como individuos por ellos mismos y por los otros, dándole sus experiencias la forma propia en la cual ellos se reconocen y son reconocidos por el otro. Si la figuración narrativa constituye un modo esencial de la actividad biográfica, ésta se extiende igualmente al conjunto de actitudes y signos a través de los cuales los miembros de una sociedad constituyen y manifiestan su ser individual (Peña, 2016).

### 3. MARCO CONCEPTUAL

En este capítulo, ya cumplido el rastreo y descripción de previas investigaciones que se construyeron en torno de nuestros ejes ético-investigativos, entre ellos, la producción de subjetividades, el dispositivo y la reconfiguración del espacio a través de las prácticas vivas, se presenta un marco teórico compuesto por subjetividad, dispositivo de poder, y agenciamiento del deseo.

De forma sintética, una subjetividad perecedora se encuentra en procesos de subjetivación política donde emerge y se configura en torno a sus relaciones vivenciales con el discurso “verdadero” de su época y los saberes acompañantes, sus relaciones de fuerza que predisponen sus campos de acción, y sus relaciones consigo mismo y el Otro. Este proceso siendo un devenir efímero; no evolutivo, pero un vaivén, juego, *zig-zag*, o una evolución a-paralela entre la multiplicidad de deseos, profesías y creencias y las estructuras sedimentadas resultantes que después producen subjetividad, sea por disciplina y producción o por control y consumo.

El propósito de este capítulo es conceptualizar los procesos de subjetivación política como un triple movimiento entre las fuerzas que nos dominan, los saberes que nos definen o ignoran y nuestras relaciones con nosotros mismos entre otros. Dependiendo, más que todo, de la naturaleza de la acción, de un proceso social, y la actitud de sus agentes, se podría llamar a dicho proceso de configuración de subjetividades un dispositivo de poder o un agenciamiento de deseo.

El problema, entonces, es que solemos incorporarnos a los dispositivos de disciplina y control, ambos siendo dispositivos de *pleaxonia* que de alguna forma son abarcados por los dispositivos de seguridad; nos acostumbramos a alimentar y honrar a las toperas que sedimentan al saber y sus verdades con *warning-words* de encierro, y a las serpientes que controlan al deseo y sus metas con *passwords* de apertura, formando lo que podríamos llamar la Sociedad Civil de seguridad y movilidad continua. Esta serpiente, dice Deleuze (1991) controla y compara incluso lo más fluido y ondulatorio, con sus dispositivos de renta, dinero y trabajo.

El viejo topo monetario es el animal de los lugares de encierro, pero la serpiente es el de las sociedades de control. Hemos pasado de un animal a otro, del topo a la serpiente, en el régimen en el que vivimos, pero también en nuestra forma de vivir y en nuestras relaciones con los demás. El hombre de las disciplinas era un productor discontinuo de energía, pero el hombre del control es más bien ondulatorio, en órbita sobre un haz continuo (p. 3)

Es decir, solemos normalizar, estabilizar nuestras prácticas cotidianas de control y dominio como un intento de imitar a los “ambiciosos” en la vida mediática y las redes sociales, y de disponer, de forma segura, al espacio y los movimientos dinámicos de los individuos *dentro* de él, según nuestra avaricia insaciable e inter-individual, y sólo cuando somos arriesgadamente críticos y sagradamente profanos, desnormalizamos y desestabilizamos a estos modos históricos de subjetivación política desde los *(im)passes en esse* de la actualidad, y a su vez podríamos pretender abrir nuevos caminos hacia el futuro, *in situ*.

En este sentido, profanar se compone por los “grados de diferencia” indeterminables de la *différance* ética, y por su modos variables de unidad, los modos de vida que no se

incorporan a la historia monumental y veneradora de los ociosos exquisitos, como diría Nietzsche (1980), pero que devoran juntos alegremente a la serpiente anciana [ὄφις ἀρχαῖος] y su supuesta *verdad* de la enemistad *entre* las simientes de las mujeres y las serpientes, impuesta por los líderes religiosos, y que comparten libremente el aire y el subsuelo con toda flora y fauna, hasta con los perros sueltos y sirenas de Borges y el dragón [δράκωνδε] de San Juan, en un dialogismo (más bien un día-auge [δι'αύγειᾶ] y un día-transportar [διαφέρω]) multivalente entre los grados de unidad que existen en el mundo de la vida, los grados de la diferencia ética, y las “diferencias de grado” (James, 2010) del pensar emergente, en la puerta de este instante.

Las fuerzas señaladas por la etimología (Diccionario Etimológico Español en Línea, 2020) de las palabras usadas, pueden ayudarnos a reconocer algunas de las diferencias entre los dispositivos los agenciamientos en la HCWS: *disponere*, la fuerza etimológica de dispositivo, no permite libertad radical a los otros en su efectuación; se trata de una objetivación al nivel macro que identifica o ignora lo individual, sub-individual y comunitario. Agenciar, de *agentia* tiene una fuerza activa que afirma a la esperanza de la vida y el miedo de la muerte en su agencia y no contingencia, y que no encierra al otro en su movimiento transformacional y desestabilizador. El poder foucaultiano (1984), *pleaxonia*, como exceso de poder o avaricia insaciable, se trata de empoderarse o adueñarse de algo exterior, como el dinero o la salvación, para llenar un vacío interior fijo, como una identidad social o posición institucional. Los deseos, de *decidium* son flujos intersubjetivos que no señalan una falta, sino siempre una potencia en su uso prudente y auto-gobernado en la micropolítica. Subjetivación, de *subiectivus*, se trata de un proceso irreversible y resingularizado produciendo subjetividades siempre diferidas y distorsionadas que nunca son

un producto fijo ni el motor principal de dicho proceso. Quizá acá sería pertinente señalar las mesetas simultaneas de Guattari y Deleuze (1988), algunas de las cuales utilizaremos en el presente texto, que apuestan por un campo social trazado por los deseos y pasiones de las micro percepciones de los cuerpos dinámicos y animados, y que son capturados y reproducidos por dispositivos de poder y aparatos de captura:

“RIZOMÁTICA=ESQUIZANÁLISIS=ESTRATOANÁLISIS=PRAGMÁTICA=MICROPOLÍTICA” (p. 27).

### 3.1 Sujeto, subjetividad, subjetivación

En este apartado primero tomaremos los conceptos de sujeto y subjetividad y profundizaremos sobre sus posibles implicaciones, conexiones y diferencias para después desplazarnos hacia el concepto de los procesos de subjetivación. El proceso de subjetivación política que postulamos que hay que intentar efectuar intersubjetivamente, de lo cual hay una multiplicidad de manifestaciones en la HCWS, podría llamarse una ética de lo virtual que pragmáticamente, en cada momento, da cuenta de su procesualidad irreversible que resingulariza o diagrama la dispersión caótica a cada paso. Esta ética de lo virtual, en palabras de Guattari (1996):

El Ser es como un encierro que ciega a la riqueza y la multivalencia de los Universos de valor, los cuales, sin embargo, proliferan ante nuestra vista. Existe una elección ética en favor de la riqueza de lo posible, una **ética** y una **política** de lo virtual que descorporiza, desterritorializa la contingencia, la causalidad lineal, el peso de los estados de cosas y de las significaciones que nos asedian. Una elección de la *procesualidad*, de la *irreversibilidad* y de la



*resingularización*. Estas redes en pliegue pueden operarse a pequeña escala según el modo del cercamiento, de la pobreza y hasta de la catástrofe en la neurosis. Puede tomar prestadas referencias religiosas reactivas. Puede anonadarse en el alcohol, la droga, la televisión, la cotidianidad sin horizonte. También puede tomar prestados otros procedimientos, más colectivos, más sociales, más políticos (p. 44).

En su libro *Caosmosis*, Félix Guattari (1996) describe los componentes “pre-individuales, plurales, polifónicos, colectivos y mecánicos de la subjetividad” (p. 21), los cuales llama vectores de subjetividad parcial: “la parte no humana y pre-personal de la subjetividad” (p.9). Para diagramar el acto ético activo, hace una triangulación entre lo discursivo, lo no discursivo, y estos “vectores de la subjetividad parcial” (p. 22), los cuales se enviscan en “instancias expresivas” que componen lo que él llama “refranes o ritornelos existenciales” (p. 15) que, según Bajtín (citado por Guattari), no están cerrados, pero pueden ser refranes/ritornelos complejos, ligados a *motifs* mutables que actúan como “atractores” o “vectores” en la vida, los cuales abren nuevos campos de virtualidad, debido a las intervenciones pragmáticas y su análisis (p. 35). Estos ritornelos existenciales pueden considerarse como un espacio biográfico a medida que se tratan de la construcción de mundos inconmensurables en los cuales se tejen instancias de expresión singulares con los lazos afectivos y volitivos, o vectores pre-individuales de la subjetividad. La subjetividad entonces, para Guattari (1996) viene a ser el

Conjunto de condiciones por las que instancias individuales y/o colectivas son capaces de emerger como Territorio existencial sui-referencial, en adyacencia o en relación de delimitación con una alteridad a su vez subjetiva. (p. 20)

Estas condiciones señalan la importancia de las instancias o singularidades no personales pre-humanas de la subjetividad, ya que es sólo a partir de su complejidad, señalando un poder que va más allá de lo humano, que una subjetividad “puede desarrollar su heterogénesis” (p. 9) de modos de existir *sui*-referencialmente. Esta heterogénesis rizomática abarca múltiples ámbitos, incluyendo el lenguaje inter y poli-discursivo, los momentos identificatorios, las inter-acciones institucionales, las interacciones en la red a través de dispositivos y “universos de referencia incorporales”, lo que para nosotros se liga a la estética viva de la ética que es la morada, es decir, nuestras interacciones colectivo-artísticas y su construcción viva y fugaz de la HCWS. Es una operación o un proceso que se reclama en su diferencia afirmativa, creando puntos de singularidad “a pesar de los sistemas de equivalencia y de traducibilidad estructurales” (p. 42), o lo que hemos nombrado como dispositivos de poder y control, que, de forma mayoritaria, equivalen a las monedas, las lenguas y los bienes culturales en procesos de composición del espacio-tiempo; lo minoritario, como una pragmática de lo virtual que busca poner en variación las reglas lingüísticas, económicas, biológicas, etc., desea efectuar, más acá y más allá de contenidos y expresiones o tonos y superficies “puros” y de una traducción o transacción mercadista, una transducción e interpenetración [περιχώρησις] de valencia, de valores, de velocidades, intensidades, intervalos, tonos, acentos, alientos, ondas, entonaciones etc., siempre buscando articularse o conjugarse con los elementos para-discursivos o del discurso indirecto, todas variables, tensores y atractores pragmáticos en una vida que inciden en “los procesos de singularización, que son las raíces productores de la subjetividad en su pluralidad” (p. 42).

Es por esta razón que apostamos a las líneas de fuga, a lo que siempre se escapa de y engloba a la estructura temporal de la vida cotidiana en los procesos del campo inter-facial o

la cara a cara y sus visibilidades, de los procesos de creación y toma inter influyente de consciencia, palabra, aliento, alimento, energía sexual y magnética, etc.

Una actitud que apuesta a la desnormalización de usos espacio-temporales nos sigue siendo importante, pero para la producción de estos hábitos y memorias, no sólo son importantes la impenetrabilidad y resistencia de la incorporealidad en la narración de acontecimientos, en el hablar, ser hablado, y marcar el tiempo textualmente, también son “los aspectos del sentido” (Deleuze, 1969, p. 5) como los lazos efectivos y volitivos, los flujos de deseos y creencias antes de su enunciación como metas y juramentos artificiales, es decir, “la blandura de acciones y pasiones de profundidad” (p. 7) y la penetración reciproca de los cuerpos y su “cuidado” mezclado del sentido corporal y vital.

En torno a nuestra investigación en la Wayra, sólo podemos ir preguntando y cuestionando en torno a lo que somos y lo que nos está aconteciendo en cuanto estamos participando en el ser-luz, el ser-lenguaje y ser del acontecimiento.

Acudiendo a Bajtín, Guattari (1996) describe una subjetividad “naciente” que está en proceso de emergencia, es decir larval, conteniendo la potencialidad de la “producción *sui generis*” (p. 78), con diversas posibilidades de recomponerse con prácticas irreversibles de resingularización procesual en torno a *motifs* colectivos y políticos. Es esta potencialidad de siempre reutilizar y recrear que existe en la Wayra permite siempre producciones *sui generis*, producciones inventivas que entrelazan los saberes y las pasiones de las y los agentes.

Los cuerpos y puntos de vista singulares de la Wayra fugazmente van deviniendo conjuntos sociales y construyendo territorio, para después ser capturados por *ensembles* o dispositivo de poder, pero nunca sin dejar de existir y manifestarse como núcleos de

resistencia, como “rizoma colectivo, temporal y nervioso” (Deleuze & Guattari, 1988) o proceso social en rizoma de resingularización irreversible, actuando transversalmente y trans localmente, “a distancia, a contratiempo – intempestivamente” (p. 21), a pesar del calco y traducción histórico y estratégico de los dispositivos de poder.

En relación con estas astillas de intempestividad en la Wayra, es de suma importancia destacar que los procesos de subjetivación política, disposición y agenciamiento que se están realizando en la Wayra, son procesos autopoieticos, construyen y suponen sus propios grados de unidad y grados de diferencia, a pesar de su índole paradójico, mecánico, colectivo, etc.:

Por supuesto, en los cuerpos todo se hace maquínicamente, según las fuerzas plásticas que son materiales, pero esas fuerzas lo explican todo, *salvo los grados de unidad variables* a los que llevan a las masas que organizan (una planta, un gusano, un vertebrado...). Las fuerzas plásticas de la materia actúan sobre las masas, pero las someten a unidades reales que ellas mismas suponen (Guattari, 1989, p. 21).

Esto quiere decir que en estos procesos vitales de micro organización diferencial como la Wayra, así como también su narración intersubjetiva, subyacentes por la inconsciencia, se halla potencialidad en sus horizontes y también en sus honduras infinitas, para hacer emerger nuevos modos de producción de subjetividad en sus modos alternativos de socialización y construcción comunitaria, a pesar de ser siempre producidos históricamente, incluso modos de producción que son procesualmente resistentes al presente y creativamente abiertos al por-venir, experimentando la pregunta: “¿no asistimos, quizá, no participamos en la producción de una nueva subjetividad?” (Deleuze, 1987, p. 150). Es posible lograr pensar de otro modo y seguir reflexionando y narrando de otros modos desde

la profundidad de *nuestro* adentro plegado, haciendo las preguntas que Deleuze (1987) planteó después de la muerte de Foucault:

Y finalmente, ¿qué soy yo? ¿Qué es uno mismo? Y ante esta pregunta, la subjetivación nos es mostrada entonces como un pliegue, como la forma resultante de una fuerza que se afecta a sí misma, mediante ella, ese afuera se constituye en un adentro coextensivo que nada tiene que ver con la interioridad. (p. 14)

Un motor del quehacer ético de las y los agentes que han vivenciado las experiencias en HCWS, como resultado continuo del agenciamiento de deseos, se basa en el concepto de una vida digna y sostenible para todos, de construir socialmente nuevas formas de vivir y habitar que responden, desde el interior infinito de cada agente, al derecho de abrirse la azarosidad cambiante del porvenir, así resistiendo a toda institución o ideología muerta.

Mucho más que la angustia del afán a la salvación o el fatalismo de la repetición imitativa eterna, en la Wayra existe una alegría pragmática del estar, luchar y narrar juntos, en un gran desliz mimético que nunca deja de renovarse en los contextos; se podría llamar un retorno de la diferencia o un espacio de desviación transformacional, donde el *quid* de “selección” es la diferencia atraída/extraída [*drawn*] o anotado en torno a los siembre-abiertos *problema-preguntas* desde una política diagramática y una pragmática, desde un límite, o *impasse* que deviene horizonte, o *en esse*, siempre partiendo del acontecimiento, de lo que *se escapa sin cesar* de las relaciones entre los gobernados y los gobernadores, los soberanos y los sujetados, a pesar de los dispositivos de la sociedad tardomoderna. Guattari (2013) escribe lo siguiente en torno a la cuestión, señalando a la pragmática a nivel comunitario, o la política diagramática de las y los márgenes, como esas líneas vitales que pueden escaparse de esta dicotomía:

Encontramos aquí la alternativa grupo sujeto/grupo sujetado, que jamás debe ser tomada como una oposición absoluta. Las relaciones de alienación entre los campos de competencia implican siempre cierto margen que corresponde a la pragmática de localizar y utilizar; dicho de otro modo, en cualquier situación, es siempre posible una política diagramática. La pragmática rechaza toda idea de fatalidad, cualquiera sea el nombre que se le dé: divina, histórica, económica, estructural, hereditaria o sintagmática (p. 208).

De aquí y ahora brota la legitimidad de la variación y desviación a nivel de la micropolítica, el funcionamiento de la Wayra debe garantizarse “a cada paso (...) en la invención de modos de referencia, de modos de praxis (...) que permite elucidar un campo de subjetivación y, al mismo tiempo, intervenir efectivamente en ese campo” (Guattari & Roelink, 2006, p. 44), no desde un saber fijo de instancia molar, una abstracción o un saber estratificado que trata de imponerse y mantenerse estático en el *cogito* y desde el *cogito*, sino una narratividad abierta y problemática que pregunta por las condiciones históricas e intervenciones actuales, pensándose para pensar de otro modo.

Todo conjunto macrosocial es abstraído al mundo de la teoría como la sexualidad, la locura, la sociedad civil, e incluso el concepto la vida o lo vital, como saberes estratificados y jerarquizados, incluso en la obra de Foucault, por instantes, no sólo mantiene una fragilidad dominante que necesita reajustes y rellenos perpetuos, una urgencia subyacente, sino también depende de lo sub y pre-individual y lo comunitario, la diferencia diferida de lo que sin cesar escapa a la tensión de las relaciones entre lo instituido y lo instituyente, o los gobernantes soberanos y “sus” sujetos.

Desde su curso *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault (1979) ya señalaba las figuras nacientes de *captura y producción* que son transaccionales y transitorias, emergiendo desde

*entre* lo que llamó “los límites del arte de gobernar” (Foucault, 1978, p. 8) y la plena certeza contra la autoridad escritural, siempre habiendo existido como respuesta a la urgencia emergente de lo que se fuga, naciendo de “la interfaz de los gobernantes y los gobernados”, algo “entre” las relaciones de saber/poder, la verdad, y la ética, dónde devienen las fuerzas:

La sociedad civil no es una realidad primera e inmediata. Es algo que forma parte de la tecnología gubernamental moderna. Decir que forma parte de ésta no significa que es su producto liso y llano, y tampoco que no tenga realidad. La sociedad civil es como la locura, como la sexualidad. Se trata de lo que llamaré realidades de transacción, es decir: precisamente en el juego de las relaciones de poder y de *lo que sin cesar escapa a ellas*, de alguna manera en la interfaz de los gobernantes y los gobernados, nacen esas figuras transaccionales y transitorias que no son menos reales por no haber existido desde siempre, y que en este caso podemos denominar sociedad civil, en otro caso locura, etc. (Foucault, 2007, p. 292).

La Sociedad Civil, como una forma contemporánea de gubernamentalización que opera a través de la vigilancia y la movilidad controlada, al darse cuenta de lo que siempre se escapa de y traza transaccionalmente al interfaz entre los gobernados y los gobernadores, nace desde su intersticio, tal como los conceptos inmemoriales de la locura y la sexualidad nacieron y vuelven a nacer. La locura puede verse como un concepto transaccional del eje del saber y es el enunciado que busca capturar todo lo que se escapa de la trama gris entre el loco y el cuerdo, para integrar sus anomalías atípicas y panteras rosadas en una captura transaccional. El sexo como realidad conceptual, entonces, se trata del juego, no solo entre lo masculino y lo femenino, pero también lo transexual y no-binario, naciendo de su red de conexiones diferenciales para usar esa energía vital capturada en la producción de modos de vivir, habitar, consumir etc.

La nueva subjetividad que se ha producido es llamada *homo æconomicus* por Foucault (2007), y su resultado sería un gobierno omnipresente, al que “nada se le escapa” (p. 300), es decir, un proceso acelerado de gubernamentalización que captura, vigila y digitiza lo que no puede disciplinar directamente, con toda decisión espacio-temporal basada en estadísticas globales y sus pequeños *data points*. Se ejecuta una sobreestimulación controlada de los movimientos en el espacio, fomentando movimientos individuo-biográficos en torno a cifras como las rentas, los beneficios económicos y los impuestos, junto a sus probabilidades y análisis de riesgos hacia el futuro.

Estos procesos van a la mano con la construcción de un espacio llamado público que se controla espacio-temporal y arquitecturalmente a las personas que lo atraviesan, un espacio dedicado al fortalecimiento y globalización del *estatus quo*, y la producción de identidades *dividuales* en torno a la llamada opinión pública que se construye artificialmente por los medios sociales.

Con esta hipótesis, no es difícil pensarse un mundo donde los códigos, sus agregados y los algoritmos de aprendizaje maquinal resultantes toman más decisiones que las subjetividades *dividuales* que resultan de ellos. Un mundo con un amamantamiento tecno-informático, un *newsfeed* que está en constante movimiento, con *features* en las Apps que se renueven cada 24 horas, cada 12 horas, etc. creando un efecto óptico de animación y reinención.

Este *feed* está compuesto, cada vez más y más, por propaganda, rumor y memes de dos o tres imágenes compuestas, y por noticias, emociones y ubicaciones que se expresan a través de la re-publicación de imágenes pre formateadas, alejándonos aún más de la



solidaridad interseccional y la creatividad; esta informática se mezcla en la misma pantalla con fotos de bebés, fotos de sufrimiento, fotos de locura y fotos con contenido sexual.

El aparato ya captura la información espacio-temporal por el mero hecho de estar conectado a las redes, y se capturan hasta los gestos, acentos y estilos. A pesar de la emergente posibilidad del reconocimiento facial de los humores, la digitación de las emociones en cifras, y por ende la restauración diferencial de una política de la felicidad y la gubernamentalización de las emociones, estos dispositivos siempre dependen de sus líneas de fuga, de sus conexiones rizomáticas, sus zonas a-históricas de impotencia, y no sus monumentos concretos ni raíces veneradas, situadas más cercanas al árbol de la Historia. Lo que se escapa, incluso del panóptico espacio - temporal, son las emociones, valores, actitudes e intensidades, es decir, las acciones y pasiones de los cuerpos y sus relaciones inmanentes con los enunciados; lo que los diferencia y los cataliza es el pensar y su relación con lo impensable y no-medible.

Tenemos aquí una conjugación entre los marcos contemplativos, investigativos y analíticos aquí descritos y una justificación tenue del por qué y cómo del camino metodológico: Hay rasgos ético-políticos de pensar, actuar y enunciar de otro modo en HCWS, de escaparse activamente de la institucionalización y digitación de las prácticas y la estratificación de los saberes, y de afirmativamente reconfigurar los regímenes de prácticas en las cuales nos encontramos inmersos, efectuando *speech acts* y acciones alternativas/profanas/revolucionarias, que van resistiendo al control y la restricción de configuración de subjetividad que efectúan las totalidades tecnológicas, las cuales llamaremos dispositivos, equipamientos, o *ensembles* de rectificación y captura.

Lazzarato (2006), por su parte, plantea la existencia actual una política de multiplicidad o del acontecimiento y diagrama una *noo*-política que se ha desplazado de la biopolítica y la anatomopolítica moderna del *homo œconomicus* y el *homo juridicus*, para controlar y sobre estimular a, incluso, los actos libres y positivos del consumir, descansar y pensar.

Para enfrentar a los dispositivos tardomodernos pregonados por Foucault en sus cursos sobre la biopolítica y su libro sobre la producción y control del sujeto de concupiscencia, Lazzarato (2006) también plantea la necesidad tardomoderna de una política menor y una revolución molecular. Lugares como la Wayra, donde operamos como constructores valientes de comunidas, naturalezas y parques humanos, son esenciales para la construcción rizomática de una política menor, o política de la virtualidad que combatiría molecularmente a estas condiciones históricas.

Estos caminos afirmativos de agenciamiento de deseos, o de producción social en rizoma, se basan sobre una vida sostenible y prudente, y se realizan con el diálogo horizontal y empático de las propuestas y dificultades, la toma de consciencia en torno a las condiciones contaminadas, peligrosas y militarizadas del territorio y el accionamiento comunitario de la siembra y la construcción de saberes artísticos, críticos, ancestrales y anti-hegemónicos.

El campo social depende del doble registro de mutaciones moleculares accesibles a las praxis colectivas y de las interacciones de los conjuntos molares, que lo bloquean y lo estratifican. Se trata, entonces, o bien de instituciones, de equipamientos enganchados a un sistema de leyes y de reglamentos jerarquizados en arborescencia; o bien de un proceso de *producción social en rizoma* que elude esas mismas instituciones, esos mismos equipamientos y trabaja al nivel de agenciamientos colectivos de deseo (Guattari, 2013, p. 108, destacados míos).

### 3.1.1 Los cuatro pliegues del sujeto

Si, como hemos rastreado, “las relaciones de poder-saber no son formas dadas de distribución, son matrices de transformación” (Foucault citado en Deleuze, p. 115), en torno a las problemáticas de la verdad y la subjetividad, nuestros estratos sociales, o grados de unidad, pueden concebirse como “en el interior del exterior, e inversamente” (p. 129, 131, 154), donde existe

un devenir de las fuerzas que no se confunde con la historia de las formas, puesto que actúa en otra dimensión. Un afuera más lejano que todo mundo exterior e incluso que toda forma de exterioridad, y por lo tanto infinitamente más próximo. (...) (ese afuera que ya se hundía en el intersticio o constituía el límite común) (p. 115).

Dado este concepto paradójico, emerge como elemento fructífero contemplar el pensar como novedad y síntesis, como apertura y atracción de fuerzas, el pensar deleuzefoucaultiano como un Afuera que porta mundos íntimos, inter-inspiracionales y con-subjetivos, el pensar más acá y más allá de toda identidad, entre el ver y el hablar, como señala Deleuze (1987), citando a Foucault:

La injerencia de un afuera que abre el intervalo y fuerza, desmiembra el interior. ‘Cuando el afuera se abre y atrae la interioridad...’ (...) la genitalidad del pensamiento como tal, un pensamiento que procede de un afuera más lejano que todo mundo exterior, por lo tanto, más próximo que todo mundo interior (p. 116).

Esta subjetividad se puede contemplar como un cuerpo sentipensante de las fuerzas y los saberes que habita un pluriverso visible, y según Deleuze (1987), está compuesto por al

menos cuatro pliegues, todos en el exterior del interior y viceversa, refiriéndose a la “topología carnal o vital” (p. 154) de la actualidad de Foucault. Como hemos manifestado, estos plegamientos no remiten a un concepto de estructura-superestructura; conciernen a la materialidad vital del cuerpo, las fuerzas no formalizadas, los saberes estratificados y el Afuera que también es "la interioridad de la espera o excepción" (p. 129) del instante detenido [*Stillstand*] donde todo se espera, en su ser que espera y olvida; este pensar experimental e insondable, entre puntos de vistas y cuerpos singulares, u ontología crítica de la actualidad, “libera un tiempo que condensa el pasado dentro, hace surgir el futuro fuera, confrontándolos en el límite del presente viviente” (p. 154).

Deleuze (1987) escribe que "existen cuatro plegamientos, cuatro pliegues de subjetivación, como en el caso de los ríos del infierno” (p. 137) y también afirma:

El primero concierne a la *parte material* de nosotros mismos que va a ser envuelta, incluida en el pliegue: entre los griegos, era el *cuerpo y sus placeres*, los aphrodisia; pero, entre los cristianos, será *la carne y sus deseos*, (...). El segundo es el pliegue de *la relación de fuerzas*, en sentido estricto; pues la relación de fuerzas siempre se pliega según una regla singular a fin de devenir *relación consigo mismo*; (...). El tercero es el pliegue del *saber*, o pliegue de *verdad*, en la medida en que constituye una relación de lo verdadero con nuestro ser, y de nuestro ser con la verdad, que servirá de *condición formal a todo saber*, a todo conocimiento (...). El cuarto es el pliegue del *afuera*, el último; constituye lo que Blanchot (1987) llamaba una *interioridad de espera*, de él el sujeto *espera*, de modos muy diversos, la inmortalidad, o bien la eternidad, la salud, la libertad, la muerte, la renuncia. (p. 137)

Cabe subrayar que este *fourfold* deleuziano, estos cuatro pliegues son "como la causa final, la causa formal, la causa eficiente, la causa material de la subjetividad o de la interioridad como relación consigo mismo" (Deleuze, Foucault, 1987, p. 137). Dada esta

declaración, la pregunta deleuziana por la subjetividad, partiendo de su lectura de Foucault y Blanchot, viene a ser "¿qué variaciones existen entre el cuerpo y los placeres de los griegos, y la carne y el deseo de los cristianos? (...) ¿Qué diremos, por último, de nuestros propios modos actuales, de nuestra relación consigo mismo moderna? ¿Cuáles son nuestros cuatro pliegues?" (Deleuze, Foucault, 1987, p. 138) ¿Cuán creativos y cuán procesuales estamos siendo, dadas nuestras configuraciones democráticas, cristianas, capitalísticas e incluso masculinas? ¿Cómo usamos los conceptos para normalizar o para articularnos abierta y afirmativamente hacia la multiplicidad de la procesualidad creativa?

La subjetivación, entonces, son plegamientos y *wayras*, como dice Deleuze (1989): "el pliegue es inseparable del viento, (...) multiplicidad que hace inclusión, colectividad devenida consistente" (p. 45). El cuerpo se encarna a sí mismo en cuanto grado de unidad dentro de las fuerzas plásticas; las fuerzas se moldean a sí mismas en la formación de una relación consigo mismas; la verdad se construye en la reflexión deconstructiva de los saberes. El pensamiento se afecta a sí mismo y al despliegue de los procesos de normalización y desnormalización en términos de la ética, el saber y el poder por acercarse a lo que vamos llegando a ser, lo que podría pasar en un(os) momento(s), como manifiesta Deleuze (1987), citando directamente a Foucault:

Si el afuera, más lejano que todo mundo exterior, también está más próximo que todo mundo interior, ¿no es ése el signo de que el pensamiento se afecta a sí mismo al descubrir el afuera como su propio impensado? 'No puede descubrir lo impensado sin acercarlo inmediatamente a sí mismo, o quizá también sin alejarlo, en cualquier caso, sin que el ser del hombre, puesto que se despliega en esa distancia, no se encuentre por eso mismo alterado.' (p. 50)

En los pliegues declarados por Deleuze (1987) podemos ver los componentes heterogéneos que hemos descrito, componentes para devenir seres del problema y la pregunta, seres del ocaso del momento detenido, preguntando por nuestras líneas y plegamientos. Aparte de los pliegues de saber y poder, deseamos destacar, por un lado, la articulación del pliegue del “cuerpo y sus placeres” para abarcar los procesos de subjetivación política de los griegos, un conjunto que se puede conjugar con el eje de los deseos de la carne cristiana.

Acudiendo a Foucault, Deleuze (1987) declara que no solo estamos configurándonos y siendo configurados por las fuerzas y los saberes del cristianismo y el capitalismo, sino también por las formas de pliegue como agentes libres entre unos y otros, formas de subjetivación política que en occidente se inventaron por los griegos y se ligan con la democracia como forma organizacional. Deleuze (1987) propulsó esta invención como “(...) la mayor novedad de los griegos. Aparece ulteriormente como consecuencia de una doble *ruptura*: cuando los ejercicios que permiten gobernarse a sí mismo se separan a la vez del poder como relación de fuerzas y del saber como forma estratificada, como *código* de virtud” (p. 131).

Por el otro lado, se declara el pliegue del Afuera como una interioridad de espera, siendo esta nada más que una interiorización de la azarosidad virtual del Afuera, plegada infinitas veces, el pliegue de la virtualidad caótica deviniendo Caosmosis, una especie de *milieu* universal. Estos elementos se utilizan para ir diagramando lo que hemos llamado una ética de lo virtual y una micropolítica del deseo; una pesquisa clave para estos trabajos sigue siendo nuestros modos de encarnar virtualidades y de sentipensar infinitesimalmente en un

cuerpo insondable en torno al saber, el poder y la ética: “¿cuáles son nuestros cuatro pliegues?” (1987, p. 138)

(...) la especialidad de cada elemento, un verdadero milieu universal, no será solo una totalidad, pero cierto tipo de virtualidad, y se encarna dentro de sí mismo una idea cósmica que es siempre llamada, pero rara vez destinada, a realizarse (Tarde, 2012, p. 58).

De forma sintética, deseamos cartografiar con estos pliegues y líneas (*manifold*), a) un afuera angustiado e incierto, donde solo puede esperar junto “Al otro, a la vida y a la muerte” (Foucault, 1997, p. 17), b) saberes estratificados, abstraídos al mundo de la teoría, *multi-tasking* incesante, autoidentificación con el cogito y el dinero, c) poderes despótico-globales, uniformidad de las tecnologías de control que se han ido ensamblándose en torno al poder pastoral y estatal y los saberes capitalísticos de rentabilidad imponible y auto rendimiento d) cuerpos singulares y sus organizaciones diferenciales, cuerpos que pueden experimentar técnicas inmanentes de abrirse al cosmos en su intersticio y acuñarse en la Tierra como ritmos musicales y materia ética para devenir “un pueblo ambulante de reveladores, en vez de una ciudad modelo” (Deleuze y Guattari, 1988, p. 82).

En estos cuerpos, plegados infinitas veces por el Afuera, también se halla la potencialidad infinita de la gracia de una canción y la construcción poética de la vida, la autocomposición sonora y vibracional que puede volver a levantar al deseo, casi siempre de manera inesperada, si nos mantenemos abiertos a la chanza, la multiplicidad y el encuentro acontecimental.

### **3.1.2 Puntos de Vista: todos en, con y contra todos**

Esta indagación se hizo en torno a unos puntos de vista que pueden expresar el mundo entero, en la medida en que somos la variación de una serie infinita que involucra una variedad finita (Deleuze, 1986) que puede trastocar sus propios códigos y mutarse debido a su profundidad interior plegada al infinito, como también pueden visibilizar y expresar más claramente la pequeña región del mundo de la HCWS, ya que tener cuerpo es expresar claramente una pequeña parte de la serie infinita (Deleuze, 1986).

La variación musical implica formas infinitas de resistencia y resignificación de la cadena de significaciones en la intencionalidad prudente y compasiva de una subjetividad que tiene su propia melodía y propias claridades, como también la interpenetración desarmónica de estas claridades singulares, y estas formas diferenciales de resignificar y reconfigurar el espacio y el tiempo se pueden narrar para dar cuenta de esta configuración de subjetividades en devenir, subjetividades que manifiestan relaciones corporales o táctiles pero no-coincidencia visual.

Las referencias **no tienen un modelo visual que permita intercambiarlas y reunir las en un tipo de inercia asignable** a un observador inmóvil extremo; al contrario, están unidas a tantos observadores que se pueden calificar de "mónadas", pero que más bien son nómadas que mantienen entre sí relaciones táctiles (Deleuze y Guattari, 1988, p. 500).

Es decir, declarar que somos puntos de vista simultáneamente sobre y en la ciudad (Deleuze, 1986) implica que el espacio se define como el orden de puntos de vista, cada uno con sus pequeños campos de claridades e iluminaciones diferentes, los cuales se han narrado y analizado durante el transcurso del presente escrito. Estos pequeños campos se diferencian y se conyugan en la narración intersubjetiva de los conceptos y sueños, reconociendo la interpenetración e interinfluencia entre estos puntos de vista y las acciones que se auto e



inter- observan en ellos, como adicionalmente su construcción intersubjetiva de los conjuntos sociales en sus procesos de colectivización cósmica.

Cada mónada como unidad individual incluye toda la serie, expresa así el mundo entero, pero no lo expresa sin expresar más claramente una pequeña región del mundo, un 'departamento', un barrio de la ciudad, una secuencia finita (Deleuze, 1989, p. 39).

Esta comunidad nómada, de transmisores ambulantes, sólo puede existir en la medida en que construya comunidad por fuera de las fuerzas despóticas del estado y la iglesia, y que colectivamente se cuide de las violencias físicas, verbales, culturales y virales. Es por estos sueños y anhelos que la Wayra ha emergido como un agenciamiento de deseos o proceso social en rizoma.

Los componentes narrativos básicos de esta red de pliegues donde se construyen se mutan y se reflexionan las líneas de un sí mismo, son la multiplicidad de maneras de estar en hora; dice Guattari (1996), acudiendo a Bajtín, que la polifonía de los modos de subjetivación realmente viene de la multiplicidad de maneras de "tomar o marcar el tiempo" (p. 15).

Es por esta razón que la ausencia de una evolución narrativa en los discursos de las y los agentes de la Wayra es tan importante. Su uso del tiempo, y su narratividad en torno de éste, cuando tiene que ver con el espacio comunitario, no se manifiesta como una forma de vencer el tiempo, sino de acompañar al tiempo, como una apuesta para abrir nuevos modos compasivos y sostenibles de utilizarlo.

Algunos elementos "extraverbales" importantes y verdaderamente no cosificables, según Bajtín (1991), son estas relaciones temporales narradas, o la arquitectónica de los cronotopos, "la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas

artísticamente en la literatura, concretando las relaciones entre el autor, el héroe y el lector” (p. 237), el Otro inescrutable que subyace y compone históricamente al "sí mismo” de uno y la cifra bajtiana - guattariana que engloba a los otros aspectos simultáneamente presentes, lo para discursivo o lo que Deleuze llama el “discurso indirecto”; parafraseando a Bajtín, Guattari (1996) destaca la importancia y primacía del sentido o el:

Sentimiento de la actividad verbal en la generación activa de un sonido significante, incluso elementos motores de articulación, gesto, mimo; el sentimiento de un movimiento en lo cual el organismo completo junto a la actividad y el alma de la palabra se llevan a acontecer (1996, p. 15)

Haciendo un diagnóstico histórico-crítica en cuanto las relaciones estratégicas y relaciones de saber que nos producen, y el hecho de que solemos ser inconscientes, Guattari (2006) escribe que la proliferación del poder del mercado y de las fuerzas al nivel capitalístico hace parte de la concepción de una subjetividad contemporánea mayormente “de naturaleza industrial, maquina, esto es, esencialmente fabricada, modelada, recibida, consumida” (p. 39) y la configuración de subjetividades que produce es “industrial y se da a escala internacional” (p. 38). Refiriéndose a las mutaciones de subjetividad que llegan de este nivel capitalístico, Guattari (2006) dice:

Tales mutaciones de la subjetividad no funcionan sólo en el registro de las ideologías, sino en el propio corazón de los individuos, en su manera de percibir el mundo, de articularse con el tejido urbano, con los procesos maquina del trabajo y con el orden social que soporta esas fuerzas productivas (p. 40).

Estas desconfiguraciones van más allá, entonces, de la represión o la ideología; nos penetran los registros de la percepción, los sentimientos, la socialización y la producción de

lo consciente y lo inconsciente. Esta subjetivación capitalística, en su proceso de expansión y extracción, tiene un “doble registro de producción de valores universales, por un lado, y de reterritorialización en pequeños guetos subjetivos por otro” (p. 34).

La toma de consciencia de estas formas de ser producidos se ha realizado en la Wayra en torno a la reafirmación de ser sujetos de la fantasía, del amor, de los sueños y el devenir, para emprender procesos de resingularización inclusive de lo inconsciente, reproduciéndolo para liberarnos del presente y pensar distinto. La máquina capitalística se empodera de hasta los campos inconscientes de producción de subjetividad, es decir “aquello que sucede con nosotros cuando soñamos, cuando devaneamos, cuando fantaseamos, cuando nos enamoramos, etc. En todo caso, pretende garantizar una función hegemónica en todos esos campos” (p. 29).

Para frustrar los procesos de individualización e infantilización existentes ya hace muchos siglos en occidente, Guattari (2006) propone que nos instalemos más plenamente en procesos de resingularización, los cuales son caracterizados como automodelador (también llamados procesos de *autopoeisis*), que busca salir de su estado de marginalización y dependencia para adquirir “esa libertad de vivir sus propios procesos” (p. 62) y así capacitarse para leer su propia situación e interponerse a nivel comunitario, tanto más allá como más acá de cada integrante de la HCWS.

Postulamos que la Wayra es un proceso automodelador en el sentido que configura y produce a las y los agentes que le construyen. Se ha reconocido que, en la Wayra, “esa capacidad (de auto modelación) es la que les va a dar un mínimo de posibilidad de creación y exactamente les va a permitir preservar ese carácter de autonomía tan importante” (2006, p. 63). La función de la autonomía en la Wayra, entonces, “corresponde a la capacidad de

operar su propio trabajo de semiotización, de cartografía, de injerir en el nivel de las relaciones de fuerza local, de hacer y deshacer alianzas, etc." (2006, p. 63), a pesar de la imposición histórica, como dice Ricoeur (2003) de un "relato canónico mediante la intimidación o la seducción, el miedo o el halago" (p. 582), es decir, mediante formas positivas, negativas e híbridas del ejercicio del poder que configuran la memoria, el hábito y la atención.

La subjetividad nómada, profunda y conexas, o neo-monáda claroscuro aquí descrita, parcial y larval, de la fantasía y los sueños abierta al devenir, está siempre en marcha y es el producto de un proceso creativo y fuerzas externas agenciadas por un sí mismo, procesos de singularización como también producto mecánico, producto de los dispositivos y las relaciones de poder que pueden ser plegadas una y otra vez. En la subjetificación política diagramada a lo largo de este texto, el tema es la variación; la subjetividad es el mismo ser plegado y plegarse, el relacionarse consigo mismo y los otros en distintos territorios; una vida en los pliegues, una vida entre una multiplicidad de saberes y fuerzas para usar en la creación compasiva, pues no tiene que ver con un sujeto fijo como motor central del proceso, ni como origen o resultado, sino siempre alteridades, incluso en relación con un sí mismo, como señaló Bajtin (1997) con su reflexión en torno al espejo. En palabras de Deleuze (1987) "al sujeto nunca le 'queda' nada, puesto que constantemente hay que crearlo, como núcleo de resistencia, según la orientación de los pliegues que *subjetivan* el saber y *doblan* el poder" (p. 138, destacados míos). Según Deleuze (1997), esto se ve en la obra foucaultiana *La vida de los hombres infames*:

Lo dice, en términos espléndidos, en *La vida de los hombres infames*. Se invocan focos de resistencia, pero ¿de dónde proceden tales focos? Se necesitará mucho tiempo para encontrar

una solución, ya que, de hecho, se trata de inventarla. ¿Puede decirse entonces que esta nueva dimensión es la del sujeto? Foucault no emplea nunca la palabra “sujeto” como persona ni como forma de identidad, sino las palabras “subjetivación”, como proceso, y “Sí mismo” (*Soi*), como relación (relación consigo mismo). (p. 79).

Repetimos: siempre se trata de estar al acecho o en la fuga en la actualidad, pero todo sigue siendo histórico; se trata de ir cazando formas nuevas y emergentes de plegarse y subjetivarse con los saberes y fuerzas que nos configuran históricamente y sus relaciones actuales. En este sentido, es una búsqueda de formas de resistir y luchar simultáneamente con un vivir o habitar en los pliegues, entre las estratificaciones de saberes y formalización de fuerzas; es decir, se trata de una vida que se manifiesta crítica, ética y estéticamente como una embarcación *en esse e in situ* ante un *impasse*, o un rastreo en movimiento de nuevos modos de subjetivación a medida que utilice la diferencia disfrazada en cada regreso teórico que se pretende efectuar. Son modos de existencia ambos comunitarios e individuales; ya no se puede pensar en una vida privada o pública aisladas, ni en un sujeto esencial, sino en procesos de subjetivación y constitución de sí al margen/límite de los saberes y los poderes, en la forma del pliegue y sus variaciones, como muestra Deleuze (1999):

La última vía abierta por Foucault es extremadamente rica: los procesos de subjetivación no tienen nada que ver con la “vida privada”, sino que designan aquella operación mediante la cual los individuos o las comunidades se constituyen como sujetos al margen de los saberes y de los poderes establecidos, lo que puede dar lugar a nuevos saberes y a nuevos poderes. Esta es la razón de que la subjetivación ocupe el tercer lugar, un “desprendimiento” en forma de pliegue, de repliegue o de plegado (...) La subjetivación no representó para Foucault un regreso teórico al sujeto sino la búsqueda práctica de otro modo de vivir, de un nuevo estilo.

No es algo mental: ¿dónde aparecen hoy los gérmenes de un nuevo modo de existencia comunitario o individual? ¿Existen en mí tales gérmenes? (p. 91).

Como hemos señalado, hay un momento, un intervalo de espontaneidad rebelde que se repite en la actualidad en torno a lo que vamos llegando a ser. Sólo hay el presente viviente, lo cual contrae al pasado y el futuro en sí, como tantas expectativas y retenciones, miedos y esperanzas. Los procesos de subjetivación en la Wayra no se tratan de sólo un sujeto, sino de las formas inter y con-subjetivas de constituirse como sujetos (im)proprios e (ig)nobles; estos procesos sólo valen según la actividad creativa que permite escapar de sí mismo en cada momento que se constituye como sujeto: un *ethos-poiesis* minoritaria y rebelde para desligarse de los poderes y saberes más y más frecuentemente durante más y más tiempo, pero que no busca mantenerse en el poder, en su lugar. En palabras de Deleuze (1999), se desea hacer emerger nuevos saberes menores y hacer perdurar a nuevas potencias perecederas en el devenir, desde lo individuo y lo colectivo:

Puede, en efecto, hablarse de procesos de subjetivación cuando se consideran las diversas maneras que tienen los individuos y las colectividades de constituirse como sujetos: estos procesos sólo valen en la medida en que, al realizarse, escapen al mismo tiempo de los saberes constituidos y de los poderes dominantes. Aunque ellos se prolonguen en nuevos poderes o provoquen nuevos saberes: tienen en su momento una espontaneidad rebelde. (p. 149).

### **3.1.3 Justificación teórica del pliegue y la nomadología**

Son las preguntas y problemas que se han pensado y conversado que se pueden narrar ahora para dar cuenta de la configuración de los procesos de subjetivación en la HCWS, ya que el territorio construido es un conjunto heterogéneo de acciones en devenir que remite a

una multiplicidad de puntos de vista y cuerpos singulares, Inter penetrándose en su agitación agujerada e infinitesimalmente diferenciada.

Esto implica, dice Deleuze (2006), que el mundo es un cine, un teatro italiano, una escena en transformación sin ventanas, ya que el cine a que se refiere no remite a una exterioridad, *es* la ventana también; el mundo no es sólo espejo cóncavo según su punto de vista, ni simplemente una pantalla, sino también una mónada de fondo infinitivamente oscuro que construye y consulta a su "sí mismo" o tabla de información interna hecha de pequeñas claridades, un espacio biográfico infinitesimalmente diferenciado y diferenciable, que se comunican en la forma de deseos y creencias, como dijo Tarde (2012):

El único material que dos sujetos pueden comunicarse entre ellos y conscientemente compartir, con el resultado de que se sientan ellos mismos más apretadamente unidos y más similares de este modo, son las nociones y las voliciones, sus conclusiones y metas” (p. 20).

Son estas tramas mutantes e infinitesimales, expresadas por la socialización de los deseos y creencias de la Wayra, que hemos tratado de rastrear y analizar a través de los espacios biográficos, sin dejar de reconocer el hecho de que este proceso siempre está transformándose, deviniendo en fluctuación. Es a través de la repetición narrativa de estas nociones y metas que esperamos potenciar la transformación de las y los agentes en sus acciones de reciprocidad e intercambio en el territorio.

Por ende, hemos indagado en torno a las diferencias afirmativas entre cada agente de la HCWS, sus adaptaciones inventivas, sus deseos y creencias agenciados, agenciándose, y por agenciarse. Hay que destacar las acciones inventivas, adaptivas y diferenciales permite dar cuenta de las subjetividades que van configurándose en el caos sin fundamento en que existimos, así como también el hacer repetir estos enunciados y prácticas alternativas hacia

el futuro; sólo con esta construcción de un pensamiento vivo y descentrado pueden engendrarse experiencias e investigaciones micropolíticas, entre cuerpos singulares y horizontes de acción infinitivamente divergentes. Esta doble-descentración de fuerzas pre y extra- individuales del Afuera que presagian inframundos cavernosos, dividido e íntimos de resonancia radical es paradójicamente

Tanto de naturaleza extrapersonal, extra-individual (sistemas maquínicos, económicos, sociales, tecnológicos, icónicos, ecológicos, etológicos, de medios de comunicación de masas, esto es sistemas que ya no son inmediatamente antropológicos), como de naturaleza infrahumana, infrapsíquica, infrapersonal (sistemas de percepción, de sensibilidad, de afecto, de deseo, de representación, de imagen y de valor, modos de memorización y de producción de ideas, sistemas de inhibición y de automatismos, sistemas corporales, orgánicos, biológicos, fisiológicos, etc.). (Guattari & Roelink, 2006, p. 45).

La ciencia nómada que hemos efectuado, por ende, reconoce el azar de la lucha (dis)continua y precaria que se está accionando en la HCWS, la disonancia de vidas y universos inasimilables que va construyendo un espacio que “nunca deja de cambiarse” según la esencia de los cuerpos singulares, la cual tampoco deja de mutarse y agenciarse, siendo esta esencia una síntesis en devenir, un movimiento simultáneamente mecánico y sensible.

La potencialidad de la HCWS de desplegarse y resistir activamente en su “fuga” de la institucionalización, se vincula con la reflexión y análisis en torno a estas relaciones con un sí mismo, con los otros que nos interpenetran, y con el medio ambiente. Su trabajo pareciera apuntar a una “nomadología”, o una reescritura anti sedentaria, en nombre propio-colectivo y jamás “en nombre de un aparato unitario del Estado” (p. 26), realizando lo que



Deleuze y Guattari (1988) llaman “ver la hierba en las palabras y las cosas” (p. 27), es decir, efectuar una rumia [*ruminatio*] y re-pensamiento inmanente de todo aforismo sedimentado, una re-percepción semiótica de las expresiones y los contenidos siempre desde el *en esse*, o el espacio diagramático o pragmático.

(...) hacer una pragmática. El medio no es una media, sino, al contrario, el sitio por el que las cosas adquieren velocidad. *Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio. (p. 29).

Toda esta teoría descrita no vale nada, ni un poco, fuera de su aplicación en nuestro saber práctico y nuestro fluir vital entre los campos sociales estratificados, es, por ende, que la problematización ha sido constituida por realizar acciones afirmativas y comunitarias en el territorio, fomentar la narración de los flujos de deseos y creencia en clave de su historicidad, devenir y por venir; articularnos con los agenciamientos colectivos de enunciación compuestos por multiplicidad; producir nuevas formas de construir y configurarnos con el territorio, todas partes de un trabajo de dejar fluir el deseo e ir produciendo el inconsciente, "(...) lo fundamental no es reducir el inconsciente, ni interpretarlo o hacerlo significar un árbol. Lo fundamental es producir inconsciente, y, con él, nuevos enunciados, otros deseos: el rizoma es precisamente esa producción de inconsciente" (Deleuze y Guattari, 1988, p. 23). Lo esencial es ir liberándose de los amarres históricos, y dejarse llevar más por los vientos de la locura activa, por las *wayras* de la veneración vital y la crítica, que el huracán sañudo del progreso, construyendo alas aviares

[*betisses*] inter y con-subjetivas, alones caprichosos de amor y vigila [*wakefulness*]; ¿alas de colibrí?

Esperamos habernos mezclado y estar mezclándonos rizomáticamente, colectiva y afirmativamente con los cuerpos que componen el proceso vivo de la HCWS. Estas conexiones se han construido en tomas artísticas, talleres agro-ecológicos, salidas pedagógicas y recreacionales, visita nocturna a Abastos, etc. Esto ha sido nuestra producción intersubjetiva indescifrable durante los últimos dos años, volcándonos (in)conscientemente hacia una experimentación con lo (sur)real.

La confección del rizoma de una pragmática que depende de dicho agenciamiento no tendrá por fin la descripción de un estado de hecho, el reequilibrado de relaciones intersubjetivas, o la exploración de los misterios de un inconsciente agazapado en los oscuros rincones de la memoria. Estará por el contrario enteramente volcada hacia una experimentación en contacto con lo real. No descifrará un inconsciente ya constituido, cerrado sobre sí mismo, lo construirá. (Guattari, 2013, p. 207)

En las acciones y conversaciones comunitarias colectivas de las que he hecho parte en este último año, como también en las entrevistas realizadas con mis compañeras y compañeros y en el análisis y narración subsecuente, se ha intentado heroizar la diferencia de la esencia de cada ser vivo con que he tenido contacto. Sin embargo, esta tendencia, de abrirse al mundo infinito del otro, se ha intensificado durante mi tiempo involucrado en la Wayra, y creo que se debe a la estrategia y discurso diferenciales ya existentes en la construcción social de HCWS, y con que me he estado conectando y conjugando con cada encuentro en términos de hábitos y memoria a través del diálogo y la convivencia. En mi

tiempo en la Wayra, se ha destacado la importancia de una comunidad que va más allá y más acá de uno, como dice Guattari (1996):

El término "colectivo" ha de entenderse aquí en el sentido de una multiplicidad que se despliega a la vez más allá del individuo, del lado del socius, y más acá de la persona, del lado de intensidades preverbales tributarias de una lógica de los afectos más que de una lógica de conjuntos bien circunscritos. (p. 9).

Esta nueva colectividad de revoluciones moleculares en la Wayra busca construir nuevos tejidos [*patchwork*] en torno al medio ambiente y la sostenibilidad, las relaciones sociales y la compasión y la subjetividad y su derecho de metamorfosear. De este medio se ha construido una crítica viva y cotidiana de los usos y efectos de la globalización del mercado, la militarización de países en desarrollo, el consumo inconsciente y los medios masivos y las redes sociales e informáticas.

Guattari (2006), por su parte, nos señala que “para el profesional de lo social, todo dependerá de su capacidad de articularse con los agenciamientos de enunciación que asuman su responsabilidad en el plano micropolítico” (p. 44). Esperamos ser, mientras seamos vida, parte de movimientos como la Wayra, que agencian este incremento de la multiplicidad que, desde el libido y el inconsciente, heroiza el perspectivismo plegado deleuziano, concibiendo a nuestros puntos de vista y espacios biográficos como “pequeñas claridades” con *situs* irreducibles, a nuestros cuerpos como compuestos, cavernosos, plegados, interpenetrantes, en resorte (Deleuze, 1989, p. 13), y que heroiza el concepto de nuestra subjetividad como vibraciones *diascendientes*, unidades variables y cambiantes que son trazadas por, y no logran contener, a la multiplicidad y el azar de la lucha.

Hasta el nombre propio, uno de los primeros hábitos, hay que vivirlo como proceso colectivo y no sujetarlo a partir de las supuestas verdaderas prácticas, desde el espacio o medio intermedio [ὁδός μέση] de Jenofonte, para ser captado por la variación y metamorfosearse, (des)aprehendiendo inconscientemente e instantáneamente de una multiplicidad, sin encerrarse, [κατακλείω], ni siquiera en la "ciudadanía" [πολιτεία] del nombre, como han seguido señalando filósofos, como Deleuze y Guattari (1988):

El nombre propio no designa un individuo: al contrario, un individuo sólo adquiere su verdadero nombre propio cuando se abre a las multiplicidades que lo atraviesan totalmente, tras el más severo ejercicio de despersonalización. El nombre propio es la aprehensión instantánea de una multiplicidad. (p. 43)

En el dispositivo deleuze-foucaultiano que describiremos, donde todo se resiste y se estrategiza en su diferencia, esto significa que las líneas de subjetivación se estrategizan también, "pero los sujetos no son conscientes de esa relación (de fuerzas) que se está tejiendo en la red, por hacer parte de esa red" (Martínez-Posada, 2013, p. 90). Se destaca que en estos procesos se estrategiza, más inconscientemente que conscientemente, para liberar lo capturado y lo separado, y revelar la diferencia molecular de los dispositivos y los cuales Deleuze dice somos nosotros. Agamben, a su vez, (2006) dice que *dispositif* puede incluir toda tecnología, consumo capitalístico y entretenimiento "y por qué no, el lenguaje mismo", y destaca que:

La estrategia que tenemos que adoptar en nuestro cuerpo a cuerpo con los dispositivos no puede ser simple. Ya que se trata de nada menos que de liberar lo que ha sido capturado y separado por los dispositivos para devolverlo a un posible uso común. (p. 4).

Esperemos que la visibilización de estos procesos (im)propios de comunalización cotidiana nos ayude a dar cuenta de las lógicas que rigen los campos de enunciación y visibilización, de las estrategias y relaciones de poder de los dispositivos que atravesamos y que nos penetren, y las prácticas vivas que estamos deviniendo, todos componentes de la configuración procesual de subjetividades sentipensantes.

En cuanto a los puntos de vista y a las voces de las y los agentes de la Wayra acá descritas y sus pequeñas claridades desde su variación en los espacios biográficos, acudimos a Foucault (1994): “Basta que existan y que tengan contra ellas todo lo que se empeña en hacerlas callar, para que tenga sentido escucharlas y buscar lo que quieren decir” (p. 206). Al fin de cuentas, por historia y por elección, los puntos de vista de las y los agentes de la HCWS, tanto los entrevistados y los que no, siguen siendo, a nuestro juicio, más potencialmente creativas y transformativas que nosotros, ya que hemos decidido llegar como “investigador académico”.

Dicho lo anterior, cabe repetir (y no sólo acá) que se consideran las acciones éticas activas, con sus espacio-temporalidades y relaciones de fuerzas históricamente singulares en que quedan inscritas, como emergentes e inmanentes y los deseos y creencias, *id est* las pasiones corporales que constituyen las acciones inmanentes como actualmente primigenios, como manifiestos vivientes, en relación a los dispositivos que reterritorializan estos flujos e intensidades de deseos y creencias, vampirizando esta agitación activa que los componen, con unos regímenes de enunciados y prácticas.

Es decir, el espacio y el tiempo no están dados de antemano, siempre son multiplicidad ontológica: podemos crear espacios y tiempos distintos de los habituales, podemos interferir en el cerebro y crear nuevas sinapsis cerebrales que perciban y sean afectadas de maneras

diferentes. Se pueden crear nuevos espacios-tiempos y otros modos de percibir porque el “ser” ha dejado de ser la Identidad que no permite que nada cambie y ha devenido la potencia de la diferencia misma que combina elementos por su conjunción “y”, (es decir ha devenido rizoma). (Berbegal, 2013, p. 71).

### **3.2 Los dispositivos: aparatos de captura y producción de subjetividad**

¿Cómo se relacionan los discursos con las prácticas? ¿Es el discurso el que rige las prácticas o la inversa? ¿Cómo debería pensarse la relación discurso-practica? ¿Cómo una casualidad circular? ¿Base-superestructura? ¿Interacción entre estructura y acontecimiento? (Habermas citado en Fanlo, 2001, p. 3).

Cabe resaltar que, aunque estamos refiriéndonos a la conceptualización foucaultiana del dispositivo, considerado hoy en día como la más influyente, lo cual hemos intentado diagramar como una interacción entre acontecimientos y estructuras, un aparato tanto funcional como estratégico, un estrato o positividad de captura sedimentada de multiplicidades intempestivas e inmedibles que produce subjetividades, sí mismos que pueden ser hasta líneas de fuga en su corporalidad procesual, su mirar y escuchar y su pensar, Moro Abadía (2003) señala que:

Probablemente el primero en usarlo fue Fierre Schaeffer quien, en 1971, refiriéndose a la televisión habló del dispositivo como “una trampa extendida al animal humano para su captura para observación” [*une piège tendu á l'animal humain pour sa capture en vue d'observation*] (Schaeffer 1971: 158). De manera independiente, en el campo del análisis cinematográfico Jean-Louis Baudry utilizó el término en 1975 para definir el cine como una máquina de dominación simbólica. (p. 31)

Nos es curioso destacar el uso que Aldus Huxley se hizo del término *device* en 1958, aunque las traducciones típicas del *dispositif* foucaultianos en inglés incluyen: *apparatus*, *machinery*, *deployment*, *construcción*, y *positivity*, hablando de *devices* como la radio y la televisión, ejemplos de medios construidos artificialmente que, de ligero, son cooptados para la propaganda subliminal e inconsciente en red, la cual se aplica desde la primera infancia “por debajo del nivel de la elección y la razón”, en los campos interseccionales de la política y el consumo, campos conectados por los símbolos y los deseos inconscientes. Bajo esta *noo*-política del *homo æconomicus*, estos aparatos desplegados y construidos se instrumentalizan estratégicamente [*deploy*] para abstraer beneficios económicos y políticos, y trabajan junto a la sobrepoblación y la sobre burocratización que acompañan a los avances tecnológicos cuando nos dejamos sorprender por ellos y su poder surreal.

Huxley (1958) también habla de una revolución farmacéutica que llevaría a la emergencia de las drogas sintéticas y los nootrópicos, y “todo tipo de nuevos dispositivos apareciendo [*coming into the picture*] (...) que juegan con la fisiología y psicología de la persona”, desplegándose en los ámbitos de la educación, el ejército y ahora las superficies y medios capitalizables del *marketing*, la propaganda norteamericana. El autor (1958) de *Un mundo feliz* y *La Isla* nos aconseja, dado las oligarquías más y más sedimentadas y poderosas en todos los países, tanto capitalistas como comunistas, a tener cuidado con todo medio masivo y sus efectos poderosos de red, y a analizar a las asechanzas [*booby traps*] verbales en procesos de descentralización y desburocratización radical, para empoderar a los individuos y colectividades pequeños en las industrias más viablemente descentrables y gestionables por el pueblo, como por ejemplo los textiles y las artesanías.

Vemos en estos primeros usos, en los campos de radio, cine y televisión, junto al concepto foucaultiano, un manifiesto de la tendencia a normalizar, automatizar y sedimentar las prácticas de ver y hablar, y de la tendencia tardomoderna de cosificar y abstraer conceptos al mundo de la teoría del mundo de la vida, llamada también la tendencia de colonización o reificación del mundo de la vida. Finalmente, pareciera señalar el aumento de producción de subjetividad a nivel de los medios masivos y artificiales, y las redes sociales y una época del mundo ideado como una imagen, específicamente una época de concebir al mundo como una pantalla.

Si cualquier sujeto estático y jerarquizable, como el *homo juridicus* o el *homo cōnsūmptus*, es un dispositivo que se puede rastrear a través de los dispositivos sexuales y la relación con sí mismos entre *hombres*, desde los griegos en el mundo occidental y colonizado, atravesando las normas establecidas por la cristiandad en torno a la convivencia y relación corporal entre sexos, como señala Foucault (1977), entre estos puntos lejanos de emergencia y la actualidad, todos estos momentos siendo patriarcales y sexualmente monoplares, han emergido una multiplicidad de dispositivos de soberanía, disciplina, seguridad y control, una multiplicidad de aparatos-híbridos de captura que producen sujetos fijos del saber y el poder.

De modo sintético, los dispositivos de soberanía se tratan de la producción de subjetividades de ley en torno a los discursos jurídicos; los de disciplina obran directamente sobre los cuerpos de los individuos utilizando el anatomopoder de la anatomopolítica “una anatomía que se dirige a los individuos hasta anatomizarlos” (Foucault, 1975, p. 71), los de seguridad funcionan en términos de probabilidades y circulaciones en un medio ambiente artificial, a través de la vigilancia del uso de los espacios y tiempos de las poblaciones, y los



de control y dinero sobre estimulan, codifican y rentabilizan los modos de procesos de inter y con-subjetivación, de construcción comunitaria, individual e interesticial.

En tiempos de emergencia inmunológica y económica, como los del Coronavirus, Foucault (1975) pinta la siguiente imagen de las políticas de la salud y los efectos de los dispositivos de poder en los espacios urbanos: "Cada cual, encerrado en su jaula, cada cual, asomándose a su ventana, respondiendo al ser nombrado y mostrándose cuando se le llama, es la gran revista de los vivos y de los muertos" (p. 200). Es por ende que hay que destacar la importancia de espacios como la Wayra, sin controles o macro-políticas de vida, género y raza, y que abundan en relaciones trans-vitales, trans-generacionales, transexuales y trans-raciales; esta estructuralidad, junto a actitudes críticas y urgencias actuales, es lo que permitiría una micro-reconfiguración del sexismo, racismo y resentimiento que portamos.

En una entrevista de 1977, Michel Foucault (1984) realizó una aproximación a lo que él entiende que es un dispositivo, lo cual ya hemos sintetizado en la sección de antecedentes; el dispositivo foucaultiano es una triple relación entre 1) la red que puede establecer entre los medios no-discursivo y las prácticas discursivas, 2) la naturaleza de los tejidos y las acciones inmanentes que existen entre los elementos heterogéneos y 3) ha emergido como una estrategia de dominación que responde a una urgencia percibida por núcleos de poder. La siguiente cita larga de Foucault (1984, destacados míos) diagrama los componentes de los dispositivos:

Lo que trato de situar bajo ese nombre [dispositivo] es, en primer lugar, un **conjunto decididamente heterogéneo**, que comprende *discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas*; en resumen: los elementos del

dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos.

En segundo lugar, lo que querría situar en el dispositivo es **precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos**. Así pues, ese discurso puede aparecer bien como programa de una institución, bien por el contrario, como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad. Resumiendo, entre esos elementos, discursivos o no, existe como un *juego*, de los cambios de posición, de las modificaciones de funciones que pueden, éstas también, ser muy diferentes.

En tercer lugar, por dispositivo entiendo una especie —digamos— de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor la de **responder a una urgencia**. El dispositivo tiene pues una posición *estratégica dominante*.

Esto implicará que la Wayra sea un dispositivo en la medida en que tome prestados estrategias y discursos de dominación y control de los demás en la construcción de una red o un tejido social. También sería un dispositivo de poder en la medida en que la naturaleza de las acciones comunitarias se prestara para la normalización de estos modos de dominar. Finalmente, sería un dispositivo de poder a medida que acudiera más a las instituciones formales para reconocerse ante la urgencia de la vida y sus frutos.

Los dispositivos, siendo un concepto o “palabra-maleta” (Heredia, 2104) como también una “herramienta heurística de una perspectiva que podemos denominar pluralista (...) (que) abandona el universo de la totalidad” (Dallorso, 2012, p. 46) conceptual, pueden facilitar un análisis distributivo, relacional y estratégico en torno a los acontecimientos políticos en nuestra actualidad, diagramando una red de relaciones estratificadas de saber/poder de cierta naturaleza cambiante y accionable, la cual produce subjetividades en

torno a verdades políticas, estéticas, económicas, etc. mediante el juego, o relleno y reajuste de sus articulaciones, que responde estratégicamente y de forma dominante a una urgencia, como señala Deleuze (1987):

(...) la institución tiene la capacidad de integrar relaciones de fuerza al constituir saberes que las actualizan y las modifican, *las redistribuyen*. Y, según la naturaleza de la institución considerada, o más bien *según la naturaleza de su actuación*, las visibilidades por un lado y los enunciados por otro alcanzarán tal y tal umbral que los transformará en políticos, económicos, estéticos... (p. 107).

Adicionalmente, el concepto del dispositivo, como el de los agenciamientos, permite un análisis que atraviesa lo discursivo y lo no discursivo “sin reducirse la una a la otra, ni parecerse” (Dallorso, 2012, p. 55). Para mejor exponer esta “novedad” que nos ofrece el dispositivo, nos parece fructífero diagramar “estos elementos heterogéneos que se conjugan en los dispositivos” (p. 49), tanto en lo discursivo como en lo no discursivo, sin remitir a una circularidad perfecta “ni mucho menos una relación base-superestructura” (Fanlo, 2011, p. 4).

Lo discursivo se vincula con las expresiones, o los enunciados y líneas o curvas de enunciabilidad y estabilidad, y este “sujeto hablante” es el objeto del trabajo arqueológico de Foucault (2002), señalando el “abandono de la historia de las ideas, rechazo sistemático de sus postulados y de sus procedimientos, tentativa para hacer una historia distinta de los que los *hombres* han dicho” (p. 181, destacado mío). Lo no discursivo se vincula con los contenidos mediáticos y rítmicos, las líneas de visibilidad de las superficies de los cuerpos y la organización diferencial de los órganos (elementos sub-individuales), y son el objeto del trabajo genealógico de Foucault, como se diagrama en la sección “El nuevo cartógrafo”.

En palabras de Deleuze (1987), vivimos en un mundo donde la propiedad reina, y hasta lo corporal se piensa en términos de intercambio económico y medio-societal, donde el cuerpo y la persona se convierten en dispositivos a través de los enunciados de infracción verdadera, las instituciones, los lazos económicos, los medios, las actitudes en cada acontecimiento político, y su inter-insinuación:

Naturalmente, la prisión como forma de contenido tiene sus enunciados, sus reglamentos. Naturalmente, también, el derecho penal como forma de expresión, como enunciados de delincuencia; tiene sus contenidos: aunque sólo sean un nuevo tipo de infracciones, *atentados a la propiedad*, más que ataques a las personas. Y las dos formas no cesan de entrar en contacto, de insinuarse una en otra, de arrancar cada una un segmento de la otra (...). (p. 59).

Podemos ver cómo los dispositivos configuran los modos de subjetivación política en la Wayra, utilizando las prácticas discursivas a través de instalaciones arquitectónicas y redes institucionales, procesos económicos, etc., para “hacer ver” y “hacer hablar” a las y los agentes. Sin poder autogobernarse en estos ámbitos vitales, que ahora se consideran incorporados en el Estado y la propiedad, las y los agentes son producidos por los dispositivos y sus efectos de saber/poder, como, por ejemplo, el miedo, la violencia, la competitividad y la exclusión. Estos regímenes de prácticas y enunciados se forman con el fin de dominar y controlar a la urgencia que se manifiesta en la agitación humana y la azarosidad de la vida, con una *línea de fuerza general*. Como señala Deleuze (1987), los dispositivos de poder estabilizan y estratifican a través de una multiplicidad de integraciones locales que se realizan en torno a instituciones que también son múltiples, pero que comparten en anhelo de integrar y homogeneizar a lo singular y a-típico:

Las relaciones de poder son relaciones diferenciales que determinan singularidades (afectos). La actualización que las estabiliza, que las estratifica, es una integración: operación que consiste en trazar “una línea de fuerza general”, conectar las singularidades, alinearlas, homogeneizarlas, señalarlas, hacer que converjan. Pero la integración total no se produce inmediatamente. Más bien se producen una multiplicidad de integraciones locales, parciales, cada una en afinidad con tales relaciones, tales puntos singulares. Los factores integrantes, agentes de estratificación, constituyen instituciones: el Estado, pero también la Familia, la Religión, la Producción, el Mercado, incluso el Arte, la Moral (...). (p. 104)

Aunque no sea una descripción exacta, como señala Martínez (2013), dando el ejemplo del dispositivo “híbrido” del sexo, del cual Foucault (1977) diagrama “(...) en el cruce de dos ejes, a lo largo de los cuales se desarrolló toda la tecnología política de la vida. Por un lado, depende de las disciplinas del cuerpo (...). Por el otro, participa de la regulación de las poblaciones (...)” (p. 77) y Castro-Gómez (2013), quien postula una multiplicidad de dispositivos, entre ellos el dispositivo de la movilidad, concordamos con Castro citado en Martínez Posada (2010), que “si el episteme es el objeto de la descripción arqueológica, el dispositivo por su parte, es objeto de la descripción genealógica” (p. 85) y por ende, un concepto útil para nuestra construcción de pequeñas genealogías con géneros biográficos en la Wayra, sin perder de vista la relación de interdependencia entre los conjuntos arqueológicos y genealógicos, como han señalado Martínez Posada (2010) y otros.

En cuanto, como nos dice Fanlo (2011), el dispositivo se relaciona con una pesquisa arqueo-genealógica, nos parece importante conceptualizar la genealogía crítica foucaultiana. Podemos decir que la genealogía traza la emergencia y trayectoria de formaciones discursivas, cuyas condiciones históricas de posibilidad señalan las relaciones de saber/poder que conforman su verdad, tanto visible como enunciable. Los trabajos genealógicos, a

nuestro juicio, son críticos a medida que contribuyen a desubjetivar y/o agenciar saberes y sí mismos que son históricamente sujetos (Foucault, 1973) y/o actualmente minoritarios y afirmativamente desviantes, efectuando una anti-ciencia de recodificación. Para Deleuze (1987), las prácticas discursivas se refieren a los enunciados, mientras las prácticas no discursivas se refieren a las instituciones políticas y económicas, y siempre se encuentran en juego entre medios y ritmos:

La arqueología proponía la distinción de dos tipos de formaciones prácticas, unas ‘discursivas’ o de enunciados, otras ‘no discursivas’ o de medios. Por ejemplo, la medicina clínica a finales del siglo XVIII es una formación discursiva; y como tal está en relación con masas y poblaciones que dependen de otro tipo de formación e implican medios no discursivos, ‘instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos’. (p. 57)

Deleuze (1987) destaca, en su obra *Deseo y Placer* algunas novedades de dispositivo foucaultiano que ya hemos rastreado, manifestando que, para él, el dispositivo permite “dar paso” a cualquier teoría de Estado o del poder central de instancia macro, optando por diagramar una multiplicidad de núcleos de poder desde la actualidad, dando paso a la dicotomía cerrada o reducción completa entre lo no-discursivo y lo discursivo y presentar sus relaciones y líneas.

Es decir, en vez de postular una teoría del Estado o Poder central, se diagrama un campo social compuesto por cúmulos de poder que requieren y utilizan al “orden de la palabra” del dispositivo para formar su discurso, el uso de ciertas frases y proposiciones que compelan la obediencia ciega, como también depende de la actitud de experticia u obediencia de las y los agentes de *liaison* (Foucault M. , 1993), como los llamados científicos sociales.

En este sentido, concebimos al dispositivo como “un régimen social productor de subjetividad, es decir, productor de sujetos-sujetados a un orden de discurso cuya estructura sostiene un régimen de verdad” (Fanlo, 2011, p. 7) cuya multiplicidad pragmática está produciendo regímenes alternativos.

Es en este sentido, hemos postulado que los centros de resistencia requieren de un análisis discursivo de la regularidad de los enunciados verdaderos y una actitud de novicia como agentes singulares, es decir *todos contra todos*, para construir sus propios dispositivos o máquinas de discernir la realidad, máquinas desviantes de *Aufklärung*, dispositivos emergentes de la libertad a transformarse diferencialmente, esquivando la agresividad, competitividad y la contaminación que se vinculan con los dispositivos modernos.

Como hemos destacado, son relaciones inter influyentes, como subraya Foucault (1975) “no existe relación de poder sin la constitución correlativa de un campo de saber, ni saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder” (p. 34), que llegan a ser, junto a la subjetividad, encadenamientos de variables inter-relacionadas e interproducidas. Deleuze (1987) destaca la diferencia inmanente en toda instancia del trabajo foucaultiano:

Los objetos visibles, las enunciaciones formulables, las fuerzas en ejercicio, los sujetos en posición son como vectores o tensores. De manera que las tres grandes instancias que Foucault distingue sucesivamente (Saber, Poder y Subjetividad) no poseen en modo alguno contornos definitivos, sino que son cadenas de variables relacionadas entre sí. (p. 4).

Para fines de la investigación, deseamos trazar algunas de las multiplicidades de líneas de enunciación y visibilidad, es decir, analizar el discurso críticamente, como también su lógica, acudiendo a la “rareza” de los enunciados como también sus curvas de regularidad

o normalidad, sus pautas recurrentes. Esta “etapa” del proceso se puede describir como una experimentación arqueológica, lo cual Foucault (2006) describe como un mapeo o visibilización de los lazos que pueden emerger entre los equipamientos de dominación y los estratos de los saberes:

Lo que buscamos, entonces, no es saber lo que es verdadero o falso, fundado o no fundado, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo. Buscamos saber cuáles son los lazos, las conexiones que pueden ser señaladas entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento, qué juegos de reenvío y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué hace que tal elemento de conocimiento pueda tomar unos efectos de poder referidos, en un sistema tal, a un elemento verdadero o probable, incierto o falso, y lo que hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc. (p. 26)

El trabajo foucaultiano que combina las líneas de subjetivación y el espacio diagonal y crítico con la actitud indócil y el trabajo ético sobre sí mismo en la actualidad, en nuestros ojos, termina siendo similar a un agenciamiento de los deseos, articulando creativamente los contenidos y las expresiones, las palabras y las cosas de forma diagramática o rizomática para escaparse de resistir y re singularizar a los supuestos “estados de cosas” procesualmente y prudentemente a través de una pragmática o “política de lo virtual” (Escobar, 2010, p. 46) o micropolítica del acontecimiento.

Usando el diagrama de las líneas que atraviesan y componen los dispositivos, podemos concebir la episteme o la esfera del saber que abarca las líneas de enunciación y visibilización de lo decible y lo visible (en cuanto componentes de una verdad que remite a un saber), lo cual depende de la naturaleza accionaria de cada institución. Las visibilidades



no se definen por la vista, sino que son complejos de acciones y de pasiones, de acciones y de reacciones, complejos multisensoriales que salen a la luz y se articulan con las expresiones consideradas verdaderas.

Se trata de los componentes del dispositivo que Deleuze (1987) describe como regímenes de enunciación y de luz. Los elementos discursivos heterogéneos se conjugan dentro de los dispositivos con elementos que comparten ese carácter heterogéneo, pero son de índole no discursivo, es decir, se ligan con los ritmos y “medios no discursivos” (p. 36), las visibilidades y sensibilidades; cabe destacar que Foucault “no convocaba a la vista sin convocar también a los demás campos sensoriales, el oído y el tacto” (p. 87).

Esta pesquisa genealógica o arqueo-genealógica piensa el poder en términos de “formas de gobernar” (y el autogobierno) o técnicas del saber y estrategias del poder para ocuparse de sí mismo que se van cooptando o desplegando por otros sí mismos. Hemos acá micro-fuerzas emergentes y centrífugas, que van encarnando en los agenciamientos/dispositivos, así evitando el chantaje del binarismo estrategia/táctica, optando siempre por la diferencia ética y artística: “la noción de gubernamentalidad permite, me parece, poner de relieve la libertad del sujeto y la relación a los otros, es decir, aquello que constituye la materialidad misma de la ética” (Foucault, 1984, p. 1). Es decir, destaca y hace resaltar la inter-conexión de todos entre, con y contra todos, de una multiplicidad de individuos e incluso sub-individuos y sus redes, la cual para Foucault es la calidad y positividad de la ética y la ontología crítica de la actualidad.

En el contexto de la Wayra, el auto-gobierno comunitario se trata tanto de las prácticas individuales de cada agente, como de la auto-gestión en agrupamientos barriales. La

materialidad de la ética que se construye en la HCWS viene de nuestras formas de ocuparnos de sí mismos como una vida y de ocuparnos de los espacios naturaleza y comunitarios.

En este sentido, de acuerdo a Agamben (2006) y Deleuze (1988) y su análisis en torno a la subjetivación política y el rol de los dispositivos, como procesos de subjetivación y objetivación, pareciera que ya estamos existiendo y viviendo en el espacio de *Huitaca*, o el espacio *aristopoiético* con que abrimos este texto: viviendo "en todas partes [*πανταχοῦ, pantachouí*] como extranjero [*ξένος, xénos*]", si nos afirmamos y nos pregonamos diferencialmente como relámpagos entre problemas y preguntas, entre esfinges, *umsphinx*; hay que dar cuenta, a través de la vida si no por medio de las ciencias sociales, que ya estamos en un estado de profanación bienaventurada cuando estamos preparándonos amorosamente y conscientemente para lo imprevisto e impensado; hay que, siempre ahora, visibilizar y crear más y más formas de profanar los dispositivos más sedimentados, como los del (auto)consumo y el (auto)espectáculo.

En la HCWS, esta profanación se manifiesta de múltiples formas. La intergeneracionalidad entrelaza en la inocencia de los niños con la sabiduría de los ancianos. El auto-cultivo sostenible y orgánico profana a los modos de consumo para la gratificación instantánea. Los festivales y las tomas artísticas profanan los espectáculos de los medios masivos. El auto-cultivo de plantas alimenticias y medicinales (el alimento es medicina) profana a nuestra trayectoria actual hacia posibles contaminaciones bacterianas y virales debidos a nuestra movilidad y digitalización creciente y dañina asociadas con el desarrollo occidental.

Otro gesto de Agamben (2006) que queremos destacar es su referencia a una oscilación variable entre los polos del tedio y lo Abierto en los procesos de captura de deseos

y producción de subjetividad. A partir de estos conceptos relacionados con los dispositivos, se puede concebir un polo “cerrado” ligado a los dispositivos de la soberanía y la disciplina, y a los verbos negativos de oprimir, rectificar, incitar, etc., y un polo cada vez más abierto de los dispositivos neoliberales de codificación y digitación mercantil, abarcado por los dispositivos de seguridad, los cuales emergieron de las sociedades de disciplina y se han expandido hoy, que se tratan de localizar y rastrear en los cuerpos y poblaciones para poder castigarlos y codificarlos, ya sea para protegernos de criminales violentos, de atentados contra la propiedad privada o de cuerpos infectados y contagiosos.

Todos estos dispositivos configuran y definen históricamente el espacio de la HCWS y los cuerpos de las y los agentes. El tedio de la precariedad laboral y el trabajo asalariado se teje con la apertura controlada de los *Smartphones*; la seguridad se realiza por vigilancia tanto desde cámaras escondidas en la calle como por los *check-ins* auto-realizados en Facebook.

Deleuze diagrama las tres fuerzas fundamentales para todo dispositivo de poder, señalando cómo toda tecnología o espacio temporal podría considerarse un dispositivo en la medida en que produce ciertas prácticas y ciertos enunciados con las fuerzas del espacio y el tiempo. Este control espacio-temporal se despliega sobre los cuerpos y las prácticas, jerarquizando el uso del espacio y el tiempo en términos de rentabilidad imponible, salvación, consumo etc. Las tres fuerzas son (Deleuze, 1987, p. 100):

1. *Distribuir el espacio* (que se traducía en encerrar, controlar, ordenar, señalar...).
2. *Componer en el espacio-tiempo* (todas las formas de ‘constituir una fuerza productiva cuyo efecto debe ser superior a la suma de las fuerzas elementales que la componen’)
3. *Ordenar en el tiempo* (subdividir el tiempo, programar el acto, descomponer el gesto...)

Lo fundamental de los dispositivos es, entonces, la espacio-temporalidad; en este sentido, todo agregado social, de control o agenciamiento, se puede suponer como un dispositivo en la medida que es espacio-temporal y no existiendo en el *here-now*. La construcción del territorio que se hace por las y los agentes de la HCWS se trata de estos tres componentes disposicionales y de multiplicar sus posibilidades de conexión y conjugación; el territorio es una distribución de los cuerpos y las plantas, la organización de los tiempos de las y los agentes, y su manera de componer el espacio tiempo en las acciones comunitarias.

Dadas estas preconfiguraciones ontológicas que implican el existir dentro de los dispositivos que nos capturan, controlan y subdividen espacio-temporalmente para generar fuerzas productivas, sigue siendo “la naturaleza de la actuación de la institución” que alcanza o no “umbrales políticos, éticos y estéticos” (1987, p. 107) en los procesos de subjetivación política. La naturaleza y actitud del acto ético del dispositivo, como por ejemplo la Wayra, siempre partiendo de su diferencia, dispone y articula los vínculos y diferencias entre verbos de saber cómo educar, cuidar y castigar y verbos de poder como incitar y suscitar, señalando que “entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe ninguna exterioridad, incluso si cada una de ellas tiene su papel específico y se articulan una sobre otra a partir de su diferencia” (1987, p. 104).

Como hemos presentado en la tesis que se está leyendo actualmente, Foucault también estaba de acuerdo con la importancia de la actitud de los sujetos éticos en los movimientos sociales, en el instante de su acción e intercambio. Dado este diagnóstico foucaultiano de los dispositivos, en un juego de voluntades de poder, se señala que la multiplicidad ontológica del espacio y el tiempo, como la multiplicidad de signos-opuestos en la lingüística y la multiplicidad vital de los seres humanos, son los componentes que

permiten brotar una subjetividad autopoietica, y sobre las cuales se fundan posibles resistencias y contra-prácticas espacio-temporales a través del acto ético activo; la multiplicidad de líneas de fuga traza los agregados sociales, y es aquella que es capturada y reutilizada, como dice Agamben (2006), y producida distribucionalmente, como señalan Martínez (2010) y Fanlo (2011), es decir re-territorializada por los dispositivos de *pleaxonia*.

Agamben (2006) escribe: “A la raíz de cada dispositivo está, entonces, un deseo de felicidad. Y la captura y la subjetivación de este deseo en una esfera separada constituye la potencia específica del dispositivo” (p. 4), mientras la efectuación del deseo vital sería un lugar anti-estratégico, la zona de impotencia de un dado *dispositif*. El dispositivo, afirma Agamben, tiene su raíz, su catalizador, en el deseo de felicidad, lo que nos hemos referido como los flujos y ondas de deseos, los cuales, en la filosofía deleuzeguattariana (visto como una multiplicidad de deseos y creencias) son considerados como “primero” y por ende, una especie de *quid* o componente clave “cuasi-fabulado” de los agenciamientos de los deseos en cuanto sean acciones en devenir; los deseos y las creencias son los flujos “cuantificables, verdaderas cantidades sociales” (Deleuze y Guattari, 1988, p. 223); son los flujos que, si no son capturados o controlados por dispositivos de poder, se encarnan y se afirman en esos modos "criminales" o profanos de vivir, modos inventivos, diferenciales y conjugacionales que efectúan nuevas conexiones en medio de imitaciones y oposiciones binarias. Como dice Tarde (1898), son la criminalidad y las experiencias límites que trazan el campo social:

Todo campo social organizado está surcado y excedido por modos de hacer, sentir o pensar “criminales” –criminales por contradecir la ortodoxia que los explica-, por pequeños mundos paralelos al orden vigente, evasivas que difieren en mayor o menor grado de aquello que busca determinarlas. (p. 62)

Mientras estemos siendo producidos por los dispositivos tardomodernos, pareciera que la construcción de *pequeños mundos paralelos al orden vigente*, como la República de Marquetalia o los arreglos de “auto-gobierno” radical de los procesos de organización política al que se refiere Foucault (1973), por ejemplo, en su debate con los Maoístas, se ha definido como criminal y anarquista, experiencias límites bajo riesgo de exterminación. Gobernarse y cuidarse a cada paso, necesidades urgentes para liberarse de sí mismo: ocupar edificios y territorios, viajar por la tierra, formarse políticamente por fuera de los partidos, prepararse para las crisis bélicas, económicas e inmunológicas: esta es la anarquía coronada que queremos apoyar con nuestras palabras y acciones. ¿Cuáles son las vías de apertura que posibilitan lo profano que ya subyace el templo? Si la cultura actual ha llegado a ser un espectáculo consumista, como postula Agamben (2006), una sociedad donde nos cansamos y nos enfermamos con tanta producción, turismo y consumo, vemos posibles caminos de buenaventura profana en la preservación, reutilización y la auto-gestión de los alimentos y residuos humanos *in situ*.

Pareciera ser el deseo a la felicidad de las y los agentes de la HCWS, el deseo de hablar y vivir artísticamente, francamente y sin afán, de auto - gestionarse como proceso social sobre una des - configuración de prácticas “negativas”: son las urgencias, descomposiciones o dispersiones a que responden los dispositivos. Al objetificar científicamente un acontecimiento e instituir “prácticas divisorias”, los dispositivos no solo capturan o cosifican estos sujetos, sino producen subjetividades a través de la captura sostenida, sujetándolos a los efectos de saber/poder. Por esta razón, como manifiesta Fanlo (2011):

Un dispositivo sería entonces un complejo haz de relaciones entre instituciones, sistemas de normas, formas de comportamiento, procesos económicos, social, técnicos y tipos de clasificación de sujetos, objetos y relaciones entre éstos, un juego de relaciones discursivas y no discursivas, de regularidades que rigen una dispersión cuyo soporte son prácticas. Por eso no es exacto decir que los dispositivos “capturan” individuos en su red, sino que producen sujetos como tales quedan sujetos a determinados efectos de saber/poder. (p. 3).

En términos conceptuales y analíticos, los dispositivos vienen entonces a ser una grilla (Martínez Posada, 2013) multilineal para articular lo discursivo y lo no discursivo, como también los estratos de saber, de ver y enunciar, y las fuerzas que los enmiendan y rectifican. Un análisis de las fuerzas lingüísticas de la palabra “crítica” señala conexiones semióticas con el concepto de grilla. Su raíz latina, *cernere*, se asocia con “separar, distinguir, cernir, decidir, percibir” y viene del proto-indoeuropeo *krei*, lo cual significa “separar, dividir, tamizar”; de distintos puntos medios, o mesetas de esta raíz brotan crisis, crimen y cribar (de *cribum*).

Por su parte, la palabra *grill* en inglés viene del latín *crātīcula*, a través de “*graille*”, del francés antiguo, significando parilla. Cráticula, relacionado con parilla, viene de *cratis*, relacionado con la celosía y la cestería, el trabajo con mimbre y las construcciones arquitecturales de ornamentación de aperturas estructurales. En el español, grilla llega a través de la palabra latina “*grillum*” que significa “saltamontes” y un tipo de figura cómica o artística, un *performing artist* del baile egipcio. Podemos postular entonces que la grilla es un entretejido rumiado y creativo de líneas en los ámbitos de la comida, de la artesanía y de la arquitectura, como también es un performance artístico que no se ha olvidado de su índole prosódico y estilístico ni de su naturaleza onomatopéyica, y por qué no, jeroglífica.

El dispositivo como herramienta analítica, entonces, es una grilla o un *cribum*, un instrumento que hace una criba, hace inteligible la azarosidad en su problematización, de forma ficcional, a partir de los acontecimientos ético-estético-políticos; sin embargo, este harnero nunca deja de ser un enigma, nunca deja de desplazarse en cada desenmascaramiento, así abriendo en vez de cerrando sus redes. En este sentido acordamos con Moro (2003) cuando señala que igual a la episteme, el dispositivo es un espacio topológico, y su concepto de red o *reseua* “se encuentra a medio camino entre el concepto de estructura (que reduce la multiplicidad a un esquema totalizante) y de “rizoma” (pura multiplicad)”, teniendo en cuenta el aforismo guattarideleuziano (1988): “cada vez que una multiplicidad se encuentra apresada en una estructura, su crecimiento está compensado por una reducción de las leyes de combinación” (p. 16).

Se puede decir entonces que el dispositivo de poder es un acuerdo, ordenamiento o arreglo, “una cierta forma de disponer y relacionar elementos determinados” (Ríos Rozo, 2016, p. 9), pero esta disposición no es un *seteo*, pues la red y sus conexiones e interpenetraciones responden a una urgencia (el sexo, la locura, el gobierno), como también se operan, como señala Ríos Rozo (2016), un conjunto heterogéneo de

elementos importantes; por un lado, la racionalidad, las finalidades, los programas; pero por otro además los efectos, los usos y las configuraciones estratégicas [que] abarcaría asimismo el funcionamiento y la retroalimentación que ese aparato efectúa constantemente, lo que permite pensar también en su permanente transformación y actualización. (p. 9).

Por esta misma línea de articulación, parece posible postular los conceptos de las mesetas de agenciamiento de los deseos y su captura como las operaciones internas y



“maquinismos del dispositivo” para poder usar estos componentes en una descripción tecnológica y analítica de “los niveles foucaultianos del dispositivo entendidos como partes del mismo, las operaciones deleuzianas, como descripción del funcionamiento del mismo, y la subjetivación resaltada por Agamben como su efectuación en términos de producción positiva” (Ríos Rozo, 2016, p. 7).

Acá podemos ver, quizá, una red de interconexiones, su naturaleza y modos de actuación, y la captura de sustancia vitales para la producción de lo que termina siendo el resultado funcional y efectos de los dispositivos: subjetividades (in)dóciles y (a)típicas, compuestas de líneas vitales que se escapan diferencialmente (o no) de sus grados de unidad, sus modos sedimentados de identificación y representación; y así, nacen las nuevas urgencias a que responde con sus rellenos estratégicos y ajustes funcionales. El término, entonces, “parece remitir a un conjunto de prácticas y mecanismos (invariablemente, discursivos y no discursivos, jurídicos, técnicos y militares) que tienen por objetivo enfrentar a una urgencia para obtener un efecto más o menos inmediato” (Agamben, 2006, p. 6), y se hace a través de la coerción y la disciplina, por sus polos cerrados (de encierro), y a través de la captura, codificación y digitación de los flujos y *cuantas* que se escapan de la coerción, por sus polos abiertos, siempre con características de aumentar la seguridad *del American way of living* y su imitación global, lo cual no tiene nacionalidad; es multinacional, mentiroso universal.

En palabras de Foucault (2007): “el análisis de los micro-poderes no es una cuestión de escala ni de sector, *es una cuestión de punto de vista*” (p. 218, destacados míos), una cuestión de multiplicidad y de eventos inter-perspectivistas que se despliega simultáneamente en el arte de vivir, la problematización ético-política, y la azarosidad nebulosa de la vida por la cual sólo se puede preparar y esperar a cada paso. El dispositivo,

sería un concepto-flecha apto para Zarathustra, quien declara “como poeta, adivinador de enigmas y redentor del azar, les he enseñado a trabajar creadoramente en el porvenir y a redimir creadoramente todo lo que fue” (Nietzsche, 1972, p. 178).

La grilla es algo que se hace visible y enunciable, y el dispositivo, por ser umbral conceptual, permite un análisis y una crítica de las estrategias y anti-estrategias de control, disciplina, soberanía, seguridad, sexo, *entrepreneurship*, rentabilidad capitalística, etc. y al mismo tiempo permite articulaciones y conjugaciones analíticas entre otros conceptos, como en este caso, los deseos y los procesos de subjetivación en la construcción de la verdad, un combate de los ejércitos de metáforas.

Martínez-Posada (2013) también reconoce que el dispositivo no es “primario”, diciendo que “el dispositivo en sí se entiende como una formación que surge en un momento histórico dado *a partir del acontecimiento*” (p. 43). Para nosotros, esto señala la utilidad del dispositivo y el agenciamiento como conceptos de una(s) ontología(s) crítica(s) del presente, en cuanto sea un proceso inmanente de intensificación de subjetividad y vida, de transformación auto-gestionada efímera e irreversible, de auto-cuidado y auto-empoderamiento físico e inmunológico, problematizando la historia y ficcionalizando lo que siempre queda por venir a la vez, siempre “a partir del acontecimiento” divergente, para analizar la multiplicidad de los eventos y chanzas que hacen surgir urgentemente a los dispositivos.

Una resingularización nómada de los dispositivos, como la que creemos que se está realizando en la Wayra, se trataría de rastrear los problemas históricos que nos sujetan y nos ligan, para refractarlos, para resingularizarlos, para resignificarlos desde el presente, siempre quedándonos abiertos al porvenir que permite más contemplaciones furtivas y acciones

éticas. Deleuze (1989) describe el dispositivo de la siguiente manera, manifestando su naturaleza *en esse*, ubicándose diferencialmente entre el objeto, el sujeto y el lenguaje:

Una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilíneal. Está compuesto de líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistemas –cada uno de los cuáles serían homogéneos por su cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje)–, sino que siguen direcciones diferentes, forman procesos siempre en desequilibrio y esas líneas tanto se acercan una a otras como se alejan unas de otras. (p. 155)

Se puede considerar la Wayra entonces como un dispositivo emergente de emancipación, o un agenciamiento de los deseos a la emancipación y la felicidad, en la medida en que los procesos creativamente y éticamente, es decir poéticamente y con propósito crítico, van organizándose y emancipándose en cada momento, utilizando la poca autonomía individual o social que se percibe, que podemos ver y enunciar, para ir brotándose y legitimándose por los tejidos sociales y no por la institucionalidad, en oposición a la especulación y control actual, sus discursos y estrategias.

Al final no importa el nombre como categoría cerrada, a pesar de la irreductibilidad entre los dos términos, las diferencias como las conjunciones deberían analizarse "de acuerdo a su contenido de 'posibilidades', de libertad, de creatividad, sin recurso alguno a valores trascendentes" (Heredia, 2014, p. 5). La pregunta que nos queda, similar a la pregunta de cómo no encerrar a sí mismo ni al otro en el enunciar, es: en el procedimiento, en el haz de relaciones, "¿lleva a un cambio, un aumento o una disminución de su capacidad para actuar?" (Fanlo, 2011, p. 6), ¿y la capacidad del otro? ¿y las capacidades de amar, anhelar, atraer, resonar, respirar, mutar?

Como ha señalado Guattari (2006), existe la posibilidad de "instaurar *dispositivos/agenciamientos* que articulen modos de expresión disidentes a los modos de expresión dominantes, dándoles cierto poder en las relaciones de fuerza reales" (p. 83), "dispositivos/agenciamientos particulares que disuelvan esos elementos de culpabilización de los valores capitalísticos" (p. 56), dispositivos/agenciamientos y estructuras "que establezcan un modo de contacto totalmente diferente" (p. 146), y que "pueden vulnerar esa suerte de barbarie y de estupidez que gestiona nuestras sociedades" (p. 175); en resumen, "la cuestión no es las palabras ni las cosas, la cuestión aquí es la de la instauración de dispositivos que puedan articular los procesos *vivos*" (p. 179).

Incluso si tomamos la primera posición deleuziana, que los dispositivos son, de alguna forma, espacios menos extensivos que los agenciamientos y señalan, más que los deseos y creencias que nos conectan desde la diferencia ética, las relaciones de poder que se relacionan con el polo de la re territorialización de los estratos de ver y enunciar, claramente no pierde su importancia como concepto heurístico para un crítico, y sigue siendo un componente conceptual altamente útil para analizar los aspectos de poder/saber en los procesos de subjetivación en la Wayra.

Su fecundidad, a nuestro juicio, se debe a su uso variable para dar cuenta de, como hemos señalado, la producción y configuración de subjetividad a través de una red de saber/poder que captura flujos vivos (Agamben, 2006) con técnicas de veridicción y dirección (Castro, 2017), produciendo (producir se trata de ambos capturar y crear, de incorporar y diferenciar) sujetos de derecho, sujetos de la economía y sujetos de concupiscencia, siempre respondiendo artificialmente a las urgencias del presente, las síntomas o signos naturales. Este proceso de captura, entonces, va rellenándose

estratégicamente dado el deseo de mantener el poder que tiene, y se va reajustando según los efectos y el valor otorgado, dada la verdad vigente. Siendo una multiplicidad en devenir, los efectos de la estrategia de los dispositivos, dice Foucault, entran o bien en discordancia o en reverberación uno con el otro y por ende requieren perpetuas rectificaciones de estrategia: Dice Foucault (1985):

Y yo vería dos momentos esenciales en esta génesis. Un primer momento que es en el que prevalece un objetivo estratégico. A continuación, el dispositivo se constituye propiamente como tal, y sigue siendo dispositivo en la medida en que es el lugar de un doble proceso: proceso de *sobredeterminación funcional*, por una parte, puesto que cada efecto, positivo o negativo, querido o no, llega a entrar en resonancia, o en contradicción, con los otros, y requiere una revisión, un reajuste de los elementos heterogéneos que surgen aquí y allá. Proceso, por otra parte, de *perpetuo relleno estratégico*. (p. 129, destacados míos)

Como señalan Martínez (2013) y Heredia (2014), entre otros, los dispositivos y los agenciamientos son términos suplementarios que pueden verse como irreductibles, pero articulables desde su diferencia. Lo importante, para nosotros, es destacar su naturaleza experimental que responde a urgencias, por más sedimentado que sea el dispositivo, y subrayar su potencialidad para analizar las formaciones sociales. La naturaleza de accionamiento de los dispositivos, entonces, se efectúa en la crítica de los valores que jerarquizan a los efectos de los dispositivos, y en incidir afirmativamente en los reajustes inmanentes de estrategia que se realizan en cada espacio que habitamos, pensamos y construimos.

La Wayra es un dispositivo de poder; la Wayra es un agenciamiento de los deseos. Estos enunciados irán siendo verdaderos o falsos dependiendo de la naturaleza accional del

conjunto de agentes y sus actitudes en su momento de (re)lectura. La Wayra es un dispositivo en la medida en que los saberes capitalísticos y las fuerzas violentas se reproduzcan en su espacio y en nuestros modos de vivir. La Wayra es un agenciamiento a medida que los deseos inter-influyentes de las y los agentes vayan enviscándose en los procesos de autogestión.

Los dispositivos de poder entonces son una multiplicidad de cúmulos o *ensembles* de nuestro “excedente de poder” y “avaricio o deseo insaciable” que produce prácticas y discursos desde ese deseo famélico y su redundancia residual de fuerza (Foucault, 1984, p. 275). Hemos formado como mujeres y hombres, a cada paso de su efectuación y posible reflexión, con nuestro deseo atrapado y “exceso de poder”, los dispositivos que históricamente nos violentan y enferman; el deseo es poder, el querer es crear, y el poder es deseo insaciable, ¿quizá una anti-estrategia para esta problemática histórica es un devenir más simple, más compasivo, menos desde la minoría de edad y más minoritaria? Para reducir nuestras necesidades pasivas de que no ocupamos, y para ocuparnos más activamente de ellas, animándonos a nuestros cuerpos en vez de a las pantallas.

El poder foucaultiano, por ende, se presenta como presidiendo en “las instancias superiores de la censura (...) y también se sumerge más profundamente, más sutilmente, en todo el entramado de la sociedad” (1972, p. 107), hasta en los espacios cotidianos de la vida diaria y cíclica. Es en este mundo de la vida, de las impulsiones e intensidades colectivas y las influencias intersubjetivas entre cuerpos en el espacio, que simultáneamente están existiendo movimientos capilares (Foucault, 1973) de la micropolítica revolucionaria, breves estallados de núcleos de resistencia viviente, manifestados en la Wayra por una eco-política menor y colectiva. El “desarrollo” y lo “social”, mientras se refieren a una sociedad fija, capitalista y cristiana, requieren de alternativos conceptuales como des-arrollo, colectividad,

e informalidad. Es sólo en lo cotidiano, que es lo pluri-cósmico o pluriversal, donde opera lo colectivo y lo vital, que somos infinitesimalmente *dividuales*. En este sentido acordamos con Garavito, citado en Useche Aldana (2019), que esta lucha es simultáneamente secreta y cotidiana: “Lucha minoritaria también se llamaría aquella que es secreta, que no pasa por un aparato organizado, tipo partido o sindicato, y se llamaría minoritario, también, todo ese nivel de los comportamientos efectivos de la vida cotidiana (Garavito, 2000, p. 69-70).

### **3.2.1 Ensembles de captura**

En conjugación con los pensamientos de Deleuze y Guattari (1988), Agamben (2006) y otros, los dispositivos tardomodernos de poder, según Foucault (2007), ya no sólo disciplinan a través de macro espacios de encierro y los micro-poderes directamente sobre el cuerpo, pero han devenido dispositivos de “Sociedad Civil”, lo que podríamos llamar los dispositivos neo-liberales y neo-capitalísticos de la tardomodernidad, dispositivos o aparatos de captura digital, de sobre positividad en la forma de infinitos películas, noticias y memes, que en la actualidad viral se han combinado con medidas disciplinarias, generando lo que Preciado (2020) llama técnicas farmacopornográficas de biovigilancia.

Según Guattari y Deleuze (1988, p. 450-451), la captura que se lleva a cabo por los dispositivos de poder que históricamente configuran los modos de subjetivación se compone por tres líneas económicas de fuga, la *actividad* en cada momento, el *territorio* que se va construyendo con esa actividad, y el *intercambio* de materia y vitalidad (treques, robos y regalos). De esta multiplicidad de territorios, actividades e intercambios que se renuevan en cada encuentro intersubjetivo, un aparato serpentín de tres cabezas se han sedimentado sobre las formas despóticas arcaicas, utilizando la captura y la correlación económica para generar

rentas, beneficios e impuestos para las subjetividades que administran dichos dispositivos, “produciendo un espacio general de comparación y un centro móvil de apropiación” (p. 451).

Estas tres líneas, “tres capitalizaciones de poder, o tres articulaciones del *capital*” (p. 451) que componen la mega-máquina tardomoderna de captura, lo que podríamos llamar los elementos del *homo æconomicus* que se han desplazado del *homo juridicus*, son la tierra, el trabajo y los impuestos, los cuales son mantenidos y sobresalidos por sus líneas de fuga. La tierra genera renta para el propietario en la forma híbrida de “a) comparación directa de las tierras, renta diferencial; b) apropiación monopolística de la tierra, renta absoluta.” (p. 450). El trabajo genera un beneficio para el patrón a través de “a) comparación directa de las actividades, trabajo; b) apropiación monopolística del trabajo, sobre-trabajo” (p. 450). La moneda genera impuestos para los banqueros por medio de “a) comparación directa de los objetos intercambiados, mercancía; b) apropiación monopolística del medio de comparación, emisión de moneda.” (p. 450).

Estos mecanismos se apropian, de forma mono-polar, de las actividades, intercambios y territorios construidos para después compararlos en el mercado según su rentabilidad imponible y otros beneficios, como también su auto-rendimiento entre “sujetos” competitivos. Como manifiesta Deleuze (1991), “la empresa no cesa de introducir una rivalidad inexplicable como sana emulación, excelente motivación que opone a los individuos entre ellos y atraviesa a cada uno, dividiéndolo en sí mismo” (p. 2).

Dado todo esto, si el poder está en “todas partes” (Foucault, 2002, p. 273), pero no específicamente el resultado de un individuo o una casta que toma las decisiones importantes, ni de un Estado, pero en “una serie de miras y objetivos” (p. 114) en torno a campillos de (inter)acción, se estrategiza en las prácticas cotidianas, en las acciones e intercambios en un



territorio, en el uso diario del espacio-tiempo y la actitud de accionamiento de un grupo intersubjetivo y las sensaciones, pasiones y deseos de sus cuerpos. Son estos elementos, siempre desde la solidaridad y la empatía, los que se equivalen y se apropian por los dispositivos del dinero y la rentabilidad imponible en los procesos de captura y gubernamentalización, ya que “todo acto de solidaridad es un acto de formación de esferas, es decir la creación de un interior” (Sloterdijk, 2011, p. 12), interiores e intensidades insondables que van esquivando estratégicamente a las miras y objetivos de sujeción y gubernamentalidad.

Los dispositivos, vistos como procesos de territorialización o re territorialización de la Wayra, son compuestos por y vampirizan a la multiplicidad onto-genealógica por medio de las instituciones, las prácticas discursivas dentro de ellas y la actitud de sus agentes; estos ajustes y rellenos, la emergencias y sucesión parciales de nuevas desconfiguraciones y reconfiguraciones a través del tiempo, y el índole heterogéneo e irreducible de estas diferencias, se pueden concebir con la idea guattariana de vectorización (emergencias y sucesión de dispositivos). Siempre hay un vaivén entre las multiplicidades y los procesos de integración que efectúan los dispositivos, como escribe Vega (2017):

La multiplicidad de relaciones de fuerza, en tanto *substratum* de los dispositivos, se conforma de materialidades heterogéneas -discursos, cuerpos, gestos, datos estadísticos, etc.- que, en una serie de influjos recíprocos, al tiempo que condicionan el conjunto de relaciones de fuerza que son constituidas como tales multiplicidades por las mismas. Así, los dispositivos jurídicos se despliegan sobre la multiplicidad de sujetos de derecho (no sin antes componerlos a partir de la multiplicidad de individuos), los disciplinarios modelan cuerpos capaces de determinadas prestaciones y, finalmente, los dispositivos de seguridad recortan el objeto “población” de la multiplicidad orgánica. (p. 158).

Al visibilizar algunas relaciones de saber/poder y cómo su vectorización produce “subjetividades” en la Wayra, es posible analizar dichos procesos de producción y configuración de subjetividad, y, esperamos, procesualmente agenciar nuevos deseos y creencias juntos, en cuanto tengamos centros (y matrix) de resistencia diferenciados de la integración institucional y la restricción de modos de vivir, centros que anhelan por el auto-cuidado colectivo y la soberanía alimentaria como formas de prepararse para las violencias y enfermedades.

Se están preparando para un futuro incierto, con la certeza de que al gobierno actual no le interesa una micro-política del auto-cuidado comunitaria, optando por una política mayor y corrupta de la salud. Por ende, los mecanismos del biopoder actual no estarían preparados ni dispuestos a ayudar a las personas en vulnerabilidad y precariedad en el territorio, pero que, durante cualquier crisis económica o inmunológica, se permitiría el robo de los pocos recursos destinados a los ciudadanos colombianos, y los menos desamparados, los inmigrantes ‘informales’ quedarían en condiciones inhumanas, ‘forzados’ por una emergencia a vivir en la miseria o caminar miles de kilómetros hacia más desventura. Como ha señalado Lazzarato (2006):

El biopoder tiene como objeto la fecundidad de la especie (política de la familia, control de los nacimientos, etcétera) *pero también la extensión, la duración y la intensidad de las enfermedades dominantes dentro de una población (política de la salud)*. (p. 83, destacados míos)

### **3.2.2 El dispositivo deleuze-foucaultiano**

El dispositivo que hemos diagramado, junto a conceptos de otros autores, es permeado, por su complejidad y variabilidad, por la definición foucaultiana del poder que se

articula con el deseo, por la heterogeneidad constructiva de los deseos, por la importancia de la actitud singular, inquieto y siempre desde la potencialidad minoritaria de las mujeres y los indígenas, y desde las experiencias límites de la criminalidad que hemos rastreado en Foucault y Deleuze; podría llamarse un dispositivo Deleuze-foucaultiano, dispositivo emergente, dispositivo-agenciamiento de deseo/poder.

Este diagrama del dispositivo viene de la lectura deleuziana que mapea un dispositivo compuesto de líneas de visibilidad, enunciabilidad, fuerzas, subjetividad y de fuga. Esta lectura, de cierta forma existente en los marcos conceptuales y problemáticos, será expandida en el resto de marco teórico y metodológico.

Los dispositivos tienen, pues, como componentes líneas de visibilidad, de enunciación, líneas de fuerzas, líneas de subjetivación, líneas de ruptura, de fisura, de fractura que se entrecruzan y se mezclan mientras unas suscitan otras a través de variaciones o hasta de mutaciones de disposición. (Deleuze, 1990, p. 2).

Los dispositivos de poder, que pueden actuar directamente sobre los cuerpos (anatomopoder), sobre las poblaciones vitales (biopoder), o sobre otras categorías epistémicas, diferenciales e híbridas o mixtas, se manifiestan “como multiplicidad de procesos con frecuencia menores, de *origen diferente, de localización diseminada*” (Foucault, 1975, p. 142, destacados míos), y responden a la urgencia que hemos creado y deseado, la de ordenar y controlar las multiplicidades sociales. Con este mapeo del dispositivo, es posible articularlo con los agenciamientos de los deseos y sus mesetas. El dispositivo “no se trata por tanto (ni solamente) de un mercado, sino de un espacio híbrido. En la misma línea, Edmarado-Duvemay habla de ‘dispositivos’ como ‘conjunto de rutinas

incorporadas y de objetos que condicionan su uso por los actores” (Moro Abadía, 2003, p. 41).

La fugacidad de los dispositivos, es decir, su vectorización o hibridación inmanente entre soberanía, disciplina, seguridad, control, marketing, sexo, etc., y su origen diferente y diferencial, como también el hecho de que sea un asunto de puntos de vista, de (auto)gobierno artístico de deseos y otras fuerzas vitales (autogobierno como un plegar o tomar prestada las fuerzas), y dado que Foucault (1982) siempre hablaba de sujeto, diciendo “no es el poder sino el sujeto, el tema general de mi investigación” (p. 1), a nuestro juicio imitativo, permite y hasta se suscita declarar que “se necesita, pues, una reorganización del conjunto” (Deleuze, 1987, p. 134) foucaultiano en torno a las perspectivas, las fibras que se agitan en un sí mismo que se considera útil a medida que pueda transformar(se) y mantenerse en marcha minoritaria, con una actitud de auto-cuidado inquieto. Estas “nuevas” líneas y dimensiones diagramadas por Deleuze, las del poder y la subjetivación “dotan de volumen a la figura (más) bidimensional de la episteme” (Dallorso, 2012, p. 52), con sus líneas de enunciabilidad y visibilidad; en términos biográficos, los cuales expandiremos en el marco metodológico, “a mediados de la década de los setenta, Foucault reemplaza el concepto de episteme por el dispositivo” (Moro Abadía, 2003, p. 35).

Vemos en el concepto del dispositivo foucaultiano, como en el proceso eco-político-educativo de la HCWS, en lo alternativo, mutante y saltante, los rasgos para pintar, describir y vivir el concepto los agenciamientos que inventaron Deleuze y Guattari (1988): a) una naturaleza híbrida o mixta que se mezcla y varía, b) regímenes transformacionales que mapean sus “posibilidades de traducción y de creación, de brote” (p. 148) en sus mezclas, c) un “componente diagramática” (p. 148) que se conjuga con las potencialidades o apariciones

latentes, y d) “un programa de los agenciamientos que distribuyen el conjunto y hacen circular el movimiento” (p. 148), es decir, una auto-gestión singular-colectiva de los discursos y estrategias en los dispositivos, sus procesos de hibridación y vectorización para efectuar y visibilizar “sus alternativas, sus saltos y mutaciones” (p. 148), alternativas hacia el amor inter-colectivo.

Se trata entonces de evadir la captura y repetición productiva del calco, de la forma calculada históricamente, y producir con-subjetividades de manera *sui-referencial* y colectiva, de forma diferente, mutante y popular, sin necesidad de ser reconocido o no por la Historia efectiva que se ha escrito desde el punto de vista sedimentado y, cabe destacar, más y más panóptico, manifestando un poder cada vez más despersonalizado que Ahora ha devenido control y auto-distracción *dividual* en la contemporaneidad.

### **3.2.3 Todos contra todos (teniendo en cuenta la construcción históricamente masculina de la pluralidad)**

Para poder articular desde la obra foucaultiana un campo social donde todo es estrategia y resistencia a la vez, con subjetividades producidas por relaciones de saber/poder que también pueden procesualmente plegar esas fuerzas sobre sí mismo y sobre el otro, nos parece fructífero el enunciado de Foucault (1973) sobre una guerra que se trata de una estrategia de *todos contra todos*: “Ésta es solo una hipótesis, pero diría que es todos contra todos. (...). Todos peleamos uno contra el otro. Y siempre hay, en cada uno de nosotros, algo que pelea en contra de algo más. (...) individual o incluso *sub-individuos*” (p. 208).

Esta guerra se despliega en elementos indirectos del sentido, o elementos para-discursivos y los lazos o flujos afectivos y volitivos entre cuerpos inter-penetrables e inter-inspirados, y es por ende una “guerra silenciosa (...) hasta en los cuerpos” (Foucault, 2007,

p. 342), como también un grito de una multitud de voces y sus tartamudeos, sus intersticios, sus tonos, acentos, entonaciones, intensidades puras, gestos, sonoridad, elementos prosódicos y estilísticos, un micro-tejido pragmático del uso de lo cotidiano, uso de las presencias y ausencias del espacio diario “en tanto juegos, juegos estratégicos de acción y de reacción, de pregunta y de respuesta, de dominación y de evasión, así como de lucha” (p. 488), juegos de una multiplicidad de interacciones y lo que se va escapando de su interfaz.

Cabe mencionar, como se enunció previamente en la misma entrevista, la diagramación de los rellenos estratégicos y reajustes funcionales de los dispositivos, es decir, su índole mutable y su vectorización inmanente, siendo también experimentos en movimiento. Todas y todos contra todos y todas: uno contra todos, contra algunos, contra uno, y viceversa, uno aislado (pero entre), unos contra otros, uno contra uno cuando uno contiene el cosmos, “movimientos capilares” simultáneos a los macro-movimientos que no tiene forma arbórea de base-superestructura, pero remite al azar de la lucha, el juego de acontecimientos y sus reajustes, la multiplicidad de estrategias y sus rellenos.

Esta hipótesis de todos contra todos, que se articula con lo sub-individual y pre-individual, dota al mapa o diagrama foucaultiano de una índole de multi-triangulación o multi-serIALIZACIÓN, mapas compuestos por análisis multi-genealógicos de las capas históricas del discurso, tejiendo las emergencias y ausencias entre los deseos y creencias que componen el *corpus*.

### **3.3 Los agenciamientos de deseo**

Para mí, no hay problema de un estado de los fenómenos de resistencia: dado que las líneas de fuga son las determinaciones principales, ya que el deseo que organiza el campo social, es

más bien los dispositivos de poder que, al mismo tiempo, son producidos por estos arreglos, y los aplastan u obstruyen. (Deleuze, 1995, p. 11).

Continuando con la articulación teórica de las subjetividades y dispositivos que hemos ido describiendo, específicamente en clave de los dispositivos multi-lineales que hemos declarado como posible “grilla de análisis” (Martínez Posada , 2013) de los procesos de comunalización cósmica, deseamos postular como tercer eslabón teórico a los agenciamientos del deseo, concepto acuñado por Guattari y Deleuze (1988), como una forma afirmativa de expandir conceptualmente los dispositivos de poder para poder incluirles no sólo las líneas de subjetivación que hemos descrito, sino también las líneas de fuga o escape que componen el plano de inmanencia, dónde operan las relaciones inmanentes de los enunciados con los actos. Estas líneas de fuga, imitando a Tarde (2012), son el *en esse* paradójico que efectúa devenires más caprichosos y creativos, dado la emergencia institucional de más uniformidad.

Tomamos a los poetas, por ejemplo. Cuando un lenguaje es nuevamente nacido, ellos lo acometen y lo doblan a sus fantasías desordenadas. Sin embargo, después de cierto periodo de balbuceo y cantarín, ritmos y leyes prosódicas son formuladas e impuestas; y esta toma lugar en todas poesías, sean hindúes, griegas o francesas. La uniformidad aparece nuevamente. *¿Qué propósito sirve? Para mejor desplegar los recursos imaginativos de los poetas y agregar esplendor al matiz singular de cada uno.* En proporción a la regularidad paulatina de su batir rítmico, por decirlo de algún modo, las alas de la poesía, *su fuga paradójicamente deviene más caprichosa”* (p. 41, destacados míos).

Partiendo del acontecimiento y una imitación inventiva de Tarde, como sugieren Guattari y Deleuze (1988), Martínez Posada (2011), Lazzarato (2016) y otros, inclusive Foucault (1982), todo diccionario, religión, institución, imposición rítmica o prosaica tiene

su “único propósito” en hacer más caprichosa, traviesa y hábil el vaivén singular del poeta en la actualidad, de mejor desplegar, con su uniformidad siempre renovada, la táctica de lucha/ la habilidad [*πάλαισμα, pálaisma*] terrible y asombroso [*δεινός, deinós*] del poeta, su truco turbador [*dreadful*] de fuga alada que se construye con afectos y perceptos entre terrícolas [*animots*] en el espacio de *Huitaca*, o el espacio *aristopoético*.

Para Deleuze y Guattari (1995), “los dispositivos de poder no serían los que disponen, ni serían constituyentes, sino que serían las disposiciones de deseo quienes articularían las formaciones de poder siguiendo sus dimensiones” (p. 7). Sin embargo, creemos que al usar los conceptos de 1) *pleaxonia*, 2) elementos sub-individuales, 3) todos contra todos, 4) el dispositivo de una genealogía gris, 5) la heterogeneidad detonante del deseo, 5) el uso y captura de elementos que escapan sin cesar del interfaz entre las mujeres y los hombres, los locos y los cuerdos, los gobernadores y los gobernados, los vigiladores y los vigilados, incluso los digitalizados y digitadores, y 6) el cuidado de sí fundamentado sobre una desconfiguración descentrada que requiere vitalmente de la escucha y la mirada de la heteronomía radical del otro, se trazan varias líneas de intersección e invasión entre Foucault, Arfuch, Bajtín, y el par de autores de *Mil Mesetas*.

Queda más o menos claro, con este replanteamiento, que la contención de que los micro-dispositivos *ethos*-poéticos, o los movimientos de fuerzas y potencialidades en el micro tejido que se traza por lo que se escapa de él, tienen los “máximos de creación y de desterritorialización” (1988, p. 153) como primarios, y no “pueden ser descritos en términos de poder” (1995, p. 4), tal como Deleuze (1995) y Guattari (1988) señalaban. Sólo pueden ser experimentadas, como diría Bajtín (1997), en el devenir del acto ético activo y consciente [*poslupatuschego soznanta*], en la mirada, la escucha y la actitud, los afectos y los perceptos



que forman lazos afectivos y volitivos, como un vaivén multipolar entre las cosas visibles, las palabras enunciadas, las fuerzas gubernamentales, y el uso reflexivo, inquieto y virtuoso de los deseos y los cuerpos; es esta relación inter-penetrante y colectiva de sí mismos intersubjetivos y con-subjetivos, hechos de elementos pre-individuales, sub-individuales y colectivos, que siempre puede estratégicamente y corporalmente reconfigurar las relaciones sedimentadas y normalizadas. Los dispositivos, dice Deleuze (1995) se tratan de “disposiciones completamente locas, pero siempre históricamente asignables” (p. 6) que funcionan en un estado simbiótico e irreducible, procesos aleatorios e inasignables de subjetivación sin sujeto, un trabajo *media res*.

### **3.3.1 El contenido y la expresión**

El agenciamiento de los deseos, para Guattari y Deleuze, se realiza mediante la construcción de una máquina anti-judicial y anti-jerarca, una máquina de guerra que ensambla las relaciones micro-políticas, creando un diagrama que no sólo se opone a las estrategias de instancia molar del Estado, pero inventan, crean y emergen del interfaz micro-molar, de su *en esse*. Son estas estrategias, o anti-estrategias, que se construyen en torno a instancias moleculares de encuentros vivos, con el fin de desestabilizar y desprenderse de los aparatos institucionales, que existen en la Wayra.

En relación con el diagrama de los dispositivos que hemos ofrecido, el agenciamiento deleuze-guattariano se divide y se conjuga sobre los ejes de contenido y expresión, con cada conjunto compuesto por su propia forma y sustancia; ellos declaran (1988): “consideremos ya un primer gran grupo de estratos: se les puede caracterizar diciendo sumariamente que en ellos el contenido (forma y sustancia) es molecular, y la expresión (forma y sustancia) molar” (p. 63). Estos conjuntos interinfluyentes de contenido y expresión se vinculan directamente

con las líneas de enunciabilidad y visibilidad de los dispositivos deleuze-foucaultianos, como señala Deleuze (1987):

Los estratos son formaciones históricas, positivities o empiricidades. ‘Capas sedimentarias’, hechas de cosas y de palabras, de ver y de hablar, de visible y de decible, de superficies de visibilidad y de campos de legibilidad, de contenidos y de expresiones. (p. 75)

El eje de contenido se puede concebir como lo no-discursivo de los dispositivos, la visibilidad que se desplaza a la efectuación se compone por las pasiones y acciones de los cuerpos, la sustancia del contenido y la organización, funcionalidad y acciones inmanentes de esa multiplicidad de cuerpos, la forma del contenido. Esta sustancia sería los flujos de deseo y creencia que se están enviscando en cada momento y su forma sería *Phylums* maquínicos de ordenamiento que responden, rectifican, coercen e hipnotizan a estos flujos y las líneas de fuga virtuales que los mantienen.

Deleuze y Guattari (1988) escriben que las relaciones de este eje se consideran relaciones moleculares entre masas de cuerpos y sus agregados organizados, una “organización de órganos” (p. 164). Como hemos ido manifestando, siempre son intercambios inmanentes de los cuerpos y las acciones y pasiones inmanentes que les afectan, en la multiplicidad de movimientos pragmáticos, los elementos diferenciales, rizomáticos, esquizofrénicos, nómadas, y diagramáticos. Por ende, la Wayra se podría considerar como un agenciamiento de deseos con los cuerpos de las y los agentes que más han configurado el espacio, en vez de los conceptos molares que imponen los dispositivos de poder.

El eje de la expresión se trata, entonces, de los conjuntos y relaciones molares, lo que podríamos llamar lo discursivo; tiene sus formas de expresión, sus *Phylums* lingüísticos que capturan y son mantenidos por los flujos semióticos y señaléticos, que, en su multiplicidad

rizomática, componen la sustancia de expresión. Estos flujos señaléticos y semióticos, o “transformaciones incorporales que se atribuyen inmediatamente a los cuerpos” (Deleuze y Guattari, 1988, p. 86), siempre tienen más complejidad, más matices que los diccionarios que intentan abstraer y estratificarlos. Es decir: “las visibilidades no se definen por la vista, sino que son complejos de acciones y de pasiones, de acciones y de reacciones, complejos multi-sensoriales que salen a la luz” (Deleuze, 1988, p. 87).

El último eje, el de la desterritorialización/reterritorialización, a nuestro juicio, se conjuga con la afirmación liviana de la diferencia y la actitud o *ethos* que se funda sobre la diferencia ética en primera instancia en la Wayra, manteniéndose abierto en su procesualidad sin olvidarnos que la actitud, como este eje, siempre se trata del presente viviente, existe en conjugación diferenciada con los regímenes de estratificación de signos y los estados reterritorializados de las cosas y sus redes de relaciones con ídoles diferenciadas. Como señala Foucault (1978):

por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad, una escogencia voluntaria hecha por algunos, en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como tarea. Un poco, sin duda, como aquello que los griegos llamaban *ethos*. (p. 7)

Desterritorializarse sería una intensificación de subjetividad o de valencia vital que trata de replegarse y desplegarse siempre en torno a lo *transformacional* y *transaccional* en los procesos micro-políticos, lo más desestabilizante para las identidades y sociedades fijas, siendo lo más desnormalizadora para sus regímenes de prácticas, así permite ir construyendo una máquina para resistir y crear nuevos modos de subjetivación y plegamiento, de gobernarse y cuidarse de la violencia y la enfermedad. Sería un tomar prestado o

agenciamiento (auto-gestión) de estas fuerzas y cuerpos solo a medida que pueden ayudar a ir resistiendo y evadiendo los poderes territorializantes, mientras la reterritorialización se efectúa a través de los dispositivos de poder y aparatos de captura, coerción y producción de subjetividad, con el fin de estabilizar y normalizar las expresiones y los contenidos, las cosas y las palabras.

Este eje, algo como un espacio diagonal, entre las palabras y las cosas que se vive con cierta actitud y pragmática, se liga con los procesos de normalización y estabilización, o, por lo contrario, procesos de desnormalización transformacional y de desestabilización minoritaria. Es esta actitud y este eje de desestabilización de las formaciones jurídicas que ha emergido como lo más único y esencial en la Wayra. Para desestabilizar y desnormalizar, se requiere una mezcla anormal de subjetividades, como hay en la Wayra, y acciones desde la informalidad jurídica que reconstruyen el territorio desde el cuidado entre compañeras y compañeros.

Se describe en *Mil Mesetas* que un agenciamiento es siempre territorial, y que un territorio se define por la “emergencia de materias de expresión (cualidades)” (Deleuze y Guattari, 1988, p. 321), y siempre deviniendo un proceso interinfluyente de desterritorialización y reterritorialización.

Este mismo proceso se está haciendo en cada momento en la Wayra, entre los animales y las plantas que constituyen su territorio, entre sus superficies visibles y sus cuerpos cavernosos. Por ende, la Wayra ha emergido como un agenciamiento: siempre se vive y se narra como un vaivén viviente o *zig-zag*, dependiendo de los climas de la tierra y los tiempos creados de cada agente; la construcción de su territorio se liga mucho más con

las pasiones y compasiones compartidas en los encuentros que con los discursos de conjuntos molares como el Estado.

Deleuze y Guattari (1988) escriben que el territorio mismo es el producto de estas interacciones; va emergiendo a través de las expresiones y dimensiones que se efectúan con los medios y ritmos:

El territorio es un acto que afecta a los medios y a los ritmos que los "territorializa" (...) precisamente, hay territorio desde el momento en que los componentes de los medios dejan de ser direccionales para devenir dimensionales, cuando dejan de ser funcionales para devenir expresivas. Hay territorio desde el momento en que hay expresividad de ritmo. La emergencia de materias de expresión (cualidades) es la que va a definir el territorio. (p. 321)

Declarar que el territorio es un acto se articula con el trabajo pragmático de la Wayra, dónde las y los agentes desean ir reconfigurando el territorio con la reconfiguración de sus actos, sin perder de vista que todo es contemplación activa (Deleuze, 1988, p. 6) desde un punto de vista y que todo es histórico y estratégico. Es decir, la Wayra señala que, desde el medio y el ritmo de la informalidad afirmativa, desde "ser-entres" *ensemble*, que se manifiesta biográficamente como acciones críticas, compasivas y sostenibles. Es posible usar el cuerpo y el *environnement* para construir nuevos territorios y campos (esferas) políticos, estéticos, ecológicos, etc.

Refiriéndose al concepto de agenciamientos también utilizado por Deleuze, Guattari también pone en relieve la actitud, escribiendo que "los agenciamientos que pueden construir sus propios modos de subjetivación provocan básicamente dos tipos de actitud:" (Guattari & Roelink, 2006, p. 66): a) Las actitudes normalizadoras y b) Las actitudes que reconoce y posibilita la articulación múltiple de los agenciamientos.

Potencializar el proceso de la Wayra, entonces, se trata de una actitud que no busca normalizar ni estabilizar o fundar los enunciados, sino que se articula y se conjuga con ellos en su pragmática resistente y sus formas creativas de expresarse en las acciones inmanentes. Siempre se ha tratado, como en el caso de los dispositivos, de las actitudes y deseos de las y los actores que componen los procesos y urgen a los dispositivos; este es especialmente el caso cuando se trata de proyectos sociales como la Wayra, que se basa más sobre los actos y encuentros inmanentes que las regularidades institucionales. Escriben Guattari y Deleuze (1988):

Una lengua parece definirse por las constantes fonológicas, semánticas, sintácticas que forman parte de sus enunciados; el agenciamiento colectivo, por el contrario, concierne al uso de esas constantes en función de variables internas a la propia enunciación (las variables de expresión, los actos inmanentes o transformaciones incorporales. (p. 89)

La conjugación diferenciada que brota de la azarosidad fecunda de la multiplicidad de flujos de la Wayra, y la procesualidad de trazar sus cartografías existenciales, serían afirmaciones inventivas hacia una microsociología, una máquina analítica de guerra dónde un grupo-sujeto “hace la diferencia”, donde el grupo-sujeto se narra, se contempla y se estrategiza y socializa, es decir se diferencia (se co-adapta) entre sus partes para conectarse de otra forma con la Tierra, haciendo brotar nuevas cartografías emergentes ya que son las líneas de fuga (escape) las que señalan la realidad y sus imposibilidades y posibilidades (p. 14).

Estas líneas de fuga, “los devenires [que] escapan al control, esas minorías que no cesan de resucitar y de resistir” (Deleuze 199, p. 242), según Gabriel Tarde (2012), son los instintos e intensidades en la actualidad que no vienen de ninguna disposición histórica, pero

del devenir y de la fuerza vital y creativa de un sí mismo y sus otras inscripciones íntimas; estas líneas, como señalan otros autores de forma imitativa, se escabullen del mundo que instauran:

Insistamos en esta verdad crucial: somos llevados a ella cuando comentamos que, en cada de esos mecanismos vastos y regulares – lo social, lo vital, lo estelar, lo molecular – todas las sublevaciones internas que logran romperlos son provocados por una condición análoga: sus componentes, soldados de esos varios regímenes, encarnaciones provisionales de sus leyes, pertenecen a ellos por solamente un lado, pero a través de los otros lados, *ellos se escapan del mundo que constituyen*. Este mundo no existiría sin ellos; pero ellos subsistirían sin él. Los atributos que cada elemento debe a su incorporación en su régimen no forman su naturaleza entera; tiene otras inclinaciones, otros instintos que vienen de inscripciones previas; y algunos de los cuales están viniendo de su propio depósito, *de su propia sustancia en sí*, para luchar contra el poder colectivo, de lo cual es una parte, pero lo cual es solo un ser artificial, hecho sólo de caras y fachadas de seres. (p. 80, destacados míos)

Este es el diagrama de los dispositivos/agenciamientos que hemos deseado diagramar para dar cuenta de los procesos de subjetivación colectiva que se están realizando en la Wayra: hay flujos infinitos de deseo y creencia que son capturados, vampirizados y controlados por las estructuras que los seres vivos hemos y han producido y mantenido en su agitación diferencialmente repetida; tales agregados de poder cooptan estas fuerzas vitales para producir subjetividades, examinando la veridicción en sus enunciados, evaluando y direccionando sus movimientos, pero siempre dependiendo de y respondiendo a sus deseos, afirmaciones, creencias y actitudes (sus espacios bio-revolucionarios) resingularizadas para existir y transformarse.

#### 4. CAMINO METODOLÓGICO

Los caminos metodológicos, los cuales no son un método sino el movimiento mismo del problematizar, tantos caminos de participación comunitaria, producción de archivos y análisis diagramáticos, se sitúan en un marco de polifonía y plurivalencia, y se realizaron con una actitud crítica, activamente reflexionando en torno a las experiencias compartidas de no querer ser gobernados o etiquetados, es decir, en torno al deseo de gobernarse y nombrarse cada subjetividad y colectividad de una forma diferente y necesariamente conjugada con el contexto problemático.

Esta diferencia es un intento de destacar los conceptos del pensar rizomático y la actitud inquieta, la escucha y la mirada atenta de cazar pliegues estando al acecho del encuentro; la construcción creativa de nuevos modos de subjetivación, de la vida, el trabajo y el lenguaje, y una percepción inter-penetrante de lo no-pensable en vez de “la percepción penetrante del presente” (Foucault, 1993, p. 92) de las y los agentes de *liaison* como los médicos y los sacerdotes, que producirían la prescripción “aquí es lo que debes hacer” (p. 92). Todo esto especialmente en torno a las luchas y realidades transversales, y a pesar de la cosificación y saturación ideológica de las palabras, la normalización de las prácticas de decir y ver, el control de los flujos de deseos, afirmaciones, profecías y creencias, se deben pensar como *caminos* y *no obras*. Hay que volvernos hijos, benjamines y primogénitos de nuestros acontecimientos y no nuestras cimentaciones acabadas.

Es decir, se prestan para una problematización ontológica en la actualidad, y de la reificación, normalización, colonización y sedimentación histórica que ha configurado lo que soy y somos; se encarna en una crítica viva, o una vida virtuosa en los pliegues que se



desestabiliza y se renueva en el camino comunitario o colectivo (más allá y más acá del individuo) y se va escapando de un entendimiento y descripción de los acontecimientos, ya que *parte y vuelve a partir de los acontecimientos*.

Las entrevistas, realizadas en octubre y noviembre del año 2019, han resultado ser solamente correlativas en relación con el caminar, trabajar, aprender, respirar y vivir en comunidad y colectividad; espacios que se me ha abierto al tener la oportunidad de vincularme con la Wayra. No he querido cosificar estos eventos en la forma de una investigación, y reconozco la potencialidad y necesidad de más diálogos en torno a la historia, actualidad y futuro del espacio, ya que la liberación y la felicidad sólo podrían existir ahora-acá en los medios vivos de la conversación cotidiana, como señala Lazzarato (2006):

Sin su arraigo en la conversación, la publicidad, la información, la prensa y la opinión pública no existirían. La conversación representa el medio vivo, el agenciamiento colectivo de expresión donde se forjan los deseos y las creencias que constituyen las condiciones de toda formación de valores. (p. 148)

Si algo me ha quedado “claro”, es que ni las entrevistas ni los trabajos investigativos, mientras disponen y arreglan un *corpus* formal y cerrado para los informes institucionales, se han presentado como muy imperativos ni primordiales para la construcción de tejidos común-colectivos, los cuales vienen siendo ecológicos y éticos. Como dice Foucault (1977): “ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra ‘liberación’” (p. 194).

#### **4.1 Las entrevistas: invenciones dialógicas que entrelazan el camino y el método**

En el devenir del estar y enunciar juntos, tanto en las acciones comunitarias y las entrevistas abiertas realizadas, se ha permitido la visibilización y producción de una nueva subjetividad en su procesualidad inventiva, no sólo en un sí mismo sino en los otros agentes. Estas configuraciones de subjetividad son inmanentes, son las urgencias a las que se responde desde una posición estratégica de dominación de los dispositivos de poder que hemos descrito; por ello, deseamos empeñarnos a diagramar y analizar las configuraciones de las subjetividades políticas que se están produciendo.

Estos flujos de deseo y creencia que se están agenciando en la HCWS se manifiestan en saberes vitales y ancestrales, los cuales pre-existen y mantienen a los aparatos de captura y producción de subjetividad que nos separan del mundo de la vida. Y las y los agentes diversos, aparte de tener uno al otro, también tienen procesos inter-plegados de subjetivación política, de donde salen los deseos y creencias en primera instancia, para después ser regulados, capturados, controlados y reconfigurados.

Se realizaron tres entrevistas, tres trabajos de pares des-arrolladas en la calle y en el espacio de la Huerta Comunitaria Wayra del Sur. Las preguntas, en torno a la descripción del espacio, los deseos y las creencias durante el transcurso del proceso, se escogieron con la intencionalidad de rastrear enunciados de puntos de vista específicos, enunciados descriptivos de la estética y funcionalidad del espacio en torno a los deseos y creencias individuales, como también los quehaceres individuales en un espacio colectivo; el fin de esta descripción de momentos históricos realizada en la actualidad se formalizó más directamente con las preguntas relacionadas con los deseos y las creencias respectivas al porvenir incierto.

Este *corpus* de enunciados se reconoce a sí mismo como pobre y con muchos puntos de articulación posible, ya que la Wayra se compone por más veinte o más actores fundamentales y sumamente importantes, y no se entrevistó a la mayoría. También cabe mencionar que los participantes en su construcción inicial y primeros años de funcionamiento, etapa durante la cual no estuvo presente, numeran a más de cincuenta o cien personas. Por ello, no quisiera declarar ninguna pretensión de completitud o científicidad; al contrario, en el marco de la universidad, solo se desea abrir nuevos pasos conceptuales y teóricos en las problematizaciones de los campos sociales. Faltan muchos trabajos y proyectos desde los puntos de vista de los otros agentes que han estado vinculados con los múltiples procesos de la huerta.

En el marco de la vida y los modos de vida que deseo agenciar y hacer recurrir, para mí y para los otros, el texto tiene valor en la medida que me vinculó con acciones empáticas, común-colectivas y creativas en los movimientos populares e informales. La veracidad y falsedad de las descripciones, articulaciones y resultados se irán reconstruyendo a medida que “yo”, o más bien nosotros, usemos los resultados institucionales de saber/poder, que podrían emerger de este proceso, de forma comunitaria o no-comunitaria, diferencial o normalizadora, minoritaria o mayoritaria, amorosa o codiciosa, etc.

Gracias a mi asociación con varios de los integrantes de la Wayra y los procesos sociales que ellos gestionan y apoyan, reconozco a las instituciones y la institucionalidad como algunos de los obstáculos más sedimentados para la transformación auto-gobernada y *sui-referencial*, para la construcción auto-gestionada de un tejido social.

En cada subjetividad entrevistada, existen infinitudes interiores de nociones y metas que los componen y descomponen, las cuales se han narrado en torno a las acciones y

percepciones que tienen que ver con la HCWS, tanto en términos de su historicidad como su devenir actual y su porvenir virtual. La selección del *corpus*, lo cual Deleuze (1987) señala como un *quid* diferencial de la investigación arque-genealógica foucaultiana, se ha fundamentado en torno a las preguntas que surgen en el proceso de problematización en torno a esas condiciones señaladas, y como estas condiciones nos configuran como subjetividades: “extraer los límites de aceptabilidad del sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia son dos operaciones relativas” (Foucault, 1978, p. 8).

Esta problematización se ha efectuado y observado (más) endógenamente durante más de dos años (en mi tiempo como integrante de la HCWS) y se dialogaron más directamente durante las entrevistas realizadas, siguiendo la pauta foucaultiana de diagramar y actuar sobre sí mismos, entre las palabras y las cosas “esquemáticamente, movilidad constante, esencial fragilidad, o más bien, intrincación entre lo que reconduce el proceso mismo y lo que transforma” (Foucault citado en Butler, 2002, p. 6). Esta intrincación o complejidad del *estar entre* y *el estar con* es la metamorfosis que se efectúa con cada cambio de dimensión y naturaleza en cada encuentro e incluso en cada momento del presente, en nuestros mundos plegados, mundos cavernosos, íntimos e interpenetrantes; así se va configurando el espacio de la HCWS y así se ha signado esta tesis.

Trabajando en torno a estas preguntas y a partir de los deseos y creencias históricas, se hizo un diagnóstico analizando los saberes estratificados y las fuerzas recias que nos configuran históricamente, desde el espacio diagonal que problematiza la red entre los enunciados, sujetos, objetos, conceptos, instituciones, prácticas, etc. en torno a las relaciones de fuerzas actuales (la índole de esa red) y sus vías de escape posibles o desviaciones virtuales (la urgencia a qué responde esa red), para, esperamos, agenciar deseos, producir inconsciente

y efectuando tomas de consciencia desde y hacia la azarosidad nebulosa de la vida, así auto-constituyéndonos en nuestro auto-cuidado inquieto.

En este sentido, la problematización analítica y ética se ha llevado a cabo en la forma de encuentros de diferentes naturalezas con conjuntos diferenciados de agentes, y ha nacido de preguntas y problemas que se han conversado durante el tiempo transcurrido de los eventos experimentados. Estos encuentros, como la construcción del territorio, han sido espontáneos y sólo describibles en términos de las relaciones diferenciales entre los cuerpos singulares de cada agente involucrado y sus acciones inter-inmanentes. Durante este tiempo juntos, y con las entrevistas abiertas en torno a las experiencias vivenciadas en relación al espacio, se recurrió al saber narrativo construido en las conversaciones y las estrategias alternativas y afirmativas diagramadas en su discurso, compuesto de enunciados sobre las nociones y metas de cada subjetividad.

Es con el trabajo comunitario realizado juntos, mucho antes de las entrevistas, que espero haberme escapado por momentos de las configuraciones de los dispositivos de poder, donde espero haber efectuado una mirada más esencial, reconociendo su “poder de apertura y formación de esferas” (Sloterdijk, 2011, p. 154), y de alguna forma menos médico-científica y menos turista, menos de *liaison* y más de solidaridad. También espero haber sido pertinente en mi participación en el proceso de la huerta, ya que creo fuertemente en su necesidad, pertinencia, relevancia y decir-veraz viviente, las cuales se renuevan en cada encuentro en su espacio, encuentros en un aula abierta, abierto a las estrellas y los cuatro vientos de la locura descritos por Foucault (1997), diga lo que diga el huracán del progreso:

Lo ficticio no se encuentra jamás en las cosas ni en los hombres, sino en la imposible verosimilitud de aquello que está entre ambos: **encuentros, proximidad de lo más lejano,**

**(...) lugares sin lugar, umbrales atractivos, espacios cerrados, prohibidos y sin embargo abiertos a los cuatro vientos (...).** (p. 13)

Considero este proyecto en general como una auto-ficción co-escrita, la influencia de las y los actores de la HCWS en estos últimos dos años ha sido inscribible e impresionante. Los indicadores de pertenencia wayrunos, con los cuales hemos ido articulándonos, zig-zaguean entre la sostenibilidad, la feminidad<sup>6</sup>, la informalidad, la creatividad, y en general: la soberanía comunitaria en torno a los human *inputs* and *outputs*: soberanía alimentaria y residual no-violenta, los cuales dotan de consistencia una soberanía inmunológica y vibracional coexistente.

La entrevista es un dispositivo, sí, pero siempre se va reinventando según el vaivén de las y los agentes diferenciales, sus valores y estrategias no-coincidentes, sin dejar de reconocer la irreversibilidad del *zig-zag* de los turnos, turnos diferenciales que van manifestando una “cooperación” entre interlocutores (Arfuch, 2002, págs. 131,134). En este sentido, la entrevista es una invención dialógica que “construye su fuente” (Arfuch, 1995, p. 56) o su *corpus* desde la proximidad de los cuerpos, desde las “relaciones fuertes” en su diferencia, a pesar de la rigidez de sus límites e infracciones institucionales. Es un trabajo de pareja(s), de reconocimiento mutuo; implica el ver y ser visto, escuchar y ser escuchado, valorar y ser valorado, contar y ser contado, el sentir y el ser sentido:

Es justamente en esa semejanza, por momentos engañosa, donde podría delinearse el espacio social que ocupa la entrevista: por un lado, el diálogo como lazo de proximidad, como familiaridad del intercambio entre personas, cualquiera que sea el nivel de las investiduras; por el otro, una estricta normativa institucional que rige las posiciones no intercambiables de

---

<sup>6</sup> Lo femenino acá, present en todo cuerpo humano, se vincula con la empatía y la intuición

entrevistador y entrevistado, los temas y recorridos autorizados según de quien se trate, los límites respectivos y hasta las posibles infracciones. (Arfuch, 1995, p. 29)

Esta posibilidad de un ajuste estratégico inmanente de la narración en el desplazamiento de la entrevista le dota de una potencialidad como dispositivo para poder esquivar y resistir a esta rigidez supuestamente necesaria de las instituciones y agenciar nuevas acciones desde la mirada amorosa o empática a través del vaivén dialógico, aunque fuera siempre una mirada médica y turista, como señala Arfuch (2005):

Aquí se tratará siempre de un vaivén dialógico, un protagonismo conjunto, una simultaneidad en el encuentro de ambas miradas, pero cada una situada, respecto de la otra, en un punto diferencial e irreductible. En el límite, una razón dialógica como modo de relacionamiento con el mundo. (p. 30)

Al mirarse a los ojos, siendo un par de seres (humanos), cada “otro” de un sí mismo valora y enriquece a ese “sí mismo” con su mirada, con sus perceptos, valores y afectos diferenciales, siempre renovando la empatía desde nuevas categorías axiológicas, en la medida en que se efectúen encuentros vivos de reconocimiento mutuo, tanto visual como vibracional, de la no coincidencia de nuestros horizontes de expectativa mientras problematizamos juntos. Esta mirada mutua, que es un reconocimiento mutuo, hace que toda entrevista sea “entonces un ejemplo paradigmático de esa apertura a la otredad” (Arfuch, 2002, p. 127).

Es en esta problematización (auto)crítica, los enunciados que salen resultan de una síntesis serendipia entre los dos puntos de vista; es decir, en cuanto “una sintonía relativa” dentro de una dialogicidad permanente “el momento biográfico resultará entonces de un *alineamiento* entre sujetos” (p. 62) diferenciados, distorsionados y diferidos. Bajtín (2015)

también señala la importancia de esta repetición diferencial y enriquecedora en el auto-reconocimiento y experiencia de empatía entre dos personas mirándose los ojos:

Cuando somos dos, lo que desde el punto de vista de una productividad efectiva del acontecimiento importa, no es que además exista alguien más, y en esencia una persona igual (dos personas), sino el mismo hecho de que se trata de una persona que es otra para mí, y en este sentido su sencilla empatía para con mi vida no significa la fusión en un solo ser, ni la repetición numérica de mi vida, sino un enriquecimiento esencial del acontecer, puesto que el otro experimenta la empatía con mi vida en una forma nueva, dentro de una categoría axiológica diferente. (p. 100)

Con este proceso de entrevistas, realizadas al aire libre en la huerta y la calle, esperamos haber heroizado y escenificado a las palabras de estos agentes, todos nobles a nuestros ojos, todos un otro y por ende “irreductibles (...) una heteronomía radical” (Foucault, 1980, p. 174), es decir, un cosmos entero plegado en un punto de vista que engloba y dobla la “mía” en el espacio y con el tiempo:

A veces es justamente el escenario el que hace al personaje, lo habilita a tener una voz protagónica aun cuando sea por una sola vez (...) Así, las voces de (*la mujer u*) hombre común, en intervenciones puntuales, pueden sostener el relato en una dimensión testimonial y ejemplificadora, confirmando ciertos dichos, aportando datos de la memoria” (Arfuch, 2013, p. 105).

El uso del espacio de la huerta y la narratividad construida en torno a ella hace, a nuestro juicio, que estos testimonios y las otras voces entretejidas sean ejemplificadores y enriquecedores; merecen ser considerados como voces protagonistas, testigos claves, aportadores a la resistencia y portadores de la historia, capaces de postular un “orden posible



de la vida” dadas las inadecuaciones teóricas para “comprender” y “explicar” lo que siempre diverge diferencialmente, como dice Arfuch (1995):

(...) dejar que cuente ‘cómo es’ y cómo son sus relaciones con los otros, que postule un orden posible de la vida, es ya dar un paso hacia un espesor vivencial de lo social, ese registro de la experiencia que parece poder explicar las inadecuaciones de la teoría, la *eterna divergencia del acontecimiento*. (p. 153)

#### **4.1.1 Preguntas**

Las siguientes preguntas se realizaron a tres de las y los actores actuales de la huerta, y se dialogaron de forma más indirecta con varios de los otros integrantes. Estos diálogos se hicieron posibles por la conexión y amistad que he entablado con varios integrantes de la huerta, y por las acciones comunitarias inmanentes que he realizado, en distintos momentos, con una multitud de integrantes y actores del espacio de la HCWS. Aparte de mi compañero Darwin Quintana, cabe anotar otros actores principales: Edwin Sain Tabares, Luz Helena Méndez Soto, Tatiana Ariza, Zulli Andrea Mayorga, Andrea González Tarazona, Erika Vargas, Diana Palacios, Daniel Zamudio, Jhon Alexander Martínez y Luis Alejandro Rodríguez.

*Preguntas:*

*¿Cómo estaba, está y estará la Wayra? en términos descriptivos y funcionales.*

*¿Cuáles nociones tenías, tienes y tendrás sobre la Wayra?*

*¿Cómo llegó a asociarse con la Wayra?*

*¿Bajo cuáles condiciones se imaginó por primera vez la Wayra?*

*¿Cuáles deseos tenías, tienes y agenciarás en torno al espacio?*

*¿Cuáles deseos y creencias se conversaban y se conversan en la Wayra?*

*¿Cuáles adaptaciones creativas existen en la Wayra y cómo surgieron?*

*¿Hasta dónde llega Huerta Wayra del Sur y cómo puede llegar allá o más allá?*

Estas preguntas, como este texto, valen muy poco en comparación a las acciones comunitarias y colectivas en las que he podido participar, las amistades que he tenido la oportunidad de construir y la confianza que se me ha generado para poder auto-constituirme por estos caminos. En mis ojos, hay una gran valentía que se asocia con participar en movimientos sociales y ecológicos en Colombia, lo cual espero poder llevar conmigo en mi corazón, aunque fueran demasiadas experiencias para contarlas todas. “Mis” experiencias han sido posibles gracias a todas las otras experiencias, mucho más valientes, de los otros integrantes de la Wayra, y a los encuentros con ellos, de palabras y comidas comunitarias, y éstas experiencias vividas han sido y siguen siendo lo más importante.

La valentía a la que me refiero es construir comunidades y tejidos sociales que anhelan por la paz entre los humanos y la protección de la Tierra, a pesar de los “modos de existencia” que eso implica en estos territorios, modos históricamente peligrosos y dolorosos. Hay, por ende, una actitud indócil que se está construyendo y reflexionando a cada paso que

no pareciera existir en la mayoría del globo, una consciencia intersubjetiva de la presencia de corrupción y violencia multinacional e institucional, junto a la ausencia estratégica de un estado formal en ciertos márgenes e intersticios. Para mí, llevarla conmigo implicará siempre articularme con luchas colectivas, locales, transversales, artísticas y sostenibles que no sólo cuestionan su mundo pero que abren [*blaze*] caminos volubles; imploro que esto sea la intersección o *quid* ético-estético hallado, el secreto caluroso aprendido, y lo que sigo buscando mejorar en mis prácticas, en vez de las formaciones “otras” que históricamente me han configurado.

## 5. MARCO METODOLÓGICO

El camino no es un método; esto debe quedar claro. El método es una técnica, un procedimiento para obtener el control del camino y lograr que sea viable. Toda estructura necesita de unas pautas y directrices a seguir, si quiere ser bien entendido. (Derrida, 1986)

Para la construcción del marco metodológico, primero haremos un recorrido más extensivo de la obra foucaultiana desde esta perspectiva deleuziana, usando como texto de base el libro *Foucault* de Gilles Deleuze (1987), alimentando el marco con citas directas de Foucault y otros pensadores. El propósito de esta sección es construir un espacio biográfico que puede visibilizar el desplazamiento relacional de los conceptos usados y el uso de los elementos de esta caja de herramientas foucaultiana para el marco teórico y analítico. Estos componentes conceptuales incluyen el saber, el poder, los dispositivos de poder, la gubernamentalidad, y los procesos de subjetivación.

En este diagrama hemos acudido a Castro-Gómez, utilizando al dispositivo como grilla de análisis y a la gubernamentalidad como una grilla de inteligibilidad. La gubernamentalidad es lo que “pone en relieve” a la diferencia ética de cada agente en estos “juegos de libertad”, y los dispositivos/agenciamientos componen el tejido analítico que nos permite reflexionar en torno a nuestras prácticas de dominación y liberación. Ubicadas “entre” las tecnologías del poder y del yo, las tecnologías o dispositivos del gobierno son como un lazo plegado entre la potencialidad y la sujeción, o las formas, de dominación del otro y las formas de auto-liberación colectiva. Con este diagrama nos queda claro que el auto-gobierno, es decir la auto-gestión y auto-cuidado desde la indocilidad reflexiva es lo que engendra nuevas formas de gubernamentalidad que configura los campos de producción y

significación de subjetividad sin la avaricia insaciable de dominar al otro y al espacio mismo. Esta lucha se trata de activamente resistir y esquivar a lo que Butler (2002) llama la gubernamentalización, “este movimiento a través de lo cual los individuos son sujetos en la realidad de una práctica social por mecanismo de poder que se adhiere a una verdad” (p. 6), por medio de la revaloración inmanente de los valores y las verdades vigentes.

El propósito de este marco es poder ejecutar un análisis de los procesos de subjetivación política, en tanto son el producto de los dispositivos de saber/poder y los agenciamientos de los deseos. Este enfoque en un sí mismo es un resultado de relaciones de saber/poder, que junto al fuste de la actitud y el punto de vista, se desplaza mediante un análisis discursivo, deconstructivo y afirmativo de un *corpus* compuesto por el género biográfico de la entrevista.

Con relación a la producción de un conjunto analítico deleuze-foucaultiano, y su articulación con la segunda sección sobre el valor de los géneros biográficos y las entrevistas, consideramos que los cuatro espacios foucaultianos diagramados y relacionados son: 1) dispersiones caóticas 2) correlaciones interinfluyentes entre objetos, sujetos y conceptos 3) espacios complementarios de instituciones y economías y 4) espacios diagonales o mapeos mutables de las conexiones entre los primeros tres, son herramientas conceptuales que permiten un trabajo analítico relacionado con los cuatro quehaceres foucaultianos: como 1) pintor 2) archivista 3) cartógrafo y 4) topógrafo carnal y actor ético compuesto por componentes sub-individuales y colectivos.

Creemos que esta matriz analítica, junto a las herramientas conceptuales descritas y los métodos y técnicas de los espacios biográficos construidos a través de la entrevista, permite realizar un diagnóstico en torno a la problemática señalada: la restricción y control

de los modos de subjetivación política. El dispositivo controla y disciplina los cuerpos, las poblaciones y sus movimientos, es decir, las dispersiones y sus correlaciones, para producir subjetividades estratégicamente, en muchos casos sin que los sujetos se dieran cuenta. Se requiere una toma de consciencia y un trabajo analítico en torno a cómo estamos siendo configurados como subjetividades por los dispositivos para poder agenciar y auto-gestionar cambios y transformaciones sostenibles.

El agenciamiento de los deseos, como también la HCWS, es un trabajo de pintura, un trabajo artístico entre la expresión y el contenido, que se efectúa como trabajo cartográfico y micro-físico, desde el *en esse* del espacio diagonal, un espacio de la máquina de guerra es un trabajo del archivista y no el archivo, reutilizando a los saberes estratificados, y un trabajo pragmático o ético de la subjetivación de saberes y plegamiento de fuerzas en la actualidad.

La segunda sección de este capítulo, el espacio biográfico, se articula con el uso y valor de los géneros biográficos y la fecundidad de su índole ficcional e híbrida. El análisis discursivo de un *corpus* de géneros biográficos, específicamente un *corpus* inventado dialógicamente a través de las entrevistas semi-direccionadas, se manifiesta como una decisión éticamente valerosa en la lucha micropolítica por la visibilización y creación de nuevos modos diferenciales de hablar, ver, vivir y analizar, ya que “la micropolítica de las resistencia discurre en las esferas de estrategias de proximidad y creación de medios para el despliegue vigoroso de la vida” (Useche Aldana, 2019, p. 101).

El vaivén o *zig-zag* entre lo público (lo molar de las entrevistas), lo privado (lo molecular de las acciones comunitarias) y lo íntimo (la diferencia indecible e irrespirable de la subjetivación política), contado desde el punto de vista de algunos de las y los actores de

la Wayra, parece ser un *corpus* potente para un análisis e instauración discursivo que se realiza en torno al saber, las fuerzas y los modos de subjetivación.

Para mostrar la pertenencia de los géneros biográficos en la obra de Foucault para la construcción de ficciones histórico-críticas en la actualidad, hemos acudido directamente a su texto *La vida de los hombres infames* para mejor sustentar la conjugación teórica y metodológica que hemos tejido entre Foucault, Deleuze, Arfuch y Bajtín; esta conjugación también se puede ver en la importancia de una ética de la mirada y la escucha en cada momento de acto ético activo e intersubjetivo; un trabajo filo-histórico de experimentación en la actualidad de la inmanencia de una vida.

### **5.1 Foucault por Deleuze *et alia*, *per se***

Hay algo esencial en toda la obra de Foucault: siempre se ocupó de formaciones históricas (de corta o, como al final, de larga duración), pero siempre en relación con nuestro presente. (...) Las formaciones históricas sólo le interesan porque señalan el lugar de donde hemos salido, donde estamos confinados, aquello con lo que hemos de romper para hallar las nuevas relaciones que nos expresan. (...) Pensar es siempre experimentar, nunca interpretar, pero la experimentación es siempre actual, acerca de lo que emerge, de lo nuevo, lo que se está formando. La historia no es experimentación, ella representa únicamente el conjunto de las condiciones prácticamente restrictivas que permiten experimentar algo que escapa a la historia. Sin la historia, la experimentación quedaría indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica sino filosófica. (...) Este es el sentido en que Foucault introducía su vida en su pensamiento: la relación con el poder, y luego la relación consigo mismo, todo esto era para él un asunto de vida o muerte, de locura o de renovación de la razón. (Deleuze, 1999, p.171)

Foucault (1970), en su obra *Theatrum Philosophicum*, hablando de su consocio Gilles Deleuze y sus dos grandes obras *Lógica del Sentido y Diferencia y Repetición*, declara: "durante mucho tiempo creo que esta obra girará por encima de nuestras cabezas (...) tal vez un día el siglo será deleuziano" (p. 7); dado esto, planteamos que quizá hubiera agradecido el gesto deleuziano, que nosotros también hemos querido efectuar, de articular y expandir sus conceptos políticos y filosóficos. Quizá también hubiera agradecido este gesto de usar las obras simultáneamente incorporadoras y diferenciadoras de Deleuze *Foucault*, *¿Qué es un dispositivo?* y *Deseo y Placer* para contextualizar y enmarcar, como también diferenciar y expresar con más resonancia los enunciados rastreados de Foucault, en otras palabras, para crear un espacio biográfico foucaultiano desde la pluralidad hasta mí, y como señala Deleuze (1999), trazar nuevas, extrañas líneas transversales y transaccionales en el espacio de la política diagramática donde existe el (¿)Ser:

En este sentido, el Ser mismo es una cuestión política. No pretendo, en este libro, hablar por Foucault sino trazar una línea transversal, una diagonal que iría obligatoriamente desde Foucault hasta mí (no me queda otra opción), y que podría decir algo acerca de sus combates y de sus objetivos tal y como yo los he percibido. (p. 75)

### **5.1.1 El mapeo deleuziano de la obra foucaultiana**

Deleuze (1987), en su obra *Foucault* describe algunos componentes básicos del trabajo experimental y analítico de Foucault. Primero, nos dice que Foucault producía y poetizaba "cuadros/descripciones" o descripciones ópticas de obras, proveyendo el ejemplo de su descripción de los regímenes de luz de las Meninas (Arqueología del Saber) y otros



artistas y también su retrato diagramático del panóptico (Historia de la Locura), así tejiendo nudos elegantes entre la irreductibilidad de las palabras y las cosas. Esta afinidad foucaultiana se manifiesta en toda etapa de su obra:

Descripciones de las Meninas, pero también de Manet, de Magritte, y también las admirables descripciones de la cadena de los condenados a trabajos forzados, o bien del manicomio, de la prisión, del furgón penitenciario, como si fueran cuadros, y Foucault un pintor” (Deleuze, 1987, p. 109).

Sin embargo, más allá de desear lograr una descripción pura de los fenómenos, Foucault explica, en una entrevista en la Universidad de Lovaina (1982), que sus impulsos crítico-descriptivos se dieron como una fuga del Marxismo sistemático y la pura fenomenología descriptiva, dos escuelas de pensamiento en las cuales se encontraba. Estos regímenes de luz componen, por ende, sólo un conjunto de su análisis que se halla en procesos de interinfluencia con lo que decimos o expresamos con agenciamientos/dispositivos de enunciación, o los regímenes de enunciación, lo que Deleuze solía llamar los regímenes de los signos. Cabe repetir, entonces, que es esta combinación de ordenación simultáneamente sucesiva y superpuesta, de lo visible y lo enunciable que nunca coinciden, que va configurando, como un desplazamiento inmanente, la verdad de una dada época histórica, como escribe Foucault (1966):

Son irreductibles entre sí: podemos decir lo que vemos, lo que vemos nunca se aloja en lo que decimos, y podemos mostrar, a través de imágenes, metáforas, Las comparaciones, lo que se dice, el lugar donde brillan no es lo que los ojos despliegan, sino lo que se define por las sucesiones de sintaxis. (p. 25)

Adicionalmente a sus cuadros/descripciones, nos dice Deleuze, trabajaba con enunciados raros y singulares y sus curvas de regularidad, preguntando por los estratos de saber y sus condiciones de emergencias y la curva de normalidad que se traza como una “regla”. Los enunciados, enrarecidos como sueños, existen en cuatro espacios de rareza, conteniendo toda la importancia de los sueños, ellos también siendo multiplicidad: "Un grupo de enunciados, e incluso un solo enunciado, son lo siguiente: multiplicidades" (Deleuze, 1987, p. 39); en seguida, Deleuze (p. 39-40) mapea:

1. Espacio colateral, enunciado en relación con otros enunciados, espacio transversal de transformación y variación (vectores), Es un espacio siempre raro, con enunciados enrarecidos que se vuelven “transversales” y siempre atravesado por curvas de regularidad que pasan por su multiplicidad.

2. Espacio correlativo - enunciado en relación a sujetos, objetos, conceptos

3. Espacio complementario, lo que Deleuze llama los “medios no discursivos”. Esto incluye “instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos”.

4. Este espacio, el diagonal, parte de “la efímera diferencia que induce paradójicamente la identidad”, abordado en Raymond Russel. Cabe anotar que Deleuze (1987, p., 40) describe este espacio, que evidentemente parte de la *différance* ética o pragmática, de varias otras maneras:

- “Relaciones discursivas con los medios no discursivos”

- El “limite de un horizonte”

- “Relaciones de fuerzas”

Así hemos concebido nuestro trabajo: vamos partiendo desde los encuentros: los acaecimientos inter-subjetivos, desde la vida y el devenir de las fuerzas, desde las precederas diferencias en los límites de horizontes, para diagramar relaciones institucionales, políticas económicas y prácticas, en torno a ciertos objetos y sujetos, y las curvas de regularidad entre sus enunciados singulares. En su descripción del trabajo de análisis discursivo foucaultiano, Deleuze (1987, p. 43) describe por segunda vez “regularidad”, la regla arqueológica foucaultiana como, por lo menos, cuatro espacios, espacios funcionales, ordénales, institucionales y un *en esse* del devenir de las fuerzas y el pensar emergente como un lanzar dados:

1. El espacio como función primitiva
2. El espacio en cuanto orden discursivo
3. El espacio extrínseco (no discursivo)
4. El espacio como distribución de singularidades (dimensión diagonal, diagramar)

Este cuarto espacio emerge como problematizar lo histórico y sus medidas de gobernar a la experiencia inacabada, como crear el porvenir en el presente, desde los entre-raíces del árbol de la historia, como el uso crítico de la historia; se revela como diagnosticar la actualidad desde la no-coincidencia del horizonte inalcanzable de la subjetivación política, lanzando dados y flechas una y otra vez juntos, el “llegar a ser sujeto: incesantemente diferido, el devenir inacabado del sujeto (y no su acabamiento), o incluso el devenir sujeto en el no acabamiento de sí” (Tassin, 2012, p.36).

Pensar es lanzar los dados: introducir un poco de azar, algo del Afuera. Pensar es buscar ese afuera en el propio adentro, como lo impensado que está incrustado en todo pensamiento...

(...) Pensar es inventar cada vez el entrelazamiento, lanzar cada vez una flecha desde uno mismo al blanco que es el otro, hacer que brille un rayo de luz en las palabras, hacer que se oiga un grito en las cosas visibles (...) pensar es emitir singularidades, lanzar los dados (Deleuze, p. 18 y 151)

En este sentido, creemos que trabajo arqueológico, en la medida en que es productivo y poético, se construye en todos los registros, en lo discursivo en relación con las demás multiplicidades, de forma media-azarosa. Este archivo, construido y concebido por Foucault, viene a repensarse, siendo reemplazado por dispositivo y prácticas, durante los momentos decisivos entre su nacimiento y su muerte, como varios autores, incluso nosotros, ya hemos mencionado. Hablando de esta primera etapa o meseta del pensamiento foucaultiano, Deleuze (1987) dice que “así se forma el poema-arqueología en todos los registros de multiplicidades, pero también en la única inscripción de lo que se dice, en relación con los acontecimientos, las instituciones y todas las demás prácticas” (p. 46).

Este trabajo de Foucault, donde Deleuze dice que emerge un “nuevo archivista” sinopense, una nueva manera de “hacer historia”, este estratoanálisis, o análisis de las estratos o capas sedimentadas del saber, de lo discursivo y no discursivo que componen la verdad de una dada época, es, como dice Deleuze (1988) “una cuestión de hacer la diferencia, así de operar en las profundidades de lo inmediato, una dialéctica de lo inmediato” (p. 60). Como nosotros la hemos vivido, es decir, mirado, respirado y enunciado, es una triple dialéctica, la cual podría llamarse tardeana, entre las invenciones y las imitaciones que atraviesa las oposiciones, y se cataliza por el cuerpo sentipensante ahora y su actitud de indocilidad reflexiva.

La dialéctica deleuziana y foucaultiana, por ende, a pesar y a partir de la multiplicidad y el acontecimiento (es decir, lo inmediato del evento actual), y la actualidad y sus profundidades y contracciones infinitas, alcanza su síntesis en un futuro dónde se repetirá la diferencia, con cada lanzamiento retoñado de los dados. Hay que utilizar los archivos para diagramar, para vivir, para devenir; como manifiesta Deleuze (1987), “a la historia de las formas, archivo, subyace un devenir de las fuerzas, diagrama” (p. 70).

En torno a “hacer la historia” y producir verdad, cabe señalar de nuevo el concepto foucaultiano la *parrhesía*, la virtud de hablar franco en tiempos incluso de violencia y peste, un *quid* de nuestra investigación. Parece ser uno de los problemas más difíciles, pero es la forma, siendo seres históricos y configurados por la episteme, de hacer historia y producir la verdad. Dice Deleuze (1987) "la verdad es algo que está por producir desde y según el horizonte de sentido del que es capaz un discurso" (p. 14). A saber, es sólo mediante de la construcción auto-gestionada de nuevas verdades, y a través del hablar franco y sensible, a pesar del miedo y las distracciones en nuestro mundo, que la Wayra podría encaminarse hacia horizontes de sostenibilidad compasiva y amorosa.

### **5.1.2 El nuevo cartógrafo**

Deleuze (1987) señala una nueva meseta del pensamiento foucaultiano que da un paso a la episteme y pregunta por las relaciones de fuerza y viceversa; estas relaciones, según Deleuze, siempre eran existentes en las primeras obras de Foucault, pero se visibilizan y se destacaron en sus trabajos subsecuentes. Deleuze (1987) dice que, desde los primeros libros de Foucault, sin ser explícito, ya se presentía que el enunciado QWERT, por ejemplo: “es un

conjunto de núcleos de poder, un conjunto de relaciones de fuerzas entre las letras del alfabeto en la lengua francesa, según sus *frecuencias*, y los dedos de la mano, según sus *distancias*.” (p. 38)

Teniendo en cuenta que hemos ido de cuadros/descripciones a enunciados/curvas, y ahora al poder, en términos de una microfísica, podemos ver que, en relación con el eje descriptivo, "aquí, el análisis se hace cada vez más microfísico, y los cuadros cada vez más físicos, expresando los ‘efectos’ del análisis, no en el sentido causal, sino en el sentido óptico, luminoso, de color" (p. 50).

Estas relaciones inmanentes e interinfluyentes remiten a otro espacio, lo cual Foucault empieza a trazar y describir con más frecuencia; es nombrado por Deleuze como el espacio diagonal, una especie de mapa mutable que traza, desde la pura dispersión del Afuera, las relaciones entre lo que se pueden describir como lo instituido y lo instituyente, sin remitir a una dicótoma entre estrategia y táctica. Como nota Deleuze (1987),

Ha creado una nueva dimensión, que podríamos llamar dimensión diagonal, algo así como una distribución de los puntos, de los bloques o de las figuras ya no en el plano, sino realmente en el espacio. (p. 48)

Deleuze, como vemos, afirma que esta siguiente meseta del trabajo foucaultiano se trata de una nueva manera de hacer cartografía con una mirada diagramática, basándose en el principio rizomático del mapa y no el calco, en clave de poder, de las fuerzas y potencias que atraviesan, componen, engloban y subyacen los estratos de saber, reproduciendo y/o criticando la supuesta verdad en cada momento. El diagrama, de alguna forma, trabaja para detectar la fragilidad potente de una actualidad; Deleuze lo plantea como una continuación de los trabajos previos de Foucault, ya que la *pleaxonia* se encuentra en todas partes de un

universo infinito sin centro, diciendo que "el diagrama de las fuerzas se actualiza al mismo tiempo en los cuadros-descripciones y en curvas-enunciados" (1987, p. 110).

Por cierto, Foucault siempre diagramaba las fuerzas de un poder que "más que reprimir, produce, y más que ideologizar, más que abstraer u ocultar, produce verdad" (1987, p. 54), así reconfigurando la cartografía, enfocándose en el diagrama o máquina abstracta de mutación, o en la indocilidad reflexiva del proyecto vital de un *ethos-poiesis* menor, en vez de un calco, o máquina de sobrecodificación, así haciendo rizoma. Deleuze y Guattari (1988) escriben:

El rizoma [es], mapa y no calco. Hacer el mapa y no el calco. Si el mapa se opone al calco es porque está orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real. El mapa no reproduce un inconsciente cerrado sobre sí mismo, lo construye. (p. 17)

### **5.1.3 Ontología crítica, ontología de la actualidad, ontología histórica**

Es importante destacar que los ejes de la ontología crítica del presente de Foucault que vamos describiendo e implementando en torno a la Wayra, lo visible y lo enunciable del saber y lo realizable del poder, se indagan en torno al hecho de ser producciones históricas que, se subraya, están al alcance de eventos de doblar las líneas de poder, reconfigurar los estratos de saber, e incluso librarse de sí mismo, pero siempre bajo condiciones históricas y no universales de saber/poder/sujeto ético que se analiza desde el espacio diagonal. Deleuze (1987) lo explica de esta manera:

Saber, poder y sí mismo son tres dimensiones irreductibles, pero en constante implicación. Tres ‘ontologías’. ¿Por qué Foucault añade que son históricas? Porque no establecen condiciones universales. (p. 148)

Cabe resaltar que esta mirada crítico-analítica se realiza en torno a “las formas de gubernamentalidad”, específicamente las formas emergentes de auto-gobierno colectivo y cotidiano, por ende no acude, como hemos mencionado, ni a represión ni ideología, ni a una Teoría del Estado; se realiza en torno a las formas de “el gobierno de los otros”, modos de disciplinar, vigilar, controlar y moldear los campos de acciones de los otros y sus alternativas de auto-gestión sexual, política, alimentaria y residual. Lo importante de este concepto para nuestra caja de herramientas es, como señala Foucault, su índole micropolítico: este análisis micropolítico del poder que se funda en la gubernamentalidad, por un lado, señala la importancia de la virtualidad de campos de acción del por-venir, y, por otro lado, alude a un espacio diagonal, a un no-lugar, partiendo de una distribución de singularidades, de cada modo de acción singular y sub-individual en su diferencia colectiva y sus implicaciones inter-influyentes, ahora y en el futuro; como dijo el filósofo de Portiers (1982):

En el fondo, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o la vinculación de uno con otro, que una cuestión de gobierno (...) Gobernar en ese sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros. El modo de relación propia del poder no debería buscarse entonces del lado de la violencia o de la lucha, ni del lado del contrato o de la vinculación voluntaria (los cuales pueden ser, a lo más, instrumentos de poder,) sino más bien del lado de un modo de acción singular, ni belicoso ni jurídico, que es *el gobierno*. (p. 4)

Corresponde mencionar que las herramientas conceptuales para esta *dianalítica* son los conceptos del agenciamiento de los deseos y el dispositivo que Foucault usa a menudo,



sobre todo a partir de la mitad de los años setenta, cuando empieza a ocuparse de lo que llamó la “gubernamentalidad” o el “gobierno de los hombres”, como destaca Agamben (2006). En esta década Foucault adicionalmente se dedicó bastante al análisis del concepto de la biopolítica; este desplazamiento sísmico y vital del episteme al dispositivo y las prácticas y técnicas del yo y el auto-gobierno, llamado por Runge (2003) “un Foucault ya más pedagogo, (...) que debe ser visto, en palabras de Hoskins, como un criptoteórico de la educación” (p. 218), inquietado por los procesos de subjetivación y la producción de subjetividad y verdad en torno al saber/poder, en una multiplicidad de espacios, ambos de encierro y cotidianos/vitales/planetarios. Según Foucault (2000), la biopolítica, más allá y acá de la disciplina y encierro, se alimenta de

“las previsiones, las estimaciones estadísticas, las mediaciones globales; se tratará no de modificar tal o cual fenómeno en particular, no a tal o cual individuo en tanto que lo es, sin, en esencia, de intervenir en el nivel de las determinaciones de (...) esos fenómenos en lo que tienen de global.” (Foucault, 2000, p. 223).

Según Castro-Gómez (2013) este nivel de determinaciones, en relación con la seguridad democrática moderna, puede pensarse como circuitos y probabilidades entre medios y ritmos artificiales, creados para sobre-estimular y controlar a cuerpos a través de la movilidad productiva e imponible, que se gestionan por la inteligencia artificial en torno al *cost-effectiveness*. El dispositivo de seguridad y movilidad global, como el que se desplegó en Bogotá a principios del siglo veinte, marca un principio emergente, entonces, de lo que llamamos la globalización, y pregonaba la época venidera de una “entre-red” que nos conecta digitalmente. Lo que empezó con el desplazamiento de la disciplina ejercida directamente sobre los cuerpos y los individuos hacia una regularización de la vida y los procesos

biológicos a nivel poblacional y después global, ahora se trata de una multiplicidad de perfiles digitales creados por algoritmos que utilizan ambos datos extremadamente precisos sobre el estado y ubicación de todo cuerpo captado por cámaras, y datos aglomerados de forma múltiple, según hábitos, conexiones, dependencias, movimientos y gustos.

En las palabras del filosofo de Portiers (1984), hablando en una entrevista de las conexiones entre la gubernamentalidad, una multiplicidad de "sí mismos" y las prácticas y estrategias de estos sí mismos y de sus relaciones con otros: la gubernamentalidad de sí, o la des-gubernamentalización entonces, viene a ser un conjunto de modos auto-gubernamentales y colectivos de vida que pueden lograr una organización y auto-empoderamiento estratégico entre individuos libres de la *parrhesía*, que no buscan controlar al otro y así se escapan de la gubernamentalidad en cuanto aparato de captura de la relación con un sí mismo. Queda clara que se ha vuelto más difícil, con la emergencia del Internet, que esta *parrhesía* y estrategia inter-individual y colectiva no se definen e instrumentalizan por los dispositivos. Cada día la relación con tal perfil digital o tal puesto profesional se nos da como más importante que nuestras relaciones con nuestras propias fuerzas y las cosas acontecimentales del mundo de la vida en que participamos.

No creo que el único punto posible de resistencia al poder político – entendido justamente como estado de dominación – esté en la relación de uno a sí mismo. Digo que la gubernamentalidad implica la relación de uno a sí mismo, lo que significa precisamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto directamente al conjunto de prácticas a través de las cuales se pueden constituir, definir, organizar, instrumentalizar, las estrategias que los individuos en su libertad pueden establecer unos en relación a otros. Individuos libres que intentan controlar, determinar, delimitar la libertad de los otros, y para hacerlo disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. (p. 3)

#### 5.1.4 La relación con sí mismo – *Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas*

Foucault (1993) declara la importancia de mantener la relación de sí consigo mismo como principio a través de cada acción, lo cual vemos como una posible línea de fuga, una microtextura entre los flujos de la tribu o la colectividad y las líneas de sobrecodificación del imperio, o un posible elemento renovador que permitiría la subjetivación de los saberes y el pliegue de las fuerzas:

El hecho de que todo este arte de la vida gire en torno de la cuestión de la relación consigo no debe engañarnos: el tema de la conversión a sí no debe interpretarse como una deserción del dominio de la actividad, sino más bien como la búsqueda de lo que permite *mantener la relación de sí consigo como principio*, regla de relaciones con las cosas, y los acontecimientos del mundo. (1982, p. 508, destacados míos)

A la gubernamentalidad se resiste, se hace frente la actividad enunciativa [*speech act*] de no querer ser gobernados de tal o tal forma, se manifiesta en “una voluntad decisoria como actitud a la vez individual y colectiva de salir (...) de su minoría de edad” (Foucault, 1978, p. 8), se envisa en todos lados en el proceso de vivir artísticamente, reflexivamente y activamente; estas relaciones de poder, según Foucault, implican una relación de fuerza en torno a un sí mismo que se desplaza hacia el otro, así implicando la importancia, en procesos comunitarios como la Wayra, de prácticas discursivas de organización y actuación horizontal e informal, y también las estrategias utilizadas en relaciones de uno a sí mismo y unos en relación a otros, lo que se podrían llamar prácticas de solidaridad, proximidad, intimidad o resonancia.

El concepto de gubernamentalidad implica, por ende, relaciones de poder/instancia macro y resistencia/multiplicidad molecular que siempre son simultáneas y nunca son exteriores uno del otro ni reducibles uno al otro, y siempre implica elementos que se escapan de las relaciones gubernamentales. Es por esta razón que, si no nos ocupamos de los procesos alimentarios y sanitarios en espacio como la Wayra, *no hay* forma actual de gobernarse y efectuar una desgubernamentalización, ya que nuestros campos de acciones se encuentran controlados y encerrados. De la misma forma, si no nos ocupamos de nuestra actitud y compasión, de nuestros mundos íntimos de resonancia, no habrá la posibilidad de abrir esos derroteros revolucionares, sostenibles e inmunológicamente fortalecedores.

En este sentido, en la HCWS se pueden ver ejemplos del arte de la inservidumbre voluntaria o de la indocilidad reflexiva [*l'indocilité réfléchie*], ya que las y los agentes mantienen actitudes críticas y creativas en sus encuentros colectivos. Es preciso señalar que esta inservidumbre es una acción afirmativa, una utilización y apertura a “todo un abanico inédito de prácticas de libertad que permitan fundar una nueva ética alejada de todas las servidumbres de la moral cristiana” (Foucault, 1982, p. 17); es decir, apuesta a una profanación y replanteamiento inmanente del valor de los valores que rigen a nuestra llamada moralidad actual.

Esta actitud se acuñó por Foucault (1982, p. 34-35) desde el concepto griego de la *Épiméleia Heautou*, y se puede concebir en por lo menos tres conjuntos: a) el modo de instaurar relaciones con los otros, de dirigirse y de hacer cara al mundo b) el modo de fijar la atención y mirar, “una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento” y c) el modo de actuar sobre sí mismo y hacerse cargo de un sí mismo, a través de lo cual uno “se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura”.

Cabe destacar que desde estas relaciones de “todos contra todos”, se deriven las prácticas, ejercicios y técnicas del yo, entre ellos “la técnica de la meditación, la técnica de la memorización del pasado, la técnica del examen de consciencia, la técnica de verificación de las representaciones” (p. 35) y prácticas colectivas de entrenamiento corporal, percepciones y recepciones infinitesimales de *todos con y en todos*, que después son integrados en la gubernamentalidad.

*Eo ipso*, esta relación emergente e histórico con sí mismo, esta *heautonomia*, la subjetividad en cuanto es “la interioridad como relación consigo mismo” (Deleuze, 1987, p. 137) o la vida en los pliegues que se interpenetran táctilmente y vibracionalmente, se manifiesta en el narrar y narrarse en las vivencias experimentadas por cada subjetividad, y los modos de relacionarse, escuchar, mirar y ocuparse de sí mismo que se efectúan en el dialogo.

Con este gesto, como con el decir veraz / hablar franco, Foucault reconoce en lo (sub)individual y lo colectivo la anti-estrategia de una política menor, en los modos de encargarse de un sí mismo y permitir libertad al otro, y a los conjuntos de individuos declara la importancia de las prácticas de auto-organización, auto-constitución y auto-instrumentalización para ir auto-constituyéndonos como subjetividades “de cierta cantidad de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relacionarse con el otro, sujeto de comportamientos y de relaciones consigo mismo” (1982, p. 71), y como dice Lazzarato (2006), sujeto de modularse, de “cristalizar las ondas” (p. 92) que componen la vitalidad de la corporalidad.

Los *ensembles* de tecnología biopolítica, de captura y producción, nos disponen, direccionan y “veridicen”; las cosas y acaecimientos, los encuentros vivos e inesperados

agencian siempre nuevos deseos, según las acciones y actitudes inmanentes de las y los agentes, agentes quienes pueden, a cierta medida, formarse a sí mismos y a los medios y ritmos del territorio, resistiendo al discurso normalizado, plegando las fuerzas para configurarse.

La relación consigo mismo ha existido desde antes de las épocas de regímenes de prácticas que nos han capitalizado las fuerzas y sedimentado los saberes. Por ende, hay que plantear, quizá gritando con gestos y ritmos variables, que esta relación es uno de los orígenes siempre revividos de los cúmulos de resistencia que existen, a pesar de haber sido reconfigurada y apresada históricamente. Como manifiesta Deleuze (1987).

Siempre existirá una relación consigo mismo que resiste a los códigos y a los poderes; la relación consigo mismo es uno de los orígenes de esos puntos de resistencia (...) Lo que hay, pues, que plantear, es que la subjetivación, de relación consigo mismo, no cesa de traducirse, pero metamorfoseándose, cambiando de modo, hasta el extremo de que el modo griego es un recuerdo bien lejano. Recuperada por las relaciones de poder, por las relaciones de saber, la relación consigo mismo no cesa de renacer, 'en otro sitio y de otra forma'. La fórmula más general de la relación consigo mismo es el afecto de sí por sí mismo, o la fuerza plegada. *La subjetivación se hace por plegamiento.* (p. 136)

Hay que plantear que, por no dejar de plegarse y ser plegado, de ser entre-plegue que se despliega, causando más pliegues, que este proceso de subjetivación, de los cuatro pliegues del deseo (y el placer), el saber, las fuerzas y los grados de olvido y espera necesarios para la acción crítica, no cesa de reencarnarse, "en otro sitio y de otra forma" (p. 136) en la medida que atrae/extrae [*draws*] la diferencia de las expresiones y los contenidos, es decir en la

medida que se desnormaliza y descentra críticamente a la repetición de proposiciones y las frases cada vez que se viven y se narran juntos.

Se trataría, acudiendo a Sloterdijk (2011), de un cuidado y aumento de resonancias e inter-inspiraciones, para desplegarlos desde nuestra intimidad y solidaridad con-subjuntivas e intersubjetivas, desde esferas “multi-polares de reconocimiento mutuo e íntimo basadas en una esperanza compartida” (p. 147). Este espacio íntimo, “dividido, con-subjuntivo, inter-inteligente” (p. 98) de creatividad multi-polar, de dos o más epicentros en centrifugación, con “campos compartidos de animación” (p. 108), se produce por subjetividades que se podrían llamar recipientes autógenas o auto-catalíticas de interpenetración, de entre-plegue magnético, radiativo, acústico, fluido, cromático, respiratorio etc., recipientes inter-influyentes [*δι᾿ἀλλήλων*] ambos semi-cerrados [*tight*] y con fugas [*leaking*] que, desde mundos de “gran cercanía, incorporaciones, invasiones, intersecciones, entrelazamientos [*interfoldings*] y resonancias e (...) identificaciones” (p. 98), pueden engendrar una comunidad de escuchas y miradas de “reciprocidad y animación participativas que inspiran libertad” (p. 153).

Es la relación con sí mismo y con la comunidad y el medio ambiente, es la anti-estrategia, o ecosofía multi-polar nunca deja de emerger en la actualidad como una fuerza centrífuga, en la forma de nuevos modos de subjetivar los saberes y plegar a las fuerzas; es por ende que este conjunto ético que se desplaza en torno al cuidado inquieto de sí mismos podría llamarse una línea de fuga, o como dice Deleuze (1990), las líneas de subjetivación pueden ser “hasta líneas de fuga” (p. 6) si su retorno y regeneración inmanente se utiliza para la transformación e intensificación minoritaria de subjetividad y vida con saberes ethos-poéticos y fuerzas (auto)compasivas, hacia la azarosidad del porvenir.

Según Lazzarato (2006), este despliegue caprichoso de la polifonía se hace a través de la descentralización estético-política con las fuerzas centrífugas, rompiendo con los monopolios de las redes y las monológicas de los cerebros, mutando y recreando los medios y ritmos de expresión, y así borrando [*effacing*] a lo mayoritario de las mujeres, los hombres y sus formas de conectarse con uno mismo, con el otro y con la Tierra.

La destrucción del hombre mayoritario va a la par de la destrucción del monopolio (público o privado) de los dispositivos de comunicación. Las fuerzas centrífugas deben romper el monopolio de los medios de expresión (público o privado) y apropiarse, a través de la descentralización, de estas tecnologías para poder desplegar el plurilingüismo. (p. 156)

## **5.2 El espacio biográfico**

### **5.2.1 Los espacios, géneros y valores biográficos**

Para poder sustentar a nuestra utilización del espacio y el valor biográfico en relación con las entrevistas, como zócalos de nuestro marco metodológico, y su posible articulación con la problemática y el marco conceptual, hemos acudido a algunas obras de la pensadora Leonor Arfuch, y directamente a Mijaíl Bajtín, un ‘amigo de carta’ de nosotros y ella, quien acuñó muchos de los conceptos claves de nuestra caja de herramientas metodológicas. Esta elección se vincula con el deseo de ir efectuando un pensamiento vivo y participativo, de escribir con emoción y volición desde nuestro pensar singular, emociones y valores que vienen de un sí mismo, y de las heterotopías del otro y de la Tierra:

Es justamente una concepción emocional y volitiva del ser en cuanto acontecer en su unicidad concreta, sobre la base de la no coartada en el ser, es decir, se trata de un pensamiento



performativo, en el sentido de remitir al yo en cuanto actor singularmente responsable por el acto. (Bajtín, 1997, p. 22)

Éste simultáneamente se interpenetra con los otros actores en relación de interinfluencia, ya que *yo también soy porque nosotros también somos*, y, como señalaba Guattari, soy y somos, existencialmente, mucho más que una identidad antropológica, ya que tomamos prestado fuerzas y saberes en los momentos decisivos entre el nacimiento y la muerte, según nuestra actitud en cada momento de la trama del acto ético activo.

Estos actores singulares e inacabados de la Wayra, los héroes de nuestra obra y vida, son también los que podrían valorarnos y emocionarse por nuestras experiencias vivenciadas y narradas, han sido los catalizadores de mi vida durante más de dos años. Este trabajo de grado, y su uso del espacio biográfico, aparte de ser un intento de “legitimarnos” frente las instituciones y los académicos (la cara institucionalizada de estas entrevistas), es un intento de “dar el paso” (Arfuch, 2002, p. 22) a las identidades cerradas, para abrirnos a la posibilidad infinita de la identidad narrativa (p. 28) y la articulación narrativa de la multitud de temporalidades. En palabras de Arfuch (2005):

La temporalidad mediada por la trama se constituye así tanto en condición de posibilidad del relato como en eje modelizador de la experiencia. La noción de identidad narrativa avanza todavía un paso más, en tanto permite analizar ajustadamente ese vaivén incesante entre el tiempo de la narración y el tiempo de la vida, pensar la compatibilidad de una lógica de las acciones con el trazado de un espacio moral. (p. 27)

Al juicio de Arfuch (2002), “el pasado debe ser convocado y redimido por el presente para convertirse en pasado revolucionario” (p. 79) hacia un futuro indecible, o ir

convocándose a través de las prácticas narrativas y dialógicas y en esta vía, existe una responsabilidad de la mirada y la escucha (p. 35) hacia el otro y hacia uno mismo. En este enfoque narrativo de un “sí mismo” que es otro, hemos intentado concebirnos como un otro como interlocutor, detonador y punto de apertura volitiva singular de las y los agentes de la Wayra que han sido entrevistados, en cuanto uno es objeto del sujeto que es el objeto de uno.

El proceso de la Wayra que estamos viviendo, experimentando, analizando y fabulando Ahora, sólo podría problematizarse de esta forma abierta y narrativa, dado que deseamos mantenernos todos en “el mundo de la acción (lo cual) es el mundo de un futuro intrínsecamente anticipado” (Bajtín, 2015, p. 62), como creemos que ha querido manifestar Deleuze. Esta anticipación intrínseca y nuestra historicidad se han ido narrando y agenciando en el devenir, y de este modo, el espacio biográfico que se va construyendo y contando “escapa de cualquier pretensión de binarismo para abrir múltiples caminos de interrogación” (Arfuch, 2002, p. 86), caminos en el Ahora, diferenciados y diferidos en su divergencia y coexistencia, que no podrían aspirar a una totalidad representativa o teoría, como señala Arfuch (2005):

El contar una (la propia) historia no será entonces simplemente un intento de atrapar la referencialidad de algo "sucedido", acunado como huella en la memoria, sino que es constitutivo de la dinámica misma de la identidad: es siempre a partir de un "ahora" que cobra sentido un pasado, correlación siempre diferente -y diferida- sujeta a los avatares de la enunciación. Historia que no es sino la reconfiguración constante de historias, *divergentes*, *superpuestas*, de las cuales ninguna puede aspirar a la mayor "representatividad" (p. 27).

El valor creciente de los géneros biográficos en nuestra modernidad, según Arfuch (2002), es un síntoma que señala el deseo de reafirmar la vivencia y así la existencia; hacemos

esto contando acontecimientos históricos de vida, anclándonos a estos conceptos a través de la narración fabulosa de temporalidades, pero, esperemos, nunca para construir una identidad fija; el espacio biográfico y sus subsecuentes análisis, es un dispositivo de complejidad y genitalidad, de deconstrucción de identidad y de meta-narratividad y la construcción de diferentes formas de narración y subjetivación. Este autor (2013) lo articula así:

Es que cada relato transforma la vivencia, la dota de otro Matiz. Quizá de otro sentido, cada relato anota también una *diferencia* en el devenir del mundo. Inscribe algo que no estaba, algo que nunca deja de brotar. (...) La experiencia dice que si bien hay temporalidades de la memoria los relatos nunca se acaban. (p. 15)

Es una creencia nuestra que estos caminos en la Wayra se han ido abriendo a medida en que la bondad y “la vibración, vitalidad (que) es igual a la confianza” (Arfuch, 2002, p. 57) se han producido, comunicado y compartido. Esperemos que este *corpus* de espacios biográficos, enunciados de los géneros biográficos que se componen por los momentos biográficos de las entrevistas semi-direccionadas, los cuales han producido nuevas virtualidades (p. 250) al enunciarse intersubjetivamente, pueda constituir un archivo vivo (p. 65) y que su análisis pueda seguir generando memoria y fomentando acción hacia el futuro, tanto anticipado como imprevisto. “La polifonía es el carácter material de la vivencia” (p. 191) y no parece haber otro recurso que la multitud de voces ‘otras’ que componen a nuestra voz y que la empoderan para diferenciarse e incorporarse en cada instante. Concordamos con Arfuch (1995), por ende, que:

Esta dimensión narrativa, que traza el arco de la temporalidad (postula un origen, un devenir, figuras protagonistas, transformaciones, pruebas calificadoras, sentidos, valoraciones) es especialmente apta -como el modelo canónico de la novela- para agudizar la percepción de

los pequeños detalles, las tramas marginales, las voces secundarias, aquello que, en lo particular, trae el aliento de las grandes corrientes de la historia. (p. 20)

Desde adentro y en contingencia a esta dimensión narrativa de las micro-percepciones y tramas alternativas de la Wayra, que no sólo “traen el aliento” de, sino también componen a las abstracciones históricas, hemos recurrido a lo que Arfuch llama el “método biográfico”. Si el espacio biográfico es en intento de “dar el paso” (2002, p. 22) al afán de permanencia de los monumentos (2013), y al pacto biográfico (2002, p. 45) y el “análisis afanoso” de Lejeune (p. 21), “el método biográfico, más allá de poder responder a las exigencias de un cierto objetivismo, estén o no justificadas, lo que reclama es la misma subjetividad del sujeto como objeto principal, esencial, de estudio” (p. 25), impulsándose más allá de un contrato, hacia una “relación de diferencia” (p. 58). El mismo autor (2013) escribe:

La narración autobiográfica como toda narración parece invocar en primera instancia la temporalidad, ese arco existencial que se despliega, y también se pliega, desde algún punto imaginario de comienzo y recorre de modo contingente las estaciones obligadas de la vida en el vaivén entre diferencia y repetición entre lo que hace a la experiencia común y lo que distingue a cada trayectoria. (p. 63)

Creemos nosotros que este trabajo biográfico, como sus pautas y técnicas de análisis, cumplen con los conceptos bajtianos, muchos de los cuales han sido tomado prestados por Arfuch, de un “objetivo cultural, que consiste en generar el sentido “(Bajtín, 1997, p. 14) y del “objeto de las ciencias humanas (que) es el ser expresivo y hablante” (Bajtín, 2015, p. 16). Esta misma subjetividad del sujeto es el manifiesto y la fuente de la posibilidad de más experiencias por venir, la potencialidad de que cada diferenciación ontológica y su lenguaje participen de la vida (Bajtín, 1991), siendo también componentes vibracionales del devenir.

Estas dimensiones de narratividad se pueden utilizar para “expresar una tonalidad particular (...) a través del espacio biográfico” (Arfuch, 2002, p. 17) que se resuena y se diferencia con el acontecimiento del ser en el cual estamos participando afectivamente y volitivamente, y todo se nos da como un momento, una gota de ese devenir inacabado de lo cual somos una parte sustancial y viva. En palabras de Bajtín (1997): “todo aquello con lo que tengo que ver se me da mediante un tono emocional y volitivo, puesto que todo se me da como momento del acontecimiento en el cual participo” (p. 40).

Deleuze y Bajtín (1997), y por ende los marcos conceptuales y metodológicos, se conectan en torno del hecho de que las obras se pueden relacionar y valorar según su “música intonacional” (p. 82), tono o ritmo, que zig-zaguean entre la integración y la diferenciación, o la personalización y la cosificación, entre lo ajeno y lo propio, proceso dentro de lo cual “toda respuesta genera nueva pregunta” (p. 73). En esta época de la cosificación, o de la sedimentación, las expresiones y contenidos son irreducibles, “la cosa sigue siendo la cosa y la palabra la palabra, ambas conservan su esencia y tan sólo se completan mediante el sentido” (1997, p. 385), el cultivo y el cuidado del sentido. El problema es poner en variación a los enunciados maquínicos o “hacer hablar el medio cosístico que actúa mecánicamente” (p. 3), y deshacerse de “la tendencia de cosificar los contextos anónimos extraverbales” (p. 385) y hacer de la vida una obra musical, des-arrollando una percepción inter-penetrante que se enfoca en la entonación y tonalidad, lo prosódico, estilístico y poético del lenguaje, en la polifonía de voces en vez de una estructura sedimentada y sin voz de normalización, uniformidad, y “cosificación total” a través de la captura, la saturación y la producción de subjetividades políticas.

Es importante subrayar, con la voz de Arfuch (2005), algunas características de nuestra historicidad y sus síntomas que conectan su influencia bajtiana con Foucault, Deleuze y Guattari, como por ejemplo la capitalización, cristalización y mediatización de los cuerpos, ciudades y espacios:

Nuestro punto de partida teórico es que cierta dimensión de la corporalidad, la ciudad y el espacio en general (junto con muchas otras cosas) son configuraciones históricas, formas de las relaciones sociales que presentan la peculiaridad de haberse autonomizado de la dinámica en que fueron producidas y cristalizado en una entidad aparentemente consumada, eterna, y con una legalidad propia a la cual sólo resta someterse. (p. 63)

Estos dadísimo históricos en torno a los espacios corporales, ambientales y sociales, y su rentabilización imponible, tecnificación, vigilancia, automatización, digitalización etc. se han manifestado en varios momentos de la tesis, y Arfuch comparte esta lectura sintomática de los espacios; creemos que estas cristalizaciones o sedimentaciones en el saber y el practicar son las síntomas que señalan las necesidades biográficas y narrativas, y las otras necesidades aquí escritas y rastreadas en la Wayra: de relaciones y problematizaciones moleculares, auto-gestionadas y creativas. Arfuch (2002) señala que se pueden “construir pequeñas genealogías de estos espacios” (p. 63) y el método para lograr eso es utilizar la multiplicidad de géneros biográficos para efectuar una “indagación en la producción de esas categorías” (p. 86) múltiples de la que hemos ido describiendo tres, las cuales son, de forma sintética, el saber, el poder y subjetividad.

De este modo, el espacio biográfico permite “la exploración de fuentes morales a través de la resonancia personal” (p. 86); en otras palabras, posibilita el mapeo de la multi-

resonancia y multivalencia de la multiplicidad de agentes socializando desde su resonancia o vibración diferenciada para “afianzar el juego de diferencias” (p. 78) en una sociedad que “reniega la diferencia” (p. 78) en su abstractividad automatizada y digitalizada.

Arfuch debe la utilidad del espacio biográfico como espacio medio y poli-genealógico que opera entre lo público y lo íntimo, a “la simultaneidad *irreverente* del espacio” (2002, p. 53, destacado mío); existen, en un dado espacio, procesos simultáneos de consonancia, sincronacidad y diacronicidad (p. 54) y en el espacio se halla una potencialidad de ser “reservorio de las formas” (p. 49) y de la multiplicidad de “relaciones en presencia y ausencia” (p. 49) posibles en su transformación inmanente.

Estos enunciados claves parecieran señalar la potencia de la HCWS en sus espacios, tantos las *milieux* y los cuerpos que las atraviesan, espacios irreverentes a ciertos aspectos del orden vigente, a los monumentos y raíces más sedimentadas del árbol de la Historia. Ya existe entonces una profanación sagrada en la simultaneidad del estar juntos en su espacio, profano porque pone a la vida y el medio ambiente *pro fanum*, antes y afuera del templo y sus mercaderes, en sus acciones éticas.

Ahora bien, dada la simultaneidad irreverente del espacio dinámico, “el tiempo mismo se torna humano en la medida que es articulado sobre un nudo narrativo” (p. 87). El trabajo que se ha desplegado en torno a mi vinculación con la Wayra, entonces, se trata de ir abriendo espacios y creando el tiempo, en la página, en la Tierra, en nuestros adentros, para articular relaciones espacio-temporales que pueden utilizarse y analizarse críticamente y conscientemente.

Si la razón práctica y el devenir real del sujeto son elementos sustanciales de los procesos sociales en rizoma, mientras que la teoría es una mera abstracción que no se habita, debe ser construida y considerada en relación a su índole momentánea y dinámica, la cual solo se puede vivir y nunca se podrá aprehender completamente como producto cosificado y acabado, como dijo Bajtín (1993):

No comprenderemos nunca la construcción de una enunciación cualquiera — por completa e independiente que ella pueda parecer— si no tenemos en cuenta el hecho de que ella es sólo un momento, una gota en el río de la comunicación verbal, río ininterrumpido, así como es ininterrumpida la vida social misma, la historia misma. (p. 246).

Es por ende que hemos ido incorporando conceptos como (¿)seres, agenciamientos, disposiciones o no-lugares colectivos, cotidianos, comunales, solidarios y cósmicos en vez de subjetividad política, la sociedad y lo social. El pensamiento debe aprender a participar en el devenir, actuar desde el devenir y dejar sus tendencias de buscar garantías plenas y una aprehensión completamente abstraída del mundo de la vida, lo cual Bajtín nunca dejó de subrayar:

El devenir del ser es un devenir libre. Se puede participar en esta libertad; lo que no se puede es aprehender en un acto (cosificado) de la cognición. (...) Es imposible cambiar el aspecto fáctico y objetual del pasado, pero el aspecto semántico, expresivo, parlante puede ser cambiado, puesto que es inacabado y no coincide consigo mismo (es libre)” (Bajtín M. M., 2015, p. 153-154). En otras palabras: “el ser que se manifiesta por sí mismo no puede ser obligado y aprehendido. Es libre y por lo mismo no ofrece garantía alguna. (p. 53)



Es por estas razones, imitaciones actuales del pensamiento bajtiano, que queremos afirmar el “fabulismo de la vida” (Arfuch citando a Bajtín, 2002, p. 58) y participar en la narración intersubjetiva de las tramas de la Wayra, cuyo único objetivo es contar, *una y otra vez* de este devenir de “alegría y sufrimiento” (p. 58) que carece de palabras precisas para explicar o comprender y que solo puede remitir al “beneficio de una pluralidad de puntos de vista” (p. 78).

Hemos aquí entonces, un manifiesto de la necesidad biográfica en los procesos comunitarios como la Wayra, en cuanto la necesidad de seguir produciendo un pensamiento vivo, narrándolo y analizando esa misma producción y difusión, con el deseo de “mantener siempre abierta la cadena de significaciones” (Arfuch, 2002, p. 64) dado que hay que vivir la polifonía y poli-significación que es la vida, a través de tomas de consciencia en torno a las formas infinitas de percibir y comunicar, reconociendo que “la forma monológica de la percepción de la cognición y de la verdad es sólo una de las formas posibles” (Bajtín, 2015, p. 150).

Los concepto-flechas o concepto-resortes que se han utilizado para el marco y el camino metodológico, por ejemplo, las entrevistas y narrativas (auto)biográficas, se construyen en procesos ético-morales inacabados. Los géneros biográficos, como los géneros discursivos en su “heterogeneidad constitutiva” (Arfuch, 2002, p. 24), sólo son “relativamente estables” (Bajtín por Arfuch, 1995, p. 33) dado que se hallan siempre en procesos de hibridación inacabada. Esta procesualidad inacabada se aplica también a las subjetividades y el devenir; es decir que:

No se puede vivir ni actuar habiendo dado conclusión al yo y al acontecer; para vivir hay que ser inconcluso, abierto para sí mismo -así, al menos, en todos los momentos esenciales de la vida-; valorativamente hay que antecederse a sí mismo, no coincidir con lo que uno tiene” (Bajtín, 2015, p. 24).

Desde esta libertad caótica, intersubjetiva y heteroglosica del devenir brota el valor biográfico en cuanto “orden narrativo y orientación ética” como señala Arfuch (2002, p. 57), lo cual se construye sobre los lazos afectivos y volitivos singulares entre agentes que nunca coinciden, ni siquiera a sí mismo, es decir, entre otros elementos, sobre los deseos, creencia y fuerzas que los componen. Es desde estos espacios biográficos, siempre dotados de movimientos minoritarios, que “se puede revalorar la minoría (...) en relación a la hegemonía” (p. 80) y viceversa.

Cabe notar que este concepto de los géneros biográficos fue acuñado por Bajtín (2002), quien habla de la necesidad de una valoración estético-ética de la historicidad y de la fecundidad de los géneros biográficos en esta valoración (p. 56). Bajtín (1982) describe cómo lo (auto)biográfico y sus géneros, entre ellos las entrevistas, las historias de vida, la confesión, el diario íntimo, la memoria y el testimonio (Arfuch, 2002, p.110) se mantienen más cerca al devenir del mundo de la vida y resisten a la aislación y abstracción teórica, es decir a la cosificación del mundo de la vida en una imagen, o una pantalla:

(...) nos interesan solo aquellos que tengan un carácter ciertamente biográfico, o sea, los que realicen un valor biográfico. Un *valor literario biográfico*, es el que entre todos los valores artísticos transgrede menos a la autoconciencia, (...). *Un valor biográfico no solo puede organizar una narración sobre la vida del otro, sino que también ordena la vivencia de la vida misma y la narración de la propia vida de uno; este valor puede ser la forma de*

*comprensión, visión y expresión de la vida propia.* La forma biográfica es la más “real” porque en ella exista la mínima cantidad de momento aisladores y conclusivos, la actividad del autor es en ella menos transformadora, el auto aprovecha su postura valorativa fuera del héroe de la manera menos fundamental, limitándose casi a la sola apariencia espacial y temporal, a la extra-posición; *no existen límites claros del carácter, un aislamiento marcado, una fábula acabada y tensa. Los biográficos son los valores comunes compartidos entre la vida y el arte,* es decir, puede definir los actos prácticos como su finalidad; son forma y valores de la estética de la vida. (Bajtín, 1982 p. 54, destacados míos)

Es importante tener presente que “todo trabajo es biográfico”, que “todo lo biográfico es colectivo” (Arfuch, 2002, p. 79) como también auto-biográfico, ya que narrar viene de las profundidades infinitas de la interiorización y simultáneamente se reconoce que “la vivencia de una vivencia, el tono emocional y volitivo pueden adquirir su unidad tan solo en la unidad de la cultura, fuera de la cual son casuales” (Bajtín, 1997, p. 43). Esta investigación desea efectuar una serie incesante de micro-interrupciones, cumpliendo con lo que Arfuch llama el desplazamiento de un imperativo mnemónico al espacio denominado público, el imperativo de ir creando nuevas formas de existir, resistiendo cotidianamente en el espacio llamado público de forma molecular, “como breves estallidos”, como señala la autora en mención (2005):

En un contexto de catástrofe económica donde cualquier proyecto tiene buenas posibilidades de no verse realizado, es deseable que el imperativo mnemónico se despliegue en el espacio público no tanto a través de alegorías del duelo poco durables, sino que sea más bien articulado a través de una serie incesante de micro-interrupciones. Si ya la ciudad posmoderna y postmilitar no se lee más como un texto urbano que se recorre y atraviesa para poder reimaginar cultural y políticamente: si hay que vivirla oponiendo formas siempre nuevas de

resistencia (de Certeau, 1981), es un objetivo realista, aunque minimalista, recortarse espacios siempre más reducidos dentro de la nueva dictadura comunicativa, que como breves estallidos se destaquen por algunos instantes dentro la uniformidad sofocante del tejido de avenidas, *shopping centers* y periferias empobrecidas. (p. 112)

El espacio biográfico se trata de esa “multiplicidad de experiencias” (Arfuch, 2002, p. 17) vivenciadas y su pluralidad puede “dar cabida a formas” (p.22) narradas por sujetos, desde el interior de los cuerpos singulares, con sus expresiones vivas de afectividad y volición que van actualizando la “virtualidad biográfica” (p. 29) que brotan del “registro de la afectividad como instituyente de una posición de sujeto” (p. 56) y la interioridad “de la experiencia vivenciada (p. 29) , así produciendo el “valor biográfico” (p. 47). Contar estas historias es “darles vida” (p. 38) en procesos de “registros de lo cotidiano” (p. 39) y la introducción de la “convicción íntima y la institución del yo como criterios de validez” (p. 42), como fue el caso con la autobiografía de Rousseau, lo cual “proviene de lo íntimo” (Arfuch, 2002, p. 44) y el uso pragmático de la palabra del otro, ya que “no somos adanes (ni evas) bíblicos” (citando a Bajtín, p. 55).

De esta forma, “se da un paso más allá” (p. 27) del contrato biográfico de Lejeune, utilizando lo que Arfuch llama el rodeo benjamiano o rodeo teórico (p. 44) que propone una pragmática inacabada e intersubjetiva y una “divergencia de identidad” al ser un autor, que es narrador, que es otro (p. 46), otro que puede catalizar una “confrontación rememorativa” (p. 47) entre sí mismos que son otros, y que son simultáneamente ausentes y presentes, y que están allá uno por el otro, a pesar y a partir de sus diferencias: “vivir desde sí mismo no quiere decir vivir para sí mismo, sin ser responsablemente participativo desde sí mismo, afirmado su obligatoria no coartada en el ser” (Bajtín M. M., 1997, p. 16).

Este enunciado bajtiano pareciera afirmar la elección foucaultiana de desplazar su analítica desde las técnicas de dominación hacia las técnicas del yo y del gobierno. Son estas mismas técnicas, de cuidarse como individuo, cuidar a las plantas, y cuidar a la comunidad de las pestes históricamente recurrentes (ante todo, no pueden ser comprendidos, solo participados), las que pueden ser o integradas en estructuras de dominación o utilizadas para actuar sobre nosotros mismos y generar transformaciones de subjetividad, a medida que nos permitimos aprisionar, como dice Foucault (1993):

Considero que, si se quiere analizar la genealogía del sujeto en las civilizaciones occidentales, hay que tratar no solo las técnicas de dominación, sino también las técnicas del yo. Tiene que abordar los aspectos en los que las tecnologías de dominación de unos individuos sobre otros recurren a procesos en los que el individuo actúa sobre sí mismo. Y, a la inversa, tiene que abordar los aspectos en los que las técnicas del yo están integradas en estructuras de dominación o coerción. (p. 203)

Estos métodos biográficos, cabe subrayar, dan cabida a “la metodología de análisis discursivos” (Arfuch, 2002, p. 26) que indagan por la producción de los géneros discursivos y las tensiones entre la experiencia vivenciada y narrada por las “voces comunes” (p. 24) y la paulatinamente creciente oración mediática (p. 23), permitiendo “una búsqueda genealógica que haga (instantáneamente) inteligible su devenir actual” (p. 26, paréntesis mío), como también el mapeo de “regularidades” de un conjunto de relatos o narrativas, para reconstruir el espacio en torno a ciertos “anclajes temáticos” (p. 208-209). En el desenvolvimiento de la palabra del otro que se ha engendrado en la construcción y análisis de estos espacios, de alguna forma hemos seguido las pautas arfuchianas del método biográfico (p. 56) , indagando por ‘lo que hagan’ las y los agentes, es decir, sus acciones, ‘los

géneros discursivos que elijan', es decir el devenir libre de su deseo de hablar de cierto modo, las configuraciones históricas de la estratificación de regímenes de enunciación y de prácticas, en una dada época, y las tonalidades de afectividad que subyacen su enunciar.

Estos tres ejes son de alguna forma conectados con los lazos afectivos y volitivos que Bajtín (1982) solía enunciar, se manifiestan y se dialogan en cuanto deseos y creencias, es decir, nociones y metas colectivas, o individuo-culturales: "El tono emocional y volitivo abre la cerrazón y el *auto-centrismo* de un posible contenido del pensamiento, lo inicia en el acontecimiento singular y global del ser." (p. 43, destacados míos).

De cierto modo, "la vida es producto de la narración" (Arfuch, 2002, p. 56, 61) y aunque los deseos se entremezclan con las determinaciones sociales, en la Wayra los deseos siguen agenciándose y siguen componiendo procesos de "autocreación" (p. 56) intersubjetiva en el presente, sobre una ausencia que se requiere del otro, tiene necesidad del otro, y que brota de la percibida "necesidad de la subjetividad y la identidad" (p. 54) y, por ende, la narratividad. Con el otro, nosotros vamos en la "búsqueda de aquel otro que permite, en ese intervalo, articular una imagen de auto-reconocimiento" (p. 65) instantáneo en su discurso indirecto, "la vida social del discurso", y la temporalidad narrada (Arfuch et. al, 2005, p. 26) que brota de su interiorización infinita y la irreverencia del estar juntos; escribe Arfuch (2005) que podemos ver, en la narrativa en pares, un anti-auto-centrismo que pone en relieve *nuestra* existencia como contenedores autógenos y auto-catalíticos en una multiplicidad de tramas de sociabilidad que son inter-temporalmente interpenetrantes y superpuestas.

Si la temporalidad sólo puede configurarse en el relato, así como la propia experiencia (es válida aquí la relación entre "modelos del relato", formas consagradas de la narración, y "modelos de vida"), la importancia de la narrativa en el campo de las ciencias sociales aparece

con toda nitidez: ella podrá dar cuenta ajustadamente de los procesos de autocreación de las tramas de sociabilidad, de la experiencia histórica situada de los sujetos, en definitiva, de la constitución de identidades, individuales y colectivas. (p. 26)

La “cualidad fulgurante” (p. 66) de la vida, en cuanto sea una experiencia vivenciada y articulada espacio-temporalmente y simultáneamente sea una totalidad, en cuanto sea una identidad instantánea y la “profundidad de yo” inacabado que se instaure y restaure sobre lo virtual, permite, sustenta y suscita la posibilidad de rescatar, atesorar e iluminar una historia que se construye y se “desplaza en los géneros biográficos” (p. 65), y así tener la “capacidad de dar cuenta del momento y la totalidad, la irrupción súbita y la permanencia del recuerdo” (p. 66) en la “comprensión inmediata de algo real” (p. 66) que también contiene una “referencial interna a la vida” (p. 66) en general, es decir se encuentra arriesgadamente abierto al devenir.

Este carácter narrativo de la experiencia se va componiendo en el devenir en tanto un “pasado como huella” y la “anticipación hacia lo indecible” (p. 92), lo inimaginable y lo irrespirable. Concordamos con Bajtín en que “la productividad de un acontecimiento no consiste en la fusión de todos en una sola entidad, sino en utilizar los privilegios inherentes al lugar propio y único” (2015, p. 100) de construcción de subjetividad, teniendo en cuenta que esta unicidad de un sí mismo es también diferencial y colectiva. Desde y adentro del eje de la temporalidad, articulado por nosotros entre la historia, el devenir y el por-venir, hemos indagado, a través de entrevistas abiertas que escenifican la palabra y manifiestan la diferencia en la repetición, en torno a las experiencias de vida de las y los agentes, partiendo de este anclaje imaginario de una arquitectónica espacio-temporal, ya que la totalidad imaginaria remite a un cronotipo en cuanto “anclaje necesario y temporáneo” (Arfuch, 2002,

p. 66) para participar, esperemos, en una “reconfiguración de la subjetividad contemporánea”

(p. 34), continuando con Arfuch:

La multiplicidad de las formas que integran el espacio biográfico ofrecen un rasgo en común: cuentan, de distintas maneras, una historia o experiencia de vida. Se inscriben así, más allá del género en cuestión, en una de las grandes divisiones del discurso, la narrativa, y están sujetas por lo tanto a ciertos procedimientos compositivos, entre ellos, y prioritariamente, los que remiten al eje de la temporalidad. En efecto, ¿qué otra cosa supone la atribución autobiográfica sino el anclaje imaginario en un tiempo ido, fantaseado, actual, prefigurado? (p. 87)

### 5.2.2 Foucault y el valor biográfico

¿Qué nos queda, pues, sino esas vidas anónimas que sólo se manifiestan al enfrentarse con el poder, al forcejear con él, al intercambiar con él “palabras breves y estridentes”, antes de regresar a la noche?, eso que Foucault llamaba “la vida de los hombres infames”, y que proponía a nuestra consideración en razón de “su desgracia, de su rabia o de su dudosa locura”. Extrañamente, increíblemente, esa infamia es la que él reclamaba para sí: Había comenzado por esos tipos de partículas dotadas de una energía tanto más grande cuanto más pequeñas y más difíciles son de discernir. Hasta llegar a las palabras desgarradoras que él usó de los placeres: “liberarse de sí mismo...” (Deleuze, 1987, p. 126-127)

El primer criterio de contenido y expresión que Foucault propone en *La vida de los hombres infames* la primera “norma” o curva de regularidad auto-impuesta de sus “*nouvelles*” es que se traten de “vidas verdaderas” (1996, p. 78). Con esta jerarquía funcional,



o programa espacio-temporal, se puede imaginar que Foucault presenta un “valor biográfico”. En su construcción de una "antología de existencias" (p. 77) de vidas no-nobles, Foucault señala que estas "vidas oscuras" contienen una potencialidad que se entrelaza con el "poder que espiaba en estas vidas" pero que al mismo tiempo las silenciaban y las invisibilizaban desde sus múltiples escondites de observación (p. 81). Cabe destacar que los tallos subterráneos del rizoma también trabajan en la oscuridad.

Narrar como también analizar estas vidas de "espíritus (..) por caminos desconocidos" (p. 81), estas vidas (im)próprias de la HCWS, es parte de este trabajo llevarlas a la luz y así visibilizar con la intensidad de la vida misma, el conjunto de elementos que resisten a la muerte Ahora, en estas vidas. Esta intensidad y su posibilidad de hacer vibrar a futuros lectores, viene de sello de lo que se escribió debido a los momentos de pugna contra el poder silencioso y silenciador; esto era la mirada foucaultiana, la de desvelar los límites y simultáneamente formar esferas que los ahondan y los resignifiquen en la actualidad.

Sí, Foucault (1996) los llaman locos y pobres espíritus, pero los heroiza como algunos de nuestros elucidarios actuales para liberarnos a cuchillos de las raíces más sedimentadas del árbol de la historia, sin ir a ningún lado específico, dejándose llevar por las *wayras* de la vida y no el huracán del progreso. Foucault se atraía y se extraía por estos llamados locos y criminales invisibles, sabiendo que él también cometía actos denominados ilegales, y que las estructuras que deciden oficialmente sobre criminalidad y delincuencia de una dada época son algunas de las más frágiles, mutables y corrompidas.

Dado la estructuralidad histórica de la época rastreada, a través de la mirada y escucha actual de Foucault al escribir el libro, por medio de los círculos de resonancia, de escucha,

mirada y el afecto, que existen desde por lo menos Prometeo y *Botoque*, se están re-disponiendo y re-instaurando la palabra y la luz de estos personajes esparcidos e indiscernibles, en torno a lo menor, lo afirmativamente heterodoxo y fugaz/perecedero, e incluso rupturas instauradoras de lo anti-judicial, anti-moral etc.; ficciones eventuales se están emergiendo de estas marcas mínimas y el vasto espacio blanco impuesto alrededor, germinando entre los problemas y preguntas que se nos consuman en la actualidad, como manifiesta Deleuze (1987):

¿Cómo se presenta el proyecto de Foucault relativo ‘a la vida de los hombres infames’? No se trata de hombres célebres que ya disponían de la palabra y de la luz, y que se han distinguido en el mal. Se trata de existencias criminales (...) que sólo al encontrarse con el poder, al enfrentarse a él, salen a la luz y hablan durante un instante. (p. 113)

Foucault (1996) nos dice que es "la belleza y el miedo" (1996, p. 78) que inspiran estas vidas en uno como un *quid* funcional para este trabajo de crestomatía de vidas. El método foucaultiano, en este caso, parece ser vinculado con "cuántas fibras se agitaron" (p. 77) en el cuerpo de uno, y las vibraciones que quedaron dentro de su ser desde su emergencia serendipia, hasta escribir el libro, y más allá.

El filósofo de Portiers (1996) declara que "por mucho tiempo sólo las crónicas de los nobles merecían ser contados sin ridículo" (p. 86). Quizá se puede, desde ahora, por momentos, empezar a poner en su cabeza esa propuesta, mostrar lo ridículo que es ese enunciado, como también lo risible que es la aislación en cualquier identidad o comunidad fija y encerrada. Esto significaría abandonar al proyecto soñador foucaultiano de su entrevista con Knut Boesers en 1977, de "escribir la historia de los vencidos (...) dar por fin la palabra

a quienes no pudieron tomarla hasta el presente” (p. 44); más bien estas personas innominables, invictas e inquietas me han otorgado la palabra verdadera y sustento sano en el plano micro-político, a pesar de “la violencia de la historia (...) todos los sistemas de dominación y explotación” (p. 65) que les han configurado, callado y silenciado.

Este valor biográfico foucaultiano, se resuena con los conceptos de Arfuch y Bajtín, y de su utilidad no sólo para dar cabida a formas, sino para guiar y configurar a la vida y el acto ético, según el *impacto vibracional* del otro, de las vidas históricamente invisibilizadas a nuestro ojo con que nos topamos, es decir, las vidas heroicas que van emergiendo ante nuestro corazón palpitante en círculos de resonancia, de escucha, mirada y cuidado mutuos, *centrífugamente* actualizando la *parrhesía*.

Cabe destacar que Foucault (1997) señaló en su curso, *Subjetividad y Verdad*, que el “arte de sí mismo necesita una relación con el otro. Para decirlo de otro modo: uno no puede ocuparse de sí mismo, cuidar de sí mismo, sin tener relación con otro” (p. 59) y que “*el círculo de la escucha*, consistente en que el decir veraz filosófico, la veridicción filosófica, supone en el otro la voluntad de la escucha” (p. 252, destacados míos) a verdades inquietantes y desconfiguradores.

Si Foucault no hizo nada menos que escribir ficciones a partir de las positividades sociales (Deleuze, 1987), vemos la importancia de la intensidad de una experiencia vital, su narración a base de la intensidad de las fuerzas que se estallan con esa vida, como también su lectura y selección que se basan en la viveza y su impacto vibracional en “uno mismo”. Es decir, liberarnos de nosotros mismos “no se trata únicamente de una cuestión de

comprensión o de acuerdo entre intelectuales, sino de una cuestión de intensidad, de resonancia, de acorde en sentido musical” (Deleuze, 1999, p. 73).

## 6. RESULTADOS

*Todos los idiomas derivados del latín forman la palabra ‘compasión’ con el prefijo “com” y la palabra ‘passio’, que significa originalmente ‘padecimiento’. Esta palabra se traduce a otros idiomas, por ejemplo, al checo, al polaco, al alemán, al sueco, mediante un sustantivo compuesto de un prefijo del mismo significado, seguido de la palabra ‘sentimiento’; en checo: ‘sou-cit’; en polaco: ‘wspól-czucie’; en alemán: ‘Mit-gefühl’; en sueco: ‘med-känsla’.*

*En los idiomas derivados del latín, la palabra ‘compasión’ significa: no podemos mirar impertérritos el sufrimiento del otro; o: participamos de los sentimientos de aquel que sufre. En otra palabra, en la francesa ‘pitié’ (en la inglesa ‘pity’), en la italiana ‘pietà’, etc.), que tiene aproximadamente el mismo significado, se nota incluso cierta indulgencia hacia aquel que sufre. ‘Avoir de la pitié pour une femme’ significa que nuestra situación es mejor que la de la mujer, que nos inclinamos hacia ella, que nos rebajamos. Éste es el motivo por el que la palabra ‘compasión’ o ‘piedad’ produce desconfianza; parece que se refiere a un sentimiento malo, secundario, que no tiene mucho en común con el amor. Querer a alguien por compasión significa no quererlo de verdad.*

*En los idiomas que no forman la palabra ‘compasión’ a partir de la raíz del ‘padecimiento’ (‘passio’), sino del sustantivo ‘sentimiento’, estas palabras se utilizan aproximadamente en el mismo sentido; sin embargo, es imposible afirmar que se refieran a un sentimiento secundario, malo. El secreto poder de su etimología ilumina la palabra con otra luz y le da un significado más amplio: tener compasión significa saber vivir con otro su desgracia, pero también sentir con él cualquier otro sentimiento: alegría, angustia, felicidad, dolor. Esta compasión (en el sentido de ‘współczucie’, ‘Mitgefühl’; ‘medkänsla’) significa*

*también la máxima capacidad de imaginación sensible, el arte de la telepatía sensible; es en la jerarquía de los sentimientos el sentimiento más elevado.*

Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*

## **6.1 La Wayra como dispositivo/agenciamiento que produce subjetividades**

Podemos decir, entonces, que un proyecto social, en tanto sea entendido como un dispositivo, se compone por, primero, una red de instituciones y mecanismos, segundo, la índole creativa o normativa de su estructuralidad, y, por último, la urgencia a la que responde. Postulamos que la agitación agujerada sin vacío de la mujer y el hombre, su zig-zag rizomático y, como postuló un integrante de la Wayra, no evolutivo, su estado larval y condición juvenil, su potencialidad de constituirse de modos *sui*-referenciales, es la urgencia a la que se refiere Foucault cuando habla de los dispositivos de poder, los cuales se podrían llamar los aparatos divinos y estatales (e históricamente masculinos) de captura, producción, seguridad y movilidad. Esperamos emitir que la HCWS manifiesta un conjunto de relaciones de saber/poder que abre nuevos modos desde cada sí mismo y cada comunidad para vivir, para agitarse y subjetivarse de nuevas maneras auto-gestionadas desde las tomas de palabras, alientos y consciencias críticas. Estas relaciones van cambiando procesualmente con cada acontecimiento singular y no remiten a una evolución, a pesar de ser irreversibles.

Es decir, cabe enfatizar que a pesar de su aparente utilidad como pauta para las entrevistas semi-direccionadas, permitiendo el dialogo en torno al pasado, presente y futuro del espacio y la participación viva de las y los agentes, y la recurrencia de “entonces”, “a

partir”, “después” en el *corpus*, no ha emergido ningún patrón de uniformidad creciente y lineal; en vez del desarrollo evolutivo y monopolístico, parece haber un des-arrollo poético desde cada matiz singular de las y los agentes.

“No es como que haya habido una evolución, sino que siempre está cambiando dependiendo de las personas que estamos en el espacio. Cada quien le está dejando como su propia esencia, como sus gustos plasmados dentro del espacio, entonces siempre la he visto, desde que la conozco siempre la he visto cambiando”

– Tatiana Ariza

¿Qué implica enunciar que es un proceso no-evolutivo?, parafraseando lo dicho en varias ocasiones por una agente entrevistada: el estar siendo, creativamente y diferencialmente, en el presente viviente, siempre en torno a lo incierto que vamos llegando a ser, es un zócalo importante para la producción social en rizoma, aunque siempre se encuentra fundado en los hábitos y las memorias. Si lo inmanente en la imagen del pensamiento vacila simultáneamente entre el plano de referencia o entre las memorias y hábitos contraídos en este momento, y los planos de creación, los planos *llegando a ser*, actualizándose en lo inmanente a cada paso, se surge la importancia de la instauración y producción de espacios de reconfiguración histórica y cotidiana como la Wayra.

Las acciones actuales en el espacio no podrían existir sin todas las acciones previas de todos los otros agentes, ni tampoco sin todas las esperanzas planteadas hacia el futuro incierto. En este sentido, el enunciado “a partir” recurre de forma diferencial e incierta:

“*Nadie tiene el monopolio de la creatividad*, siempre a partir de algo tú puedes hacer algo mejor, reinventarlo, recrearlo y ya hacer algo tuyo, tu creatividad, y aquí es así, desde que está el espacio siempre ha ido cambiando y eso depende de la esencia de cada persona,

entonces ha habido creaciones de cómo crear un baño, cómo van a ser las puertas de ese baño, o creaciones de cómo vamos a organizar la biblioteca, los juegos, los vestuarios, cómo vamos a sembrar, yo creo que siempre hay distintas adaptaciones creativas y *eso depende de la esencia de cada una de las personas y no ha sido un ciclo evolutivo sino que ha ido cambiando y cada persona le ha dado su estética y su creación*”

– Tatiana Ariza

El pensar o pensamiento en el discurso wayruno es revolucionario, a nuestro juicio, porque es *anti-monopolar* y anti-evolutivo, emerge como movimiento multipolar e involutivo ahora, *ex megala, ta megala*, desde y hacia la multiplicidad azarosa, y el darse cuenta con las palabras y las prácticas de este pulso viviente y efímero de la vida es una clave importante para su quehacer político. Se trata, para las y los jóvenes que somos, de acumular experiencia y saber práctico sin dejar de reconocer la necesidad intempestiva de aprender y transformar más. Esta es una manera que se diferencia la Wayra: sus integrantes suelen ser más jóvenes que los de otras huertas en el territorio, las cuales, como dice Andrea, se componen “por personas más que todo mayores”. Agrega Edwin:

“(La HCWS) se diferencia en el sentido en el que la gente de otras huertas nos ve como jóvenes, nos ven como un proceso juvenil, nos ven como ese proceso y nos dicen: *Muchachos tienen que aprender*, pero no saben que tenemos también un conocimiento acumulado”

– Edwin Tabares

Desde el punto de vista de la HCWS, la cual nos manifiesta muchos rasgos de la urgencia o inquietud viviente, hablante y trabajante a las que responden los dispositivos de poder, postulamos que es en los procesos irreversibles e impredecibles de subjetivación política, compuestos por el cuidado (la inquietud prudente) de sí, el otro y el territorio, desde



la des-configuración del encuentro y la irreverencia del espacio, donde se halla la potencialidad para efectuar la anti-estrategia, anti-judicialización, anti-identificación en su revolución molecular.

Como señalan Guattari y Deleuze (1985), “el revolucionario sabe que la huida es revolucionaria (*with-drawal, freaks*) con la condición de arrancar el mantel o de hacer huir un cabo del sistema” (p. 113). Estos anti-procesos, caminos de arrancar manteles y ahuyentar extremidades sedimentadas para alcanzar una inter-generacionalidad y transversalidad aun mayor, requieren de una consistencia prudente en su desplazamiento, una sostenibilidad auto-gestionada de configuración de subjetividad.

Como punto intersticial de partida, cabe subrayar que, en los discursos inventados y registrados, como también en los encuentros comunitarios, se manifiesta una multiplicidad de rasgos del uso vivo del lenguaje, la posibilidad, y hasta el valor de una ficcionalización dialógica, los cuales hemos intentado entrelazar con los marcos teóricos y metodológicos acá descritos, y con nuestro quehacer ético como integrante y tallerista de la HCWS.

Pareciera que una huerta comunitaria como la Wayra, y otros movimientos colectivos en la zona no desean responder o capturar a las urgencias identificadas por los dispositivos de poder, sino siempre multiplicar esas anti-fuerzas que alimentan a las anti-estrategias, esos modos alternativos de vivir, producir y hablar. En vez de discursos de la seguridad estatal o el control institucional de la higiene y la examinación, se denuncian la urgencia ecológica y la urgencia capital-patriarcal, y se enuncian discursos críticos, abiertos y alternativos que se conjugan con el alimento y la higiene cotidianos y diarios. Como bien señaló Foucault (2002), desde el nacimiento de la biopolítica con la emergencia de la población, el estado-

nación, y ahora llamado sociedad civil o sociedad, tiene el oficio urgente de componer un espacio llamado público y tiene:

La función crucial de la higiene pública, con organismos de coordinación de los cuidados médicos, de centralización de la información, de normalización del saber, y que adopta también el aspecto de una campaña de aprendizaje de la higiene y medicalización de la población. Por tanto, problemas de la reproducción, de la natalidad y también de la morbilidad. (p. 221)

Cabe mencionar las tendencias actuales que Foucault parecía estar señalando específicamente en torno a la centralización de la información, o la digitación y codificación de los datos que se ha desplegado en control algorítmico, y las campañas de aprendizaje para poblaciones o ciertos sectores de ellas. En la medida que esta agitación wayruna agencia deseos con crítica y creatividad en resonancia, desde sus puntos de vista y sitios de potencialidad, ella se convierte en una resistencia anti-estratégica a los dispositivos de poder y permite modos de vivir que no serían pensables sin la Wayra. Esto se irá manifestando en su nivel gobierno de sí colectivo en términos alimentarios y residuales, de su auto-cuidado inmunológico y digital, y de los saberes des-normalizados, o minoritarios que se circulan en su espacio, especialmente los saberes de creación, siembra (diseminación), neotenia, natalidad, e incluso el duelo.

A la par con la urgencia de nuestra destrucción ecológica y nuestras relaciones agresivas y violentas, la HCWS como dispositivo de deseos responde a la urgencia de la reducción restrictiva, conformidad e integración de los modos de producción de subjetividad, de las diferentes relaciones y lógicas de la matriz foucaultiana *todos contra todos*, en cuanto a diferencias biológicas, lingüísticas, económicas y divinas. Un solo dios, un solo mercado,

unas pocas formas de *sobrevivir* que manifiestan ser no-sostenibles, individualistas, precarias y violentas. Más y más relaciones con uno mismo, con los *environnement*, con los otros, que se despliegan en torno a la rentabilidad imponible y eficiencia capitalística de una actividad, o la salvación transcendente, descartando y exterminando saberes ancestrales y las fuerzas femeninas, produciendo menos y menos saberes prácticos para la vida azarosa y no para ninguna formación específica.

De este modo, en el plano abstracto resulta lo mismo decir que la HCWS es un dispositivo de la libertad o un dispositivo guattariano, dispositivo emergente, declarando que responde estratégicamente a las urgencias del capital-patriarcado, o decir que la HCWS es un agenciamiento de deseo que tiene no solo los dos ejes de lo enunciable y lo visible sino el eje diagonal de desterritorialización/reterritorialización.

A lo mejor la HCWS va siendo una síntesis momentánea espiralando hacia un futuro indecible, un *medio intermedio* de resonancia como relata Aristipo, un “bloque de devenir” de cuerpos animales, plantas, herramientas, libros, vientos y rayos de sol, de cosas y palabras, de contenidos y expresiones, llámese dispositivo emergente de resistencia que intenta reconfigurar a los dispositivos de poder, o agenciamiento de los deseos para esquivar a los aparatos de captura. Estas transferencias y transformación se han hecho, desde la resonancia, a la espacio-temporalidad de una extensión de la localidad, con la única meta de abrir más configuraciones espacio-temporales, en otras palabras, de diversificar y multiplicar *in situ* y *afectivamente*.

La Wayra es un manifiesto vivo de la naturaleza compleja y rizomática de los procesos sociales actuales, señalando que “toda meseta es inseparable de las vacas que la pueblan, y que también son las nubes del cielo” (Deleuze y Guattari, 1988, p. 27). Más allá

o más acá de cualquier etiqueta, para resistir, ante todo, se ha deseado crear nuevos alternativos de encuentro, de acción e intercambio, y a reconectarse con la Tierra y a educarse popularmente en el territorio, en torno a los animales en su espacio, que también son el viento.

“Primero, un espacio verde, un espacio verde digamos acá en medio del cemento, eso era un primer anhelo, volver a recuperar la tierra, *volver a conectarnos*. Y un segundo, de lo que había comentado anteriormente, era construir un escenario de educación popular”.

– Andrea González

Lo esencial, en términos exteriores que son interiores, son las conexiones inesperadas que se hacen entre toda flora y fauna, las acciones esquizo-revolucionarias que se realizan, la naturaleza ‘lisa’ y dinámica de su espacio, la micropolítica en cada momento y el uso pragmático del lenguaje en cada encuentro. Lo repetiremos hasta que podamos expresarlo en las calles y los espacios cotidianos sin miedo: para todo agregado social, la actitud de cada persona mientras pinta su vida, y la inter-actitud entre agentes no dejan de ser elementos esenciales para el funcionamiento local, si logran librarse de sí mismos y así todos los equipamientos y medios artificiales que los incorporan y nulifican.

Ahora existe un devenir-revolucionario en la HCWS que rescata el pasado, afirma el futuro incierto, y genera una micropolítica activa y abierta, una procesualidad sostenible y transformadora que, como agenciamiento/dispositivo, afirmativamente opera “en un mundo de múltiples micro-determinaciones, de pequeños acuerdos, conflictos y complicidades” (Dallorso, 2012, p. 61); este micro-tejido entre cuerpos cavernosos y sentipensantes parece ser uno de sus mayores potencialidades y fuentes de energía, evidenciando la importancia de más encuentros venideros en torno a las micro-sensaciones y micro-conflictos del tejido social.

El principio de la multiplicidad va desde la multiplicidad de fibras de la marioneta, en la pala, en la tierra, a las multiplicidades de fibras en la piel y viceversa, tramas entre tramas desde lo diferencial del performance artístico singular y lo indiferenciado de la masa gris cerebral, siempre entre seres diversos. Por ende, este principio, como los del evento y la chanza, “deja de tener relación con lo Uno como sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo” (Deleuze y Guattari, 1988, p. 13), optando por un concepto de diferencia, repetición y sus conjugaciones inventivas, despliega en un libro-rizoma que de manera ideal pero imposible se distribuye en una sola página pragmática, “acontecimiento vividos, determinaciones históricas, conceptos pensados, individuos agrupados, o grupo-sujetos” (p. 15) en su multiplicidad diversa.

Al efectuar un enlazamiento polifónico entre lo “enunciable y lo visible”, entre los enunciados de algunos actores de la huerta y las experiencias audio-visuales que hemos vivenciado, esperamos ir reconfigurando a los medios y ritmos del territorio, las relaciones de distancia y frecuencia implicadas y las formaciones espacio-temporales que nos rigen y gobiernan. Es el articularse desde la complicidad y la gracia, englobados por relaciones históricas de saber/poder, que va permitiendo esta reconfiguración y resignificación de los espacios corporales y ambientales.

Con esta investigación e informe no quisiéramos fortalecer ni simplemente confirmar la naturaleza uniformada y sedimentada de los regímenes de prácticas en las instituciones sociales que componemos, ni rigurosamente describir, sistematizar y registrar el número y tipo de talleres y encuentros que se realizan en el espacio de la HCWS; más bien quisiéramos ir reafirmando la naturaleza creativa, compasiva, sostenible y comunitaria de las prácticas que van configurándose en torno a la HCWS, reafirmando y augurando así su potencialidad

y la de los procesos eco-políticos de aprendizaje popular. Nos parece pertinente y valiente el concepto de un devenir más simple, una involución auto-gestionada *in situ*, desde los espacios residuales e incoherentes entre las instituciones formales, formaciones societales y empresas multinacionales, incluso con su creciente uniformidad evolutiva y desarrollo tecnológico.

En cuanto son epicentros efímeros y críticos, centros anti-estratégicos o núcleos de resistencia o anti-poder, las y los agentes de la HCWS actúan desde la indiscernibilidad gris de sus microrrelaciones para resistir a la vampirización de su potencial viva y agitada: deciden cuándo resistir y cómo plasmar sus deseos y creencias en el mundo de la vida, mucho más que en cualquier institución formal que trabaja junto al huracán del ‘progreso’.

Los flujos de deseos y creencias en los procesos de agitación o subjetivación política, son la potencia libre que se vampiriza, se capitaliza, se coopta después, a menos que se realice una lectura crítica de los cúmulos agregados o dispositivos de poder, y se construyan saberes que permitan la creación de nuevas formas de resistir. De este modo, la auto-gestión y auto-gobierno comunitario halla su importancia en el hecho de que va permitiendo nuevas tomas de palabra en torno a nuestras inquietudes, así permite nuevos caminos de (auto) configuración de subjetividad.

Es por esta razón que *el quid principal*, el zócalo de nuestro proyecto, es el cuarto y último eje foucaultiano descrito por Deleuze, el de los procesos de *heautonomía*, de la relación consigo mismo como el primer pliegue de los procesos de subjetivación que históricamente se han incorporado en los dispositivos de poder. Estas dimensiones propias de la subjetividad larval se van construyendo a través de la narración en el presente de los deseos y creencias, con el uso de una arquitectura espacio-temporal; es el pliegue desde el

cual hemos deseado extraer los enunciados para diagramar sus puntos de poder y resistencia. La polifonía de la subjetividad y la complejidad de los procesos de subjetivación política señala la posibilidad de un *corpus* delimitado, no por el número de enunciados registrados o solamente la cuantía de tiempo calendario transcurrido, sino por las horas de diálogo y problematización de las entrevistas y las horas y profundidades de vivencias, trabajos y diálogos de anteriores y venideros encuentros.

Es importante mencionar que, al grabar y transcribir los diálogos, fuimos concretando partes virtuales de un archivo viviente, formando así un *corpus* apto para el análisis de estos regímenes de verdad. Como señala Deleuze (1987): “la emisión de números al azar no es un enunciado, pero su reproducción vocal o en una hoja de papel sí lo es” (p. 112). Este enfoque en la producción experimental y polifónica en torno al cual hemos sido y lo que vamos llegando a ser es lo que nos permitirá, a nuestro aparecer, seguir fabulando el porvenir en el devenir, efectuando así diferentes repeticiones o configuraciones o modos de vivir, articulándonos con la vida: “el conjunto de funciones que resisten a la muerte” (p.122) y con regímenes emergentes y alternativos de verdad, es decir, de mirar, hablar y actuar sobre sí mismos inter-influyentes.

Las y los agentes de la HCWS constituyen el territorio en sus acciones diarias sin dejar de escaparse de los regímenes que se sedimentan, de huir del conjunto o bloque espacio-temporal histórico en el devenir de sus flujos y lazos afectivos, volitivos y creativos. Son las experiencias que ellos han vivenciado desde la orientación y trayectoria ética de su cuerpo y su actitud, recogiendo tanto el pasado como el porvenir, desde la acción presente, que componen el zócalo de la HCWS. Por ende, hemos usado las entrevistas narrativas que parten

de los tres ejes espacio-temporales pero que devienen narrativas vivas que retienen el pasado y “auguran” el futuro en su articulación viva.

Para este análisis de un proceso compuesto más por el otro que por “sí mismo”, más allá de todo lo que he visto en los últimos dos años, se intentó recurrir a los enunciados de los entrevistados junto a los enunciados de los autores teóricos utilizados, usando algunos de los más recurrentes y diferenciados del *corpus*; de este modo, esperamos haber conjugado nuestra mirada de narrador todavía mucho más extranjero que local, con los problemas, interrogaciones y acciones enunciadas por las y los agentes que componen y se escapan del proceso que se llama HCWS.

Pareciera que, con pocos rasgos de contingencia, pero con una multiplicidad de conexiones subyacentes en relación a mi azarosa llegada a Colombia, las regularidades históricas, la dirección e influencia que corre desde los autores sugeridos por los profesores de la maestría, las preguntas utilizadas, y otras acontecimientos emergentes y azarosos de los momentos de las entrevistas, rastreamos un conjunto discursivo que podría llamarse eco-comunitario, eco-educativo, o eco-político, lo cual se compone por el uso prolífico de las palabras: **espacio, huerta, Wayra, trabajo, plantas, proceso, aula, pensamiento, festival, reciclaje, creación, educación, localidad, comunidad.**

## **6.2 Transversalidades transformacionales**

No hay acto de creación que no sea trans-histórico, y que no coja a contrapelo, o no pase por una línea liberada (Deleuze y Guattari, 1988, p. 295)



Creemos que el *quid* de tomas de consciencia y palabra estratégicas de *todos potencialmente contra todos* y todos con todos, durante periodos de tiempo más y más largos, muestra la importancia de las articulaciones transversales e intergeneracionales desde el espacio narrativo y poli-discursivo de cada subjetividad. Hemos definido transversal como los elementos que subyacen las tres temporalidades y parecieran fomentar, cuando recogidos por acciones en el presente y tejidos por narrativas trans-generacionales, la transformación y desviación estratégica. Las transversalidades presentes en estos enunciados narrados, tanto en torno a la historia, como el devenir y el porvenir del espacio, incluyen:

- El cultivar
- La feminidad
- La ancestralidad
- Lo artístico y lo lúdico
- El aprendizaje comunitario
- La criminalidad
- El miedo
- Los residuos productivos

Creemos que estos elementos transversales manifiestan la construcción y circulación de saberes minoritarios para la transformación de los elementos transversales que hemos criticado como efectos de dispositivos de poder: la paranoia, el miedo, la peste, la contaminación ecológica, etc.

Este trabajo transversal se hace desde la potencia minoritaria de lo creativo en el cuidar y el cuidarse entre residuos y miedos, lo cual se articula con la empatía femenina y se realiza

desde el auto-cultivar y auto-cultivarse sosteniblemente, lo cual viene siendo ancestral. Lo ancestral, o lo indígena, se articula como una subjetivación de saberes inmemoriales con técnicas de reutilización y reciclaje, para liderar con los problemas más modernos de acumulación de residuos. De este modo, la ancestralidad pareciera ser un enlace transversal de transformación, o catalizador de *Pachakuti*, de suma importancia en nuestra trayectoria ‘subjetiva’ entre el animismo y la cibernética. Emerge una y otra vez como un alternativo (en vías de exterminio) a la unidireccionalidad entre la artificialidad maquina y la normatividad antigua. Con esta base de pensamiento, esta potencia se teje en la complejidad de lo comunitario y lo intergeneracional en procesos de aprendizaje popular, procesos que han nombrado como no-deseables desde los ojos de las y los actores institucionales, pero que se han mantenido en distintos espacios y épocas en el territorio.

“(hablando) con una abuelita, con doña María, quien es productora de la localidad, ella nos contaba que aquí ya había habido una huerta antes, que habían estado unos abuelitos sembrando en este espacio pero que la Junta de Acción Local les arrancó sus plantas y acabó con el proceso de siembra que tenían, pero sí, la verdad yo recuerdo eso, con el pastel súper alto y solo era basura y basura. Pero igual hay pruebas de que sí hubo una huerta antes”

– Tatiana Ariza

El posicionamiento anti-estratégico de la criminalidad subyace en el proceso, lo cual se liga a su ubicación anti-estratégica, en un espacio que ha estado recientemente arrumado, contaminado y calificado como “de miedo”. Incluso su historicidad y ubicación han resultado a través del deseo de las y los actores de formar espacios que instauren sentimientos de afecto, confianza y esperanza, sin la necesidad de las instituciones estatales, a ser las herramientas conceptuales que fomentan más agenciamientos que emitan sus propias velocidades, valores,

perceptos y afectos. Como declaran Deleuze y Guattari (1988), “los afectos atraviesan el cuerpo como flechas, son armas de guerra” (p. 363).

Es decir, la huerta comunitaria viene siendo un ejemplar vivo de formas de articular las problemáticas actuales, nuevos modos creativos de problematizarlas, nuevos en la medida en la que vayan artísticamente y estratégicamente resingularizando, en cada encuentro vivo, saberes ancestrales, intergeneracionales y urbanos en torno a la auto-gestión y auto-gobierno no-contaminante (sostenible y prudente) y no-violenta (empática y compasiva).

“Claro, bueno, como empezó este proceso, empezó hace unos cinco aproximadamente si la memoria no me falla, y empezó desde la complicidad, desde el amor y el afecto, ¿sí? ¿Por qué lo digo así? Porque, empezamos con Érika Vargas y con Edwin Tabares, Edwin y Érica también son dos personas que están en mi corazón. Son los que construimos lazos de afecto, de amor, de confianza, con los que también compartíamos la localidad (...) algo que nos unió era que ya participábamos en procesos comunitarios anteriores”

– Andrea González

Entre el sedimento y el microtráfico corre la resistencia viva de procesos eco-sociales como la HCWS; desde el amor y el afecto que han impulsado y continúan impulsando nuevas acciones inmanentes que anhelan por una tierra más fértil y menos violenta; así también existen múltiples luchas constantes y asaltos que se van experimentando desde la estética y la ética, a la vez que buscan y crean caminos procesuales hacia la reconfiguración de estas relaciones. Ya hay una concentración más alta de casi todo elemento; comparado con antes, todos los flujos, menos los de químicos psicoactivos, se han aumentado y articulado, no sólo los “positivos”. Hay una concentración más alta de ‘basura’ (bienes reciclados), de agua y oxígeno, de residuos orgánicos y humanos, pero concentraciones meditadas y funcionales

que pueden ayudar a construir los saberes para transformarse sin buscar empoderarse del otro.

Ha sido un proceso de (re)utilizar ciertas fuerzas y los saberes que ellas forman: el dialogar, el amar, el reconocerse, el sembrar, el reciclar para resingularizar las relaciones de saber/poder, subjetivando los saberes y plegando las fuerzas, es decir, reapropiándose de los saberes y refractando los efectos de las fuerzas despóticas en la auto-gestión comunitaria. Auto-gobernarse y constituirse *sui-referencialmente* se fundan sobre el organizarse en términos políticos, alimentarse y manejar los residuos, de producir nuevos medios y ritmos y así nuevos territorios. Siempre reclamando por los efectos de poder que se viven como la contaminación, la violencia y el consumo.

### **6.3 ¿Qué sería sin la Wayra? (escrito anteriormente al texto principal)**

¿Qué sentido tendría la vida mía? ¿una vida? No quiero ser "gringo" ni "exitoso", por esos lados encuentro poco sentido. Quiero estar con una familia que me apoya, que comparte mis anhelos, confusión y cuestionamientos sobre el 'estado' del mundo. La resistencia requiere una convicción y valentía que se construyen en comunidad. Sin la Wayra, sería menos yo y más del mercado, cediendo a su lógica. Sin la Wayra sería un ser con menos amor, menos apoyo. La Wayra es un ejemplo vivo de todo lo esencial de varias etapas y formas de vida y cultura política. La Wayra es vida y alegría, atravesada por una cantidad de subjetividades en procesos socio-políticos. Todo esto que aporta a mi ser, se me entrega gratis, sin pedir nada menos mi tiempo y mi amor. Es posible dar esto con felicidad si formo

mis prácticas alrededor de Ella y de lo que me señala. Todos anhelamos un lugar que acepte nuestra forma de ser y amar. La Wayra nos abre formas de creativamente y artísticamente realizar nuestros sueños. La Wayra es, como escribe Deleuze (1969): “sueño, deseo, arte: lugares de abrazo y de resonancia, lugares de lucha” (p.42).

Este mundo me va mostrando algunas cosas: la invisibilización de la historia, el poder de la música pop y su posibilidad de formarnos como seres "no críticos". La historia está escondida, las luchas y las represiones, las dinámicas del racismo, no se difunden en comparación a la inundación planetaria de *Hollywood*, la Industria de la Música y los *Apps*. Con todo, la amistad y la complicidad sí pueden existir a pesar de una falta de un lenguaje formal compartido. Me pregunto por qué usamos tantas palabras para intentar conectarnos mientras que o nos miramos los ojos o nos quedamos alejados uno del otro. Sin saber exactamente por qué, en la Wayra existen formas de cambiar estas dinámicas. La Wayra me da mejor oportunidad de conectar con la *Pacha Mama*. La Wayra me da un lugar en la Lucha; la Wayra son varias luchas y resistencias creativas, somos un objeto de su existencia. Ya no podría imaginar mi vida sin los valores que me ha empoderado para cultivar.

#### **6.4 Descripción Óptica**

Los colores de la HCWS van cambiando con las estaciones y los patrones climáticos. Sus mezclas de libros y de cultivos se deben a una configuración de fuerzas naturales y sociales de que se derivan de las y los agentes que se vinculan con el espacio. Tiene los colores de *Kukulkán* y *Quetzalcóatl*; su vitalidad verde se visibiliza después de las lluvias de agua azul, y las *mingas* (congregaciones para trabajar y sentipensar con la Tierra); su

vitalidad humana se agita y se manifiesta como un puente multicolor en días despejados, días no-hábiles y días de festivales, talleres y encuentros. En este sentido, incluso las y los integrantes de la huerta, mientras sean diseñadores del espacio y de sí mismo, son al mismo tiempo meros “muebles” de los otros y de la Wayra, siendo recompuestos por las experiencias inter-subjetivas y comunales (con-subjetivas) en su espacio.

Se puede decir entonces que hay mezclas de pasión y necesidad entre los integrantes que componen la multiplicidad de estos procesos; procesos siempre *al capricho* de fuerzas naturales, que de alguna forma se manifiestan en las plantas de la huerta y los libros del aula ambiental, siempre siendo resultados medio-azarosos gracias a donaciones, trueques y llegadas inesperadas.

Aparte de enunciar que “donde hay oscuridad, hay miedo”, destacando la importancia de relevar la huerta y sus procesos a la comunidad, una base cromática crucial del proceso de la Wayra, como hemos mencionado, es el verde, lo cual manifiesta, ante todo, el valor esencial de la biodiversidad y el nutrirse naturalmente. Articular la vida con el verde de a la clorofila que nos sostiene, en vez de con lo humano, es un gesto de re-borrar la cara humana de las fachadas del campo común-colectivo. Verde, de *viridis*, es el manifiesto de una vida vigorosa y joven.

Sólo entre lo verde y el azul, “con un poco de hierba y agua pura” (Deleuze y Guattari, 1988, p. 102), podríamos tener la valentía y el vigor para ir resistiendo y, como dice Foucault, ir poniendo entredicho el valor mismo de los valores morales y arriesgándonos ontológicamente, día tras día, desde el mundo de la vida; como parte del trabajo de “concernos a nosotros mismos y afirmar una voluntad de verdad, (y) fundamentar una nueva ética” (Nietzsche, 1887, p. 4). Cabe destacar que para Benjamín (1993), la vitalidad y

potencialidad del revolucionario juvenil que afirma la vida antes que cualquier verdad “no es, pues, solamente una reforma en la difusión de valores, sino que también representa una revisión estos mismos valores. Aquí se encuentra un segundo significado fundamental para la vida cultural” (p. 34).

Esta renovación deshonrada del *rodeo benjamiano* a través de la condición juvenil o lo larval en los procesos de subjetivación, utilizando el concepto-arma (diría Nietzsche (1980) un concepto-cuchillo) de un tiempo actual [*Jetztzeit*] o un presente en constante cambio: la intempestividad de la actualidad, es una potencia insondable, una fuerza helio-centrífuga siempre emergente para explotar a la Historia en *nuestros* momentos de acción consciente, simultáneamente admirando lo transformacional y heurístico del pasado (*e.g.* el pueblo Nasa) y librándonos de sus efectos arbóreos y tempestuosos de poder en el presente viviente.

Señala Benjamín (1991) que “la conciencia de hacer saltar el continuum de la historia es propia de las clases revolucionarias *en el instante de su acción*” (p. 147); como manifiesto del espíritu joven y crítico, o la condición juvenil de la historia, este movimiento benjamiano heroiza a la vida y la acción en el *here-now* del presente viviente, desde la indecibilidad de órganos y performances venideros, haciendo una historia efectiva o intempestiva que sirve a lo vital y lo accional. Cada (micro)revolución introduce un nuevo calendario; vamos necesitando al calendario sólo para el apoyo mutuo vital, para fomentar la sabia savia, y sus actividades e intercambios en la construcción de territorio. Benjamín (1991) cita extensivamente a Nietzsche (1980), quien declara:

“Necesitamos de la historia, pero de otra manera de como la necesita el ocioso exquisito en los jardines del saber. Pese a que este contemple con desprecio nuestras necesidades y las

considere rudas y carentes de gracia. Esto quiere decir que necesitamos la historia para *la vida y para la acción*, aunque, en realidad, no para su cómodo abandono, ni para paliar los efectos de una vida egoísta y de una acción cobarde y deshonestas” (p. 38, destacados míos).

Esta llamada o grito vivo de re-valorización y re-virtudización que se realiza por la juventud en todo ser vivo se vincula con su naturaleza híbrida, compuesta por redes de destreza, vigor, risa, corazón y persistencia. Es decir, como señala Benjamín (1991), estos usos creativos, compasivos y sostenibles de la historia para la vida y la acción están actualmente:

(...) vivas en esta lucha en forma de confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad, y su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo. Van a poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores.  
(p. 150)

La actitud verde de la condición juvenil valora a la vida más que la verdad; pone en relieve a las virtudes por venir que vendrán de la repetición irreversible de *ethos-poiesis* en el presente, el fomento actual de los momentos revolucionarios venideros: la valencia de su resonancia, los momentos de diferencia repetida en los calendarios que se van explotando y profanando a la historia sedimentada en el “tiempo del ahora” o *here-now*, impulsándose hacia los futuros lejanos (y esperamos mejores) cuando ocurrirán nuevos momentos de construcción de historia en el *here-now por venir*; de este modo se consuma un *trabajo* menor, siempre resurgido que, “lejos de explotar a la naturaleza, es capaz de ayudarlo a parir las creaciones que dormitan como posibles en su seno” (p. 10), continuamente reventando la Historia pero no la biósfera y la ionósfera, fomentando la alteridad y la diversidad en el ubre de la Madre Tierra.



(...) la diferencia es más que todo como *la edad*, y algo que diferencia a la huerta es también el tipo de personas que están trabajando en la huerta, y cuando me refiero a diferentes personas es porque vienen de diferentes culturas, de diferentes sentires, pensares, algunos han pasado por la academia, otros no, otros pertenecen a movimientos, entonces creo que como la diversidad, la alteridad es algo súper permanente en la huerta.

- Andrea González

En Colombia se encuentra todo un abanico ignoto y multicolor de prácticas de liberación y transformación de las subjetividades, sus interrelaciones y el globo, junto a una historia llena de acaecimientos políticos que aparecen una y otra vez como violentos e impúdicos; abundan el orgullo y las heridas. Existe una multiplicidad mestiza de modos regionales de hablar y ver, como también las diversas, fecundas e inagotables historias y cosmovisiones indígenas y afro-indígenas (disponibles, pero no difundidas cotidianamente) para la reflexión y revisión no sólo de la difusión de valores, sino del valor mismo de esos valores que se han ligado con el derrame de sangre, la explotación de la Tierra y el hurto de fondos colectivos.

Las y los jóvenes colombianos tienen la potencialidad de entretejer una multiplicidad saberes y acontecimientos en sus procesos de socialización o subjetivación políticas (colectivización cotidiana); saberes lingüísticos, cibernéticos, profesionales, callejeros, académicos, afrodescendientes, empresariales, campesinos e indígenas. El trabajo, según lo que he ido aprendiendo con las y los integrantes de la Wayra, es creativamente hacer estallar a la Historia en la reivindicación lo minoritario y lo que se está conectando con el devenir de las fuerzas, con los cambios de valores y velocidades en relación al *estatus quo*: la mujer, las

y los disidentes de género, campesinos, afrodescendientes, indígenas, niños, sin-moradas, sin-estados, etc., ya que “sólo el menor es grande y revolucionario” (Deleuze, 1969, p.31).

Varios agentes, por ejemplo, tienen una pasión particular en torno a las plantas medicinales y sagradas. A esta pasión y al compartir de saberes ancestrales entre los fundadores, se debe la camada de plantas curadoras y el tabaco que vigila la entrada, configurando los colores de las plantas según los valores de cada agente. Valorar el significado ancestral y ritualístico de la flora y fauna, y su valor pragmático en tiempos de hambruna, sequía, peste o virus, en vez de su valor en el mercado son llamadas a la necesidad sumamente importante de la revisión de valores en la actualidad.

Se puede ver que la diversidad misma de los colores vivos y pintados se ha multiplicado en gran medida, siempre con propósitos estéticos y políticos que se han autogestionado en términos económicos y organizacionales. Esto es visible en los murales y carteles que existen en el espacio y sobre las superficies cercanas. También se ve en la diversidad creciente de plantas y animales; la huerta cuenta con frutas, vegetales, flores, plantas medicinales y plantas de poder, alimentos saludables que numeran a más de cincuenta especies a principios del año 2020. Con el momento histórico de los últimos meses este número se ha aumentado enormemente. La diversidad de los cuerpos humanos también se ha multiplicado, pero siempre de forma comunitaria y local, desde el tejido social que compone el espacio.

Cabe subrayar que una transformación óptica rastreada fue la actual presencia más fuerte de la luz en las instalaciones de la Wayra, lo cual permite ver la multiplicación de la variedad biológica y su intercambio respiratorio y valente. Ahora hay más ojos humanos amorosos que observan el espacio, y hay más luz para ver a la diversidad de seres vivos. “La

lucha contra la sombra es la única lucha real” (Deleuze, 1969, p. 68). Con las instalaciones arquitectónicas de la Wayra, ahora llega la luz de forma filtrada a la mayoría de las plantas a través de tapices, generando durante el día un espacio de sombra claroscuro penetrado por rayos variables de la radiación del sol. Esta sombra iluminada permite encuentros al aire libre durante días de calor, mientras la obra del techo del aula ambiental, aparte de impartir consistencia y habitabilidad al espacio, permite encuentros protegidos de las lluvias *bacatánas*; en todo momento hay la posibilidad de maravillarse ante las nubes y las estrellas.

Estas nuevas superficies de plantas, arquitecturas humanas, etc. son más complejas y vivas que las anteriores, y sobre estas superficies hay arte y artesanías, algunas realizadas a partir de basura reciclada de la zona. Esto ha sido posible debido a las miradas compasivas, amorosas y críticas de las y los agentes, y sus deseos de emprender prácticas sostenibles y críticas en el espacio cotidiano, entre vecinos declarando la calle como nuestra. A través de una multiplicidad de encuentros, son las *experiencias vivenciadas* juntos en el espacio colectivo que más forman el tejido social en la Wayra, más allá y más acá de cualquier ideología abstracta.

“(…) todo lo vivido aquí es lo que más me ha vinculado, y todas las vivencias que hemos tenido con los niños y todos los personajes que he conocido y todos los niños y niñas eso es lo que más me ha enseñado y más me vincula”

– Tatiana Ariza

En los talleres infantiles que se realizan en la Wayra, se ve que los niños son el amor y la esperanza encarnada, sus gritos y risas profanan inocentemente el espacio con una intencionalidad primordial. Su existencia plena y no-instrumentalizada en espacios adultocéntricos, espacios creados por y para los adultos, por ejemplo, los espacios

gubernamentales, productivos, científicos, criminales, residuales y peligrosos, generan sensaciones incoherentes e inquietantes. Desde la imagen tecnificada del mundo, el niño en la calle de un espacio público y marginado, aun con su normalización por las redes sociales, desafía al *cogitus naturalus* de la cultura donde fui criado, verbigracia. Este desafío visual también se aplica a “espacios de miedo”, espacios que son más y más para el consumo y movilidad controlada que la habitabilidad poética, pero donde las niñas y los niños siguen jugando y aprendiendo en su inocencia irreverente.

Hemos tratado también de construir desde las bases populares, un espacio de educación popular, un espacio, aparte del encuentro, y aparte del encuentro ambiental, un espacio educativo principalmente para niños y niñas, pero también para jóvenes.

– Andrea González

Estas condiciones mencionadas parecen ser necesarias para el hablar-veraz empático ante la *parrhesía* históricamente patriarcal de persuadir y mandar: no respetar a la estructuralidad del sistema: por sus incoherencias, riesgos y orígenes escondidos, y resignificar el espacio comunalmente y positivamente desde esta falta de respeto por lo establecido que se rellena con amor propio y apoyo mutuo entre compañeras y compañeros. La presencia y la actitud inocente de las niñas y los niños y su saber menor del azar del juego, y la posibilidad de su libre movimiento, en cada espacio y a cada hora, es mucho más importante que cualquier saber estratificado que yo podría compartirles.

#### **6.4.1 Ubicación**

“Ahora yo reconozco la huerta como un epicentro o un escenario (...) social, práctico y educativo. Ahora yo veo la huerta como un punto de referencia de la comunidad, creo que

hace cinco años hemos logrado posicionar este espacio. Y se posiciona precisamente porque hay carencia en Ciudad Bolívar de espacios culturales, políticos, entonces este espacio como la huerta y muchos más que funcionan acá, nacen como una alternativa para el encuentro, ¿sí?”

– Andrea González

La HCWS se sitúa en Bogotá, Colombia, en la localidad de Ciudad Bolívar, Barrio Candelaria la Nueva Cuarta Etapa. Al parecer, la HCWS queda en un punto central de una zona periférica y marginada del continente de las Américas, un continente ya estratégicamente subdividido por la geografía colonialista de Norteamérica y la contracultura afirmativa de Latinoamérica. La HCWS se halla en una esquina altamente transitada, rodeada por entre otros objetos rastreables: bares y negocios comerciales, conjuntos residenciales, la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, el Jardín Infantil de la Secretaria de Integración Social, varias vías principales, un epicentro reciclador, un centro comercial, un parqueadero de Transmilenio, un humedal, un portal de Transmilenio, el sistema de Transmicable, el vertedero municipal Doña Juana, por orden de proximidad.

“Porque es muy importante en la comunidad, es muy central, el transporte llega por todo lado, y tiene algo y es que no han hecho proceso comunitario, digamos es como una parte de estrato un poco más alto que el resto de la localidad pues en la parte de la montaña, es un espacio que genera mucha cercanía con mucha gente, la gente de distintos territorios llega a coger su transporte, de otros lugares, mucha gente tiene que pasar por acá, (...), entonces para mí es muy importante por eso, queda al lado de una Universidad, entonces para mí es muy importante por eso, llega mucha gente.”

- Edwin Tabares

Se ha emergido en cinco años, desde las esperanzas y el amor entre compañeras y compañeros, un epicentro expansivo y espacio estratégico alternativo que sólo existía anteriormente como rasgos y signos en la conversación cotidiana. Este espacio nació, entonces, a través de la afirmación compasiva de un problema de carencia histórica e incoherencia institucional, que ha devenido nuevos modos intersubjetivos de vida con el tiempo trabajando juntos, y junto a los otros espacios culturales en el territorio, se está efectuando un trabajo de resignificación de las expresiones y los contenidos desde el pensar revolucionario.

Sin recurrir directamente a las estadísticas, se pueden vislumbrar y rastrear ciertos ejes problemáticos que se conjugan desde cada espacio narrativo. Estas problemáticas comunales y barriales incluyen: la violencia, el miedo, el micro-tráfico, el consumo, la contaminación y la precariedad, las cuales parecieran deberse a su ubicación relativa, tanto en relación a las formaciones arquitectónicas que le rodean y los movimientos de los cuerpos transitándose, como en relación al discurso comunitario en torno a los espacios intencionales ecológicas, dado la trayectoria histórica de desarrollo en la zona.

“Siempre hay un miedo que es que nos quiten el espacio, es un espacio ocupado, siempre nos ha amenazado la comunidad con quitárnoslo”.

– Andrea González

La HCWS se ubica, entonces, en la criminalidad en relación con el estado y la precariedad en relación con el discurso de la Junta Comunal, pero reafirma en sus prácticas, desde su estatus “fuera de ley”, la posibilidad de articularse con los recicladores, con los vendedores ambulantes, los vecinos, los estudiantes, educadores y directivos de varias universidades públicas, agentes de otras huertas y movimientos sociales u otros para afirmar

la empatía, el cuidado entre compañeras y compañeros y el consumo auto-gestionado, para resistir al presente y problematizar las condiciones y necesidades de la localidad.

Cabe mencionar las conexiones contextuales y cromáticas que se hicieron entre algunas de las problemáticas mencionadas. En general, parece que la violencia y la contaminación han sido efectos normalizados de la urbanización, el desarrollo comercial y la capitalización de esta zona. Esta urbanización se ha desarrollado mediante el pavimento gris y los ladrillos areniscos que, junto al tallo mecánico de arboles y el entierro de residuos, generan las expectoraciones nocivas que respiramos y olemos, y artificialmente aumentan la temperatura del territorio. Entre las y los integrantes de la huerta se postula el discurso de que estos modos violentos y contaminados de vivir provienen de nuestra forma capitalista, patriarcal y cristiana de desarrollar el espacio y dialogar, la cual ha generado estos *efectos de poder* que la huerta resiste e intenta reconfigurar.

En cuanto al consumo de alcohol en los bares cercanos, lo cual, en muchos casos, se vinculaba con el consumo de otras drogas sintéticas y alimentos con preservantes, se postuló que la proximidad de la Universidad Distrital es un vector influyente. Planteamos que el consumo no-alimentario de sustancias naturales entre seres bajo condiciones juveniles y delincuentes es una esfera fecunda para la formación de mundos íntimos y espirituales, y que se ha cooptada por Phillip Morris, Grupo Nutresa, Grupo Éxito, Coca Cola, Postobón, Poker, etc.; estos orbes, por ende, deben repensarse, buscando formas artesanales de la confección de bebidas alcohólicas y cafeinadas, y formas locales del cultivo de las plantas sagradas.

Este consumo se despliega ópticamente mediante el vidrio de las botellas y el plástico de las bolsitas que se arrojan en la calle en el momento de consumir el consumo. En cuanto a la violencia, históricamente en contra la mujer, en los espacios públicos, especialmente

durante horas sin luz, no deja de ser importante la problematización de nuestra sociedad patriarcal y las relaciones agresivas, codiciosas e históricamente masculinas que nos rigen.

#### **6.4.2 Enfoque territorial abierto**

Como vivir siempre significa construir esferas, tanto a pequeña como a gran escala, los humanos son los seres que establecen globos y miran hacia los horizontes. Vivir en esferas significa crear la dimensión en la que los humanos pueden estar contenidos. Las esferas son creaciones espaciales inmuno-sistémicamente efectivas para seres extáticos que son operados por el exterior. (Sloterdijk, 2011, p. 28)

Para creativamente combatir estas problemáticas comunales, existe entonces un enfoque local y comunitario orientado a las necesidades del territorio y sus habitantes, pero nunca en la forma de un círculo completamente cerrado; esto se ve en la participación libre de otras nacionalidades y etnias en los procesos que se llevan a cabo en el aula y la huerta, como también la variabilidad estratégica de su estructuralidad. Varios integrantes de la huerta, si no todos, con todo el amor que muestran por mí y otros agentes que no provienen de la zona, igual dan suma importancia a los vínculos actuales e históricos que uno tiene con el territorio y el empoderamiento local.

El concepto de territorio junto al de localidad es usado para manifestar la importancia de movimientos populares que se construyen en comunidad sobre la problematización de la cotidianidad cambiante e inmediata, en la construcción de-colonial y pos-capitalista de “sociedades en movimiento” (p. 46) compuestas por categorías propias, para tomar prestadas las palabras de Escobar (2010). Se visibilizan juntos, a nivel muy local, las urgencias del



espacio inmediato y sus efectos, pero sin descartar la posibilidad de articulaciones y relaciones de resonancia con agentes de otros procesos y países, agentes de otras sexualidades e identidades, y la posibilidad de transformar y crear naturalezas, de generar nuevos fundamentos más fértiles desde las capas sedentarias ya existentes en la Tierra.

“Igualmente, al aula ahora pues vienen personas de diferentes procesos, ahora estamos ya en una red de huertas que recoge huertas de la localidad de Ciudad Bolívar, tenemos también gente que se reúne para hacer otro tipo de cosas, como digamos el espacio LGBTI, que la gente LGBTI de la localidad se reúnen una vez al mes y hacen un encuentro de todas esas organizaciones, tenemos un espacio donde se trabaja con los niños, tenemos también un espacio donde se trabaja con adultos y jóvenes, y también tenemos como la posibilidad de generar otro tipo de cosas como el compostaje que *es generar la tierra para la misma huerta*, y el espacio se ha fortalecido en ese sentido que es todas esas organizaciones que conocen el trabajo comunitario que hemos hecho, esas tres primeras personas que llegaron acá, y eh, pues lo han potencializado, lo han vuelto un aula muchísimo más dinámica, un aula muchísimo más abierta”.

- Edwin Tabares

En este sentido, y con esta estrategia, se están haciendo, simultáneamente, más elásticos, fuertes y solidarios los cuerpos vivos en el espacio y los mundos íntimos e intersubjetivos; es una preparación y construcción que empodera a los seres vivos en el espacio, en una multiplicidad de maneras de organizar el espacio y crear nuevas esferas de intimidad. Las esferas imaginarias se hacen más elásticas y fuertes en el pensar y hacer arte juntos, las esferas sonoras se ejercen solidariamente en las tomas artísticas, ambas planeadas y espontaneas. Las esferas semióticas se afinan con las tomas conscientes de palabra y el diálogo horizontal.

Las esferas rituales se articulan y se solidarizan dentro de muchas prácticas cotidianas, como el posicionamiento de las plantas sagradas y medicinales en el espacio, los rituales de consumo de plantas y alimentos en los eventos más grandes y en el día a día, los rituales de alimentar a los conejos y regar las plantas en la mañana y la tarde noche, los rituales de encuentros cíclicos como la minga y las asambleas, y más.

Por fin, lo que podrían llamarse las esferas técnicas se han conjugado y han aumentado conexiones; una multiplicidad de técnicas de producción de: alimentos, herramientas, objetos cotidianos y del aseo, obras teatrales, artísticas y musicales, etc. se ponen a la prueba y se comparten en el espacio de la HCWS. Una multiplicidad de técnicas de-construccionales de significación se realiza en la forma de, por ejemplo, el taller *Muyal Chack*, donde se realizan lecturas estratégicamente escogidas que buscan resignificar literaria y políticamente la actualidad. De igual forma, una multiplicidad de técnicas de auto-empoderamiento y empoderamiento al otro se practican allá; hemos aquí una anti-estrategia importante: el auto-gobierno y el auto-empoderamiento que se realiza a través de lo que podrían llamarse técnicas del yo y de la comunidad, o técnicas colectivas de auto-gobierno y auto-cuidado.

Estas técnicas se han vuelto más colectivas y cotidianas con el tiempo debido a la presencia de la Wayra. La vida misma de cada agente entrevista, como también (esperemos) otras y otros, en los espacios tanto cotidianos como institucionales se ha transformado; las tomas de consciencia en torno al ver y hablar, en torno al pensar críticamente, a sentir compasivamente, y a des-arrollar una praxis o problematización accional desde lo colectivo, no se pueden aislar a una persona o un ámbito social. Son elementos que pre-fechan a las instituciones, cosas de que casi nos hemos olvidado: cuidarse y ocuparse de la producción

económica y alimentaria, la significación lingüística, la manifestación política, e incluso el manejo de los residuos.

Vemos en este enfoque wayruno, y en estas esferas comunitarias y abiertas dibujadas, la importancia de la solidaridad, “la apertura y población de un espacio dividido e íntimo” (Sloterdijk, 2011, p. 96) que se traza por invasiones, incorporaciones e intersecciones de técnicas y estrategias que se inter-pliegan uno en el otro y con el otro, formando nuevas adaptaciones con-subjuntivas. Esta resonancia radical que empezó en el vientre de nuestras madres, pasó a ser las voces de las personas dándonos “el primer bienvenido” (p. 115) fuera de la placenta, y todavía dentro del mundo de la vida, ahora se manifiesta en la mirada mutua, la escucha mutua, en el apoyo mutuo que se construye con el consumo y cuidado compartidos y meditados colectivamente, y en el amarse estando dentro y con el otro, formando un útero social en el vientre de la Madre Tierra para no “sufrir de la inmunodeficiencia causada por la deterioración de las solidaridades” (p. 73).

La Wayra visibiliza la importancia del *apoyo mutuo*, *la solidaridad colaborativa*, y *la empatía*, como postulados de resonancia radical, en contra de las interpretaciones modernas de la evolución darwiniana. Éstas son esferas vastas de confianza fecunda; oscilan variablemente entre los espacios más íntimos y las estrellas más alejadas. Como manifiesta Lazzarato (2006), son la *philia* y la compasión, [*Karunā*] que tienen la potencialidad de dar cabida a la creación, en estos tiempos de rivalidad entre *phobias*:

Las relaciones de rivalidad y de colaboración siempre están más o menos mezcladas, pero es por la simpatía, es decir, por la asistencia mutua y la colaboración, por la confianza, por la *philia*, por las que la creación tiene lugar. El ser conjunto de la cooperación debe ser un sentir conjunto, un ‘afectarse’ conjunto. (p. 127)

Podemos ver, entonces, la importancia de prepararse, de empoderarse y flexibilizarse, como señala di Filippo (2012), de “intensificar y tensar, de dar lugar y desarrollar especialmente a esos *intensivos* o *tensores*” (p. 51) creativos en el hablar y ver, para poder efectuar rupturas epistemológicas y prácticas hacia el futuro, en últimas, como dice Sloterdijk (2011) para fomentar un estado de buena “disposición [*readiness*] para resonar” en el espacio (p. 176) con el otro y uno mismo, como las enseñanzas radicales de Jesús, el Buda, César, etc. (p. 177), trabajando y temiendo juntos hacia estados que están más y más preparados para afectarse y percibirse conjunto.

Esta disposición se trata de alistarse para expresar alegría y solidaridad a las y los niños y/o adultos que llegan al espacio; las relaciones de resonancia y respiración, en el vibrar, soplar y sentir juntos con la Tierra, son de suma importancia para producir más inspiración compartida hacia el futuro, pero esta hospitalidad hacia los horizontes más cercanos y más lejos requiere de cuerpos, mentes y espíritus que se han preparado y se están estrategizando, sin cerrar sus orbes egoístamente ni dejarse llevar por completo por los orbes de influencia de los demás, especialmente por “ellos” los dispositivos, los mecanismos y operaciones de dominación y violencia que históricamente nos rigen.

Hay la necesidad de la solidaridad, de la formación de prácticas sobre uno mismo que simultáneamente son de transducción entre varias experiencias subjetivas, prácticas de transferencia, “la fuente del proceso creativo (...) entre movimientos primarios y ubicaciones remotas” (p. 12) ya que somos contenedores plegables, somos “un Afuera que porta mundos interiores” (p. 27) bi-únicos y multi-únicos. Es decir, siempre requerimos de “más relaciones interiores” (p. 112) a través de “prácticas intersubjetivas de cercanía” (p.407) que se tratan de prepararse para estar abierto al otro, pero no dejarse llevar por el otro: con-subjetivamente

engendrando latencias y acercamientos direccionados e intencionados. Son estas relaciones fuertes de intimidad, “el reino de los contenedores autógenos surreales” (p. 88), esferas morfo-inmunológicas inter-influyentes, que nos permiten seguir reproduciéndonos y configurándonos de forma colectiva y flotante.

Sólo en estructuras inmunológicas que forman interiores pueden los humanos continuar sus procesos generacionales y avanzar sus individuaciones (...) Son formas vitales diseñadas a ser seres flotantes, si flotante significa dependiendo de humores divididos y suposiciones compartidas. (p. 46)

Vemos en la actualidad viral la suposición compartida del énfasis *esencial* que incluso los gobernadores han puesto en la comida, la salud y la seguridad, y la importancia reemergente de producir y distribuir localmente los suministros que nos alimentan, nos curan y que equipan para cuidarnos en tiempos de emergencia. A nuestro parecer, nuestra deficiencia inmunológica ha sido provocada por no ocuparnos de nuestros ámbitos esenciales, por la sobre-saturación de capital y el turismo, y por la sobre-explotación y sobre-extracción de la Madre Tierra y los cuerpos vitales en ella. Con toda esta información, pareciera que los efectos de poder actuales, y lo que se mantiene en las prácticas de la sociedad en este momento son más y más digitalizados y compuestos por:

técnicas farmacopornográficas de biovigilancia: aquí el énfasis está puesto en la detección individual del virus a través de la multiplicación de los *tests* y de la vigilancia digital constante y estricta de los enfermos a través de sus dispositivos informáticos móviles. Los teléfonos móviles y las tarjetas de crédito se convierten aquí en instrumentos de vigilancia que permiten trazar los movimientos del cuerpo individual. (Preciado, 2020)

Con esta dependencia creciente en la inteligencia artificial y los datos digitizados, espacios como la Wayra son algunos de los pocos radicalmente aptos y preparados para una revolución viral en la realidad, una revolución molecular de “NOSOTROS los HUMANOS dotados con la razón” (Han, 2019, p. 1) que efectúa nuevos mundos desde los pequeños encuentros cotidianos y las relaciones fuertes, modos de relacionarnos, reconocernos y resonar juntos que no están encaminados hacia *tests* virales rápidos y otras formas emergentes de bio-vigilancia y *pneuma*-política.

## 6.5 Estratos de saber

Ante todo, una multiplicidad de saberes femeninos y sexuales se encuentra circulando en la HCWS debido a la fuerte influencia de mujeres anarquistas en su fundamento, se están construyendo saberes agroecológicos que se circulan entre todas edades y se han circulado durante varias generaciones. Es decir, los saberes en la huerta, a nuestro juicio, aparte de ser minoritarios y fecundos para el *ethos-poiesis*, ya que provienen del feminismo y el anarquismo, “desde una diferencia siempre nómada, siempre anárquico, (...) siempre desplazado del revenir” (Foucault M. , 1994, p. 98), adicionalmente se manifiestan como sostenibles en su habilidad de transformarse durante más tiempo posible sin incorporarse en ningún aparato de sujeción, así des-arrollándose, desconfigurándose de forma positiva, “contra y más allá de todo orden social” (Escobar, 2010, p. 34).

Estos saberes ancestrales, como el uso de la palabra *Wayra*, y *Muyal Chack*<sup>7</sup> el uso de conceptos antiguos de la permacultura y la medicina tradicional, son invaluable para un proceso intergeneracional que va resistiendo y efectuando tomas de consciencia durante

---

<sup>7</sup> El nombre del taller literario que se realiza en la Wayra, lo cual se refiere a “nube del cielo” y un dios de la lluvia en la cultura maya

largos periodos de la historia. Se desplazan en nuevos recorridos y nuevas tomas de consciencia, desde lo local para fomentar más movimientos en el presente. Vincularse con el proceso implica dejarse formar y ser productor de esa formación:

“Empezar como a explorar toda la capacidad que tiene este territorio Ciudad Bolívar, empezar a recorrerla y darme cuenta de todas las organizaciones de base y de toda la lucha, eso me ha formado mucho y todo gracias a este espacio”

- Tatiana

Entre las potencialidades del territorio, el saber del uso amoroso y respetuoso de las plantas medicinales emerge como uno de los más fundantes para la consistencia y duración del proceso, fortaleciendo los cuerpos vivos inmunológicamente y espiritualmente. Estos saberes del uso de los recursos naturales para curarse y alimentarse se articulan con otros saberes higiénicos naturales, como la preparación y consumo de comida al aire libre, el uso de agua de lluvia para la limpieza y el manejo de compostaje y orina. Sólo si nos ocupamos sanamente de nuestros cuerpos en espacios cotidianos, y de lo ‘residual’ y ‘no-limpio’ en nosotros mismos podremos fortalecer nuestra relación inmunológica entre nosotros y la Tierra.

el compostaje, *el compostaje que no es tan limpio*, pero es hecho con los residuos de los restaurantes cercanos, de los almacenes de comida cercanos, del jardín cercano al espacio, se ha hecho así como por capas de tierra, de vegetal o de compostaje.

– Edwin Tabares

Podría decirse que son saberes experienciales que vienen de deseos y creencias ya existentes, ya que todos los integrantes venían trabajando con otros procesos populares que se están reproduciendo, o más bien, resingularizando, mientras nos van configurando también

en una nueva zona estratégica, con la esperanza de perdurar y criticar a las instituciones y sus efectos que le atraviesan y le precarizan como proceso popular. La yerba rizomática [*weed*] nunca deja de brotar en las grietas de lo pavimentado y exterminado.

“Yo vengo de hacer proceso comunitario en otras partes de la localidad donde también se han tenido muchos problemas. Yo vengo de trabajar de un espacio así ocupado como decimos nosotros acá, en otros lugares es la misma problemática, lo sacan a uno por distintas razones que la Junta de Acción Comunal decide”

– Edwin Tabares

Ante estos riesgos de la violencia y el despojo, el conjunto de saberes invaluable de la HCWS tiene que ver con transformarse desde la minoría y el límite, y sostenerse de forma auto-gestionada. En resonancia con Escobar (2010), estos *micro-gobiernos barriales* (p. 32) se efectúan no para mejorar algún posicionamiento religioso o social, sino para cuidarnos mejor desde lo propio (p. 36) de la *Pachamama*, para ir reorganizando los campos de poder y no “tomar” el poder (p. 32) para ciertas personas o instituciones; son procesos pluriversales, no-estatales y no-liberales para resistir juntos hacia un futuro incierto, desde el margen de las diferencias en torno a principios ancestrales y comunales: este reconfigurarse horizontalmente entre *educandos* se trataría de instruir transigiendo o “mandar obediciendo” (p.39) ante los acontecimientos emergentes, para perpetuarse, reafirmarse y protegerse como colectividad precaria:

Al margen de cualquier especificación profesional, se trata de formarse para que pueda soportar como corresponde todos los accidentes eventuales, todas las desdichas posibles, todas las desgracias y todas las caídas que puedan afectarlo. Se trata, por consiguiente, de montar un mecanismo de seguridad. Esta formación, esta armazón, [...] es lo que los griegos



llaman *paraskue*, que Séneca traduce más o menos como *instructio*. La *instructio* es la armazón del individuo frente a los acontecimientos y no, en absoluto, la formación en función de una meta profesional determinada. (Foucault, 1982, p. 101)

El *ensemble* heterogéneo de saberes que deseamos visibilizar, una crítica viva a los saberes estratificados de la examinación, es una conjugación de *instructios minoritarios* y *sostenibles* que afirmativamente y creativamente se manifiestan como alternativos al desarrollo euro-centrico, a los saberes estratificados y colonizados de la *paedia* y el *entrepreneuriat*. Serían modos de formación en torno a lo no-previsible, lo siempre-emergente del habitar y el construir: *e.g.* el hambre, las lluvias (y otros eventos climáticos) y la enfermedad, para combatir a la formación profesional permanente, y modos de producción y edificación artesanales y locales, para combatir a la moratoria permanente de los créditos y préstamos. Son estos modos cotidianos y reciclados de aprendizaje que se han ignorado desde *Aufklärung*, según Benjamín (1991):

Desde la Ilustración, esta ha sido una de las especulaciones más mohosas de los pedagogos. Su enamoramiento con la psicología les impide percibir que el mundo está lleno de los objetos más inigualables para la atención y el uso de los niños. Y lo más específico. A los niños les encanta frecuentar cualquier sitio donde se trabaje visiblemente. Son atraídos irresistiblemente por los detritos generados por la construcción, la jardinería, las tareas domésticas, la sastrería o la carpintería. (p.419)

En la Wayra, este conjunto inigualable y propio se compone, reitiramos, por el sembrar como liberar a la Madre Tierra, el cultivar como “proteger a las plantas” y también como una forma de soberanía o auto-gobierno comunitario, el educarse popularmente e inter-generacionalmente en temas políticos, agro-ecológicos, así como también en el sentir del

teatro, las artesanías, las artes plásticas y el baile, entre otros. Esta construcción de saberes que se actualiza en cada encuentro vivo y empático, señala modos de vivir que permiten o disponen el devenir minoritario durante más y más tiempo azaroso, a través de inter-generacionalmente e inter-culturalmente ser *educandos* de las acciones, aprendizajes e intercambios en todo ámbito del mundo de la vida.

“La educación, empoderar a los niños del espacio se hace mediante la educación, mediante el aprendizaje de la agroecología como un eje transversal a todo lo que hacemos, eh., la educación popular también ir aprendiendo de sus emociones, de sus sentimientos, de su hogar, de su casa, de dónde viven, como establecer una relación con ellos, para que el grupo se pueda mantener y para sus familias como una unión y una articulación de todo eso, mediante la educación yo creo que se puede mantener”

– Tatiana Ariza

Los saberes productivos que también han surgido muestran alternativas al hiper-capitalismo de nuestra época, con su importancia puesta en la rentabilidad imponible y el trabajo asalariado. La producción de vasos, la producción de alimentos y productos sanitarios, el cuidado de los animales domesticados, los encuentros del trueque, el *intercambio de semillas* y la posibilidad de economías alternativas; economías, feminismos y territorios de diferencia y transición que van emergiendo ante el crisis ecológico, procesos comunales y diversos que descentran la economía y la política interculturalmente a través del tiempo (Escobar, 2010, p. 35): en fin, saberes para auto - gestionar y auto-gobernar la producción a nivel micro, desde los espacios cotidianos de la vida urbana, las bases populares y barriales. Es un modo de afirmativamente desvincularse con los aparatos de los impuestos

y la emisión de dinero, enfocándose en los intercambios que se dan simultáneamente a la actividad en un dado territorio.

Adicionalmente, los saberes corporales construyen y circulan en talleres de teatro y danza. Estos saberes son existentes por las pasiones y habilidades de varios de los profesores, y regularmente forman saberes constituidos en el componer e improvisar juntos. También existen saberes de lecto-escritura que se construyen en talleres de literatura. Este saber de escritura también se ha fortalecido en la redacción de proyectos por las profesoras y los profesores que tienen el interés de escribir, para postular a becas locales.

El saber de la auto-gestión y el auto-gobierno comunitario, aparte de venir de procesos cotidianos de manejo de residuos, alimentos y artesanías, también viene de la realización de un festival anual que se llama “Veci, la Calle es Nuestra”, una apuesta política y artística para reapropiarse como comunidad del territorio y para resignificar los espacios del mismo mediante tomas de consciencia, aliento y palabra junto con recorridos urbanos y rurales, salidas pedagógicas, tomas artísticas, ollas comunitarias, etc.; desde estos eventos en el marco del festival, y desde otros se han construido saberes en torno a la organización e implementación de tomas masivas de las calles y el espacio alrededor.

Veci, la Calle es Nuestra (...) es una apuesta por visibilizar la calle, nuestro territorio como un territorio de todos y todas, una apuesta para decirle al vecino que no tenga miedo de salir a la calle, de exigir lo suyo, de exigir lo público y de meterle la mano a lo público porque a veces la gente se le llena la boca diciendo que lo público pero no lo cuida, no exige sus derechos como ciudadano frente lo público, entonces este es un espacio de integración, vienen diferentes grupos poblacionales, vitales (...)

- Andrea González

En estos festivales y tomas artísticas y políticas del espacio cotidiano son eventos de integración alternativa y carnavalización, es decir de la renovación selectiva y direccionada de lo nuevo que acompaña el 'fin' de todo ciclo: "Esta es la paradoja aparente de los festivales: repiten un 'irrepetible'. No agregan una segunda y una tercera vez a la primera, pero portan la primera vez a la enésima potencia" (Deleuze, 1988, p. 1). Esta renovación cíclica es una intensificación del espacio y la vida existiendo en él, partiendo del estar con y dentro del otro, y en estos festivales se carnaliza la vida colectivamente, como forma de ir construyendo lo nuevo sin desconectarse vitalmente con lo que ya fue, como escribe Bajtín (1965), la carnavalización:

presente la victoria de este futuro sobre el pasado (...) El nacimiento de lo nuevo (...) es tan indispensable e inevitable como la muerte de lo viejo (...) En todo el mundo y en el pueblo no hay espacio para el miedo. Porque el miedo solo puede entrar en una parte que se ha separado del todo, el eslabón moribundo arrancado del eslabón que está naciendo. (p. 256).

En vez de sucumbir al miedo y el resentimiento, se reúnen y se recogen las personas y las plantas, todos vecinos-constructores-de-territorio, para efectuar otras emociones en sus performances existenciales, riéndose, reposando y asombrándose juntos con la música, el teatro, el arte callejero, siempre dentro del espacio terrenal y cotidiano, el mundo de la vida. Estos eventos combinan un conjunto de saberes entre los que se encuentran: la toma de palabra horizontal en torno a los turnos de artistas, las proyecciones, las charlas, etc., los planes de contingencia y emergencia, la recolección y preparación de comida de Corabastos, la multiplicidad de saberes artísticos y artesanales de los artistas, los saberes técnicos en torno

al sonido y la luz para los performances sin dejar de ser experiencias que contienen todos los otros saberes acá registrados.

En conexión con estos saberes de manifestarse y gestionarse, en términos artísticos, políticos y alimentarios, se va construyendo también en la Wayra el saber de marchar y protestar como parte de las masas, a favor de la vida, en contra de una multiplicidad de arreglos políticos, fuerzas religiosas y judiciales para juzgar, saberes para capitalizarse y rentabilizarse, relaciones violentas, racistas, codiciosas y agresivas. Este saber entonces se liga con el auto-cuidado y cuidado de las compañeras y los compañeros para protestar y marchar de forma reflexionada y estratégica.

Postulamos que, a través de estas experiencias, se va construyendo el saber de hablar franco en la HWCS, incluso bajo las condiciones peligrosas y atemorizantes que existen, a través de círculos de escucha y siempre nuevos encuentros en el espacio profanador; este saber crítico y sincero pese a los peligros que se implican, se vincula con su naturaleza minoritaria y criminal. Las y los agentes de la HCWS suelen arriesgarse, tanto epistemológicamente como ontológicamente, debido al miedo enunciado en el barrio y el miedo inherente por ser un movimiento social y desviante entre formaciones despóticas y hetero-patriarcales.

Entre otros saberes entre la multiplicidad, deseamos visibilizar la construcción y circulación del saber, la fuerza de dar gracias y dejarse afectar por las compañeras y los compañeros del proceso, sea skinhead, rasta, profesor, afro, artista, obrero o una mezcla de esas etiquetas, en un uso afirmativo de lo históricamente estigmatizado o desviante, como también el saber y la fuerza de resistir en el actuar y el hablar, entre el miedo y la violencia como también la contaminación, residuos capitalísticos y hetero-católicos que son productos

de las instituciones tanto locales como internacionales, sin buscar controlar o evaluar a nadie.

“(…) y digamos (yo) tenía una noción más capitalista, después de que empecé el trabajo comunitario acá, mi noción frente a lo que yo estudio, y hacia mi vida fue totalmente distinto, yo ya no me imagino en una oficina, yo me imagino trabajando siempre con la comunidad, en el medio ambiente, en el campo, sí como ya no estar detrás, ni mucho menos servirle a la explotación de la gente (…) después de cambiar a este proceso, todo mi pensamiento cambió totalmente, entonces eso es un ejemplo, sí y aprender de mis compañeros que todos son como tan distintos, aprender de la cultura punk porque hay una compañera que es punk otra compañera que es Andrea, que es psicóloga, que el skinhead, que el rasta, que el profe de artes, y compartir con cada uno de ellos me ha llenado a mí de pensamientos y de aprendizajes distintos, y yo soy así siempre como recojo cosas de todas las personas, y eso me ha ayudado a forjar mi pensamiento ahora.”

– Tatiana Ariza

Es un espacio que nos ayuda a cambiar y forjar el pensamiento ahora, inclusive en otros ámbitos académicos y profesionales; nos ayuda a formarnos de otras formas, de transformar con el tiempo y trastocar a nuestros propios valores. Conectado con este trastocamiento de códigos y revaloración de sus límites y zonas de infracción, también se ha rastreado el saber crítico hacia los umbrales morales de la criminalidad, marginalidad y regularidad y los efectos de sujeción, marginación y exclusión que efectúan; esta crítica, a nuestro parecer, tendría que realizarse desde la ilegalidad para ser pragmáticamente anti-institucional y relativamente más autónoma.

Estos saberes y su construcción inmanente sobre las necesidades enunciadas, brotan de los deseos de cada agente, atraviesan una socialización entre los integrantes en cada encuentro diferencial y se mantienen por los tejidos afectivos intersubjetivos, sin las fuerzas institucionales de la asistencia obligatoria y la examinación.

## **6.6 Cúmulos de poder y resistencia**

En la Wayra, debido al hecho de que no hay presencia o representación directa de una institución, no existen indicadores oficiales ni exámenes, dos dispositivos existentes en la mayor parte del campo educativo. Tampoco existe un afán por la formación profesional permanente ni una competencia mercadotécnica entre sus agentes. Las entrevistas realizadas dentro del marco institucional del Centro Internacional de Desarrollo Educativo, el cual he llegado a reconocer como completamente diferente al marco de la Universidad Pedagógica Nacional, vienen siendo algunos de los dispositivos más estratificados en la historia del espacio. Esto ha causado problemas en varios momentos y un reto, quizá el reto principal, ha sido formar lazos afectivos y volitivos con los otros agentes, todos más colombianos, más experimentados, y dirían algunos, más *calle* que yo; lazos afectivos a través de experiencias compartidas en el momento, a pesar y a partir de cualquier pre-configuración histórica, que resultarían en una base de confianza mutua en las entrevistas.

Siempre ha sido un trabajo de conjugación y *articulación con el otro*: una raíz de articulación, *artus*, significa *bond*, ligue, amistad, lo cual para nosotros quiere decir: compartir, transferir y trastocar prácticas, sueños y sentidos. A la mano con esto, Arturo

Escobar (2010), por su parte, describe las luchas tardomodernas de latinamerica como vitales y ontológicas, como procesos comunitarios vinculados con una “praxis de emancipación” que se compone simultáneamente por “trastocamiento y fuga” (p. 34) , y como procesos de transición al pos-extractivismo que están atrevesando una crisis ecológica, una crisis de los espacios respirados en comunidad que urge *alternativos al desarrollo* (p. 2) (citando a Quijano) y al encuentro para complejemente y no-binariamente (p. 41) ir efectuando un *buen vivir* o pura vida a través de “políticas de conectividad”, políticas que se encuentran y se están construyendo en *los territorios ancestrales*, también se podrían llamar prácticas de transferencia, solidaridad e inter-inspiración.

Cabe destacar que dentro del discurso de las entrevistas a las y los agentes de la huerta, entre las tres *fuerzas de saber* mencionadas por Deleuze (1987) en su libro *Foucault: educar, cuidar y castigar*, sólo se enunció con recurrencia el **cuidar**, y adicionalmente recurre la fuerza **aprender**, junto al enunciado **educación popular**. Las fuerzas del poder, así como las de incitar y suscitar no aparecen, pero desde la **resistencia**, emerge el impulso por **proteger** a las plantas, **tener, querer, construir y encontrar**, acciones que emergen y vuelven a hacerlo. Algunas otras fuerzas que más recurren en los discursos narrativos son **partir** y **cambiar**.

Adicionalmente, en torno a las fuerzas de los enunciados rastreados, específicamente las que podrían llamarse fuerzas conjugacionales, cabe destacar el uso recurrente del pronombre **nosotros** (teniendo en cuenta su construcción masculina y sus implicaciones) y la forma conjugacional correspondiente del verbo. Creemos que en este sentido, el archivo, en su rastreo, señala la posibilidad de la instauración y repetición de discursos anti-individualistas o comunitarios, y la efectuación revolucionaria de conexiones, composiciones



y devenires desde el *en esse* del sistema capitalista global, que destacan más **lo que somos** que *lo que soy*, y que subrayan el concepto de la Tierra entera como un espacio comunitario y revolucionario, o una multiplicidad de espacios de co-adaptaciones menores.

(...) el capitalismo no cesa de plantear y rechazar sus propios límites, pero sólo lo hace suscitando otros tantos flujos en todos los sentidos que escapan a su axiomática. No se efectúa en los conjuntos numerables que le sirven de modelos sin constituir a la vez conjuntos no numerables que atraviesan y trastocan esos modelos. No opera la "conjugación" de los flujos descodificados y desterritorializados sin que los flujos no vayan todavía más lejos, no escapan tanto a la axiomática que los conjuga como a los modelos que los reterritorializan, y no tiendan a entrar en "conexiones" que trazan una nueva Tierra, (...) el movimiento revolucionario (conexión de los flujos, composición de los conjuntos numerables, devenir-minoritario de todo el mundo). (p. 476)

En el momento que se envisquen, e incluso desde cuando se plantean estas fuerzas vitales que trabajan, hablan y oran en su habitar, en el momento de brotar como acción o *speech act*, son captadas por cámaras, discursos de los medios masivos, propaganda y smartphones, en torno a lo "verdaderamente" científicamente justo y bueno en esta época histórica, y, por ende, lo "verdaderamente" u oficialmente "*doable*" y sus zonas de infracción. Esto pasa, por ejemplo, en torno a la criminalidad, la utilidad capitalística y la profanidad, cuando al momento de hacer o enunciar algo, el *speech act* queda jerarquizado según las formas jurídicas, económicas y religiosas ya establecidas históricamente en torno a la movilidad y el dinero.

"Porque todos los espacios están invadidos, o sea, acá hay muchos espacios públicos y todos actualmente están invadidos por motos, por carros, y si no estuviéramos acá pues es lo más obvio porque eso es lo que les va a generar dinero"

Para describir y presentar lo que hemos llamado el diagrama o relación de fuerzas, específicamente los cúmulos de poder que capturan y vampirizan flujos vivos y producen subjetividad, nos remitimos al concepto trazado en el marco teórico del dispositivo de poder. Se podría decir que en vez de producir subjetividad desde los saberes que hemos rastreado en el discurso de los integrantes de la HCWS, se van des-arrollando según otros vectores o atractores, alimentándose de los discursos del miedo, la resignación, el consumo y la pobreza para formar instituciones y relaciones que vectorizan la seguridad ‘nacional’, rentabilidad imponible, movilidad productiva y otros controles de los cuerpos y sus flujos.

Desde un espacio auto-observado, hemos visto que seguimos siendo agresivos y afanados en muchos momentos de los encuentros; esta agresividad se relaciona con la necesidad, rigidez y estrés del trabajo formal como profesor que hemos venido realizando, y también con nuestras prácticas de consumo y descanso. También reconocemos que el dinero no deja de ser un vector en nuestra vida, debido a influencias culturales y familiares, y a nuestros propios hábitos no sostenibles.

### **6.6.1 Los dispositivos de poder que configuran a la HCWS**

Los dispositivos aquí diagramados, en general, utilizan fuerzas despóticas, pastorales, capitalísticas y patriarcales de castigar, encerrar, condenar, maldecir, verdecir, vigilar, controlar, forzar, capitalizar, rentabilizar, movilizar etc., para producir subjetividades sonámbulas, dóciles, irreflexivas, indefensas, adictas y éticamente débiles, subjetividades que prefieren al estado de minoridad. Cabe indicar que estas fuerzas no son recurrentes en el discurso de las y los agentes de la Wayra *cuando* ellos hablan del proceso comunitario y del

espacio, pero al momento de dialogar sobre otros usos posibles del espacio, emergieron y se visibilizaron varias de las fuerzas antes mencionadas, las cuales habrían que ir reconfigurándose en el quehacer ético de cada sí mismo, si es que deseamos otras relaciones con uno mismo, con el otro y con el *environnement*, o como señala Guattari (1996), si deseamos construir una nueva ecosofía que reconfigura nuestros modos de relacionarnos con la subjetividad, el medio ambiente y lo social.

Se pueden rastrear muchos de los mismos saberes en los dispositivos de poder, como en un *corpus* de enunciados de un proceso de lucha minoritaria y transversal; los dispositivos, con su estrategia y discurso, utilizan estos mismos saberes, por ejemplo, los saberes de cuidarnos de la violencia y las enfermedades, de vigilar(se), de manejar los asuntos locales, tantos políticos como alimentarios y residuales, para seguir con su composición del espacio-tiempo, su creación de medios ambientes artificiales y su control de las conductas. Los dispositivos visibilizados señalan una multiplicidad de formas que en las y los agentes de la HCWS son configurados por estrategias y discursos de dominación y control.

Estos dispositivos pueden conectarse, de cierto modo, con ciertas estigmatizaciones que históricamente han definido estructuralmente a las y los jóvenes y sus procesos de subjetivación, específicamente los procesos populares en el espacio público; con todo, claramente ha habido cambios de valores, reconocimiento e intervención [*involvement*] a través de cada evento puntual y su repetición:

“Por todos los prejuicios, que con conceden el hecho de ser joven. Pero creo que también otra parte de la comunidad se da cuenta del trabajo que se ha realizado, que lo valoran, que se tratan de involucrar en los *eventos puntuales* que tenemos en la huerta, los eventos también que también nos hemos tratado de posicionar en la comunidad”

### *Dispositivos de seguridad*

Los dispositivos de seguridad “trabajan, fabrican, organizan, acondicionan un medio (...) es un conjunto de datos naturales, ríos, patanos, colinas, y un conjunto de datos artificiales, aglomeración de individuos, aglomeración de casas, etc.” (Vega, 2017, p. 140) y se manifiestan con cámaras de seguridad, helicópteros, drones, patrullas policiales, allanamientos de casas de cultura y arte, requisas basadas en índices visuales que serían “no-constitucionales” en mis tierras natales, revisión de documentos oficiales etc., sin mencionar, por ahora, los smartphones que nosotros mismos usamos para fortalecer y estratificar los dispositivos de seguridad y de marketing.

La reafirmación del discurso de la seguridad brota de la presencia de los “marginados” o cuerpos residuales del funcionamiento del sistema y de las fuerzas disciplinarias del estado; los “adictos” y “traficantes” son utilizados en el discurso canónico para disponer a los cuerpos y sus movimientos. En general, estos dispositivos de seguridad permiten, junto con la arquitectura y la tecnología, el registro y la vigilancia de una multiplicidad de individuos para imponerles alguna conducta, maximizando índices de extracción (económica, epistemológica, etc.) y no transformación.

En la actualidad, estas estrategias ya no sólo se aplican a grupos pequeños en espacios cerrados, pero construyen un puntaje digital que abarca a los campos de locura, sexualidad, enfermedad y gobernabilidad, campos más y más compuestos por estadísticas probabilísticas de la rentabilidad, la imposibilidad, los beneficios jerárquicos, la movilidad capitalizable etc., como también su potencia de transferencia, su contagiosidad inmunológica o psíquica: “a la

peste responde el orden” (Foucault M. , 1975, p. 201); en términos de visibilidades, este orden podría llamarse un esquema panóptico y sinóptico, la apuesta moderna para conquistar al azar de las enfermedades y guerras, que se ha desplazado en encerrar el mundo en *CCTV* (datos) y ahora ha ‘abierto’ mucho del mundo a las redes digitales, al consumo, espectacularismo y comparación superficial *en línea*. Este esquema:

Sirve para enmendar a los prisioneros, pero también para tratar a los enfermos, educar a los escolares, mantener a los locos, vigilar a los trabajadores, hacer trabajar a los mendigos y los ociosos. Es un tipo de implantación de cuerpos en el espacio, distribución de individuos entre sí, organización jerárquica, disposición de centros y canales de poder, definición de sus instrumentos y modos. Intervención que puede implementarse en hospitales, talleres, escuelas, prisiones. Siempre que tratemos con una multiplicidad de individuos a quienes debemos imponer una tarea o una conducta, se puede usar el esquema panóptico. (Foucault, 1975, p. 203)

Podríamos decir que la grabación extensiva de los espacios públicos y el almacenamiento masivo de datos electrónicos, específicamente en torno a los procesos, movimientos y manifestaciones sociales vienen siendo, junto al *smartphone*, los dispositivos más inmanentes y surreales, y, por ende, quizás los más difíciles de abordar. Bien sabemos que todo es estratégico, pero la estrategia de las instituciones policiales e instituciones de espionaje, junto a nuestra plena distracción y publicación de información por medio de los smartphones, y junto a la tecnología de reconocimiento de rostro y voz, genera pensamientos de la posibilidad de un *Puntaje Social* global que abarca muchas de nuestras potencias latentes, si siguen desarrollándose estos dispositivos.

En este sentido, postulamos que existe el Panoptismo todavía “al más ínfimo nivel y en el funcionamiento cotidiano de las instituciones” (Foucault, 1975, p. 550), y se ha desplazado fuertemente a las instituciones familiares, partidarias y comunitarias; simplemente se ha mutado con el tiempo, y ahora podemos postular, con la creciente digitación y uso rentable de datos, y la creciente producción de datos nuevos, un pan-sonorísimo, pan-mediosocialismo, pan-diagnosticismo, y por qué no, una pan-configuración de actitudes y esperanzas y una pan-modulación de las ondas y flujos, donde nosotros mismos proveemos muchos de los datos a cambio a entrar, con nuestro *password*, a los mercados y las redes: nos encontramos deseosamente incorporados en una política de la multiplicidad en la sociedad civil moderna del (auto)control y (auto) sobre-estimulación que nació de las políticas de salud, de la muerte y la vida del siglo pasado.

La normalización que se producía por el concepto foucaultiano de que “saberse vigilado garantiza el funcionamiento del poder” (p. 210), se ha desplazado en una actividad creciente y sin frenos que ya se ha olvidado algo de estar vigilado, y una normatividad abierta de digitación de los datos específicos, sus aglomerados y las intersecciones. Si la normalidad viene a significar las crisis de los espacios respirados y radiados, el terrorismo y los virus, el uso de datos seguirá su crecimiento, “usando la plena luz y la vigilancia permanente” (p. 211) de las superficies, y usando los mismos cuerpos de los individuos para ser dispositivos, de no sólo ser captado por cámaras, pero voluntariamente producir y entregar la información para ‘beneficios’ *dividuales* en el campo médico, social, profesional, romántico, etc. En la mayoría de los lugares que habitamos, nos estamos posicionando para no estar listos a responder de forma auto-gestionada a una emergencia, así permitiendo la imposición de nuevos mecanismos despóticos y patriarcales de gobierno, como el pico y género.

La ciudad apestada, toda ella atravesada de jerarquía, de vigilancia, de inspección, de escritura, la ciudad inmovilizada en el funcionamiento de un poder extensivo que se ejerce de manera distinta sobre todos los cuerpos individuales, es la utopía de la ciudad perfectamente gobernada. (p. 202)

Se graba todo, no sólo por cámaras, sino por millones de celulares y otros aparatos; se comparten las conexiones amistosas y profesionales de forma voluntaria; se comparten y se producen las noticias, no solo por los medios de comunicación, pero por publicaciones y re-publicaciones individuales. Se pueden captar ahora otros datos como la temperatura corporal, la dilatación de las pupilas, el pulso, el ritmo respiratorio, la distribución fisiológica de la cara, etc. para llevar a cabo una diagnosis médica y control poblacional en tiempos de peste, virus o paro que se vuelven normalizados con el tiempo que habitamos temerosamente y no poéticamente.

Todo esto pareciera producir más nulidad que novedad, más normalización que producción de nuevos modos de vivir, más pantallas animadas y menos cuerpos animados. Su conjunto heterogéneo se combina para crear burbujas a-críticas de “*hive-minds*” que malgastan preciosa energía vital en los imaginarios farmacopornográficos de las redes, y en discusiones virtuales sobre los temas que nos llegan por los medios artificiales y que siempre se olvidan sin querer, al parecer más y más rápidamente.

Esta pauta también se despliega en la vigilancia y control de las conductas, no solo en términos del uso del espacio, como en la calle o el lote abandonado, sino también en términos del uso general del tiempo. En el discurso de las y los agentes de la Wayra se puede mapear un esquema institucional de tiempo panóptico que subdivide el tiempo y descompone el gesto vivo, volitivo y afectivo en torno a la rentabilidad imponible, las fuerzas

económicamente productivas y/o el amparo sobreterrenal; de este modo se valora el uso del tiempo en términos capitalísticos, patriarcales y cristianos; en este esquema, el tiempo está pre-ordenado y el acto está pre-programado para rentabilizar, formalizar y sacar beneficios jerárquicos del espacio y el cuerpo, para pedir salvación sobreterrenal y/o gubernamental, y para encajarse en las pautas agresivas de consumo y maltrato, cuando bien se sabe que en el mundo de la vida el tiempo está para cambiar.

### ***Dispositivos de disciplina***

Los dispositivos de disciplina son fomentados y fortalecidos por la vigilancia creciente de los espacios públicos, desplazamientos de la estrategia panóptica usada en los dispositivos de disciplina como también en los demás dispositivos. A pesar de estar existiendo más en una sociedad de control o auto-control, la policía sigue representando una formación disciplinaria estratificada, formación casi plenamente patriarcal y capitalizada. Utilizan la agresividad, la violencia y la amenaza de ella, tanto a sus manos o a las manos de otros “marginados” en la Unidad Permanente de Justicia, para realizar la acumulación corrupta de riquezas, y su normalización institucional muestra rasgos claros de la decadencia del *homo juridicus* y la emergencia de medios y sujetos dónde ha nacido el *homo æconomicus* de movilidad vigilada y controlada, sin haber perdido su naturaleza agresiva y violenta; en los sujetos más institucionales, y en los espacios más cotidianos e intersticiales, sanguinariamente reina el dinero como una propiedad líquida, y se despliega un enriquecimiento criminal-codiciosa, un exceso de avaricio sedimentario.



También hay la presencia de grupos paramilitares en el territorio, quienes circulan palabras y gestos de amenaza y violencia hacia movimientos y actores sociales. Los integrantes y participantes de la Wayra viven en el miedo, donde los enunciados de los vecinos, desde la “opinión pública” de los medios masivos, confirman las horas y espacios que son permisibles para transitar, según tu demografía y quehacer social. Sin embargo, las y los integrantes y agentes de la Wayra nunca dejan de entretenerse en el espacio llamado público en su proceso de reconfigurarlo y resignificarlo; estas amenazas “agitan fibras” en un sí mismo y en los colectivos, y es por ende que la lucha de la Wayra se trata de agitar y hacer vibrar otras fibras, de cristalizar otras vibraciones que las de miedo y desesperanza, sin desconocer las implicaciones peligrosas de existencia de los movimientos biográficos efectuados juntos.

En la HCWS se manifiesta una crítica viva a la inseguridad que parece proveer tanto a los marginados y paramilitares como los policías, en la forma de tomas de palabra en torno a cuidarse entre compañeros en una multiplicidad de contextos agónicos, así como contra otros “criminales” y contra los oficiales estatales. Los únicos que han pedido documentación institucional son los policías y los “únicos” que han esculcado las cosas comunitarias son algunos de los llamados marginados y los policías. Los que han “dañado” el espacio son algunos “marginados”, o los estudiantes y el Escuadrón Móvil de Antidisturbios, con piedras y gases durante los tropes realizados por los movimientos estudiantiles en la universidad.

En este sentido, los efectos de los dispositivos de disciplina y seguridad se ven durante la multiplicidad de bloqueos y manifestaciones de los estudiantes de la Universidad Distrital San José de Caldas. El estado responde de forma violenta y desmedida, llenando la esquina de la huerta con policías antidisturbios, armados con escopetas, carro-tanques, gases y

cañones de agua. Los gases del estado, como también las piedras de la gente suelen dañar al espacio de la Wayra durante las confrontaciones.

Otros espacios de encierro que más configuran a las subjetividades de la Wayra son las instituciones educativas en que nos hemos encontrado y que se encuentran las niñas y los niños que participan en los eventos y talleres; “el estudiante también se encuentra preso en el interior de un circuito” (Foucault M. , 1994, p. 371). Las pautas disciplinarias de los colegios, ligadas con vigilar y castigar, dificultan la construcción de pensamiento crítico entre las y los niños y la participación voluntaria en los talleres. Parecen estar acostumbrados a “tener” que aprender cuando se suscita por una figura de autoridad, y simultáneamente tienen que acostumbrarse a este hecho; estas mismas pautas existen de alguna forma en todas las y los agentes de la Wayra. Sin embargo, concordamos con Benjamín (1991) que “los niños son perfectamente capaces de apreciar los asuntos serios, incluso cuando estos puedan parecer remotos e indigeribles, siempre que sean sinceros y provengan directamente del corazón” (p. 418).

### ***Dispositivos de control***

Los dispositivos de control se diferencian de los de disciplina en su uso de la codificación de los individuos, las masas y otros datos “públicos”. En este sentido, tanto los individuos como las poblaciones se han convertido en cifras e índices del estado y el mercado. Por ejemplo, con los servicios de gas y agua, no hay ninguna estrategia de represión o palabra de aviso, pero un sistema central en que nos inscribimos, un algoritmo que mide el

consumo individual según el estrato poblacional, y los convierte en un código, produciendo una subjetividad dividida: “dividual, arcaica: dividida entre o compartido por un número - ‘la luna ... su reino con mil luces menores *dividuales* sostiene’ John Milton” (Merriam-Webster.com, 2020)

En su texto *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, Deleuze (1991) señala que en la tardomodernidad, en lugar de (más bien junto a) palabras y signos de advertencia y disciplina que dicen a uno qué sucederá si hace algo "malo", lo cuales todavía abundan en ciertas partes del mundo (como Colombia), tanto el individuo como las masas pueden ser puestos en un algoritmo económico, hospitalario, y ahora social, viral, bélico etc. Esto le da a cada persona un código que siempre está relacionado con la integración en el sistema, brindándole una existencia que depende y está relacionada con la red social o comercial global, y se despliega como la formación permanente en las empresas (sociedades de cotización oficial) y la moratoria ilimitada de las instituciones jurídicas, según ciertas cifras, en vez de la disciplina directa, en la escuela y la fábrica, de los individuos y las masas.

La familia, la escuela, el ejército, la fábrica ya no son medios analógicos distintos que convergen en un mismo propietario, ya sea el Estado o la iniciativa privada, sino que se han convertido en figuras cifradas, deformables y transformables, de una misma empresa que sólo tiene accionistas. (p. 3)

Esta codificación "moderna" a la que se refiere tiene que ver con corporaciones y sociedades multi-nacionales se intercambian en la bolsa de valores y los grandes bancos especulativos del mercado de divisas, lo cuales controlan y vigilan de manera diferente a las grandes empresas estatales y privadas, mientras que jurídicamente son "personas" con almas; se vinculan con la acumulación oculta e ilegal de riqueza en un mundo de escasez sistémica.

Una cosa interesante a tener en cuenta, de forma consistente, en la actualidad, es cómo deseamos "pasar" a estos grupos y decirle a Facebook, Instagram, etc., de una manera muy uniforme: dónde estamos, qué deseamos, qué creemos y qué estamos haciendo.

Un ejemplo pertinente es la codificación de síntomas médicos que obviamente es útil, pero crea una nueva "mirada meta-médica" basada en datos codificados; esto parece ayudar a mitigar la posibilidad de una actitud dócil resistir cualquier relación de poder/saber sedimentada en el discurso y la práctica institucional, y permite su censura. Esto se puede ver en la desaparición y censura de los llamados denunciantes de doctores en Wuhan, China a los principios del año de 2020, y la estrategia viral de Corea del Sur en los meses siguientes.

En el régimen de los hospitales: la nueva medicina "sin médico ni enfermo" que diferencia a los enfermos potenciales y las personas de riesgo, que no muestra, como se suele decir, un progreso hacia la individualización, sino que sustituye el cuerpo individual o numérico por la cifra de una materia "dividual" que debe ser controlada. (p. 5)

Aquí podemos ver que la mirada y su proceso de normalización que Foucault ha diagramado ya no son exactamente procesos de normalización, sino el control de los "flujos" de cuerpos, creencias y deseos a través de la codificación de cifras; no remiten a un individuo ni a ninguna población, etnia, fe, etc., sino a un código *dividual* en el que nuestra "identidad" se basa en el algoritmo, como las luces reflejadas y refractadas de la luna se sostienen por la luna.

Un algoritmo recibiendo, a tiempo real, códigos y datos en la forma de *Big Data*, que empieza a tomar decisiones por nosotros, a tomar prestado nuestra temperatura, tensión, gestos, coordinaciones espaciotemporales, rasgos faciales, salario etc. para valorar y ordenar el espacio y su uso singular en el tiempo. Mientras más nos entregamos a los algoritmos

nutricionales, económicos, medicinales, etc. sin reflexionarlos críticamente, más somos *dividuales* en relación con los dispositivos de *pleaxonia*, y menos construimos conexiones solidarias y creativas en la realidad, o el mundo de la vida, desde lo existencial, vital u ontológico.

Parece que el aumento de educación en línea por venir sólo acelerará esta valoración y producción de subjetividad tardomoderna, las cuales se hacen a través de la pantalla desde la apatía estresada de un cuerpo en cuarentena. En palabras de Han (2020), “la digitalización, toda la cultura del “*me gusta*”, suprime la negatividad de la resistencia. Y en la época posfáctica de las *fake news* y los *deepfakes* surge una apatía hacia la realidad” (párrafo 17).

Cabe señalar que, aunque el pánico que ha emergido de este choque con la realidad nos muestre que todavía existe la necesidad de pensar la micropolítica de varias formas, en los campos de la anatomopolítica, la biopolítica, *noo*-política, e incluso la *pneuma*-política, sigue habiendo algo inherentemente insostenible en el *American way of living*, o mejor dicho en el monocultivo masivo de Monsanto y Chiquita Banana, la mono-cinematografía de Hollywood, la mono-sonoridad del Record Industry, etc. que prefiere no contemplar la realidad cotidiana a nivel trans-local, optando por teorizar y actuar en torno a las cifras, las ganancias privadas y multinacionales, en torno a las formas de huir ante esta huida, normalizando y estabilizando al *estatus quo*. Realidad virtual y aumentada, ¿no serán los ejemplos contemporáneos *par excellence* de huir ante la huida?

Junto al control de la energía proveniente de los recursos naturales, se controlan de modo creciente los flujos de alimentos y residuos humanos, lo cual, a nuestro juicio, efectúa un control, restricción y reducción de la multiplicidad de modos de vivir. Estos dispositivos

de control de flujos, del agua fresca, gris y negra, de alimentos y cuerpos, han emergido como un punto de problematización muy importante en los procesos eco-sociales.

No hay manera de evadirnos, de formarnos diferencial ni auto-gestionadamente sin ocuparnos de estos procesos. Actualmente, se ha normalizado el consumo de comida con conservantes, y desnormalizado tener conocimiento sobre su origen, crianza y preparación. A pesar de todos los saberes abstractos relacionados con la nutrición y los distintos elementos de nuestros alimentos, los dispositivos alimentarios suelen mantenernos malnutridos, incluso a los con más recursos económicos, convirtiendo los elementos vitales de los alimentos en calorías y grasas para contar e ignorando sus modos de producción y gestación. Por esta razón, a pesar de nuestros saberes en torno a la importancia de la comunidad campesina, solemos consumir más y más comida de los supermercados internacionales y no los finqueros locales, si es que nos dejamos configurar dividualmente por la inteligencia artificial y la estrategia que forma con los datos vitales que mina.

El algoritmo del mercado codifica los individuos y sus agrupaciones en torno a su potencial de rentabilizarse, formalmente, a corto plazo y expandir los límites del mercado. Esta “verdad” del capitalismo relacionada con los dispositivos de dinero, de tener que educarse y formarse de una manera que posibilita la generación de más dinero, no deja de normalizarse. La necesidad de mantener un trabajo (fijo o no) para poder aportar a los procesos de la HCWS sigue siendo una verdad casi insuperable dadas las condiciones capitalísticas en las que vivimos, donde hay más saberes para ir de compras y consumir que los que hay para producir esos mismos productos y para fortalecer naturalmente y cotidianamente a los sistemas inmunológicos.

Reiteramos: hay control de los flujos de los cuerpos humanos, tanto migratorios como cotidianos. Para transitar en la zona, se requieren varios pasajes de Transmilenio, otra codificación en la que nos inscribimos, si no estamos activamente buscando alternativas como la bicicleta. Permitimos a este control, una especie de dispositivo de transporte, y pagamos su mantenimiento a pesar de ser una codificación que presta más para el enriquecimiento de sus dueños que el mejoramiento del desplazamiento de la gente que lo usa. Los dispositivos de movilidad, utilizan los medios mismos de transporte, y las estadísticas recogidas para formar algoritmos que maximizan la circulación y agitación de los cuerpos, fomentando el afán y el consumo, mientras sus análisis de riesgo y realización de proyectos se basan en las ganancias y pérdidas económicas de sus inversionistas.

Estos modos de control se han sedimentado y normalizado a través de discursos de la necesidad de las prácticas higiénicas, por ejemplo, en los procesos de la formalización de las ventas de ciertos alimentos en la calle. Sin embargo, sin el tejido social solidario que valora al autocuidado y al cuidado del otro, dentro de espacios competitivos y peligrosos, estas medidas institucionales parecen solo desplegar más corrupción y contaminación. Acudimos a las mismas estructuras institucionales que han producido la contaminación, ofreciéndoles el control de algunos de los elementos más básicos para los procesos de resistencia. Esto hace que las estrategias de cortes de luz e internet en el territorio sean muy efectivas para el control y disciplina poblacional.

### *Dispositivos de autocontrol*

Más allá y más acá del panóptico, el dispositivo de seguridad emergió de los dispositivos de la disciplina, de vigilar para castigar, pero también se presta para el control del flujo y circulación de cuerpos; una problematización urgente que hay que seguir pensando críticamente; los *smartphones* son una herramienta de (auto) panóptico y de (auto) estratificación de las creencias, son como un collar electrónico deleuzeguattariano que ha devenido *Smart*, y que va en la ropa, las viviendas y los transportes. Estuvieron presentes en todo encuentro entre integrantes de la HCWS y podrían llamarse, si no el dispositivo más transversal debido a su emergencia más reciente, el más difundido y penetrante actualmente.

Este auto-control implica no solo inscribirse como un *dividual* al correo electrónico, sino también llevar el aparato tecnológico consigo todo tiempo, pagando cíclicamente para nuevos collares electrónicos, aparatos de ubicación global instantánea, “un mecanismo de control que señale a cada instante la posición de un elemento en un lugar abierto” (Deleuze, 1991, p. 4). Adicionalmente, vale repetir que ahora nosotros creamos la información o los datos necesarios para ser controlados, uniformemente indicando dónde estamos, lo que hacemos, deseamos, creemos, etc., alimentando así las codificaciones o algoritmos que nos controlan. Es decir, nos codificamos nosotros mismos, y estos datos se utilizan para para reprogramarnos, y para fomentar nuestro consumo no-sostenible mientras tanto.

Producimos, a través de los *clicks* afanados, más de lo que captura nuestra energía vital, pero desconocemos que el algoritmo opera para producir más *clicks* por ciclo. Este aspecto de *inteligencia* aprende estratégicamente de los anuncios y sus efectos, las pausas para leer la pantalla, las palabras mencionadas y los *clicks* previos para decidir el contenido



que se puebla la pantalla; no parecen ser muchos productos de este proceso que no serían cuerpos dóciles y apáticos, comiendo y siendo vacas y ovejas, frente a pantallas animadas de captura, sin mirar crítica ni amorosamente al firmamento, a los otros, ni a sí mismo.

Si no era difícil en 1989 imaginarse un mundo donde se necesitan un tarjeta electrónica, u otra pieza de moda, para salir y entrar de ciertos espacios más cotidianos que las fronteras nacionales y sus implicaciones de soberanía, no es difícil imaginarnos ahora un futuro dónde un algoritmo, del gobierno o una sociedad multinacional de cotización oficial [*publicly traded*], alimentado por satélites, helicópteros, drones y chips, decide nuestro meta-puntaje *dividual*, conglomerando [*aggregating*] nuestra actividad mediática, nuestro consumo, nuestros lazos políticos, nuestra fisonomía, nuestra salud mental e inmunológica, nuestro cociente de inteligencia para decidir si podemos estudiar, recibir un préstamo, viajar libremente, trabajar en ciertos ámbitos, habitar ciertos espacios, etc.

Este se ha visibilizado durante los tiempos actuales de emergencia viral. Otros espacios-intencionales informales, como viviendas y cultivos, han sido gaseados, vigilados y despojados por las fuerzas policiales del Escuadrón Móvil de Antidisturbios (ESMAD); las comunidades afectadas incluyen poblaciones migrantes, afrodescendientes, indígenas y otros desplazados. Estas subjetividades son forzadas violentamente a no asentarse y a no echar la suerte con los maíces.

Esta es una estrategia de poder que busca precarizar y estrangular a ciertos grupos, basado más que todo en su poder adquisitivo y valor económico según análisis de *cost-benefit* por los farragosos o serpenteadores [*ramblers*], mientras simultáneamente mantiene la difusión, la subsistencia y la penetración de las enfermedades sobresalientes dentro de estas poblaciones. Señalaba Benjamín (1991) en sus primeros escritos que: “Pocas cosas

favorecerán la propagación ominosa de la ‘secta de farrago’ tanto como el estrangulamiento de la libertad de residencia, y nunca la libertad de movimiento ha tenido una mayor desproporción a la abundancia de medios de viaje” (p. 434).

### *Dispositivos del sexo*

Los dispositivos de sexo que hemos ligado a las formaciones patriarcales presentadas en las entrevistas, son las formas sedimentadas e históricas de disciplina de los cuerpos y control de las prácticas que se entrelazan con el relacionarse sexualmente con uno mismo y con el otro. Estos dispositivos híbridos de poder, los del sexo, incorporan dispositivos y parecen preexistir a todos los dispositivos griego-democráticos, romano-cristianos, y euro-gringo capitalísticos. Son las formas históricas de entender, valorar y juzgar a lo masculino y lo femenino las cuales generan modos sedimentados de hablar, vivir y trabajar según esta categorización.

La realidad wayruna que nos gustaría visibilizar, dado estas sedimentaciones históricas, es que en nuestra época moderna, la naturaleza misma, tanto erótica como sexual, de las mujeres y hombres se está dando cuenta que está en constante cambio y transición, hasta en sus elementos más profundos y supuestamente inalterables, como señala Benjamín (1991):

Esta época está participando en una de las mayores revoluciones que haya tenido lugar en las relaciones entre los sexos. Solo alguien que es consciente de este desarrollo tiene derecho a hablar sobre la sexualidad y lo erótico en nuestros días. Una condición previa esencial es

darse cuenta de que las formas centenarias y, junto con ellas, un conocimiento igualmente antiguo sobre las relaciones entre los sexos, dejan de ser válidas. Nada forma un obstáculo mayor para darse cuenta de esto que la convicción de que esas relaciones son inmutables en sus niveles más profundos: la creencia errónea de que solo las formas más efímeras de la moda erótica están sujetas a cambios y a la historia, porque el fondo más profundo y supuestamente inalterable que se encuentra debajo es el dominio de las leyes eternas de la naturaleza. Pero, ¿cómo puede alguien sentir el alcance de estas preguntas y no saber que lo que la historia muestra más poderosamente son las revoluciones en la naturaleza? (p.229)

A pesar de las tendencias ‘publicas’ más libertinas de nuestra era de digitación y mediatización, los roles familiares y profesionales todavía se construyen en torno a concepciones puritanas y católicas de las mujeres y los hombres. Quién debería cocinar, trabajar, limpiar etc. según su género, está todavía sedimentado en nuestro pensar. Estas configuraciones históricas han implicado en muchos casos, salarios más bajos para las mujeres y gente transexual, y menos oportunidades laborales. En relación con la sexualidad, no sólo ha sido reprimido históricamente el derecho de la libertad sexual, pero también se realizan capturas de estos flujos libidinales, produciendo prácticas sociales de consumo y actividad medio-social que encajan su multiplicidad en esferas cerradas, basadas en las monológicas mediáticas y niveles de consumo, formando *echo chambers* e *influencers*.

Los dispositivos de sexo entonces operan sobre el cuerpo de cada individuo etiquetándolos según su superficie visible, y también operan jurídicamente sobre poblaciones, indicando cuáles orientaciones sexuales son aceptables para casarse y adoptar, por ejemplo. Estas políticas de género mantienen espacios públicos e institucionales donde se realizan actos de violencia sexual en contra de las personas que menos se pueden defender; esto ocurre con mayor frecuencia a las poblaciones femeninas, LGBTI e inmigrantes

‘ilegales’, especialmente durante toques de quedas, cuarentenas, ‘saqueos’ y otras medidas de control.

Con todo, como señalan Guattari y Deleuze (1988), el amor propio y la libertad de la sexualidad juegan papeles sumamente importantes en la producción de agenciamientos que esquivan captura y efectúan nuevos mundos de relacionarnos erótica y sexualmente:

Pero lo importante es que el propio amor es una máquina de guerra dotada de poderes extraños y casi terroríficos. La sexualidad es una producción de mil sexos, que son otros tantos devenires incontrolables. La sexualidad (del hombre) pasa por el devenir-mujer del hombre y el devenir-animal del humano: emisión de partículas. (p. 280)

## **6.7 La fuga: resistencias y fragilidades emergentes**

“El amor es parchar, es encontrarse (...) desde la complicidad. El amor se construye” – Andrea

En la HCWS, la educación popular y práctica, multidisciplinaria y político- crítica va de la mano con el aprendizaje agroecológico. Siendo un espacio informal eco-político, tiene el quehacer urgente de “proteger a las plantas” y resistir al concreto con la siembra, de criticar a las jerarquías patriarcales y cristianas manifestando las posibilidades de *aislación* consciente que permite vivir resistiendo, sin irse del territorio donde uno nace, sin dar ningún paso atrás y sin anhelar por la falsa concepción de “hacer tabla rasa, partir o repartir de cero,

buscar un principio o un fundamento” (Deleuze y Guattari, 1988, p. 29), y sin ir cantando que el bien germina ya.

Desde la informalidad, siempre se empieza [*zero-hour*] con La Tierra y su territorio, con las actividades e intercambios eco-políticas, no con la tierra, con su historicidad y propietario que efectúan la renta. Abastecer semillas, una micro-forma del territorio, horizontalmente desde este *en esse*, protege a La Tierra y sus frutos sin acudir a ningún banquero, patrón o terrateniente.

Pero ahora ya se creció un montón, tenemos muchas personas que hacen actividades acá en el espacio, no solamente reunirnos y decidir qué hacemos con el espacio sino también cosas que también hacen parte de ese proceso, entonces empezaron a llegar los niños y nosotros empezamos a hacer una cosa como de refuerzo escolar que después se nos convirtió en un espacio de formación de una forma diferente, de formar a los chicos con el énfasis como en las artes, en ver que se puede hacer las cosas diferentes; pero *nunca ha perdido su esencia central que es enseñarle a la gente a sembrar y a proteger las plantas*.

– Edwin Tabares

Aprender a hacer artesanías y a sembrar, actividades realizadas en este territorio desde tiempo inmemorable, se construyen en espacios entre las y los adultos, jóvenes y niños dependiendo del día y su encuentro de cuerpos [*occursus*], en un espacio sin mecanismos institucionales, ya que se reconoce y se enuncia como invasión de fertilidad ancestral: consideramos a este conjunto de saberes un zócalo importante de los procesos de aprendizaje popular que se han realizado. Es un conjunto de “contra-poderes” de “los saberes menores (...) todo un saber propio de las líneas de resistencia” (Deleuze, 1987, p. 128); son líneas atravesando la cultura actual, de con-pasión y con-acción, de solidaridad, auto-cultivo y auto-

gobierno, y se está haciendo con ellas “un bucle, un remolino, una recodificación” (p. 126) que hace vacilar y turbar los estatutos actuales:

Por regla general, las minorías tampoco resuelven su problema por integración, incluso con axiomas, estatutos, autonomías, independencias. Su táctica pasa necesariamente por ahí. Pero, si son revolucionarias, es porque implican un movimiento más profundo que pone en tela de juicio la axiomática mundial. (p. 475)

Estas preguntas y problemas de lo que no somos, lo que deseamos ser y lo que vamos llegando a ser, se manifiestan en cada encuentro y cada reflexión intersubjetiva desde la indocilidad. Lo atípico, el *outlier*, es lo que no se puede captar por completo (la diferencia acá se liga con la (im)perfección), incluso por los algoritmos en nuestra *saeculum novum* de híper-digitación, porque es compuesto por elementos que *no tienen guarismo*: las intensidades e inter-inspiraciones; lo atípico o anormal también reconoce las eventualidades de nuestra actividad actual, se podría decir que reconocen lo que los índices dicen sobre Ciudad Bolívar y su presunto futuro, pero en cada evento y su multiplicidad de chanzas, direcciones y acercamientos, los atípicos y anárquicos, con sus burbujas interconectadas de agenciamiento, pueden trazar y trazan mundos imprevistos e improbables desde su posición *en esse*, a través de los viajes *in situ* de la música, la escritura, la danza, el teatro, las artes visuales, plásticas y pictóricas, etc.

Es una cuestión de velocidad, incluso *in situ*. ¿No es eso también deshacer el rostro, o como decía Miller, ya no mirar a los ojos ni mirarse en los ojos, sino atravesarlos a nado, cerrar los ojos y convertir el propio cuerpo en un rayo de luz que se mueve a una velocidad cada vez mayor? Por supuesto, se necesitan todos los recursos del arte, y del arte más elevado. Se necesita toda una línea de escritura, toda una línea de pictorialidad, toda una línea de

musicalidad... Pues gracias a la escritura se deviene animal, gracias al color se deviene imperceptible, gracias a la música se deviene duro y sin recuerdos, a la vez animal e imperceptible: amoroso. (p. 191)

La fuerza enunciativa, trabajadora y vital sobre este territorio existe desde generaciones atrás en la forma de las prácticas comunitarias y agro-ecológicas de “las abuelas” en una época antes de la formación de la HCWS. El saber agro-ecológico y artístico, en cuanto se trate del manejo creativo de los alimentos, las semillas, la “basura” y residuo orgánico y humano, se tratan de resingularizaciones estratégicas alterno-productivas y preparativas. Son apuestas por formas más compasivas y sostenibles de cuidarnos, generan campos de saber en torno al intercambiar y consumir siempre de forma social, comunitaria y anti-comercial, y efectúan una preparación consciente para las emergencias eventuales.

Son campos de saber que se dialogan en torno a los nombres de los seres vivos que nos rodean y sostienen, sus usos y valores prácticos, la posibilidad de llenar nuestros estómagos y pulmones desde nuestro mismo quehacer, si es que queremos pensarnos y construirnos de forma diferente. No parecen haber muchas otras formas no-comerciales de alimentarse e intercambiar bienes que los cultivos urbanos, para-urbanos y sub-urbanos en las casas particulares, que se sostienen a través del intercambio de semillas y saberes con huertas comunitarias, y a través de mercados campesinos y redes agro-ecológicas en los espacios cotidianos y colectivos. Estas estrategias apuntan a formas de sostenerse y cuidarse en tiempos de emergencia, cuando los sistemas comerciales de grande escala dejan de funcionar ‘efectivamente’.

¿Entonces dirías que esa expansión de auto cultivo es una meta para el futuro?

Sí, digamos que yo lo veo así, jardines colgantes, o que tengamos la terraza de 2, 3, 4, 5, no sé cuántas lleguen al espacio y que digan: *¡Tenemos tomates! ¿Uds.? ¿Qué tienen? - Tenemos albahaca, pimentón que podemos intercambiar* y así fortalecer mucho más el proceso en ese sentido que queremos que llegue al estómago de todas las personas, pero no de una forma comercial, sino de una forma social y comunitaria”

– Edwin Tabares

Esta crítica de las políticas de la salud y el alimento se manifiesta como anti-patriarcal en su proceso de reconfigurar las relaciones agresivas y competitivas que históricamente nos configuran, como hemos destacado, desde mucho antes de los griegos, los romanos, los europeos y los norteamericanos. Es por ende que el texto que se está leyendo actualmente, en la medida de lo posible, ha usado la forma femenina primero con casos de la pluralización de sustantivos; no es que lo histórico prima *per se*, pero sentimos la urgencia actual de heroizar y venerar lo femenino, lo ancestral, lo cooperativo, e incluso lo “criminal” como fuerzas centrífugas para una existencia crítica. ¿Se trata, entonces, de una heterodoxia crítica, creativa y sostenible frente al hetero-patriarcado desde el corazón, el estómago, y los otros órganos (elementos sub-individuales) que propician la complicidad, los cuales trazan a y se escapan de toda totalidad societal y posibilitan que el pensar se reconfigure?

A mí me reconfiguró mi pensamiento llegar a este espacio, jugar con las chicas, si digamos estudiando conocía la teoría del feminismo pero ya compartiendo con las chicas vi eso afectado en la vida cotidiana y cómo el patriarcado pues afectaba en realidad todo, entonces ya empecé a evidenciar eso, y eso reconfiguró mi pensamiento, digamos empecé a tener más en cuenta a ir cambiando ciertos patrones que tenía impuestos, y eso fue por ejemplo por medio de la Wayra y conocer las chicas que jugaban en el equipo de las Wayra.



Para ir esquivando estos dispositivos del sexo que históricamente son de naturaleza patriarcal, los roles de los integrantes de la HCWS se van construyendo según una mezcla de saberes, pasiones e intereses que cada integrante comparte, como también en torno a la disponibilidad y actitud de cada integrante en un dado periodo entre asambleas o encuentros. En esta lucha minoritaria en contra de las políticas de la sexualidad, se ha construido

la huerta como un espacio de *encuentro* para personas con identidades y orientaciones sexuales diferentes, estoy hablando en especial de la red de apoyo LGBTI, un escenario abierto en donde damos la oportunidad de que sectores diferentes se visibilicen y hagan de la huerta un espacio suyo

- Andrea González

-

Siguiendo a Guattari, quien dijo que “el ser es como un encierro”, y reconociendo la índole irreversible, singular y *event-forming* de relaciones entre agentes, rastreando al discurso de la HCWS pareciera que la sostenibilidad y la criminalidad de las acciones político-colectivas vienen manifestándose como conceptos-armas claves que se articulan con la potencialidad minoritaria de lo artístico y lo femenino. Las postulaciones y esperanzas que brotan de esta actitud, declarando una trayectoria intergeneracional donde las niñas, los niños, las y los disidentes de genero se convierten en las lideresas y los líderes, donde hay agua para recolectar, clima para sembrar, oxígeno para respirar, y terrícolas diversas para dialogar, intiman una estructura social mucho más auto-sostenible y menos contaminante.

Los lazos sociales de la micropolítica de la Wayra posibilitan nuevas articulaciones en cada encuentro porque, siendo jóvenes revolucionarias y revolucionarios, sus acciones

políticas “son en cada instante asuntos de invención, de problemas cotidianos de acción, de presentación y puesta en escena de sí mismos” (Martínez Posada, 2011, p. 82). Es decir, las instituciones y sus axiomáticas *verdaderamente* no les convienen y requieren de una metamorfosis desde las minorías y la indecibilidad:

En cambio, escapando al plan del capital, no cesando de escapar a él, una masa deviene sin cesar revolucionaria y destruye el equilibrio dominante de los conjuntos numerables. Es difícil imaginarse cómo sería un Estado-amazona, un Estado de las mujeres, o bien un Estado de los trabajadores eventuales, un Estado del "rechazo". Si las minorías no constituyen Estados viables, cultural, política, económicamente, es porque ni la forma-Estado, ni la axiomática del capital, ni la cultura correspondiente les convienen. (Deleuze y Guattari, 1988, p. 475)

Este “espacio cotidiano”, como bien parece ser llamado en código latinoamericano, es para nosotros “el mundo de la vida”, *lifeworld* o el pluriverso visible, y aun cuando colonizado y cosificado, como dicen Bajtín, Habermas y Escobar, es la vida misma, sin intermediarios, sus ondulaciones y rayos en devenir; este espacio es infinito y sin centro, con una infinidad monstruosa de estrellas y planetas, pero debemos por lo menos darnos cuenta que oscila entre los polos semi-abiertos del ciclo orbital de la Tierra alrededor del sol, de los vientos planetarios y climas locales, de los ciclos lunares y sus efectos en las aguas terrenales, y los *mezzo*-polos o subsistemas de “el trabajo, la lucha, la diversión y coerción” (Sloterdijk, 2011, p. 52), esferas históricamente llenas de lo no-íntimo y no-solidario, de “preocupaciones, entretenimientos y discursos (...) ansiedades y violencia” (p. 52) que se multiplican con el transcurrir de cada día mundano, si es que no volvemos a encontrarnos, desde lo molecular del afectarse conjunto, con la felicidad [*εὐδαιμονία*] proveedora que es la Tierra, una y otra vez, aunque sea una Tierra errante, monstruosa y helio-parasítica.

Dado estas dinámicas en los ámbitos mencionados, incluso en las luchas sindicalistas, en la Wayra se permite ver con más claridad una política ético-estética de intimidad planetaria que entreteje y conecta estas esferas heterogéneas, una política trans-local, de la *localidad* mundial, una “política siempre en conexión dinámica con la ética y la estética. Una política menor, pensada como acciones intencionadas para afirmar la vida, una vida que teje las dimensiones del *ethos*; es decir el cuerpo como morada y del *oikos*, la casa, el entorno y, por qué no, el planeta” (Sosa S, 2011, p. 24).

Esta estructura mutable y diagonal, de una multiplicidad pragmática de *ethos* en el presente viviente que apuesta vitalmente para el *ethos-poiesis* menor hacia un futuro incierto, no tiene patrón para beneficiarse, menos los micro-patronos que nos podrían atravesar; tampoco reconoce a ningún dueño, privado o público, que no sea el pueblo o planeta entero y sus actividades e intercambios en el territorio que va construyendo. Su estructuralidad, y las subjetividades que produce, vacilan como un péndulo entre las micro-percepciones del cuerpo, con su memoria y hábito, y el entorno cotidiano, cuyos límites no hemos encontrado.

Con la creciente colonización de lo cotidiano ante la cual se lucha, la Wayra es un espacio de cotidianidad alternativa, de lucha diaria y vital que conecta los ritmos naturales con los estilos y modos de vida de cada participante. En mis ojos, la HCWS señala que la estilización de la vida no puede y no debe separarse de la soberanía alimentaria, respiratoria, residual y política de los colectivos sociales, como un requisito material de que el deseo de estilizarse y configurarse de forma diferencial se vuelva consistente y sostenible y se produzca inter-generacionalmente.

La música autógena, tocada en *ensemble* al aire libre, dentro y hacia el espacio público, es una trama vibracional o “tejido complejo al que se vinculan percepciones

políticas, amorosas, sexuales, sociales” (Regullo, citado en Martínez Posada, 2011, p, 138) y que vibracionalmente acompaña a la instauración de funciones múltiples en la calle u otro espacio público, como “discutir cuestiones públicas, estar juntos, leer poemas y realizar algunas ceremonias colectivas de consumo” (p. 138), etc. Estos ritmos, tonos, gestos y otros elementos prosódicos generan esferas o conchas sonoro-afectivas que llenan una parte del espacio infinito, alcanzando ir más allá de los límites de la huerta a pesar de las otras voces y parlantes del barrio; en esta esfera subyacen tonos musicales que fortalecen a la resonancia radical que comparten las y los agentes y los otros seres vivos.

A la luz de todos estos aspectos, se puede decir que el proceso de la Wayra va más de la mano con lo pragmático que con lo lingüístico, lo micropolítico y lo asociativo de verse, el escucharse y plegarse que lo macropolítico, lo rizomático que lo arbóreo, produciendo una tribu intergeneracional de nómadas-locales en vez de un imperio de “pensadores reales” o “pensadores del estado”, trabajando más de forma diagramática, como una manada de lobos, para crear desde el querer, que de forma esquemática para reproducir contenidos y expresiones sin reflexionarlos en la cotidianidad. Este puede verse hasta en las relaciones interiores, ya que se manifiesta como una apuesta más al espíritu libre y el auto-cuidado colectivo que al alma cristiano con su veridicción y dirección sobre los cuerpos animados.

Estas características, en mi opinión, han llegado a instaurar un espacio que, siguiendo con conceptos guattarideleuzianos, es más liso que estriado, un “espacio construido por operaciones locales que involucran cambios de dirección” (p. 487). Es decir, en vez de buscar uniformidad en los matices singulares, pone en variación a los cuerpos y sus expresiones, siendo un espacio compuesto por “un poco de hierba y agua pura” (p. 102), un espacio de líneas amorosas, líneas de fuga o ruptura activas y positivas, líneas subterráneas y ambiguas

con “su propia positividad potencial” (p. 137) dónde se halla, “la irrupción del guerrero como personaje inquietante, ilegítimo” (p. 362), “la irrupción de la potencia de guerra” (p. 362) y se atina “la manada, la irrupción de lo efímero y la potencia de la metamorfosis” (p. 360) que traiciona al pacto, y “la potencia de la variación” (p. 104), “la potencia de las minorías” (p. 474), que es “la potencia de la música” (p. 307) y la naturaleza, ya que la Wayra “está ocupada por acontecimientos o *haecceidades*, mucho más que por cosas formadas o percibidas” (p. 487) por *nomos* (cosmovisiones y éticas) más que *logos* (racionalidades y representaciones).

La Wayra es un manifiesto de que “la Tierra esgrime sus propias potencias de desterritorialización, sus líneas de fuga, sus espacios lisos que viven y que labran su cambio para una nueva tierra” (p. 422). El auto-empoderamiento de *güechas* y *güaches* y la solidaridad conectiva en sus intersticios; y que sus procesos se sostienen a través del tiempo, en el mundo de la vida, formando una nueva tierra: elementos claves del movimiento revolucionario por venir.

Contra los aparatos que se apoderan de las máquinas, y que convierten la guerra en su problema y su objeto, se constituyen máquinas de guerra: frente a la gran conjunción de los aparatos de captura o de dominación, esgrimen conexiones. (p. 422)

Dado la estructuralidad de transferencia y conexión en la Wayra, las diferencias y repeticiones del proceso dependen de la autogestión intergeneracional que se construye creativamente, compasivamente y comunitariamente según problemáticas rastreadas, y no de ninguna institución externa que podría discernir lo justo y lo bueno de lo criminal. De este modo, el proceso va intentando instaurar modos de hacer la historia, de ir creando la verdad,

temiendo con el otro, cada uno tratando de permitir la libertad y el albedrío a los demás, desde la experiencia límite compartida de la informalidad estratégica.

“Pues dentro de nuestros intereses nunca ha sido volvernors un colectivo que sea digamos legalmente constituido como son muchas organizaciones y grupos de acá de la localidad de Ciudad Bolívar, en el sentido de tener una razón social, de pagar impuestos, de hacer muchas cosas, siempre lo hemos querido hacer así, como abierto a la gente, pero también un poco como en esa legitimación social y no como en la legitimación del estado, entonces siempre hemos visto eso. Se han reunido diferentes pensamientos, ¿no? Hay unos que son un poco más como de otras líneas, como anarquistas, objetores de conciencia, feministas, de organizaciones juveniles, han empezado a llegar esas organizaciones, esos combos a la huerta”

– Edwin Tabares

Es decir, dada la trayectoria ambiental en la que nos encontramos, a pesar y a partir del control de alimentos y residuos, además de la vigilancia e inseguridad en los espacios públicos, se ha manifestado la urgencia de actuar desde la informalidad, con todos sus peligros inherentes; en adición al miedo, existen los peligros de la falsedad de la claridad que cierra a nuestros ojos y oídos a nuevas conclusiones, el exceso del poder que se manifiesta como estrategias egoístas en contra de la horizontalidad, y “el gran Hastío, el deseo de matar y de morir, Pasión de abolición” (Deleuze y Guattari, 1988, p. 230) del fascismo violento: “una máquina de guerra que ya sólo tenía la guerra por objeto, y que prefería eliminar a sus propios servidores antes que parar la destrucción” (p. 243).

Esta es la anti-teoría de la HCWS: liberar a la Tierra, proteger y regenerar a la vida que brota de ella, y agradecer sus frutos, sin pedirle permiso a nadie, menos a la Tierra misma

en todo su caos, y sin quitarle nada a nadie a la fuerza, *sin llevar por encima de su corazón a nadie ni hacerle mal en su persona, aunque piense y diga diferente*; un saber ancestral e indígena, que experimental y que dialógicamente ha vuelto al espacio y que puede seguir esgrimiéndose para volver a la felicidad, que es la naturaleza terrenal, la colectividad, y la informalidad.. Como señala Han (2019), “quizá la tierra sea un sinónimo de la dicha que hoy se aleja cada vez más de nosotros. Regresar a la tierra significa, por tanto, regresar a la dicha. La tierra es fuente de dicha” (párrafo 7). Para efectuar este recordar ancestral y este regreso al vientre de la Tierra en una época cibernética, hay que seguir los consejos vivos de los “primeros pueblos”, de agradecerla juntos sin avaricia, como también señalaba Benjamín (1991):

Las primeras costumbres de los pueblos parecen enviarnos una advertencia de que, al aceptar lo que recibimos tan abundantemente de la naturaleza, debemos protegernos contra un gesto de avaricia. Porque no podemos hacer para la Madre Tierra ningún regalo nuestro. Por lo tanto, es apropiado mostrar respeto al tomar (...) (p.458)

Con toda su importancia, estos postulados de auto-sostenibilidad e informalidad, en términos de alimentos y residuos, para que se pudieran repetir hacia el futuro, requieren relaciones menos violentas y menos agresivas, lo que para nosotros significa más *femeninas*, más lúdicas, más artísticas y más comunitarias. El proceso en general apunta a la gravedad foucaultiana y nietzscheana, destacada por Butler (2012) de “romper con hábitos de juzgar a favor de una práctica más arriesgada que busca producir destreza [*artistry*] de la coacción [*constraint*]”, la importancia de desujetivarse y cuestionarse éticamente e incesantemente, a pesar, y también a partir de siempre estar existiendo “entre formas que ya están más o menos

en operación y en movimiento, (...) entre prácticas que ya están más o menos en su sitio [*in place*]” (p. 6).

Toda estructura social pareciera tener las bases de la creatividad y los saberes ecológicos, como toda humanidad, mujer u hombre en sus inicios, en el vientre y las palabras vibratorias de una mujer. De las mujeres y hombres de la huerta también se manifiesta la importancia del saber actuar según sus ritmos y ciclos corporales, los cuales están en sincronía, consonancia, diacronía y (*¿*)*cronía* con los ritmos inter-galácticos, sin descontar la posibilidad de transformarse estéticamente y químicamente e instaurar nuevos inter-ritmos e inter-ciclos. La intuición femenina, la cual viene de un diálogo existencial entre cuerpo y luna, entre sangre, leche y Vía Láctea, se pone en relieve en un mundo donde todo es clarooscuro, cíclico y renovado. Construir con el habitar diario, invadir para crear un espacio no-institucional donde los cuerpos pueden reconfigurarse desde el dialogo de sus deseos y creencias, es siempre subyacente por nuestras maneras de empatizar, nuestra potencial *a priori* para desear, crear y amar.

Esta reconfiguración ontológica se realiza en torno a los problemas tardomodernos que vamos viviendo, como la violencia humana y la infertilidad terrenal, y a las posibles respuestas vivas y experimentales, las vías simultáneamente inventivas, minoritarias y ancestrales para ir problematizando estas condiciones, como los procesos feministas, agroecológicos, artísticos y lúdicos; todo es histórico, estratégico y fabuloso.

“Esta tierra no es fértil para nada, entonces eso nos ha llevado a ser recursivos y a ir creando cosas para poder adaptarnos al ambiente, entonces digamos el crear una cama de compostaje, crear los distintos espacios de acuerdo a la ubicación de los árboles por ejemplo; entonces tenemos un árbol grande que es el que más nos da sombra y las plantas que la necesitan pues



están debajo de ese árbol, por ejemplo la adaptación para las zonas de reciclaje, (...) el tabaco está ubicado a la entrada de la huerta porque según las enseñanzas ancestrales el tabaco es una planta protectora, entonces sí. A partir de lo que nos rodea han surgido las creaciones y hemos sido recursivos de acuerdo a eso”

– Tatiana Ariza

Para resistir la creciente tendencia capitalística de sobrecargar las superficies con marcas y propaganda que estimulan el consumo, manteniéndolas infértiles y no-inspiradores, las apuestas artísticas han surgido dentro y cerca de la HCWS, usando imágenes y palabras que activamente critican y combaten a los enunciados patriarcales y hegemónicos que se han considerados como verdaderos históricamente. Entre ellas está la mujer encapuchada con ojos que se atraviesan a nado, quien constituye al territorio que le ha criado, como también la mujer obrera y trabajadora que cosecha lo que siembra.

Las subjetividades que habitan y viven de una multiplicidad de formas sobre el suelo de la huerta, productos siempre renovados de procesos de subjetivación política que se van inter configurando en el espacio, con sus repeticiones, oposiciones y adaptaciones, tantos exteriores como interiores, producen y son producidas por los regímenes de enunciados y prácticas.

Estas prácticas se realizan a plena vista de las tecnologías y arquitecturas utilizadas por las instituciones; sin embargo, la arquitectura y los cultivos del espacio generan sus propios regímenes de luz así como también de enunciación. Quizá la mejor defensa o resistencia en contra del panóptico algorítmico es en la narración y reflexión viva entre “compas” sobre estas estrategias despóticas y las formas afirmativas de resistirlas y esquivarlas, siempre construyendo lazos de auto - cuidado entre compañeras y compañeros,

lo que podría llamarse un “tejido social” que no depende de instituciones formales, yendo mucho más allá y acá de ellas.

“Y pues la idea de nosotros sí era formar un espacio comunitario, (...) el tejido social no había, ahora ya tenemos un tejido social”

– Andrea González

En términos del tiempo panóptico, de la programación, división y valoración los actos en la ordenación del tiempo, los saberes y las fuerzas que se repiten en la HCWS manifiestan la posibilidad de valorar y componer el espacio-tiempo en términos de las experiencias y las intensidades, tantas críticas como compasivas, o en términos del cuidado de sí o de la Madre Tierra que se efectuó, en vez de las jerarquizaciones históricamente utilizadas.

Notando la importancia de no afanarse de las obras de varios de los autores utilizados, podemos postular que la presencia y atención sentipensante, generadas en cada momento de los encuentros inter y con-subjetivos, también son indicadores más aptos que la renta o las competencias para la producción de subjetividades compasivas y creativas que efectuarían más movimientos revolucionarios. Guattari (1996) nos dice, por ejemplo, que la resistencia social debe oponerse a los modos dominantes de temporalización,

Desde el rechazo de cierto ritmo en los procesos de trabajo asalariado, hasta el hecho de que ciertos grupos entiendan que su relación con el tiempo debe ser producida por ellos mismos —como en la música y en la danza. (...) Lo mismo puede decirse en relación a los modos de espacialización. (p.63)

Como también las maneras de percibir, narrar e incluso soñar las temporalidades y las intensidades subyacentes, como el hastío o el afán. Esta resistencia espacio-temporal

existe en la HCWS, ya que es un espacio informal dónde se mueven procesos artísticos y agro - ecológicos que proponen otros ritmos humanos, modos de temporalización singulares que heroizan el estar juntos, el aprender a jugar y el dialogar en vez del afán competitivo del capitalismo, el afán agresivo de las formaciones patriarcales y el afán a la salvación externa de las formaciones cristianas. Nosotros vamos construyendo lo bueno y lo malo a través del tiempo, en el espacio, siempre desde un *en esse*: “lo bueno y lo malo solo pueden ser el producto de una selección activa y temporal, a recomenzar” (Deleuze y Guattari, 1988, p.15).

### **6.7.1 Prácticas sostenibles**

Un lema de la Wayra, aparte de su particularidad de ser un espacio de aprendizaje comunitario, ha venido a ser: “Por la soberanía alimentaria y un espacio libre de violencia”, tejiendo por lo menos tres pilares wayrunos que no han cesado de emerger en este texto: la auto-educación popular sostenible en términos de auto-gestión del flujo de agua, alimentos y residuos, y lo anti-patriarcal en términos de “liberarnos de la violencia” inherente en nuestras culturas.

“Siempre como enfocadas hacia los tres pilares, siempre las discusiones van hacia el territorio libre de violencias, la defensa de este espacio y de todos los espacios públicos, pero sobre todo de este espacio y ¿defensa frente a qué? Pues frente a los detractores del proceso, a las personas que trafican, del microtráfico que, pues también se ve presente, sí las nociones son siempre como a la resistencia, a resistir y pues uno ocupa un lugar que se tiene que aislar del sistema, y un lugar aislado de la contaminación, un lugar que la verdad me cambió la vida a mí, en todo sentido, en mi pensamiento en mi *cotidianidad*, en mis metas”

– Tatiana Ariza

Frente a lo que podría llamarse invisibilización y acallamiento de nuestra producción y transporte de alimentos, en el discurso de la Wayra, aislarse e insularse es auto - producir alimentos y formar lazos que se tejen por fuera de cualquier institución educativa, democrática, capitalística o católica, e incluso cualquier nacionalidad. Por ende, en este eslabón del discurso wayruno, “integrarse” implica aceptar pasivamente la dependencia alimentaria, los espacios de miedo, la violencia en contra de las lideresas y los líderes sociales, la corrupción en política local y nacional, el control que se ejerce sobre los cuerpos del otro en nombre de un dios masculino y monopolar (y por ende no sagrado), o de un guarismo económico. Integrarse en estos conjuntos societales numerables sería caer en la fatalidad y la inactividad al ver el aparente aumento constante de desarrollo no-sostenible, de construcción y convivencia que se efectúa en torno al nivel de rentabilidad que tiene un espacio físico a corto plazo, sea un cuerpo o edificio. La lucha minoritaria de anti-integración, como señalan Guattari y Deleuze (1988) se alimenta por las multiplicidades de reivindicaciones que van emergiendo, lo no-numerable y no-digitalizable

Lo propio de la minoría es ejercer la potencia de lo no-numerable, incluso cuando está compuesta de un solo miembro (...) La potencia de las minorías no se mide por su capacidad de entrar y de imponerse en el sistema mayoritario, ni siquiera por su capacidad de invertir el criterio necesariamente tautológico de la mayoría, sino por su capacidad de ejercer una fuerza de los conjuntos no numerables, por pequeños que sean, contra la fuerza de los conjuntos numerables, incluso infinitos, incluso invertidos o cambiados. (p. 474)

En este archivo es notable que estamos más invadidos y puestos en peligro por motos que por huertas en los espacios urbanizados y capitalizados expandiéndose sobre la Tierra; la verdadera reconquista que permite repensarse se realiza por vías creativas de auto - cultivo

y auto-amor que se despliegan a través de las articulaciones comunitarias integradas rizomáticamente uno con el otro. Se señalan rasgos diferenciales del consumo, por ejemplo, alimentarse de las plantas justo después de cosecharlas uno mismo, con una intencionalidad amorosa de cercanía, en espacios tantos públicos como privados.

“Entonces eso nos puede generar a nivel alimentario una conquista que sería como el fin supremo de la huerta, y es que la misma gente que está aquí aprende a sembrar las plantas, aprende a cultivarlas y ya eso los están haciendo en las terrazas de sus casas, porque este espacio está con esa visión, con la visión de *¡Hagamos otros espacios recuperados en el barrio!* Y sigamos fomentando el cultivo de las plantas y la educación ambiental para que la gente pueda cultivar sus propios cultivos, *pueda sacar la planta de la aromática y de una vez consumirla y pueda aprender de eso*, importancia que tiene eso, no tenga que ir a comprarla, porque esa verdadera conquista es la que nos permite a nosotros pensarnos de manera diferente”.

– Edwin Tabares

Sí, hay quejas, hay micro-agresiones y micro-patronos, hay miedos, y vivimos entre regímenes de enunciados y prácticas, o regímenes de los signos y estados de las cosas, pero los regímenes de las palabras y las cosas, las expresiones y los contenidos, los enunciados y las visibilidades, como el espacio, son dinámicos y múltiples. En la HCWS hay el ímpetu, la complicidad y la esperanza para enfocarse pragmáticamente en torno a las problemáticas vividas, afirmando la posibilidad de devenir Ahora, aun siendo históricos, narrando, analizando y así construyendo los umbrales históricos que marcan las emergencias de nuevas familias y regímenes de prácticas y enunciados.

Siguiendo la pista de Foucault y Deleuze (1987), creemos que el proceso está cumpliendo con realizar tomas de consciencia con más y más frecuencia, problematizando el pasado desde el presente, *ta megala*, y más y más acciones estratégicas y pragmáticas juntos en la actualidad, en torno a esta toma de consciencia y palabra; en comunidad y con compasión, estos procederes son cada vez más frecuentes en cada acción, y siempre durante periodos de tiempo más largos, hacia el horizonte de horizontes quimérico, pero diferencialmente repetible de:

Convertir el análisis histórico en el discurso continuo y la conciencia humana en el sujeto originario de todo devenir y de toda práctica, son las dos caras de un mismo sistema de pensamiento: el *tiempo* es concebido en ellas en términos de totalización y las *revoluciones* nunca son más que tomas de consciencia... (p. 47)

El discurso endémico de la Wayra, al final de cuentas, es uno transversal, planetario y mestizo, afirmativamente anti-colonial, ya que el colonialismo abarca dispositivos que instituyen el racismo del cristianismo y el catolicismo y la violencia de los que se enuncian como fundadores, conquistadores y capitalistas en un “nuevo mundo” [*Brave New World*]. Este anti-colonialismo se halla en la Wayra, en los saberes ancestrales y naturales (pre y para-colombinos) que nunca dejan de ser saberes claves para una política y una pragmática de lo virtual (Escobar, 2010), saberes claves para retornar a la Tierra y al encuentro comunitario educativo.

Nos es pertinente remachar que descolonizarse, estemos donde estemos en la Tierra, es auto - gestionarse y autogobernarse ecológicamente y políticamente, es ir construyendo alternativos al desarrollo liberal y capitalista, como base comunitaria que construye desde el mismo territorio habitado, que ha permitido y sigue permitiendo la realización de festivales

y encuentros, tomas de palabra y consciencia en torno a las formas posibles y emergentes de resistir y auto-constituirse, dado cada acontecimiento histórico.

### **6.7.2 Proyectos por-venir**

*El arte no es un espejo para reflejar la realidad, sino un martillo para darle forma - Bertolt Brecht.*

Algunos proyectos planteados y considerados como “en proceso”, desde los cuales nosotros como agentes podremos ir enviscando deseos y creencias son:

- La instalación de un nuevo piso para fomentar talleres de danza, artes marciales y yoga, baile, teatro, conciertos etc.
- La articulación continuada con la red de huertas y participación en más ferias campesinas.
- La construcción de más vínculos con la Universidad Distrital San José de Caldas, la Universidad Minuto de Dios, La Universidad Nacional de Colombia, y la articulación con más instituciones de educación pública.
- La construcción de un baño seco para manejar y reutilizar los residuos humanos de forma higiénica y sostenible.
- La construcción de una casa en el árbol, para permitir nuevos puntos de mirada en el espacio, y para aprovechar el árbol, mientras también permite sombra para las plantas.

- La construcción de un sistema de riego por gravedad, para facilitar los procesos de mantenimiento e irrigación de la Wayra, utilizando saberes ancestrales de la permacultura, ahorrando el agua que es tan preciosa e importante para el proceso.
- El mantenimiento y mejora del compostaje, para poder recibir más residuos orgánicos, aparte de los que llegan a menudo del jardín.
- La reconfiguración de la vivienda para los conejos para proveerles un espacio más seguro y lindo, fomentando así más visitantes que vienen a darles comida y verlos.
- El almacenamiento para el aprovechamiento de aguas lluvias que caen sobre el espacio, creando más reservorios y más maneras de desviar el agua a ellos.
- Expansión del territorio, intensificando y protegiendo a las plantas y la vida en hogares, escuelas, lotes, academias, trabajos etc.

A nuestro juicio, los proyectos de la Wayra tanto presentes como planteados, manifiestan rasgos de procesualidad, multi-generacionalidad y auto - gestión. Son apuestas “alternativas” e “inventivas” como también ancestrales que buscan la soberanía y la organización comunitaria en torno a los dispositivos que nos configuran y producen históricamente. Auto-gestión corporal desde los saberes ecológicos, auto-gestión de seguridad entre compas, auto-gestión de producción alimentaria y de residuos, auto-gestión de las relaciones sexuales, auto-gestión de recursos económicos, etc.

“Que vengan a sentarse acá, que vengan los mismos de la Universidad a decir *-nos queremos reunir aquí*, de pronto también por las visiones que se tienen del espacio desde afuera, y no



de como la verdadera esencia que tenemos nosotros del espacio que es *un espacio público de todos y para todos*”

– Edwin Tabares

Acá podemos ver la importancia siempre renovada del encuentro vivo en el espacio que se está construyendo y que nos construye. El verse, el reconocerse y el estar juntos se despliegan en el compartir de comida y las nuevas tomas de consciencia y palabra desde y hacia la incertidumbre. Creemos que en la HCWS se manifiesta la (re)emergencia de formas de acudir menos a las instituciones estatales, de ser seres menos del mercado y más del amor que hemos ido construyendo, parchando y encontrándonos desde la complicidad resonante.

La apuesta pareciera ser una resistencia a través de la reutilización afirmativa y creativa de los efectos de los dispositivos de poder, de las cristalizaciones espacio-temporales de voluntades anteriores y sus residuos, para efectuar nuevos modos más informales y sostenibles de relacionarse compasivamente con sí mismos, con el medio ambiente y con el otro. Un reciclaje de los residuos de plástico, lata y vidrio, el re-uso de los residuos orgánicos, es una apuesta en general de reutilizar y resignificar el territorio para fines artísticos, educativo y agro-ecológicos.

En la Madre (y la) Tierra y en el arte se hallan elementos (¿)esenciales para la disidencia política creativa. Guattari (2006) destaca esto, diciendo: “por esencia, la creación es siempre disidente, transindividual, transcultural” debido a “una suerte de multicentrismo de los puntos de singularización en el campo de la creación” (p. 52) artística o científica. La revolución molecular de lo creativo es simultáneamente transindividual, transcultural, multicentrado y colectivo, como dice di Filippo (2012):

“es cuestión de reloj y de pueblo, de aceleración, de precipitar la salida, la fuga colectiva, el pueblo venidero. Y es allí donde radica la potencia (colectiva) de su experimentación, la energía de fuga que insufla, el devenir minoritario que clama, la revolución que inyecta. (...) La creación es también una cuestión colectiva, es un encuentro de vectores entre el autor, el espectador, el mapa exterior e interior de fuerzas, todos devinientes, viajeros, aventureros que desatan y re-activan la potencia del delirio, la fabulación, y por ello, del pueblo” (p.52).

Junto a la construcción de imaginarios, las acciones de la Wayra también manifiestan ser procesos higiénicos, respuestas alternativas a los riesgos inmunológicos inmanentes, de más largo alcance que muchas de las actuales en este territorio; es decir, los saberes de cuidarse de las infecciones, de tratarse para las transformaciones corporales, y de auto-gestionar no sólo los residuos orgánicos y plásticos, sino también los residuos de lata y vidrio, y hasta los residuos orinales y fecales humanos, catalizador históricamente recurrente de las plagas y enfermedades;

Con todo, la anti-estrategia de la HCWS es: profanar los dispositivos del poder desde la informalidad, la feminidad, la niñez, el reciclaje y reutilización, la sostenibilidad, y la auto-gestión. La HCWS pareciera estar encaminada a tener más y más procesos de agenciamiento de deseos que afirmativamente resisten a los dispositivos de poder, y que se preparan para la eventualidad de las emergencias virales y económicas.

Sin descontar las raicillas subterráneas que van trazando sus límites, la Wayra no tendría que (formalmente) aumentar de tamaño para poder imaginarse un futuro con todos los elementos necesarios para depender más del tejido social y la auto-gestión desde sí mismos que de los dispositivos que siguen configurando nuestros modos de subjetivación política. Se ha requerido una expansión de consciencia y un cambio de la opinión llamada

pública para que se pudiera expandir el territorio, por ejemplo, una crisis ecológica, económica e inmunológica más visible que la que habitábamos al iniciar este texto, pero cada expansión requiere más cuidado, atención, trabajo y lucha.

En un futuro distante, se podrían ver los niños que participan en los talleres, y las hijas y los hijos de las y los agentes actuales manejando el espacio. Dado sus aprendizajes actuales, creemos que, en su momento de ser lideresas y líderes, ya tendrán muchos de los saberes y las fuerzas que se producen en la Wayra, y podrán desplegar otros modos de ser que no podríamos imaginar. La meta es instaurar la importancia de los procesos de siembra y de auto-gestión comunitaria, de forma compasiva en sus corazones, y equiparlos con las herramientas necesarias del pensamiento crítico y la actitud indócil.

Con estos elementos y los lazos afectivos y volitivos de un tejido social plural, ya se va consolidando una multiplicidad de caminos hacia la construcción de un espacio donde se pueden manejar y utilizar los residuos orgánicos y humanos que llegan, auto - gestionar ollas comunitarias y tomas artísticas, hacer circular los saberes de la siembra por las familias, personas y grupos que participan, extender sus lazos e intercambio de semillas a otras huertas, realizar talleres corporales y artísticos, etc.; se trata de crear y embellecer desde lo residual y contaminante en uno mismo y el pluriverso.

“Me la imagino mucho más colorida, me la imagino más organizada, me imagino la casa en el árbol, me imagino un baño, mucho más lindo, yo personalmente me imagino muchas pinturas, me gustaría que hubiera más lienzos y *más creaciones a partir del reciclaje*”.

– Tatiana Ariza

¿Hasta dónde puede llegar la Wayra? Tiene la potencialidad de llegar mucho más allá del espacio, a medida que nosotros implementemos estos enfoques en nuestro hogar y nuestro lugar de trabajo. ¿Cómo llegar a un resultado sobre un espacio que se presenta como camino vivo? Sólo se puede repetir que lo esencial de la Wayra es que es un espacio que agencia los deseos singulares y comunitarios mucho más de lo que dispone de forma coercitiva de las conductas de las personas. En este sentido, se diferencia de cualquier institución formal en que he participado, y de las instuciones y comercios espacialmente cercanos a Ella.

No podemos destacar lo suficiente: su existencia y construcción han abierto nuevas formas de vivir y hablar, formas que no me imaginaba como posible cuando me mudé al sur de Bogotá hace más de dos años. Se halla su potencia no sólo en la esencia y actitud singular de cada agente, sino en la complejidad y heterogeneidad de sus relaciones y redes de apoyo. Esto se puede ver en el *corpus* de enunciados, y en mi opinión, es la razón que su espacio se ve, se respira y se despliega de forma tan diferencial en comparación al territorio contiguo.

## 7. CONCLUSIONES

Con estas contemplaciones conceptuales y analíticas en torno al *corpus* y su contexto, podemos decir que La Huerta Comunitaria es un espacio de configuración de subjetividad, o de subjetivación política, lo cual se trata de una urdimbre de relaciones interinfluyentes entre los saberes que nos definen y nos ignoran en su construcción de una verdad científica, los poderes o fuerzas despóticas que disponen nuestros campos de acción, y nuestras relaciones con, en y contra nosotros mismos.

En resonancia con la estructura de los dispositivos que configuran subjetividad en torno al poder, el saber y la ética, hemos diagramado una red o tejido heterogéneo. La naturaleza accional de esa red y la presencia, en algún momento, de una estrategia dominante que responde a una urgencia, es lo que le permite emerger. Es decir, la urgencia viva que es la Wayra permitió emergerse el dispositivo que es este texto, y es lo que permitirá que este texto agencie deseos y se articule con otras investigaciones hacia el futuro. Esto es porque en la Wayra se están creando nuevos medios, nuevos subsuelos, ritmos, espacios, e identidades, mientras que en esta trayectoria académica elaboramos textos dentro de los medios pre-productivos, con fechas fijas y sin la esperanza de ir editando como Borges.

El camino de agenciar los deseos dentro de esta estructuralidad, lo cual se está tomando en la Wayra sería, ante todo, manifestarse como la urgencia viva y azul-verde a que están respondiendo los dispositivos de poder y su pisoteo: seguir y proteger a las plantas y la biosfera, como también aprender de ellas, y de todas otras formas de vida que componen el tejido eco-social, como las larvas del lombricultivo o las semillas:

Otra cosa ha sido como la forma de hacer las materas porque nos hemos dado cuenta que no hay que pisar la misma tierra donde se siembra, pero *es por carácter específico de la semilla, no explotan digamos, no prenden si no tienen una tierra que se mueve todo el tiempo*

- Edwin Tabares

Dentro ella, cada vez que me encuentro con alguien o conmigo mismo, aprendo un poco sobre lo que es la crítica o genealogía *verdadera*: una multi-genealogía de la acción que valora al devenir que nos acompaña y su potencialidad de creación resistente, como señala Butler (2012):

El resistir y resistir creando... actuar aquí y ahora [*now-here*], con los materiales de que disponemos para sacar de ellos un poco de tiempo puro, una inactualidad, un porvenir que no sea posterior, sino más bien un paisaje que nos acompaña, algo que siempre está a nuestro lado. (p. 8).

En torno al hecho de que los dispositivos responden a una urgencia desde una estrategia dominante, es donde más hemos buscado formas de evitar de llamar a la Wayra un dispositivo emergente o de la liberación. Esto es porque me parece imposible enunciar la importancia de una estrategia de dominación y también declarar que se debe practicar y se practica la *parrhesía*, o mejor dicho *el decir-veraz* auto-afirmativo, en la Wayra, lo cual se trata de buscar la libertad sin quitarle la libertad al otro.

En este mismo sentido, decir que la Wayra meramente responde o reacciona a las urgencias visibles y enunciables que han producido los dispositivos de poder, por ejemplo, la violencia y la contaminación que llevan a la enfermedad y al miedo, pareciera quitarle la

posibilidad de agenciar activamente los deseos y las esperanzas en su construcción del campo comunitario y sus múltiples esferas. Es por ende que hemos querido destacar las fuerzas activas y actitudes afirmativas que componen su espacio; creemos que es a medida que el resentimiento en el territorio haya devenido en creatividad amorosa e ingenio compasivo, estas acciones inmanentes *no son reacciones*. Más bien son ritmos, gritos, risas, gestos e incluso llantos que no representan o responden a nada, sino manifiestan la vida brotándose de forma luminosa, afectiva, perceptiva y sonoro-vibracional. Son el *poder* afirmativo y liberador de amar a la creación, a uno mismo y al otro, el *Munay*.

Segundo, el camino se enviscaría en la naturaleza de la acción de esta red; esta índole, como hemos mostrado, se configura ante todo según las actitudes de sus agentes. Sin recurrir a ningún chantaje de binarismo, es posible diagramar varios componentes de nuestras actitudes que se manifestarían en sus “naturalezas”; son actitudes: normalizadoras y desnormalizadoras, desestabilizadoras y estabilizadoras, compasivas y agresivas, calorosas y frías, dominantes y “empoderadores”, resentidas y creativas, auto-cuidadasas y auto-destructivas, curadoras y contaminantes etc.

Finalmente, al nivel de la red de la que está compuesto un dispositivo, el derrotero hacia el agenciamiento de los deseos se trataría de multiplicarse y articularse conscientemente y compasivamente con más organizaciones y sus actores, como también con toda la comunidad. Hemos aquí la importancia de lo que se ha llamado el tejido social, las conexiones afectivas y efectivas entre todos agentes del espacio cotidiano, o todo manifiesto de vitalidad existiendo en el mundo de la vida; este tejido fluye por debajo de los códigos de la sexualidad, la movilidad, la seguridad, el control, etc., y es lo que es

verdaderamente capaz de construir un espacio fértil que fomenta la fecundidad y la dicha en sus grados de diferencia y unidad.

Es así, partiendo desde la urgencia de la vida y el presente viviente, atravesando nuestras actitudes, que se puede llegar a multiplicar las anti-estrategias, desde posiciones feministas, anti-militaristas, anti-patriarcales y anti-judiciales que se podría llegar a tener, en palabras de Andrea, “un territorio para todas y todos”; como dice Tabares, “un espacio público *de* todos y *para* todos”; Tatiana también declara “todo lo que llega aquí es para todos y es para el lugar principalmente, autogestión”; todos con y en todos en primera y última instancia, *no* todos contra todos menos que sea para producir más solidaridad vital. *Fiat vita pereat veritas.*

El espacio de la Wayra es un espacio de resistencia en muchos sentidos. Todas las y los actores oponen, o más bien se ponen frente a las reglas impuestas por las intuiciones que dicen representarnos, reglas que nos miden, codifican y digitalizan de forma despótica, y que producen sufrimiento, dolor y enfermedad. En relación con el poder, la meta es empoderarse y a las otras mujeres y hombres con que nos encontramos. La apuesta al encuentro político y educativo en un espacio verde, tan importante para las y los agentes, es la base para reflexionar y dialogar en comunidad sin entregarse al afán de los dispositivos de rentabilidad/dinero/trabajo y de auto-control, y sin dejarse contaminar por completo de sus emisiones tóxicas y emergencias virales.

Vemos la posibilidad de que hablar así del auto-cuidado y la compasión en estas tierras tan sangrientas podría leerse como ingenuo, inocente e incluso privilegiado, y aún más desde la boca de un *gringo/güebo*. Es por ende que hemos incluido el concepto del auto - cuidado en conjugación con la inquietud crítica en torno a defender a la vida. Cuidarse es



defenderse, es prepararse para las estrategias de violencia y dominación que nos esperan, como también para los efectos eventuales de nuestra contaminación planetaria, pero no es quedarse en casa en días de importantes eventos políticos, como bien he aprendido en Colombia.

Ahora, en tiempos de cuarentena, el enunciado anterior ha sido mucho más difícil declarar *verdaderamente*; sin embargo, espero seguir con mi trabajo de traducción menor, sumergiéndome en ‘otras’ culturas e historias hasta no reconocirme, hasta que se me mezclen las pautas estructurales de las culturas llamadas primarias y secundarias que he travesado.

Es “cierto” que la represión a la manifestación pacífica, la corrupción política, las noches de terror, los asesinatos y desapariciones sistemáticas de lideresas y líderes sociales, profesoras y profesores universitarios, junto a la violencia y el microtráfico en los espacios cotidianos, no dejan de radicalizar y generar rabia y resentimiento; hay que acordarnos que estos son efectos de estrategias. Configurado por todo esto, la Wayra y su entendimiento vivo, su diánoia [διάνοια], permiten la construcción de acciones radicales y anti-estrategías que activa y afirmativamente reconfiguran el resentimiento y la paranoia que generan las instituciones de este país.

He visto que las y los seres que atraviesan la Wayra, más que todo, no son los “lujuriosos y ambiciosos”, ni “los justos y los buenos (...) [que] crucifican a los que inventan su propia virtud por sí mismo” (Nietzsche, 1972, p. 565), más bien la y el integrante de la Wayra que he conocido utiliza su energía vital en torno a otras subjetividades, otras generaciones, otras culturas populares que se valoran según los contextos comunitarios: la sostenibilidad y dignidad de la vida, el buen vivir multi-generacional. El espíritu wayruno “quiere crear por encima y más allá de uno” (p. 566), ejerce su libertad para reconfigurar lo

histórico y sembrar plantas, a echar la suerte con nuestros maíces entre el planisferio verde y la superficie azulada, acciones que beneficiarán los niños y nietos del territorio, así preparando el espacio para mucho después de su muerte.

Hemos tratado también de construir desde las bases populares un espacio de educación popular, un espacio, aparte del encuentro, y aparte del encuentro ambiental, un espacio educativo principalmente para niños y niñas, pero también para jóvenes.

- Andrea González

En este sentido, creo que en la Wayra se alcanza una radicalidad “verdadera”, en resonancia con su fuerza etimológica; *radicalus*, yendo hacia o desde la raíz, por los saberes ancestrales que vienen de la *Pachamama* mediante un dialogismo precario entre las plantas y los humanos, y las fuerzas compasivas que vienen de las vibraciones, prácticas y palabras amorosas de nuestras madres. “No hay nada más bello, más amoroso, más político que los tallos subterráneos y las raíces aéreas, la adventicia y el rizoma” (Deleuze y Guattari, 1988, p. 20). Hemos aquí los fundamentos, o las raicillas de toda política que se denomina crítica, la madre (y la) Tierra, y los *instructios* minoritarios contruidos amorosamente en comunidad que permiten el agenciamiento de deseos en la Wayra.

Nuestra vida misteriosa de lazos plegados afectivos y volitivos, que al mismo tiempo portan esferas colectivas, se puede relacionar con las raíces que siempre corren por debajo de nuestros pies. Señalan una multiplicidad de mundos subterráneos y sub-epidérmicas que siempre están por encontrar, si podemos desemperezarnos de la servidumbre cristiana, la auto-rentabilidad capitalística, la agresividad dialógica de los tierratenientes masculinos y blancos de *Helliniki Dimokratia*, etc. y crear nuevos valores y nuevos mundos con distintas vibraciones, alientos, olores, colores, y enunciados que “este” mundo, el mundo de la teoría,

o el plano de referencia, el mundo que, como hemos dicho se está encerrando en una imagen, una pantalla, y eventualmente un chip, un reloj o unas gafas. Byun-Chul Han (2019) comparte su primera experiencia de minga como proceso de apertura y escape de esta pantalla, una fuga hacia una multiplicidad de vidas misteriosas cuya potencia ya nos subyacía:

Al cavar topaba con muchas raíces que, sin embargo, yo no podía asignar a ninguna planta ni a ningún árbol en la cercanía. Así pues, ahí abajo había una vida misteriosa que hasta entonces yo desconocía. (párrafo 3)

En lo que respecta al segundo conjunto de la obra foucaultiana, su trabajo como un archivista ha dejado clara la importancia de la selección y la producción del *corpus*. Al construir un *corpus* de géneros institucionales y enciclopédicos y analizar sus curvas de regularidad, se puede vislumbrar sus estrategias de dominación y control. De este modo, pareciera confirmarse que los espacios institucionales disponen y controlan a la mayoría de los movimientos en su campo de visión, desde la reconstrucción de su historia hasta la especulación sobre el futuro. Es decir, hay menos y menos movimientos críticos dentro de ellos porque hay menos fisuras donde una actitud indócil podría desplegarse.

Con esta uniformidad y auto-uniformidad creciente queda claro, ante nuestros ojos, la fecundidad de los espacios informales y radicales como la Wayra, dónde se están produciendo discursos y procesos diferenciales y anti-estratégicos y se están construyendo prácticas prudentes de auto - cuidado y auto-empoderamiento colectivo, frente a la muerte y el miedo que hemos ido fomentando como especie de forma sistémica e histórica. En un mundo donde Byung-Chul Han (2019) ha declarado, desde Europa, que “hoy hemos perdido toda sensibilidad para la tierra” (párrafo 4), ese no es el régimen de verdad *en* la Wayra.

La HCWS es un manifiesto que todavía bien se sabe, a nivel trans-local, lo que el autor (2019) dice, citando a Heidegger, “La salvación de la tierra no domina la tierra ni la convierte en súbdita de sí: de ahí solo hay un paso hasta la explotación irrestricta.” (párrafo 7). La salvación es volverla a su esencia, protegerla y liberarla a través de la siembra intencionada y el aprendizaje popular entre distintas generaciones; hemos acá acciones *par excellence* de conectar y “conjuguar los flujos desterritorializados. Seguir las plantas (...)”, como proponen Deleuze y Guattari (1988, p. 17), compartiendo algunas enseñanzas de Castañeda’s Don Juan.

Al constuir y rastrear un *corpus* compuesto por entrevistas, un género biográfico dentro de y sobre un espacio informal y sus procesos comunitarios, aparecen “otros umbrales” a los científicos: estéticos, políticos, ecológicos, sexuales, auto-gestionales, de medicina tradicional y colectiva, etc. Esto permite visibilizar otros pasos que llevan a nuevos caminos y nuevas formas de relacionarnos, otros modos de expandir nuestro territorio sin irnos a ningún lado, mediante lluvias, de-sedimentaciones, lumbres y *wayras*. Si “podemos dar a la palabra "cuerpo" el sentido más general (hay cuerpos morales, las almas son cuerpos, etc.)” (Deleuze y Guattari, 1988, p. 85), y al mismo tiempo incluso la subjetivación es saber, o un estrato de lo expresado, se ponen en relieve las acciones y las pasiones de los cuerpos como productores de mundos íntimos, y esperemos, compasivos que se invaden, se interpenetran y se inter-inspiran; y señala la importancia del consumir, respirar y sentir juntos, junto al dialogar horizontal e irónico del hablar franco.

Acudiendo a la etimología, la *norma* se refiere a ángulos rectos, pero su posición depende del sol y sus rayos de radiación, algo Afuera, pero dentro de lo cual estamos. Nuestra “norma”, entonces, debe volver a ser una mirada cósmica, como especie planetaria, y un

posicionamiento existencial e inmanente que se trata de ubicarse colectivamente según los astros, para después poder negociar nuestros umbrales inmunológicos, económicos y políticos de una manera que reconoce la esencia y la importancia vital de la madre (y la Tierra, como escribe Han (2019), “deberíamos ser siempre conscientes de que existimos en un planeta pequeño, pero floreciente en medio de un universo por lo demás sin vida, y de que somos un ser planetario. *Es necesaria una conciencia planetaria*” (párrafo 5).

Las reglas o “instrumentos de medición” no necesariamente tienen que rectificar al otro, ya que proviene de *regō*, “yo gobierno”, y se articula con la palabra sanscrita *राजति*, usado para decir “navegar” y “rectificarse a sí mismo”. Así mismo, como señala Fanlo “las reglas no son directamente prácticas, tienen que aplicarse en determinadas situaciones que se presentan a cada individuo en infinitas variaciones (...) es una continua interpretación y reinterpretación de lo que la regla significa en cada paso particular” (2011, p. 6). Los límites y aperturas que nos han organizado, tanto políticos, sexuales, económicos o inmunológicos, aparecen en todas partes. Lo que hemos deseado es conceptualmente convertirlas en umbrales, es decir, solo la parte extrema de un hogar que funciona para dar paso a la luz, aire y sonido, y permitir entradas y salidas, según la entonación musical, actitudinal, respiracional y sentimental del espacio y las y los actores que existen en él.

Creo que las encarnaciones más visibles y potentes de las líneas de fuga que componen la Wayra son agentes que han decidido irse de la Wayra para realizar otros proyectos comunitarios. Señalan la posibilidad, a pesar de la tristeza que se genera al verlos ir, de la expansión afirmativa del espíritu wayruno por la Tierra. Las líneas de fuga, como hemos visto, se articulan con un conjunto heterogéneo de conceptos, los cuales han emergido en el discurso biográfico de las y los agentes de la Wayra. Entre ellos son las fuerzas de

amarse y de hacer multiplicar las fuerzas de intensificación de subjetividad y vida que se efectúan mediante mantener la relación con sí mismo y la comunidad como primaria a las relaciones de saber/poder que históricamente nos configuran y nos culturalizan.

Construir el cuerpo (...) de la conciencia y del amor. Utilizar el amor y la conciencia para abolir la subjetivación: "para devenir el gran amante, el magnetizador y el catalizador, hay que tener sobre todo la sabiduría de no ser más que el último de los idiotas" Utilizar el *Yo pienso* para un devenir animal, y el amor para un devenir-mujer del hombre. Desobjetivar la conciencia y la pasión. (Deleuze y Guattari, 1988, p. 137)

Se puede pintar un cuadro, entonces, dentro de lo cual las y los agentes de la HCWS son ‘necias y necios’ batallando sin (o con) resignación contra la *intelligentsia* y los eclesiásticos: son seres sagrados y amorosos sin mensaje y sin salvación; sin centro fijo, sin patria y sin brújula religiosa. Este amor y compasión, a algún parecer, se conjugan con las prácticas preparativas y el intercambio de *instructios* para enfrentar al azar de la vida, prácticas no-institucionales de ocio y entrenamiento estratégico, que producen estados intersubjetivos de tensión y fatiga, de espera y acción, generando estados de latencia y desactivación del cuerpo, estados de “reposo como la expresión de la confianza del ser, una paz responsable y tranquila” (Bajtín, 2015, p. 126), trabajando entre formaciones violentas y despóticas hacia espacios sin las inquietudes sistemáticas de la violencia y hambre para las generaciones por venir, espacios alternativos que posibilitan sensaciones y vibraciones, órganos y consciencias por venir. Este reposo es como una esfera colectiva y cotidiana de *wakefulness*, amor y compasión que permitirán más acciones críticas y creativas, más formas de responder colectivamente a emergencias inmunológicas e inter-subjetivas, como las emergencias de hambre producidas por las pestes y los virus.

Las relaciones urgentes y vivas con un sí mismo, con la Tierra y con la comunidad, líneas subterráneas, siempre en torno a la actitud, no cesan de emerger diferencialmente y permitir la creación de nuevos modos de vivir. Estas fuerzas creativas, contrapuestas al fatalismo y el fascismo, son las que podrían efectuar “la organización de un campo social del deseo” (Guattari, 1985, p. 56); y si es que vamos a seguir expresándonos verbalmente al actuar, es decir, mientras haya temporalidades de la memoria, hay un valor en narrar y ser narrado biográficamente, y en contemplar los movimientos biográficos virtuosos de los otros que apreciamos y queremos.

Decir, como Andrea, que hay una “carencia de espacios sociales” en Ciudad Bolívar, es un ejemplo de una lectura crítica, pero incluir esta lectura en un modo de vida cotidiana y colectiva, y desplegarse vitalmente como detonantes de la emergencia de “espacios alternativos del encuentro” eco-político, como es el caso de todas las y los agentes de la Wayra, da un paso a la verdad histórica de este enunciado de carencia. Implica un movimiento biográfico y revolucionario que declara lo actualmente social como algo que no nos conviene ni pertenece; es una construcción vital de mundos alternativos, de categorías y mundos “propios” que generan una multiplicidad de dificultades y peligros colectivos, una multiplicidad de posibles encuentros con el otro, una afectividad y efectividad que hacen devenir la historia. Este movimiento desplaza el cuidado de uno mismo simultáneamente hacia la relación consigo mismo y hacia el cuidado comunitario entre compas del territorio que van construyendo, así afirmando un trabajo incierto, creativo, compasivo y procesual, “año tras año”, de eventos puntuales, de posicionarse en, y de construir y revelarse al tejido comunitario, hasta poder cantar, todas y todos, juntas y juntos con Andrea: “poco a poco nos íbamos involucrando.”

## 7.1 Recomendaciones

Las únicas recomendaciones que podría ofrecer a estos personajes o heroínas y héroes de mi vida, quienes constituyen los procesos acá descritos, serían todo lo que he aprendido de sus acciones: cuídense, ámense, ocúpense de sí mismos, agradezcan y admiren a la vida, a la salud, a las plantas y a las compañeras y compañeros, ya que son únicas y están juntas. Imaginen los pájaros cantando “*Be Here Now*” cuando llegan al espacio en algún momento y se siente como si las temporalidades estuvieran encerrándose, como si todo fuera a recurrir sin cambiar. Sigán construyendo espacios de reconciliación, tanto en los festivales grandes, como en encuentros encaminados específicamente hacia modos de avenirse y afinar la palabra en comunidad, sin juzgar, examinar o suscitar al otro, pero para empoderar a las esperanzas colectivas más altas y heroicas.

Sí, yo conozco tu peligro. Más por mi amor y mi esperanza te conjuro: ¡no arrojes de ti tu amor y tu esperanza! (...) Más por mi amor y mi esperanza te conjuro: ¡no arrojes al héroe que hay en tu alma! ¡Conserva santa tu más alta esperanza! (Nietzsche, 1972, p. 25)

En la Wayra, he experimentado una multiplicidad de veces la transducción de deseos y anhelos en creaciones, y aunque he decidido no describir tan nítidamente fenómenos en este texto, lo que he visto, escuchado y respirado me ha señalado que “hace del querer una creación, efectúa la ecuación querer=crear” (Deleuze, 1962, p. 37) con cada ciclo lunar, y también contiene seres que se afirman diferencialmente en el devenir de su espacio.

También recomendamos la continuación y consistencia del trabajo de horizontalidad y anti-fascismo que se ha instaurado en el espacio, vislumbrando los micro-fascismos a través



del dialogar, consumir, respirar y sentir juntos, con el fin de “mostrar en qué punto del rizoma se forman fenómenos de masificación, de burocracia, de *leadership*, de fascistización, etc., qué líneas subsisten a pesar de todo, aunque sea subterráneamente, y continúan oscuramente haciendo rizoma” (Deleuze y Guattari, 1988, p. 19).

La auto-gestión sostenible y local de los estómagos, la sexualidad, los sistemas inmunológicos y el tejido social parecen estar más y más lejos de frucción, especialmente en los espacios urbanos, para-urbanos y sub-urbanos de este continente, menos en los pequeños procesos políticos, educativos y ecológicos como la Wayra. En la actualidad, esperando en cuarentena, queda claro que *el hambre nunca ha esperado nada*, y que falta mucha más acción comunitaria entre múltiples sectores de la sociedad para poder auto - gestionar los espacios públicos y los cuerpos.

Una gran parte de la valentía de la Wayra, en medio de la cotidianidad cultural del consumo y el espectáculo que nos encontramos, se manifiesta como un valor en sus complejidades y diferencias; no hay identidad estereotípica para trabajar o participar en la Wayra, y un gran trabajo siempre será amorosamente gestionar esas diferencias tan importantes que existen. Gracias Wayra; no veo dónde más en el mundo hallar la gracia y la esperanza tan importantes para crear y agenciar procesos tan esenciales como la generación del auto-gobierno alimentario e inmunológico en los espacios urbanos crecientes, el relacionarse de forma compasiva y comunitaria y la auto-gestión de manejo de residuos.

Gracias a ti, Wayra y a ustedes, compas de la Wayra, estoy más y más consciente de los saberes y fuerzas de los dispositivos de poder que me configuran y controlan, pero concentro mis prácticas y también mis palabras en torno a los espacios de agenciamiento de deseos como ella. Me has enseñado que las prácticas afirmativas desde la informalidad, y las

palabras compasivas entre compañeras y compañeros, son los elementos para vivir críticamente, ya que las instituciones se estancan, se enferman y se caen por su propia mano, si no les alimentamos. Les comparto otra sugerencia ajena (Deleuze y Guattari, 1988) que se me ha acercado a través de las experiencias:

Línea de suerte, línea de cadera, línea de fuga. ¡No suscitéis un General en vosotros! Nada de ideas justas, justo una idea (Godard). Tened ideas cortas. Haced mapas, y no fotos ni dibujos. Sed la Pantera Rosa, y que vuestros amores sean como los de la avispa y la orquídea, el gato y el babuino. (p. 29)

Creo que es sólo así, con obreros, skinheads, antifascistas, feministas, profesionales, profesores, artistas, vendedores ambulantes, niños, rastas, consejos locales, estudiantes, administrativos, indígenas, etc., y todas las conexiones posibles, es que podría seguir encaminándose el proceso hacia la profanación del capitalismo, cristianismo y la democracia patriarcales y añejos acá descritos; he visto y sigo creyendo en su potencialidad de andar afirmativamente y creativamente por estos derroteros arduos, miedosos y peligrosos. ¿Hasta cuándo y dónde? Eso ya se siente, pero nunca se sabrá hasta el momento indicado; que las nuestras sean vidas y muertes en nombre del amor, la libertad, la vitalidad y la naturaleza, para seguir agenciando nuestros deseos de forma consistente, compasiva, crítica y sostenible.

### **7.1.1 Epilogo viral**

Pues aquí nos toca a nosotros como aprovechar los espacios, los momentos históricos le llamo yo, es cuando todas las condiciones se generan para que un hecho sea cambiante

- Edwin Tabares

Incluso ‘ahora’, con la emergencia viral vigente, en la Wayra están actualizándose vías hacia otros futuros, con otros pensamientos planteados, siguiendo a otros deseos que van enviscándose hacia mundos que no se fundan en el trabajo asalariado y vigilado como el de un *Amazon Fulfillment Center*, ni en la educación en línea, y que no se basan en las memorias rencorosas ni el miedo y resentimiento que han causado. En tiempos de coronavirus y cuarentena, se ha organizado, se ha expandido el territorio, se ha sembrado, se ha repartido mercado a vendedores ambulantes, habitantes informales y otras familias del barrio, entre otras acciones solidarias.

En este sentido, la emergencia viral ha sido un contexto dentro de lo cual varios agentes de la Wayra han podido visibilizar y fomentar la importancia de la siembra urbana en espacios llamados públicos. El estado ha respondido con represión y despojo de estas viviendas y jardines informales, apropiándose de las herramientas y las tierras y agrediendo a las gentes desplazadas. Esta importancia de alimentarse y cuidarse localmente no se está visibilizando en los medios mayoritarios, pero se cree y que desea en la Wayra que esté emergiendo urgentemente por la enésima vez ante los ojos del pueblo, como un zócalo problemático siempre renovado.

Cada subjetividad tiene sus presentes, sus memorias y hábitos, todos contraídos en este instante, junto a sus retenciones y esperanzas. Cada uno tiene su lenguaje particular y postura única; lo que nos entrelaza, a pesar de toda distancia social, son la atención corporal, la intención amorosa y la respiración; que no se nos olvide que, en nuestras vísceras, al nivel infinitesimal de la sensibilidad vital, “estamos hechos de agua, tierra, luz y aire contraídos” (Deleuze, 1988, p. 73). Es decir, *verdaderamente* no somos meros isleños o

habitantes de archipiélagos, también somos un mar de fueguitos, un cielo de *wayras*, un cosmos de estrellas.

Cómo hemos señalado anteriormente, ya se estaba preparando en torno a la fragilidad rígida de toda estructura sedimentada, y para los colapsos y mutaciones eventuales de las instituciones disciplinarias y otros aparatos de captura de la sociedad civil moderna. A nuestro parecer, se ha despertado una consciencia planetaria eco-inmunológica dónde antes reinaba el sonambulismo frenético, una consciencia crítica pero efímera, en torno a los efectos del sistema global en el mundo de la vida, la cual ya se estaba cultivando en espacios como la Wayra; también pareciera que, a nivel planetario, ha habido más tomas de consciencia en torno a la imprevisibilidad, impredecibilidad e imprescindibleidad urgente de la vida. Partiendo de este nuevo umbral, ustedes serán, en los meses y años que vienen, ejemplares vivos para cómo ponerse frente a la inestabilidad funcional e inactividad estratégica de las instituciones formales, a los nuevos paradigmas globales de disciplina y control, y a la azarosidad de las *wayras*.

## BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (2006). *¿Qué es un dispositivo?* Roma: Nottetempo.

Arfuch et. al. (2005). *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires: Prometeo.

Arfuch, L. (1995). *La entrevista, una invención dialógica*. Barcelona: Paidós.

Arfuch, L. (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Arfuch, L. (2013). *Memoria y autobiografía: exploraciones en los límites*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bajtín, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. México, D. F.: Siglo XXI.

Bajtín, M. (1991). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.

Bajtín, M. M. (1965). *Rabelais y su Mundo*. Moscú.

Bajtín, M. M. (1982). *La imaginación dialógica. Cuatro ensayos*. Austin: University of Texas.

Bajtín, M. M. (1997). *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*. Universidad de Puerto Rico: Anthropos.

Bajtín, M. M. (2015). *Yo también soy: fragmentos del otro*. Buenos Aires: EGodot.

Benjamín, W. (1991). *Obras I*. Madrid: Abada.

Berbegal, A. (2013). *Gadamer, Barthes y Deleuze. Representación y Creación: derivas y rupturas hermenéuticas y ontológicas*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

- Boesers, K. (1977). La tortura es la razón, entrevista a Michel Foucault. En M. Foucault (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. p. 55-65. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa: Feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2002). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud Foucault. En: *Producción cultural y prácticas instituyentes Líneas de ruptura en la crítica institucional*. (2008), p. 141-167. Madrid: Queimada Gráficas.
- Butler, J. (2001). ¿Qué es la crítica de Foucault? *Kritik*, 1-15.
- Castro, E. (2017). El dispositivo foucaultiano. *Revista Fermentario*, 2(11), 1-19.
- Castro-Gómez, S. (2013). El dispositivo de movilidad, Michel Foucault y el problema de la ciudad. Bogotá: *Anuario*, 25(4), 19-37.
- Dallorso, N. S. (2012). Notas sobre el uso del concepto de dispositivo para el análisis de programas sociales. Guadalajara: *Espiral*, XIX (54), 43-74.
- Deleuze, G. (1962). *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1969). *La lógica del sentido*. Madrid: Paidós.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. (1988). *Diferencia y Repetición*. Gijón: Júcar Universidad.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue: Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En G. Deleuze. *Michel Foucault filósofo*.  
Barcelon: Gedisa.

Deleuze, G. (1995). *Carta a Michel Cressole*. New York: Columbia University.

Deleuze, G. (1995). *El deseo y el placer*. Barcelona: Archipiélago.

Deleuze, G. (1996). *El Abecedario de Deleuze*. Francia: Programa de Televisión emitido por  
Pierre-André Boutang, con entrevista de Claire Parnet.

Deleuze, G. (1999). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1988). *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-  
textos.

Derrida, J. (1986). Metáfora Arquitectónica. *Dominus*, 671, 16-24.

Derrida, J. (1989). *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*.  
Barcelona: Anthropos.

Díaz P. L. M., Correa, E. F. L., Tejada, M. L. M. (2017). *Prácticas docentes Yukpa: una  
producción de subjetividades*. Bogotá, D. C.: CINDE - Universidad Pedagógica Nacional.  
Facultad de Educación, Maestría en Desarrollo Educativo y Social. Trabajo de grado  
presentado como requisito para optar el título de Magíster en Desarrollo Educativo y  
Social.

Diccionario Etimológico Español en Línea. (2020). Obtenido de [s0b2sz e e](#)

Di Filippo, M. (2012). Arte y resistencia política en (y a) las sociedades de control. Una fuga  
a través de Deleuze. Buenos Aires: *Aisthesis*, 51, 35-56.

- Escobar, Arturo (2010). LATIN AMERICA AT A CROSSROADS: Alternative modernizations, post-liberalism, or post-development? *Cultural Studies*, 24:1, 1-65
- Fanlo, L. G. (2011). ¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben. Buenos Aires: A Parte Rei, 74, 1-8.
- Foucault. (1968). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Veintiuno.
- .
- Foucault, M. (1973). *La Verdad y las Formas Jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1977). *La historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Paris: Gallamard.
- Foucault, M. (1978). *¿Qué es la crítica?* Paris: Sorbona.
- Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1982). *El sujeto y el poder*. Chicago: Critical Inquiry.
- Foucault, M. (1982). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones la Piqueta.
- Foucault, M. (1984). *Las confesiones de la carne*. Paris: Editorial Plon.
- Foucault, M. (1984) La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. Diálogo con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gómez-Müller, 20 de enero de 1984. *Revista Concordia*, 257-280.
- Foucault, M. (1985). *Saber y Verdad*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.



Foucault, M. (1993). About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth. *Political Theory*, 21(2), 198-227.

Foucault, M. (1997). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-textos.

Foucault, M. (1999). *Estética, Ética y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1999). *Obras esenciales III: Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (2000). *Hay que defender a la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: urso en el Collège de Franc : 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2010). *El Coraje de la Verdad: El gobierno de sí y de los otros II*. Curso del Collège de France (1983-1984). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2013). *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manatíal.

Guattari, F. (2013). *Líneas de fuga: por otro mundo de posibles*. Buenos Aires: Cactus.

Guattari, F., & Roelink, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del Deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Guattari, G. D. (1985). *El anti-edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

Han, B-C. (2019). Loa a la tierra: el alegato (ecologista). *Ethic*. Obtenido de <https://ethic.es/2019/08/loa-a-la-tierra/>

Heredia, J. (2014). *Dispositivos y/o Agenciamientos*. Buenos Aires.

James, Walker, Diana & Zacny. (2010). Subjective Effects of Nitrous Oxide (N<sub>2</sub>O). *Mind-Altering Drugs: The Science of Subjective Experience*. 10.1093/acprof:oso/9780195165319.003.0012.

Jenofonte. (371 B.C.). *Memorables, II*. Atenas.

Kundera, M. (1984). *La insoportable levedad del ser*. México, D. F.: Tusquets Editores.

Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Liotard, J.-F. (1987). *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.

Mariátegui, J. C. (2007). *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Quito: Biblioteca Ayacucho.

Martínez P. J. (2013). *El dispositivo: una grilla de análisis en la visibilización de las subjetividades*. Bogotá: Tabula Rasa.

Martínez P. J. E. (2011). ¿Qué hay más allá de la Juventud? Una lectura desde la política de los acontecimientos. Bogotá: Tabula Rasa, 14, 377-379, enero-junio 2011.

- Moro, A. Ó. (2003). ¿Qué es un dispositivo? Universidad de Cantabria. Departamento de Ciencias Históricas. *Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 6, 29-46.
- Nietzsche, F. (1887). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. II Tratado. Suiza- Sils-Maria.
- Nietzsche, F. (1972). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1980). La Segunda consideración intempestiva. En: F. Nietzsche. *Ecce Homo*. Madrid: Alba.
- Núñez, G. A. (2010). Gilles Deleuze. La ontología menor: de la política a la estética. *Revista de Estudios Sociales*, 35, 41-52.
- Parnet, C., & Deleuze, G. (1977). *Conversaciones*. Paris: Pretextos.
- Ríos, R. C. (2016). Vectorizar un concepto: del dispositivo de poder-saber al agenciamiento del deseo. *Diferencia(s)*, 1(3), 1-17.
- Roelnik, S. (2001). Deleuze esquizoanalista. *Campo Grupal*, 23.
- Runge Peña, A. K. (2003). Foucault o de la revolarción del maestro como condición de la relación pedagógica y como modelo de formación. Una mirada pedagógica de la hermenéutica del sujeto. *Revista de Educación y Pedagogía*, 217-232.
- Sloterdijk, P. (2011). *Esferas I: Microsferología*. Buenos Aires: Siruela.
- Tarde, G. (1898). *Las leyes sociales*. Barcelon: Sopena.

Tassin, E. (2004). El hombre sin cualidad. *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 2, 124-149.

Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, 43, 36-49. Consultada en <http://www.scielo.org.co/pdf/res/n43/n43a04.pdf>

Useche Aldana, O. (2019). *Diferencia, subjetividades en resistencia y micropolítica del acontecimiento*. Bogotá, D. C.: Uniminuto.

Vega, G. (2017). El concepto de dispositivo en M. Foucault. Su relación con la “microfísica” y el tratamiento de la multiplicidad. *Nuevo Itinerario. Revista Digital de Filosofía*, 12, 136-158.

## ANEXOS

### **Anexo A**

#### Entrevista con Andrea González

- Buenas Andrea, gracias por estar acá conmigo. ¿Te podrías presentar por favor?
  - Bueno, mi nombre Andrea González Tarazol (sp) Tengo 30 años. Soy habitante de acá del territorio de ciudad bolívar, hace 33 y años, entonces soy nacida y criada en este sector. Soy de profesión psicóloga, y nada, como intereses muy () feministas, ecológicas, etc.
  - Me podrías por favor describir el espacio, cómo te acuerdas de tu niñez.
  - Vale, el espacio en donde ahora mismo funciona la huerta, lo recuerdo de diferentes maneras. Primero, tengo un recuerdo de que era un parque, era un parque construido en madera, tenía un rodadero, y era el sitio de recreación de muchos niños y niñas de acá de la zona. No estaba encerrado, como con correa, era un espacio libre. Pero era un espacio deteriorado, como que no se metía mucha mano, era un espacio que estaba sin pavimentar, que estaba en unas condiciones como agrestes, pero igual era un sitio en dónde nos recreábamos.
- Luego, recuerdo, que, en este espacio, funcionaba después una huerta, una huerta comunitaria, y era sostenida por los ancianos de la localidad, era un proceso de adultos y adultas mayores, que, gracias al Jardín Botánico, (...) cosechaban sus alimentos, salían varios alimentos, ellos lo repartían y también lo utilizaban para su auto-consumo. Eso fue hace aproximadamente doce años de este recuerdo. Después de esto, recuerdo que la junta de

acción comunal tomo la decisión de cerrar ese espacio, pero ese espacio no era tan funcional, o bueno, era funcional para ellos porque guardaban (sus) herramientas, también como maquinaria y demás de las calles que se estaban pavimentando del IDU, que es el instituto de desarrollo urbano, era como un punto, una bodega también de guardar muchas cosas y finalmente digamos cuando se decidió otra vez, retomar ese espacio, me acuerdo que la mitad era un parqueadero, y la otra mitad pues estaba desolada. Entonces, decidimos hacer la propuesta de tomar la huerta, como que como te dije anteriormente, había funcionado con otra población.

- ¿Cómo describirías la huerta ahora y cómo se usa también?

- Ahora yo reconozco la huerta como un epicentro o un escenario cultural, social, político y educativo. Ahora yo veo la huerta como un punto de referencia de la comunidad, creo que hace cinco años hemos logrado posicionar este espacio. Y se posiciona precisamente porque hay carencia en Ciudad Bolívar de espacios culturales, sociales, políticos, entonces esta clase de espacio como la huerta y muchos más que funcionan acá, nacen como una alternativa para el encuentro, ¿sí? Precisamente de jóvenes, pero también hemos visto durante estos cinco años distintos grupos poblacionales también como en el espacio de la huerta. Y lo veo como un escenario educativo. Hemos tratado también de construir desde las bases populares un espacio de educación popular, un espacio, aparte del encuentro, y aparte del encuentro ambiental, un espacio educativo principalmente para niños y niñas, pero también para jóvenes.

- ¿Cómo crees que se usará o se verá mirando en el futuro?

- Siempre hay un miedo que es que nos quiten el espacio, es un espacio ocupado, siempre nos ha amenazado la comunidad con quitárnoslo. Pero considero que, si se logra concentrar un poco más el proceso, si se logra incluir más la comunidad, veo que el espacio puede ser relevado intergeneracionalmente por los niños y niñas que actualmente están haciendo el proceso ahora pero creo que eso implica un trabajo fuerte, en lo político, en lo social, en lo artístico, que logre garantizar ese relevo en unos años.

- ¿Antes de la construcción de la huerta, cuales nociones u opiniones tenías sobre el espacio?

- Okay, Este espacio, como en la esquina, hace unos cinco años, ha sido un espacio que ha sido categorizado por los vecinos y las vecinas como un espacio de miedo, no? Un espacio de miedo porque quedando muy cerca de la universidad distrital, hay varios lugares dónde se venden bebidas alcohólicas, (...) en dónde de pronto hay consumo de sustancia psicoactivas, donde de pronto un una época hubo mucha dificultad con los servicios públicos, el alumbrado eléctrico, entonces donde hay oscuridad, hay miedo, donde hay alcohol y donde hay sustancias, hay miedo, porque ese miedo es lo desconocido, entonces creo que este espacio se veía poco transitado, o transitado por las personas que han sido estigmatizadas en la comunidad, sí? Como principalmente los jóvenes, principalmente también las personas como de mala reputación, por decirlo así.

- ¿Cuál es tu opinión ahora sobre el espacio?

- Vale, creo que, está dividida la opinión, hay vecinos antiguos, o vecinos muy mayores que todavía tienen la opinión, porque creo que no se han dado la oportunidad de conocer lo que estamos haciendo, como más a fondo, que tienen la opinión que sigue siendo un espacio de miedo, sigue siendo un espacio de jóvenes, pero de jóvenes estigmatizado, ¿sí? Por todos los

prejuicios, que con conciden el hecho de ser joven. Pero creo que también otra parte de la comunidad se da cuenta del trabajo que se ha realizado, que lo valoran, que se tratan de involucrar en los eventos puntuales que tenemos en la huerta, los eventos también que también año tras año hemos tratado de posicionar en la comunidad. Entonces creo que la opinión está dividida. Creo que van a haber personas que quieren el proceso y personas que no quieren el proceso.

- Perfecto, cómo llegó a asociarse con el proceso y bajo cuales condiciones se pensó

- Claro, bueno como empezó este proceso, empezó hace unos cinco aproximadamente si la memoria no me falla, y empezó desde la complicidad, desde el amor y el afecto, ¿sí? ¿Por qué lo digo así? Porque, empezamos con Érica Vargas y con Edwin Tabares, Edwin y Erica también son dos personas que están en mi corazón. Con los que construimos lazos de afecto, de amor, de confianza, con los que también compartíamos la localidad y algunos sentires, algo que nos unió era que veníamos de procesos comunitarios anteriores. Veníamos de tres parches diferentes, pero lo que nos unía era el sentido común, era que ya habíamos trabajado en procesos comunitarios en la localidad. Entonces, creo que también nos unió la horizontalidad. El deseo de que ninguno protagonizara entre los tres, como que entrabamos a trabajar, los tres empezamos también de funciones muy diferentes, pero creo que nos unió eso, la complicidad y las ganas de volver a hacer algo en el territorio y algo diferente a los otros procesos de los cuales veníamos.

- Perfecto, a ver. ¿Cuáles deseos tenías, cuando se estaba fundando qué deseabas lograr?

- Claro, estábamos deseando primero un espacio verde, un espacio verde, digamos acá en medio de (...), en medio del cemento, ese era un primer anhelo, volver a recuperar la tierra,



volver a conectarnos. Y un segundo anhelo como te había comentado anteriormente, era construir un escenario de educación popular.

-¿Ese escenario fue una construcción física o de qué se trataba?

- Fue una construcción física y una construcción humana, ¿sí? Física, porque desde el principio, estábamos convencidos que necesitábamos un aula, ¿sí? Eso iba a ser el aula ambiental. Recuerdo como recolectamos plástico, recolectamos vasos desechables, recolectamos también una donación que nos dieron de herramientas, para trabajarle a la jardinería, a echar pica y demás, y empezamos con eso, con una construcción de un aula con materiales reciclables y también pues metiéndole mano a la tierra, usando los instrumentos y herramientas que teníamos. Y la construcción social, empezamos a darle forma, primero una organización social. Entonces nos reuníamos en dos espacios: uno era la minga, y otro la asamblea para tomar decisiones, en la asamblea siempre teníamos que estar los tres para mirar cómo íbamos trabajando y también fue humana porque al paso de estos tres personajes que nos unimos, traíamos atrás otros personajes que también conocíamos que estaban en la movilidad social o comunitaria o académica y que también eran del barrio, de la localidad, no del barrio, eran de acá de la localidad de ciudad bolívar entonces se empieza a nutrir este espacio con varias personas que vienen de la localidad, de diferentes sectores, pero que nos unía, digamos, el sentido de ser de ciudad bolívar, y también el de compartir un proceso social y comunitario. Y así fue que nos fuimos juntando entre cinco, seis, siete, ocho y así poco a poco nos íbamos involucrando.

- Y estos deseos ¿se han transformado, cambiado, expandido, siguen igual?

- Creo que siempre hay transformaciones, sí. Estos deseos, de continuar con la escuela de educación popular, ¿sí? Con la minga, de continuar también con el espacio asambleario. Lo que sucede es que al (tener) integrantes tan diversos, con diferentes intereses, también diferentes necesidades, es muy difícil configurar ese espacio así. Ese es el sueño, esa es la utopía, que volvamos otra vez a tener una organización como la que teníamos antes, pero sin embargo, aunque creo que no está así muy fija como estaba, creo que se ha transformado, que todavía hay individualidades y personalidades que quieren seguir aportando al espacio, que han estado aportando al espacio afortunadamente casi en la misma línea que pensábamos desde el principio.

- ¿Cómo se diferencia tu quehacer, tu acto ético en la huerta, y como diferencia la huerta?

- Bueno, todos tenemos diferencias en el espacio, ¿sí? En los quehaceres y los roles que ejercemos allí. Desde el principio, desde que yo empecé a trabajar no tuve tantas habilidades para trabajarle a la tierra o para trabajar en la adecuación de los espacios físicos, pero algo que siempre me ha movido es mi forma de gestora social o comunitaria. Creo que, he tomado sin querer queriendo el rol de la gestión de los recursos, y hablo de recursos económicos para traer al espacio y para embellecerlo y para facilitar que los proyectos también se puedan dar.

- ¿Cómo crees que estaría el espacio si no se hubiera construido la huerta?

- Creo que seguiría un siendo un espacio del miedo porque por ahí siguen estando los bares, siguen estando los establecimientos y pues por ahí hay muchas prevenciones con los vecinos como he hablado, y creo que si no hubiéramos ocupado el espacio seguiría siendo un parqueadero que beneficiaría no a toda la comunidad, solo a un pequeño grupo de la JAL, que históricamente se ha visto digamos que las personas que quieren acceder a la JAL son

personas que tienen intereses muy personales, se han enriquecido gracias a los pocos dineros que le llegan a la comunidad, que en realidad no son pocos, o sea, son hartos por los diferentes espacios públicos que hay acá, espacios públicos también para gestiones como la que decía del parqueadero, entonces se estaría usufructuando unos pocos con los recursos de todos.

- ¿Cómo se diferencia el espacio del resto del territorio, de la zona, en términos de su estética, por ejemplo, con otras huertas que conocen?

- La huerta se diferencia de otras huertas, creo que Ciudad Bolívar es una localidad que tiene muchos procesos en huertas, por lo tanto hay una organización, una red de huertas, lo que yo he podido notar es que los otros procesos organizativos que le camellan a lo ambiental son sobre todo personas mayores, que tienen la disposición y el tiempo para estar ahí trabajando y, también tiene sus espacios, esa es la otra similitud, que los espacios han sido ocupados en su gran mayoría, son espacios públicos que hemos tratado de reinventar y la diferencia es más que todo como la edad, y algo que diferencia a la huerta es también el tipo de personas que están trabajando en la huerta, y cuando me refiero a diferentes personas es porque vienen de diferentes culturas, de diferentes sentires, pensares, algunos han pasado por la academia, otros no, otros pertenecen a movimientos, entonces creo que como la diversidad, la alteridad es algo súper permanente en la huerta, mientras que en otras es un grupo homogeneizado y como digo, sobre todo de adultos mayores.

- ¿Cuáles adaptaciones o invenciones creativas existen en la huerta?

- Bueno, algo creativo yo diría que es el festival *Veci, la Calle es nuestra*, es una apuesta por visibilizar la calle, nuestro territorio como un territorio de todos y todas, una apuesta para decirle al vecino que no tenga miedo de salir a la calle, de exigir lo suyo, de exigir lo público

y de meterle la mano a lo público porque a veces la gente se le llena la boca diciendo que lo público pero no lo cuida, no exige sus derechos como ciudadano frente lo público, entonces este es un espacio de integración, vienen diferentes grupos poblacionales, vitales, creo que eso es como algo creativo que ha surgido en la huerta, que ya se ha hecho por más de tres meses en la huerta, y otro espacio que también ha surgido es la huerta como un espacio de encuentro para personas con identidades y orientaciones sexuales diferentes, estoy hablando en espacial de la red de apoyo LGBTI, un escenario abierto en donde damos la oportunidad de que sectores diferentes se visibilicen y hagan de la huerta un espacio suyo.

- ¿Hasta dónde llega HCWS y cómo puede llegar más allá?

- ¿Cómo podría llegar más allá? Yo creo que organizándonos un poco más, en los grupos sociales cuando son muchos, digamos ocho, diez, doce, incluso cuando son tres se presentan muchas diferencias y a veces esas diferencias crean conflictos, entonces cómo creo que podemos llegar más allá, primero creo que encontrándonos, encontrándonos desde los valores que nos habíamos fijado al principio, como desde el cariño, desde el amor, desde la confianza, encontrándonos desde ahí y limando nuestras asperezas, pero creo que también en un marco de un encuentro con unas posiciones fijas y cuando hablo de posiciones, hablo de una posición ambientalista, una posición feminista, una posición anti-militarista, una posición desde la ecología y desde el ambiente y creo que si todos nos paramos desde este mismo punto podemos seguir avanzando, y encontrándonos, creo que si actuamos separados como islas y demás el proceso se puede hacer un poco débil, pero si le apostamos el encuentro y a tratar de resolver nuestros problemas desde la no violencia creo que hay huera para rato.

- ¿Hay algunos encuentros, procesos en la huerta que no has mencionado y que más te han afectado?

- Bueno digamos que dificultades de pronto así en la huerta, espacios críticos han sido cuando alguno de los compañeros digamos que por su cercanía, por su presencia, por su asistencia casi diaria trata de tomar decisiones muy personales frente a un proceso colectivo, entonces siento que han sido procesos difíciles que también han traído rupturas con otros compañeros, es triste a veces también como mirar las dificultades que hay entre nosotros y la no disposición que hay entre nosotros para arreglarlas.

## **Anexo B**

Entrevista con Tatiana Ariza

-Buenas tardes, Tatiana ¿Cómo estás?

- Buenas tardes, Richard, bien gracias.

- La primera pregunta que tengo es ¿cómo crees que está la huerta, como espacio integral, como estaba, como está ahora y cómo crees que estará?

-Bueno, yo recuerdo el espacio de la huerta como abandonado, como mucho pasto, me acuerdo que el pasto era muy alto, basura, y un parque de madera de esos antiguos estaba ahí como arrinconado en uno de los espacios, y me acuerdo que hace mucho tiempo ehh.. Pertenece al jardín que queda ahí al lado, y donde yo montaba columpio (risas) sí, recuerdo la huerta así antes.

- Y, ¿cómo la describes ahora? ¿Cómo se usaba antes, en términos de función?

-Funcionalmente, sí, era como un espacio donde se arrumaban las cosas que no servían, pues entre comillas, lo que no servía para la comunidad, sin embargo hablando con los abuelos, con una abuelita, con doña María, quien es productora de la localidad, ella nos contaba que aquí ya había habido una huerta antes, que habían estado unos abuelitos sembrando en este espacio pero que la JAL les arrancó sus plantas y acabó con el proceso de siembra que tenían, pero sí, la verdad yo recuerdo eso, con el pastal súper alto y solo era basura y basura. Pero igual hay pruebas de que sí hubo una huerta antes.

-¿Cuáles pruebas?

-Ehm, ese tablero del jardín botánico y una foto de los abuelos...sí.

-¿Qué pensabas sobre el espacio antes, entonces? ¿Qué opinabas?

-¿Qué opinaba? Pues, siempre que pasaba yo opinaba que ahí yo había pasado los primeros años de mi vida jugando como en el parque, y eso.

-En ese entonces te gustaba jugar acá... Por ejemplo.

-Sí, en el parque, que después resultó pues arrumado, solamente convertido en palos.

- ¿Qué piensas de ese espacio ahora en términos estéticos y en términos funcionales?

- Pues ahora mismo en términos estéticos pienso que el aula como tal, se ve muy amplia, eh... Tenemos una biblioteca mucho más organizada y está más lleno de colores.

-¿En comparación a cuál?

- En comparación a unos dos años antes, sin embargo, no es como que haya habido una evolución sino que siempre está cambiando dependiendo de las personas que estamos en el

espacio. Cada uno le está dejando como su propia esencia, como sus gustos plasmados dentro del espacio, entonces siempre la he visto, desde que la conozco siempre la he visto cambiando.

-ok, perfecto.

- Y estos niños, mirando hacia el futuro, digamos, que es tu opinión positiva, ¿crees que seguirá así, que tu opinión de la huerta será afirmativa hacia el futuro?

-Sí, me la imagino mucho más colorida, me la imagino más organizada, me imagino la casa en el árbol, me imagino un baño, mucho más lindo, yo personalmente me imagino muchas pinturas, me gustaría que hubiera más lienzos y más creaciones a partir del reciclaje.

-¿Cómo llegaron a asociarse con los otros actores de la huerta, con los otros agentes?

-¿Con mis compañeros?

- Sí, a estar vinculados con la huerta...

-Bueno, yo toda la vida he vivido en la localidad. Andrea que fue una de las que comenzó con la recuperación del espacio, me invitaba, siempre me invitó y me invitó como a tomarme el espacio, sin embargo, hace tiempo yo tenía mis pensamientos en otras cosas ¿, en otras actividades, y desde el principio copié para tomarnos el espacio, para comenzar a limpiarlo, después comencé a vincularme porque existía un grupo de fútbol comunitario, fútbol femenino, y aquí eran los puntos en los que nos reuníamos para pensar qué cancha nos íbamos a tomar, y definir cuál iba a ser la metodología del entreno, entonces de esa manera empecé a vincularme con la huerta, cuando ya había pasado un año aproximadamente de que se empezó a ver la siembra y las cosechas y la conformación como tal del aula.

-¿Y el primer evento que tú recuerdas?

-El primer evento y que marcó como mi compromiso, eh y el amor a este proceso fue el segundo festival “ ¡Veci!, la calle es nuestra” En este festival hubo unos inconvenientes con la chica que iba a coordinar el festival, entonces yo dije:- bueno, yo puedo, y entonces de la mano de otras compañeras coordinamos este festival y pues ahí me empoderé totalmente del proceso, del festival, de la huerta, poco más de lo que es la tierra, de lo que es todo el proceso de la agroecología, y así fue principalmente mi vinculación oficial o de lleno con la huerta, fue a partir del festival.

-En estos tiempos de la historia y del ahora, ¿cuáles cosas dirías que se han conversado, que se han dialogado en general entre todos los compañeros de la huerta, cuáles temas, nociones, metas?

- Siempre como enfocadas hacia los tres pilares, siempre las discusiones van hacia el territorio libre de violencias, la defensa de este espacio y de todos los espacios públicos, pero sobre todo de este espacio y ¿defensa frente a qué? Pues frente a los detractores del proceso, a las personas que trafican, del microtráfico que pues también se ve presente, sí las nociones son siempre como a la resistencia, a resistir y pues uno ocupa un lugar que se tiene que aislar del sistema, y un lugar aislado de la contaminación, un lugar que la verdad me cambió la vida a mí, en todo sentido, en mi pensamiento en mi cotidianidad, en mis metas.

- ¿Podrías hablarnos un poco también de cómo ha cambiado tu vida?

- Pues yo estudio, ya voy a terminar trabajo social, y digamos tenía una noción más capitalista, desde el estudiar trabajo social, como enfocado en lo organizacional, como en una oficina, o algo así y después de que empecé el trabajo comunitario acá, mi noción frente



a lo que yo estudio, y hacia mi vida fue totalmente distinto, yo ya no me imagino en una oficina, yo me imagino trabajando siempre con la comunidad, en el medio ambiente, en el campo, sí como ya no estar detrás, ni mucho menos servirle a la explotación de la gente, o algo así porque digamos también estudié producción industrial antes de estudiar trabajo social, entonces iba como 2 años estudiando ingeniería industrial y después cambiar a este proceso, todo mi pensamiento cambió totalmente, entonces eso es un ejemplo, sí y aprender de mis compañeros que todos son como tan distintos, aprender de la cultura punk porque hay una compañera que es punk otra compañera que es Andrea, que es psicóloga, que el skinhead, que el rasta, que el profe de artes, y compartir con cada uno de ellos me ha llenado a mí de pensamientos y de aprendizajes distintos, y yo soy así siempre como recojo cosas de todas las personas, y eso me ha ayudado a forjar mi pensamiento ahora.

-¿Cómo se diferencia tu quehacer, tu acto ético en la huerta, en comparación a los otros previos en la huerta?

-Pues, de que quiero estar en todo, y me gustaría estar en todo y aprender todo, digamos acá hay compañeros que saben un poco más de las plantas y saben su organización, aprender de ellos, también aprender de los que se han alejado del proceso, saber de ellos, también me gusta trabajar con los niños, jugar con los niños, aprender con los niños, entonces me considero una niña más, yo creo que eso me diferencia mucho y a veces me regañan por eso, o les permito muchas cosas a los niños, o soy una niña más dentro del espacio, sí pienso que eso, porque me gustan mucho los niños.

-¿Cómo crees que pudo haberse formado este espacio, cómo estaría este espacio si la huerta no se hubiera accionado?

-Si nosotros no estuviéramos acá, si la Wayra no estuviera acá, esto sería un parqueadero lleno de motos y se estaría cobrando 2mil pesos al día, y mensualmente aproximadamente 8 millones de pesos estarían sacándole a este espacio, pero 8 millones de pesos que no se verían reflejados en ninguna inversión para la comunidad ni para el barrio.

- ¿Cómo sabes que sería un parqueadero? ¿Qué te hace pensar eso?

- Porque todos los espacios están invadidos, o sea, acá hay muchos espacios públicos y todos actualmente están invadidos por motos, por carros, y si no estuviéramos acá pues es lo más obvio porque eso es lo que les va a generar dinero.

- ¿Cómo se diferencia la huerta, en su estética y funcionamiento en este espacio en general acá en comparación a otras huertas que quizás conozcas en la zona?

- Yo conozco muchas huertas y esta se diferencia principalmente porque o sea (conversación con niños que llegan a la huerta con ánimos de leer).

(Continúa) Yo ya conozco varias huertas aquí en toda la localidad y pienso que en la huerta Wayra del sur se diferencia en su estética principalmente porque tenemos un aula, porque tenemos escuela, porque el aula está conformada por diferentes cosas, espacios para el cine, espacios de biblioteca, espacios para la música, espacios para la creación, entonces tener el aula nos diferencia de las demás huertas, además que todos esos procesos de aprendizaje que se dan en el aula también se relacionan con lo que es la huerta y estar relacionados de las plantas y los alimentos que nosotros mismos hemos estado sembrando.

- ¿Cuáles actuaciones creativas existen en la huerta y si sabes cómo se surgieron?

- Muchas, yo creo que, nadie tiene el monopolio de la creatividad siempre a partir de algo tu puedes hacer algo mejor, reinventarlo, recrearlo y ya hacer algo tuyo, tu creatividad, y aquí es así, desde que está el espacio siempre ha ido cambiando y eso depende de la esencia de cada persona, entonces ha habido creaciones de cómo crear un baño, cómo van a ser las puertas de ese baño, o creaciones de cómo vamos a organizar la biblioteca, los juegos, los vestuarios, cómo vamos a sembrar, yo creo que siempre hay distintas adaptaciones creativas y eso depende de la esencia de cada una de las personas y no ha sido un ciclo evolutivo sino que ha ido cambiando y cada persona le ha dado su estética y su creación.

- Esas invenciones, podrías si hay algunas urgencias o condiciones que han hecho surgir por ejemplo el aula, las formas de sembrar, como respuestas a ciertas misiones.

- Sí, claro. Por ejemplo esta tierra no es fértil para nada, entonces eso nos ha llevado a ser recursivos y a ir creando cosas para poder adaptarnos al ambiente, entonces digamos el crear una cama de compostaje, crear los distintos espacios de acuerdo a la ubicación de los árboles por ejemplo; entonces tenemos un árbol grande que es el que más nos da sombra y las plantas que la necesitan pues están debajo de ese árbol, por ejemplo la adaptación para las zonas de reciclaje, se adaptaron 3 canecas de reciclaje en ese lugar, y se hicieron como los huecos para que las otras personas desde afuera pudieran echar el reciclaje ahí, o sea, están ahí por una razón y es porque ese es el lugar más cercano para que la gente eche su reciclaje ahí, está cerca de los bares, digamos el tabaco está ubicado a la entrada de la huerta porque según las enseñanzas ancestrales el tabaco es una planta protectora, entonces sí. A partir de lo que nos rodea han surgido las creaciones y hemos sido recursivos de acuerdo con eso.

- ¿Hasta dónde llega Wayra huerta del sur y cómo puede llegar incluso más allá?

- Yo pienso que la huerta puede llegar, o sea, el trabajo con niños siembra relevos intergeneracionales, y empoderarlos de este espacio me da a mí la certeza de que la huerta puede llegar a permanecer mucho tiempo. Desde que sembremos el amor en ellos por las plantas y por este espacio, me da a mí como una tranquilidad, una paz de saber que ellos van a mantener este espacio, ellos, los niños, sus familias y en general la comunidad que nos apoya.

- ¿Y cómo eso puede llevarse a cabo en el futuro, cuáles elementos serían claves para esto?

- La educación, empoderar a los niños del espacio se hace mediante la educación, mediante el aprendizaje de la agroecología como un eje transversal a todo lo que hacemos, eh., la educación popular también ir aprendiendo de sus emociones, de sus sentimientos, de su hogar, de su casa, de dónde viven, como establecer una relación con ellos, para que el grupo se pueda mantener y para sus familias como una unión y una articulación de todo eso, mediante la educación yo creo que se puede mantener.

- ¿Cuáles eventos has configurado más y cuáles han sido una fuerza formadora?

- Como contaba al principio, a mí me reconfiguró mi pensamiento llegar a este espacio, jugar con las chicas, si digamos estudiando conocía la teoría del feminismo pero ya compartiendo con las chicas vi eso afectado en la vida cotidiana y cómo el patriarcado pues afectaba en realidad todo, entonces ya empecé a evidenciar eso, y eso reconfiguró mi pensamiento, digamos empecé a tener más en cuenta a ir cambiando ciertos patrones que tenía impuestos, y eso fue por ejemplo por medio de la Wayra y conocer las chicas que jugaban en el equipo de las Wayra. El acontecimiento que más me ha formado bueno ese, y cuando tuve que coordinar el evento de Veci, la calle es nuestra, porque pues nunca había coordinado un

proyecto así tan grande para mí, con la alcaldía y pues eso me forjó un montón frente a la organización que hay que tener, la planeación, la ejecución, todo eso me formó a mí, profesionalmente y además como persona, tener que compartir con todos ellos, empezar como a explorar toda la capacidad que tiene este territorio Ciudad Bolívar, empezar a recorrerla y darme cuenta de todas las organizaciones de base y de toda la lucha, eso me ha formado mucho y todo gracias a este espacio.

- ¿Cuáles procesos o momentos, hay algunos otros que crees a los que has aportado mucho, hay algunos en los que has pasado más tiempo?

- Sí claro, la escuela ha sido lo que me ha vinculado en todos los sentidos a este espacio, porque pues estuve desde sus inicios, las convocatorias, yendo a los barrios, pegando carteles, esperando días enteros acá porque llegaran los niños, por inscribirlos, sí, todo mi amor y mi pensamiento y todo eso, pero sí, todo lo vivido aquí es lo que más me ha vinculado, y todas las vivencias que hemos con los niños y todos los personajes que he conocido y todos los niños y niñas eso es lo que más me ha enseñado y más me vincula.

- ¿Hay algo más que creas que merezca ser narrado sobre la huerta, algo más importante, algún sentimiento, evento que se te ocurre?

- Pues cómo han sido transformadas nuestras vidas personalmente, pienso que eso hay que contarlo, digamos que aquí te he venido contando cómo esto ha transformado mi vida desde que estudiaba producción industrial hasta ahora que estudio trabajo social y cómo eso ha cambiado mi vida y cómo este espacio también me ha permitido conocer otras personas de otras culturas urbanas, me ha permitido viajar, me ha permitido conocer mi localidad, empoderarme de mi territorio, es como una relación desde uno como individuo desde el

espacio, desde el micro espacio y lo macro en general de la vida, empezando desde la economía hasta lo social, lo histórico, todo se puede contar y narrar.

- En términos de economía ya que lo mencionas, se diferencia de alguna forma la huerta, en sus relaciones de personas y bienes, ¿sus relaciones económicas entre la huerta y tu este espacio cotidiano en tu vida?

- Sí claro, porque nuestras bases en cuanto a eso somos autónomos, auto gestionamos un montón de cosas, le apostamos al trueque, entonces la economía a diferencia del mundo afuera es totalmente diferente, y todo e de todos y de todas y me parece que eso es difícil de encontrar en otro lado, de que podamos compartir eso, me parece que es una economía solidaria entre todos, todo lo que llega aquí es para todos y es para el lugar principalmente, autogestión.

- Muchas gracias.

- Vale, a ti.

## Anexo C

### Entrevista con Edwin Tabares

- Buenos días profe, gracias por estar con nosotros, mi primera pregunta para ti es: Antes de que existiera *Huerta Comunitaria Wayra del Sur*, ¿cómo estaba este espacio?, ¿cómo se veía?, ¿cómo se usaba?

- Este espacio antes de ser *Wayra del Sur* era una huerta que era de abuelos de este sector, era un espacio que solo tenía algunas plantas y los abuelos de este espacio tenían algunos sembrados de algunas plantas. En ese momento no era utilizado, eh , digamos con las finalidades que nosotros tenemos porque antes de eso este espacio era un parque comunitario, de bolsillo, como hay muchos en este sector, en una administración entonces por mayor seguridad lo enmallaron y los abuelos se reunían dos veces a la semana acá, en ese momento ellos hacían parte de la JAL del barrio y pues también recibían algunos apoyos y aportes del jardín botánico y algunas organizaciones del estado, y los abuelos cuando se reunían acá en el espacio planteaban los alcances que querían para él, como antes era un parque, la JAL levantó todo lo que quedó de parque porque estaba abandonado y decidió cerrarlo para que solo los abuelos vinieran; después de esa JAL vino otro presidente de la junta y los echaron. Un día llegaron al espacio y les habían roto el candado, les habían arrancado todas las plantas que ellos tenían en el espacio, y entonces ellos llegaron y vieron que eso estaba destruido y ellos decidieron también dejar el espacio para no seguir como peleando con la JAL de ese momento, se dejaron de reunir los abuelos y comenzaron a hacer otro tipo de procesos, tenían encuentros de la tercera edad, entonces decidieron terminar ese proceso, y el espacio quedó abandonado. Pero era todo el espacio que ahora nosotros tenemos acá, que es ahora el parqueadero y aquí la parte de la huerta, era todo este espacio. Entonces llegó otra presidenta

la cual decidió quitar la parte de la huerta y dejar solo el parqueadero. Al nosotros ver eso, algunas personas de acá me dieron la idea de venir este espacio. ¿por qué me justa venir a este espacio? Porque es muy importante en la comunidad, es muy central, el transporte llega por todo lado, y tiene algo y es que no han hecho proceso comunitario, digamos es como una parte de estrato un poco más alto que el resto de la localidad pues en la parte de la montaña, es un espacio que genera mucha cercanía con mucha gente, la gente de distintos territorios llega a coger su transporte, de otros lugares, mucha gente tiene que pasar por acá, yo vengo de hacer proceso comunitario en otras partes de la localidad donde también se han tenido muchos problemas. Yo vengo de trabajar de un espacio así ocupado como decimos nosotros acá, en otros lugares es la misma problemática, lo sacan a uno por distintas razones que la JAL decide, entonces para mí es muy importante por eso, queda al lado de una Universidad, entonces para mí es muy importante por eso, llega mucha gente.

- ¿Qué pensabas del espacio en ese entonces?

- Pues era un espacio donde solo estaba el árbol gigante que tenemos acá, el árbol de durazno, teníamos una planta de cucharita negra, y de resto era solo maleza, que es lo que nosotros mal nombramos como maleza, porque eran un poco de plantas que sin tocarlas, solamente que les caiga el agua del cielo ya cercen, entonces estaban aquí con eso. Yo llegué acá al espacio, yo pensé en un aula, como en un vivero que fuera en plástico abierto a la comunidad, eh, que no tuviera paredes, que la gente viera que lo que íbamos a hacer con el espacio era netamente comunitario, no que le íbamos a sacar algún dinero o algún recurso de eso; entonces era un sitio muy desolado y nosotros empezamos a recoger plástico, a recoger cosas de la calle para montar nuestro espacio acá, empezamos tres personas quienes son, Andrea González, Erica Vargas y Edwin Tabares quien soy yo. Empezamos con el permiso de la



JAL de ese momento, y la entrada era por el parqueadero, nos dejaron solamente esa entrada y en ese momento no teníamos nuestra propia entrada. Entonces la idea era generar proceso para que la gente mirara qué es lo que se hace en el espacio y así tuviera más confianza. Eh, seguimos nosotros ahí y empezamos a pedir semillas, a recoger semillas de organizaciones, grupos, que están cercanos acá, conocimos otras huertas, conocimos también los abuelos que estaban aquí en el espacio, que nos felicitaron que nosotros siguiéramos acá y empezáramos el proceso, ya no querían ellos estar en el espacio porque les generaba mucho dolor saber que un espacio que un espacio que les había aportado tanto pues se lo destruyeron, entonces ellos tomaron la decisión de no volver acá al espacio, aunque aun así todavía nos hablamos con muchos de ellos.

- ¿Cómo describirías la huerta ahora, el uso del espacio y también cómo se ve?

- Bueno, en esa descripción podemos decir que lo que nosotros nos planteamos en ese momento se nos salió de control, lo que queríamos en ese momento era un espacio que fuera un aula que es la que estamos en ese momento, pero nunca pensamos que pudier ser tan grande, o sea, tan grande en el sentido de que tanta gente pudieran llegar al espacio, nosotros pensamos siempre que al ser tan pequeño con que viniéramos tres personas a mantener el espacio podría funcionar, eh, o sea, sembrar las plantas, hacer aseo y todas esas cosas. Pero ahora ya se creció un montón, tenemos muchas personas que hacen actividades acá en el espacio, no solamente reunirnos y decidir qué hacemos con el espacio sino también cosas que también hacen parte de ese proceso, entonces empezaron a llegar los niños y nosotros empezamos a hacer una cosa como de refuerzo escolar que después se nos convirtió en un espacio de formación de una forma diferente, de formar a los chicos con el énfasis como en las artes, en ver que se puede hacer las cosas diferentes; pero nunca ha perdido su esencia

central que es enseñarle a la gente a sembrar y a proteger las plantas. Ahora tenemos una huerta totalmente distribuida, donde en una especie de materas se siembra, eh, plantas de todo tipo, pero pues estamos haciendo énfasis en las plantas aromáticas, eh, también el espacio que queríamos generar era un aula pequeña y ahora tenemos un aula bastante gigante, eh, donde siempre hemos querido que el piso sea de concreto para hacer también otro tipo de actividades, ¿no?, danza, teatro, otro tipo de cosas , eh , igualmente el aula ahora, pues vienen personas de diferentes procesos, ahora estamos ya en una red de huertas que recoge huertas de la localidad de Ciudad Bolívar, tenemos también gente que se reúne para hacer otro tipo de cosas, como digamos el espacio LGBTI, que la gente LGBTI de la localidad se reúnen una vez al mes y hacen un encuentro de todas esas organizaciones, tenemos un espacio donde se trabaja con los niños, tenemos también un espacio donde se trabaja con adultos y jóvenes, y también tenemos como la posibilidad de generar otro tipo de cosas como el compostaje que es generar la tierra para la misma huerta, y el espacio se ha fortalecido en ese sentido que es todas esas organizaciones que conocen el trabajo comunitario que hemos hecho, esas tres primeras personas que llegaron acá, y eh, pues lo han potencializado, lo han vuelto un aula muchísimo más dinámica, un aula muchísimo más abierta.

Cuando llegamos nosotros acá al espacio, eh, pues vimos un espacio que estaba simplemente desolado, un terreno que estaba simplemente como quieto, y pues las ideas de nosotros sí era formar un espacio comunitario, pero no con las dimensiones que nosotros pensábamos, nosotros pensábamos que iba a ser un poco más pequeño, que la misma gente de la comunidad no iba como a interesarse por el espacio; el tejido social no había, ahora ya tenemos un tejido social con los vendedores ambulantes porque como es cerca de la Universidad, otras compañeras comenzaron como a hablar con el Sr. Ambulante y ellos han sido u apoyo incondicional en el proceso ,y empezaron a llegar otras personas de otros

procesos de la localidad, empezaron a llegar gente de otras organizaciones o que habían tenido procesos organizativos con otras organizaciones en algún momento, entonces no empezábamos de cero con ellos, y algo que muy importante creo para mí es que, cuando nosotros nos soñamos este espacio pensamos que la comunidad nos iba apoyar más, la comunidad digo no los vendedores sino más la gente que vive en el barrio...

- ¿Y no ha salido?

- Y no ha sido así. Tenemos algunos grupos de niños que vienen al espacio, y algunas personas del sector que sí vienen, pero son muy contadas, no hemos tenido el impacto que queríamos nosotros con la comunidad para poder como generar el mismo espacio de afianzamiento de la huerta y pues dentro de nuestros intereses nunca ha sido volvernos un colectivo que sea digamos legalmente constituido como son muchas organizaciones y grupos de acá de la localidad de Ciudad Bolívar, en el sentido de tener una razón social, de pagar impuestos, de hacer muchas cosas, siempre lo hemos querido hacer así, como abierto a la gente, pero también un poco como en esa legitimación social y no como en la legitimación del estado, entonces siempre hemos visto eso. Se han reunido diferentes pensamientos, ¿no? Hay unos que son un poco más como de otras líneas, como anarquistas, objetores de conciencia, feministas, de organizaciones juveniles, han empezado a llegar esas organizaciones, esos combos a la huerta.

- Antes de seguir, mencionaste hace un momento la Universidad, ¿podrías explicar si eso ha tenido un efecto? La cercanía de la Universidad Distrital

- Bueno, lo primero que se tiene que decir ahí, es que nuestro sector es un sector de alto impacto, porque nosotros, la huerta queda específicamente ahí al frente de unos bares y es un espacio como de consumo de venta de drogas, y por ser cerca de la Universidad, pensamos nosotros también que los grupos y los estudiantes de la Universidad iban a llegar

masivamente al espacio, lo cual no ha pasado, han venido un curso, dos cursos, cada seis meses viene un curso , siembra plantas, eh, recibe talleres con la misma profesora que hay acá, pero ellos siguen en la Universidad, entonces se ha vuelto: ellos allá en la Universidad, nosotros acá con el espacio comunitario. En este momento ya tenemos como pelados que estudian en la Universidad y vienen a sembrar plantas acá, tenemos ya como más cercanía con algunos profesores que traen a sus muchachos y hacen algunas prácticas, y tenemos también m algunos muchachos que están terminando su Universidad y que vienen a hacer su proyecto de grado en el espacio.

Como esta es una Universidad tecnológica, entonces nos plantean cosas que tienen que ver como con la tecnología, nos han planteado por ejemplo hacer como Apps, para que se pueda regar el agua desde lugares remotos, nos han planteado hacer chimeneas, nos han planteado hacer eh, procesos de sembrado de un producto en específico para generar un producto analizado digamos el planteamiento de una investigación a nivel de la Universidad, pero no hemos tenido esas posibilidades de que vengan a hacer sus prácticas en nuestro espacio, no hemos tenido la posibilidad de que vengan a apropiarse del territorio también, que vengan a sentarse acá, que vengan los mismos de la Universidad a decir *-nos queremos reunir aquí*, de pronto también por las visiones que se tienen del espacio desde afuera, y no de como la verdadera esencia que tenemos nosotros del espacio que es un espacio público de todos y para todos.

- ¿Cómo se diferencia tu quehacer en comparación a todos los otros?

- Bueno, yo he venido acá al espacio como con el ánimo de fortalecer los procesos, en este momento estoy como en una comisión, me parece a mí, que es como la comisión que se encarga de hacer todos los arreglos locativos y la manutención de las plantas, entonces

venimos a desyerbar las plantas, a barrer el espacio, a barrer el aula, a mirar cómo están los semilleros, a mirar cómo están las semillas que nosotros mismos recogemos, eso es como lo que yo hago acá en el espacio, intento como desde lo que he estudiado yo y lo que he practicado yo como centrar a los demás compañeros, mirar qué tipo de aportes pueden hacer, muchas veces están en una actividad y, *Profe! Necesitamos tal tema en específico*, claro entonces yo con mucho gusto les explico, les hablo, pero no me he querido meter como en el espacio de formación de la huerta primero porque tiene unas responsabilidades muy altas, y segundo porque los pelaos tienen unas formas de ver el espacio de manera diferente, entonces han venido niños que solamente quieren venir es a jugar, hay otros que solamente vienen *como bueno, vamos a mirar un libro y vamos a hacer la tarea*, hay otros que solamente vienen como a mirar qué tipo de cosas se pueden sacar de provecho de la huerta, entonces ese tipo de cosas no me han permitido como hacer lo que en un momento me plantee yo en el espacio, entonces no he querido asumir esas responsabilidades, porque los niños que vienen acá que son como de dos, tres familias, también conocen los procesos sociales y comunitarios que he hecho en otras oportunidades, vienen al espacio, pero no, con ellos yo no puedo trabajar como me gustaría trabajar con ellos, entonces por eso he dejado de hacer el trabajo como directamente académico o de formación con los pelaos de la huerta.

- ¿Y lo has hecho en algunos momentos acá?

- ¡Lo he hecho acá en algunos momentos, lo que yo he hecho es como traer algunos materiales y plantearles la posibilidad a los muchachos de Hagamos este taller! Entonces he traído talleres de máscaras, eh, pues para que ellos mismos las fabriquen, sepan cómo son las técnicas, cómo se hacen... Pero ese tipo de cosas se han diluido tan pronto pasa como la época de Halloween, o la época de hacer las máscaras, ¡entonces no se quedan ellos

preguntando como... Oiga profe! *¿Qué podemos hacer con las máscaras?* Sino como... bueno, ya hicimos la actividad, podemos hacer otra. Los chicos vienen como con esas ganas, hacer actividades muy pequeñas, muy centrales, recibir refrigerio o cualquier cosa que les demos acá, y se van, entonces eso es...

- ¿Cómo se podría cambiar esto?

- Yo creo que, a mí me parece que el proceso comunitario a comparación de los procesos académicos, pues tiene unos procesos diferentes, hay muchos muchachos que han llegado al espacio que ni siquiera sabían comportarse en el espacio, y creo que esas son cosas que se han podido lograr, que los chicos ya tengan como la atención de decir, bueno acá no se dicen groserías, acá la idea es no golpearnos, entonces creo que eso se podría cambiar haciendo como unos espacios de formación más definidos, y haciendo unas convocatorias para ver qué pasa con ese tipo de procesos, generar como procesos ya de base. Decir, por ejemplo, vamos a crear un espacio de danza infantil. Son tales y tales personas específicamente, no abiertamente a todo el mundo sino ya para niños específicamente entre los 8 y 12 años, entonces vendrían acá con una formación definida, entonces me parece que podría hacer de esa forma, pero el espacio está muy bien en el sentido de lo comunitario porque ya vienen los niños, se apropian del espacio, vienen y dejan sus bicicletas, vienen a mirar los conejos, vienen a mirar las plantas, vienen a echarle agua a las plantas, y eso para mí también hace parte de esa espacio de formación que es lo que vienen a hacer acá al espacio.

- ¿Cómo se diferencia la *Huerta Comunitaria Wayra del Surde* otros procesos que conoces?

- Se diferencia en el sentido en el que la gente de otras huertas nos ve como jóvenes, nos ven como un proceso juvenil, nos ven como ese proceso y nos dicen: *Muchachos tienen que*

*aprender*, pero no saben que tenemos también un conocimiento acumulado sino que nos dicen – *Uds. Tienen que venir acá a aprender* y entonces venimos también como con eso, también escuchamos a los abuelos, también escuchamos a los adultos de otras huertas, y pues con los aportes de ellos también vamos enriqueciendo el proceso

- ¿Cuáles adaptaciones creativas existen en el espacio y cómo se surgieron?

- Bueno, digamos, tenemos como inventos, nosotros tenemos inventos, tenemos el de lombricultivo, se tiene un espacio definido para las lombrices, se han hecho también chimeneas, como la chimenea que tenemos para ver nosotros cómo cocinamos. Entonces se hizo una chimenea con unos tubos y con un amigo que sabe soldar que es acá del espacio, hicimos una chimenea para ver cómo hacemos, tenemos también un baño, el baño seco es un baño muy chiquito donde se hace solamente pues, se orina, entonces eso podría ser también una cosa, y otro de nuestros grandes inventos también podría ser el compostaje, el compostaje que no es tan limpio pero es hecho con los residuos de los restaurantes cercanos, de los almacenes de comida cercanos, del jardín cercano al espacio, se ha hecho así como por capas de tierra, de vegetal o de compostaje, y así se ha hecho y creo que ese ha sido uno de nuestros grandes aportes, otra cosa ha sido como la forma de hacer las materas porque nos hemos dado cuenta que no hay que pisar la misma tierra donde se siembra, pero es por carácter específico de la semilla, no explotan digamos, no prenden si no tienen una tierra que se mueve todo el tiempo, entonces eso nos ha hecho hacer como pequeños cuadros para que desde afuera podamos como mover la tierra y no meternos dentro de la tierra para pisarla, entonces eso creo yo también que ha sido como de las cosas súper importantes e inventadas que hemos hecho acá.

- ¿Cuáles deseos tienes para el espacio hacia el futuro?

- Mis deseos para el espacio es que con el aula que tenemos podamos generar un espacio de formación tanto social como político para las personas de nuestro entorno, también un espacio muchísimo más fortalecido que tendría ya unos grupos definidos para trabajar específicamente, eh, niños para hacer grupos de danza, o niños para hacer teatro, que el espacio tenga su propio grupo de teatro, su propio grupo de música, de danza, o de alguna de esas ramas para que se empiece hacer ese intercambio generacional que necesitamos nosotros en el espacio, y me lo sueño ya con una casa del árbol, donde los niños puedan sentarse independiente de dónde ellos puedan llegar a jugar, y pues digamos un espacio muchísimo más grande, donde ya nos hemos tomado como el resto del parqueadero, donde podríamos hacer técnicas de circo, como telas, lianas, trapecio, también hacerlo más grande para hacer taller de Parkour, bicicletas, eh, talleres de ese tipo de cosas, un espacio muchísimo más formado y fortalecido con la comunidad

- ¿Cómo se llegaría a expandir o a ocupar más espacio?

- Pues aquí nos toca a nosotros como aprovechar los espacios, los momentos históricos le llamo yo, es cuando todas las condiciones se generan para que un hecho sea cambiante, entonces digamos eh, en algún momento llegará la misma JAL que nos ha dicho que nos quiere sacar del espacio aunque nunca lo haya hecho, pero digamos yo espero que cuando se cambie la admón, del parqueadero, nosotros seamos quienes lo administremos, entonces podamos tomarnos ese espacio y administrarlo, en algún momento sí pensamos que podemos hacer el cambio histórico y hacer una plancha para la JAL, y que realmente de nosotros, del grupo de acá pueda salir un presidente de junta, o pueda salir alguien que esté directamente en un comité, que pueda estar en la JAL que nos permita a nosotros apropiarnos de los otros



espacios, darles otro uso que es lo que realmente queremos hacer, entonces estamos esperando que se den esas condiciones para hacer ese cambio histórico

- ¿Cómo crees que estaría este espacio en este momento si no hubieran formado el proyecto, ¿cómo se usaría?, ¿cómo se vería?

- Pues, simplemente lo que hubiera cambiado es que no habría plantas, todo esto sería un parqueadero, cuando lo pensamos al principio dijimos *Hagamos nuestra postura acá porque es importante que la gente sepa sobre las plantas, que la comunidad aprenda que lo más importante es la comida, porque eso genera una independencia económica, porque eso genera una independencia en el sentido de no tener que comprarle a nadie.* Entonces eso nos puede generar a nivel alimentario una conquista que sería como el fin supremo de la huerta, y es que la misma gente que está aquí aprende a sembrar las plantas, aprende a cultivarlas y ya eso los están haciendo en las terrazas de sus casas, porque este espacio está con esa visión, ¡con la visión de Hagamos otros espacios recuperados en el barrio! Y sigamos fomentando el cultivo de las plantas y la educación ambiental para que la gente pueda cultivar sus propios cultivos, pueda sacar la planta de la aromática y de una vez consumirla y pueda aprender de eso, importancia que tiene eso, no tenga que ir a comprarla, porque esa verdadera conquista es la que nos permite a nosotros pensarnos de manera diferente. Si nosotros tenemos el estómago vacío vamos a pensar cosas diferentes, pero si tenemos el estómago lleno que es realmente lo queremos lograr, entonces ya podremos pensar en lo social, en lo político, en otro tipo de ramas, en lo organizativo, en todo eso. Pero si no se tiene esa primera cosa pues no lo vamos a lograr, la intención para mí sí es esa, que en muchos lugares del barrio se puedan recuperar espacios como este, que las plantas sigan y que la gente llegue al espacio con otras propuestas. Unámonos para cambiar la calle, para cambiar la forma de pensar de

los niños, que los niños tengan un espacio adecuado para otro tipo de formaciones, otro tipo de educaciones en valores que tengan que ver con cosas más fraternales, no como en cosas que tengan que ver con la comercialización y vender y todo lo que nos plantea el sistema capitalista en el que estamos metidos en el espacio.

- Entonces dirías que esa expansión de auto cultivo dirías que es la meta para el futuro?

- Sí, digamos que yo lo veo así, jardines colgantes, o que tengamos la terraza de 2, 3, 4, 5, no sé cuántas lleguen al espacio y que digan: *¡Tenemos tomates! ¿Uds., qué tienen? - Tenemos albahaca, pimentón que podemos intercambiar* y así fortalecer mucho más el proceso en ese sentido que queremos nosotros que llegue al estómago de todas las personas pero no de una forma comercial, sino de una forma social y comunitaria

- Bueno, muchísimas gracias.