

Experiencia y metrópoli
Dossier sobre Diego Valeriano

Ed. Gerardo Muñoz

Ficción de la razón

Índice

“Contra la mala substancialidad”, por Gerardo Muñoz

“Resensibilizar la metrópoli, abrir un espacio de respiración”, por Marina Chena

“La Unidad Popular como experiencia”, por Rodrigo Karmy

“Experiencia y metrópoli”, por Felipe Bosch

“Fiesta en el apocalipsis: una conversación con Diego Valeriano”

Nota del editor

Los trabajos recogidos en este dossier fueron la base para la discusión del encuentro “Experiencia y metrópoli” con Diego Valeriano que tuvo lugar el 4 de septiembre en el marco de la serie “Conversaciones de Ficción” de la revista *Ficción de la razón*. La conversación con Valeriano que da cierre al dossier fue originalmente publicada en inglés para la revista sueca *Tillfällighetskrivande*. Le quiero extender mis agradecimientos a Mauricio Amar, Mårten Björk, y desde luego a Diego Valeriano.

Contra la mala substancialidad

Gerardo Muñoz

No queremos decir mucho sobre Diego Valeriano, puesto que siempre se pudiera decir más. El estilo Valeriano tiene el peso de lo *necesario*: donde no falta nada, todo es posible, todo es apertura, todo resta. Y, a su vez, todo está aún por experimentarse. Valeriano es estilo sin estilo. De ahí que en ocasiones – incluso en algunas conversaciones por mail o WhatsApp – ha descrito su escritura como el deseo de querer ser canto. La escritura abandona su primacía ficcional que inviste a la autoría. Imposible reproducir la mimesis del canto de un pájaro, ya que el mundo de la expresión es incapturable (Von Keyserling). Para dar lugar a la conversación, me gustaría dibujar esta pequeña geometría que convoca a lo que pudiéramos llamar un nuevo realismo destituyente.

La hipótesis archi-antropológica. En el momento más álgido de exaltación kirchnerista, Valeriano puso a circular una tesis que podemos calificar de “archi-antropológica”. Contra el moralismo de un liberalismo biempensante y los llamados al cierre de filas de una cultura hegemónica, Valeriano colocó el acento en el vector de la intensidad: “*el consumo libera*”. Era una tesis radicalmente intuitiva. Sonaba bien. En efecto, era una tesis capaz de ser apropiada por todos, de ahí su fuerza. Pero cuando un liberal la pronuncia su objetivo está claro: el consumo nos libera de la conflictividad política, nos garantiza libertad económica, y nos incluye en la civilización de la producción. En Valeriano, sin embargo, el tenor sacudía un gesto archi-antropológico: cuando nos rozamos con las llamaradas del consumo, disolvemos el reino de la antropomorfización del capital desde adentro. La tesis desplegada era maravillosa. O sea, puesto que la equivalencia es siempre una fantasía de encierra toda economía libidinal, las armas del consumo también son aquellas que liberan la vida de su concreción substancial. Era allí donde emerge toda forma de vida, todo ethos. El consumo en manos del runflerío disuelve nuestro lugar en la objetivación. Devenimos ahora un cualsea. Los condimentos están siempre en cualquier lugar. Ahora se trataba de entrar en la cocina de las prácticas: la magia de una fiesta, un saqueo, un viaje en bondi por la ciudad, una celebración, una junta nocturna, o convivir en la escuela. No hay jerarquías. Siempre se ha tratado de lo mismo: retomemos lo invisible que desborda nuestra vida y situemos el problema en la cesura irreductible entre el acontecimiento y las formas que les son posibles.

Localización del poder. Nada aterra más al cosmos intelectual progresista que discutir la localización del poder. Alzar la pregunta por la extensión de sus aparatos es una herejía para los traficantes ideológicos de “teorías” fatuas. De ahí la importancia de la metrópoli, la cual debe ser entendida no como una forma contemporánea de la polis

caída a la técnica, sino como la espacialización misma de la totalidad de los ensamblajes cibernéticos. La metrópoli es lo que encuadra al mundo en virtud de una objetivación de su afuera. Esta es una condición intuitiva en la escritura de Valeriano: no hay poder, hay forma de sedimentación metropolitana. La operación metropolitana es todo aquello que busca detener el recorrido cinético de mi experiencia con el mundo desde la identificación y el intercambio. Pero Valeriano va más allá: no hay un “afuera de la metrópoli”, puesto que ya sabemos que el campo es la dispensación negativa y última celda del castillo. Un gesto contrametropolitano, por el contrario, aparece allí cuando ejercemos un viaje que *desnarra* la intencionalidad y justificación de sus formas. Aquí instalamos un nuevo principio de discriminación: metrópoli es el partido de la reducción y la identificación; el gesto contrametropolitano es, por el contrario, lo que dispensa el campo de experimentación, de encuentros, y de goce. Un goce que no puede servir a la domesticación de los pequeños placeres del intercambio, sino el que sabe que se juega siempre con la propia finitud. El gesto contrametropolitano es lo que crea destino porque ha abandonado la ficcionalización de las orientaciones.

Existencia hacia el final del mundo. Toda la fuerza de estilo de Valeriano se ubica hacia el fin del mundo. En realidad, es una amistosa invitación a habitar en él sin caer en la “mala substancialidad” que remite a las identificaciones compensatorias del reino del “Yo” (Tiqqun, *Teoría del Bloom*). Contra las malas substancialidades que sostienen la fragilidad del vacío experiencial de la metrópoli, Valeriano ofrece la aventura de una vida extática. Los zombis es la figura mitopoética de esa “mala substancialidad” que hace del apocalipsis una cárcel de la subjetivación humana. Pero siempre ha existido una salida: lo inhumano. Y es que no hay una “inhumanidad”, sino una composición disyuntiva de los fragmentos que escapan a la fijeza de la realidad: “no es un sistema, no hay reglas. Es un momento aun muy enigmático, repleto de agujeros, quiebres, saltos, tonos. Es intemperie absoluta y refugio vital” (Valeriano, *Eduqué a mi hija*, 40). El apocalipsis que tonifica la época abre un nuevo antagonismo infrapolítico, cuya posicionalidad se da entre aquellos que busca la fuera de la producción, y aquellos que substancializan el mundo bajo la multiplicación de las órdenes. Pero en un mundo carente de legitimidad, una orden es siempre dispositivo de hegemonía y subordinación. Del otro lado de la dominación, aparece el fin del reino de los disfraces: ya no lo que “soy” o lo que “debo ser”, sino “cómo soy” ante aquello que he encontrado y que me acompaña en la práctica de deserción del mundo.

Una vida que no es política. Finalmente, después de dos siglos, aparece una mirada que insiste en la separación entre vida y política, tomando partido por la primera. Una politicidad sin legitimidad incrementa la hegemonía como reino de las ordenes y reparto de las demandas. En este sentido, la vida no es una excepción a la política como orden público, sino una fuga de la topología de la depredación civil. Allí donde hay hegemonía hay sometiendo del tiempo de la vida e interrupción de lo invisible. Por eso

indicaba Jacques Camatte recientemente que el poder odia a la juventud, puesto que los jóvenes se inscriben en una zona existencial previa a la domesticación. La forma de vida de la juventud – acaso la figura central de la escritura canto de Valeriano – muestra que ningún poder es absoluto sobre la vida, porque la existencia escapa el dominio de toda hegemonía. Y, desde luego, la juventud no es una etapa en el desarrollo de la vida del hombre, sino el ángel que lo acompaña a lo largo de su recorrido terrenal. El Ángel vela por el destino: guarda la distancia entre mis formas y el afuera.

Por eso la forma de vida runfla es fundamentalmente un problema especular: contra la representación, se inclina hacia la expresión; contra la domesticación subjetiva, enaltece la vida extática; contra la sutura entre vida y política, insiste en la diferencia absoluta e irreductible de los encuentros. No hay formas absolutas, sino declinaciones con lo que encontramos. El actual apocalipsis nos arroja a un campo experiencial del cual cada vez tenemos más y más noticias. Disuelve la realidad. Esa factura del “tiempo desquiciado” nos convoca a *ser quienes ya somos*. Un ejemplo inclasificable de ese gesto de deserción está en los pibes que rechazan los aguinaldos de la mala substancialidad. Y ellos siempre están de vuelta.

Notas

Diego Valeriano. “El consumo libera: seis hipótesis sobre el pasaje del viejo neoliberalismo excluyente al nuevo capitalismo runfla”, *Lobo Suelto*: <http://lobosuelto.com/el-consumo-libera-seis-hipotesis-sobre-el-pasaje-del-viejo-neoliberalismo-excluyente-al-nuevo-capitalismo-runfla-que-lo-incluye-y-supera/>

Tiqqun. *Teoría del Bloom*. Madrid: Editorial Melusina, 2005.

Jacques Camatte. “Instauration du risque d'extinction”, mayo de 2020: <https://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/instauration.html>

Resensibilizar la metrópoli, abrir un espacio de respiración

Marina Chena

Eduqué a mi hija para una invasión zombie (Red Editorial, 2019) no es un libro. Es una experiencia mutante, una estrategia micropolítica para resensibilizar la metrópoli. Quizás un libro también pueda ser eso. Sin embargo, no puede atribuírsele a Valeriano esta intención, es un efecto posiblemente intuido, elaborado en base a la experimentación, pero seguramente no buscado. *Eduqué a mi hija* no busca efectos sino complicidades, resonancias, velocidades comunes. Efectos secundarios de una escritura corporal, de un cuerpo que actúa sobre el lenguaje y sobre la lengua. Neologismos, berretines y ritmo hacen de la experiencia de escritura una práctica performativa. La política que no se hace texto, que no es consigna, irrumpe en la textualidad e invierte los términos de la autoría. Las vidas runflas ya no como sujetxs de la política sino como experiencia irreductible a un nombre o una identidad.

Sin articular una teoría, Valeriano ofrece imágenes de pensamiento. Imágenes que permiten trabajar contra la dimensión identitaria. Imágenes de lo que no tiene forma ni aspira a tenerla, a excepción de constituirse en un dispositivo de “*hacer ver*” que la identidad es la imagen solipsista por antonomasia. Al “Yo” de la identidad, se le contrapone una diáspora de vidas runflas, gedes, guachas y guachines con mayor capacidad política, porque se niegan a la captura de su potencia de existir. *Mejor cobrar por coger a que te cojan sin preguntarte. Mejor ser transa que llevar un cv.* Si el ideal de inclusión es la marca del progresismo devenido gobierno de lo posible, el runflerío abre una pregunta que no puede responderse desde eslóganes que se repiten incansablemente. La pregunta de cómo realizar la crítica política a la época eludiendo las trampas del discurso de la política. Valeriano opta por la fuga: seguir las errancias de un apocalipsis encantador, gozoso y amoral. Ser –como afirma Meschonnic (2017)- un extranjero en el tiempo. Huir de la época. *Apocalipsis como problema de vida o muerte pero también como posibilidad de hacer mundo*, dice. Esa operatoria de desmarque, de desplazamiento enunciativo tiene profundas implicancias en el campo del deseo - como experiencia, como lugar de encuentro con el mundo y con lxs otrxs- y del lenguaje.

La disputa hoy fundamental, se presenta en el terreno del deseo: quién va a darse para sí, la autoridad de gobernar nuestra pulsión vital, quién va a decirnos cuál forma de amor, cuál pasión política, cuál insistencia afectiva. Desmontar el deseo de su régimen policial, librar a la vida de su impotencia, ser agua para lo que brota. La gedencia sabe, *algo pasa ahí donde todo parece hostil, violento, revuelto, desquiciado. Mundo abierto a que pasen cosas, mundo ranchada, anti cheto, derrochón. Mundo manija, desorden, guerrilla, viaje, transa. Mundo de la vagancia donde el impulso hacia lo vivo se presenta de manera*

caótica. Dijimos que también implicancias en el lenguaje, porque fabular es un acto de habla, y también una forma de vivir en un mundo que ya no ofrece novedades. Solo una corporalidad vibrátil, indócil, ingobernable, que impregna su singular punto de vista, su perspectiva del mundo tiene la fuerza necesaria para destituir la imagen del agotamiento. Agotada ya la política tradicional, las instituciones tradicionales, la familia tradicional, los roles tradicionales de género; los cuerpos zombies son más que una metáfora de lo que vive en forma de muerte, más que un residuo necropolítico, más que el fracaso del hacer morir que queda como vida nuda. Lo zombie es una afirmación. Esos cuerpos irredentos, abrirán en la clausura de la metrópoli un espacio de respiración. Fugar de la Metrópoli es entonces, un gesto. Mutar, hacerse otrxs, vagar. Salir del yo, armar una perspectiva que permita inscribir algo allí donde aún no es, donde no hay.

Un borde, un margen. Un territorio otro. La calle no es el universo blanco de lo público, ni el lugar donde derrama el pueblo organizado sus demandas, el pueblo como gran sujeto de la política es el dueño de la calle. En Valeriano, la calle es el borde donde se hace mundo en el apocalipsis. Donde se crea una subjetividad de borde –no borderline– sino borde como pliegue. Una apertura invisible si no se tiene el gesto de auscultar, de hurgar cuidando de no romper los delicados mecanismos de ocultamiento que las subjetividades del borde despliegan sobre sí. “Hacer ver”, operatoria del dispositivo de escritura, no es visibilizar. Hacer ver es –en primer lugar– leer. Una lectura de las fuerzas que atraviesan y marcan el campo existencial. A veces hacer ver es disimular, hacer pasar una cosa por otra. Hablar de lo que pasa en la calle, sin llamar al patrullero, implica crear imágenes y lenguajes. Extraer en medio del Apocalipsis una enseñanza intransferible y por lo tanto, inútil –pero no impotente–. La fuerza del saber apocalíptico en la metrópoli radica en su capacidad de resensibilización, hacer con el lenguaje lo mismo que se hace con el cuerpo, vibrar, latir, respirar. Si Benjamín (2019) decía que *existe un punto de encuentro entre las generaciones pasadas y la nuestra* que nos indica que *hemos sido esperados sobre la tierra*, habrá entonces, una posibilidad de escribir y hacer ver. Una escritura política que se funda –a su vez– en una política de la escritura. Escribir para mapear afectos. Escribir para perder la forma humana. Escribir porque es urgente en esta guerra. O como propone Calvino, encontrar *en medio del infierno lo que no es infierno y hacerlo durar, y darle espacio*.

Notas

Walter Benjamin. *Iluminaciones*. Buenos Aires: Taurus, 2019.

Henri Meschonnic. *Para salir de lo postmoderno*. Buenos Aires: Cactus-Tinta Limón, 2007.

La Unidad Popular como experiencia

Rodrigo Karmy

“Toda la historia de Chile consiste en evitar que los indios atraviesen el río Bío-Bío...”

–Eduardo Frei-Montalva

A propósito de una conversación que tuvimos con Diego Valeriano quisiera reflexionar sobre algunas consideraciones que, a mi parece, resultan importantes para medir lo que fue la Unidad Popular en Chile. El marcado énfasis histórico y sociológico que han tenido los análisis sobre el período de la Unidad Popular en el gobierno (1970-1973) han dejado de lado, me parece, pensar la Unidad Popular más allá de su estatuto de “coalición política” (que lo fue) y de “gobierno popular” (que lo fue) y atender su carácter de experiencia. Una experiencia no es del todo subsumible a los trazos de la hegemonía. Es incluso lo que toda hegemonía supura. En toda experiencia irriga un ritmo que resulta irreductible a dichas formas y que las lanza fuera de sí. En este sentido, la Unidad Popular ha sido analizada como “coalición política” desplegada en un proyecto que se fue construyendo socialmente durante un poco menos de un siglo; también, ha sido considerada como un “gobierno” durante los tres años que pervivió antes del golpe de Estado, subrayando los “errores”, las conspiraciones presentes, internas y externas- todo ello muy necesario, por cierto. Pero, en la generalidad de los análisis la dimensión de la experiencia queda relegada a las narrativas institucionales o hegemónicas con las que se relata la historia. Acaso, sea el cine de Ruiz el que haya puesto el acento en la experiencia, ahí donde una vida ética desobra el campo de la hegemonía.

Me interesa seguir ese hilo y pensar a la UP como una experiencia que, pudo desatarse solo en la medida que fue hostil a la metrópolis prevalente. La UP –diremos a continuación- habría sido una vida irreductible a su forma y, en este sentido, un ritmo que excedía completamente a los partidos políticos involucrados y a la matriz constitucional del Estado desarrollista. En este sentido, la UP era una experiencia políticamente fracasada si se reduce el término “política” al principio de “gobierno” según el criterio “portaliano” que la historiografía conservadora erigió en paradigma. Porque si es cierto que la UP no nació de la nada, sino de la mixtura del conjunto de las luchas sociales que atravesaron a la República, ella fue, sin duda un proceso, una contra-fuerza que necesariamente portaba consigo el abandono de una época y el anuncio de otra: irrumpió en un momento que no era su momento y perteneció a un lugar siempre

en posición exílica (incluso cuando fue gobierno). En este sentido, la UP fue intempestiva, en cuanto removió el régimen de gobierno y mostró a las oligarquías (nacionales y mundiales) que podía llegar el día de su fin. Su peligro era inminente, las voces jamás representadas se congregaron en la ciudad, los “indios” que la mitología oligárquica había condenado a los bordes de la ciudad, se apropiaban de ella y la trastornaban íntegramente. Ese trastorno fue desobramiento, destitución última del Pacto Oligárquico de 1925 –en la medida que este último condensaba todo Pacto Oligárquico- que terminó con el golpe de Estado de 1973. No digamos lo que sostenía Jaime Guzmán, a saber, que la Constitución de 1925 fue destruida por la UP, pero sí sostengamos que la UP expresa el momento más extremo de dicha Constitución, el instante en que ella experimenta una suspensión radical porque la experiencia “upelienta” no cabe en ella. Por años, la narrativa de la izquierda, porta la carga moral de haber sido acusada de conducir al país hacia la violencia. Por eso se ha inmunizado prestándose a la cultura metropolitana en la que toda posibilidad de “violencia” debería ser execrada y el legado de Allende solo puede ser restituido en su dimensión “moral”, como un prócer de la “vía pacífica al socialismo”. Sin embargo, la irrupción de la UP en la historia política de Chile no se ciñó ni a la vía “pacífica”, es decir, simplemente institucional porque pretendía cambiar justamente dicha institucionalidad, pero tampoco se arrojó a la fórmula “castrista” de la Revolución armada.

La UP esquivó con penas y glorias ambos polos: el primero, porque no cambiaba nada de lo que había que cambiar, el segundo porque no estaban las condiciones para desatar la transformación de ese modo. La Constitución de 1925 fue llevada al extremo, pero no al punto de su muerte –como sí hizo Guzmán cuando invistió a la dictadura bajo la rúbrica del “poder constituyente”. Pero quizás, la Up fue tan solo esa suspensión, vida justa –diría Benjamin- singular e irreductible a los procesos de acumulación, y sobrevenida de la “indiada” que yacía al borde de la historia–las “grandes alamedas”. Es aquí donde la UP puede ser vista como una experiencia y no solo como un proceso político o, si se quiere, una política atravesada de experiencia que arrebató al proceso político de su centro, poniendo en tensión la forma “portaliana” por parte del asalto “popular”. En cuanto experiencia, la UP trajo consigo la eterna felicidad a un pueblo siempre exento de fiestas, a un país al que invitó a danzar bajo nuevos ritmos la fervorosa intensidad de los cuerpos y que puso a Portales –ese empresario tabacalero al que la historiografía erigió en monumento de Estado- en el cadalso. Todo lo que vino después habrá sido contra el socialismo –sin duda. Pero sobre todo y, quizás, hoy comprendemos mejor esto: fue contra la devastación total de la experiencia que el nuevo régimen neoliberal se terminará de consumir.

Experiencia y metrópoli

Felipe Bosch

Como geógrafo, hablar de Experiencia y Metrópoli implica necesariamente pasar por la teorización del espacio lefebvriano. Además de tratarse de un autor extremadamente de moda en el mundo académico anglosajón –tal vez un poco menos en la academia iberoamericana, aunque con un notable incremento de las referencias a su trabajo en los últimos años–, Lefebvre propone en la década del sesenta lo que se transformaría en una suerte de base fundacional de la geografía humana y urbana. Su teoría sobre la producción del espacio, constituye un marco conceptual bastante rico para reflexionar sobre algunos elementos del libro de Diego Valeriano, pero también para hacerlo –y esta es mi propuesta en el día de hoy– a la luz de ciertas propuestas de política pública en Argentina, que tienen como objetivo aportar una solución al deterioro de las condiciones de vida en la ciudad –o, más específicamente, en lo que muchas veces se denomina como las “periferias –supuestamente– olvidadas”ⁱ. Esas propuestas comienzan a introducirse cada vez más y más en el debate público argentino, especialmente por la promoción que le están dando actualmente una buena cantidad de actores sociales que forman parte de la coalición oficialista peronista. En primer lugar, pienso en el proyecto de reforma agraria, defendido desde las organizaciones sociales. Luego, se me vienen también a la mente las discusiones en torno al ingreso universal, caracterizadas inicialmente por la reticencia de las organizaciones sociales, hasta las declaraciones del Papa Francisco a su favor, al inicio de la pandemia. La idea de un eventual ingreso universal se conversa seriamente, a pesar de las dificultades fiscales, en los senos de los Ministerios de Economía y de Desarrollo Social. Por último, me parece interesante traer a la discusión un debate reciente que se pudo observar en las redes ante el decreto que considera a los servicios de telefonía y de Internet como servicios públicos esenciales, en comparación a la cobertura de las infraestructuras de otros servicios básicos, como por ejemplo cloacas y conexión a la red de agua potable.

Comencemos con la producción del espacio lefebvriano. ¿Cómo se da? ¿Qué es? La producción del espacio, según Lefebvre, se da durante tres momentos analíticos. El primero –la representación del espacio– corresponde a ese espacio *concebido* por los planificadores, es decir ese espacio que se racionaliza a través de mapas, por ejemplo. El segundo –el espacio de representación– hace referencia al espacio que es vivido por los habitantes, que le asignan valores y símbolos. El último –las prácticas sociales en el espacio– se refiere al *espacio percibido* en su materialidad, como soporte de la producción y del consumo. De estos tres momentos analíticos decanta la posibilidad de enfrentamiento, porque el espacio que se apropian los habitantes puede entrar, por

ejemplo, en conflicto con el espacio racionalizado por las clases dominantes, que viene cargado de una supuesta objetividad y cientificidad que esconde su concepción al servicio de las actividades capitalistas.

Este primer enfrentamiento, el más clásico y evidente, es el que se suele movilizar con mayor regularidad en la literatura académica. En esta confrontación, podemos también enmarcar algunas de las reflexiones sobre la experiencia de la vida runfla en la metrópoli y sus posibilidades de alterar el orden espacial dominante de la ciudad blanca, al “transformar las ciudades, las ferias, los paseos, el orden lógico de la cultura [y agregaría también del espacio] de manera silenciosa y a su vez escandalosa”ⁱⁱ. Desde una perspectiva lefebvriana, esta tarea sería difícil de realizar, simplemente por el hecho de que, si bien cada grupo social genera una relación con su espacio al poner en práctica su *habitus* –sus maneras de pensar, de sentir, de comportarse–, se encuentra también, al mismo tiempo, profundamente influenciado por el *habitus* de aquellos que conciben el espacio.

Sucede algo interesante alrededor del espacio de representación del runflerío y el espacio material: “aprender que el consumo libera y el confort no educa” implica, por un lado, una cierta convergencia entre esos dos momentos analíticos de la producción del espacio. Sin embargo, también es evidente que este consumo se opone ideológicamente al que se concibe desde las clases dominantes y, por ende, al tipo de consumo que los arreglos espaciales buscan fomentar. La confrontación con la materialidad del espacio, organizada en torno a la producción, la productividad, es un poco más evidente: “mejor ser transa, trapero, chorro, puta, que llevar un CV, que esperar una hora en la vereda para ver si te toman en un trabajo de mierda,..., que ir al centro comunitario a hacer talleres imbéciles”ⁱⁱⁱ.

Dicho esto, y habiendo resaltado algunos elementos en torno a la experiencia en la metrópoli de estos personajes colectivos que nos propone Diego Valeriano, me gustaría pasar ahora a algunas reflexiones en torno a esas soluciones, a las que hice referencia, que hoy se discuten en el debate público. Cuando la vida runfla piensa “tácticas y estrategias [para] evitar convertirse en un zombie, evitar ser lo que se espera. [Es decir] Paciencia y disciplina en el Roca, cuando alguien se tira bajo el tren, cuando cortan Camino de Cintura porque Edenor ni aparece”^{iv}, no lo hace pensando al zombi como “la prole sobrante del paradigma tecnocrático, [como] una clase peligrosa”^v, tal como se piensa desde las organizaciones sociales que se concibe, desde las clases dominantes, a las clases medias bajas de las periferias de las grandes ciudades. Al contrario, lo hace pensando en la especie de zombie que cultivan, justamente, esas mismas organizaciones sociales con su concepción del trabajo como mediación imprescindible para el compromiso y, por ejemplo, el alejamiento a las adicciones. La confrontación de los personajes colectivos con estas organizaciones es evidente: “ni trabajadoras, ni lucha, ni

neoliberalismo, ni solidaridad de clase, ni formación política, ni ir a marchas, ni pase a planta permanente, ni talleres para ocupar el aburrimiento. Desobediencia de toda regla, pero sin transgresión, sin andar diciéndolo por ahí, sin autoafirmación ideológica, sin tanta bandera. Pura deserción^{vi}.

Esta experiencia en la metrópoli de la vida runfla aporta un elemento interesante a la discusión en torno al proyecto de reforma agraria defendido por estas mismas organizaciones sociales. Resulta de particular interés porque se trata de una propuesta que, para muchos de nosotros –progresistas– nos sorprendió para bien su reivindicación por parte de Alberto Fernández. ¿Por qué? ¿Cuáles son las razones que, desde un punto de vista académico, de los estudios urbanos, en función de sus análisis de las relaciones entre el campo y ciudad, justifican una propuesta de esa índole como motor para la mejora de las condiciones de vida urbanas? Por ejemplo, se analizaron extensivamente los casos de China y Sudáfrica, ambos países caracterizados por la existencia de familias repartidas entre los espacios rural y urbano, como consecuencia de los controles migratorios históricos en el marco del sistema *Hukou* y del régimen de *Apartheid*, respectivamente. Lo que sucede es que, en un contexto de creciente informalización del mercado laboral urbano en Sudáfrica, o del endurecimiento de las condiciones de trabajo en las fábricas chinas, se observa en ambos casos la existencia de movimientos que luchan contra el incremento de la concentración de la propiedad agrícola. Y esto se da a pesar de la flexibilización o desaparición de los controles migratorios nacionales. Esto dejaría entrever que al campo se lo percibiría como una fuente de ingresos complementarios para las familias que han sufrido las consecuencias del deterioro de las condiciones de vida en la ciudad. En un texto que escribí recientemente, utilizaba –a mi pesar– a un economista ortodoxo, E. Glaeser, para argumentar mis dudas acerca de la viabilidad del proyecto de reforma agraria, que implicaría necesariamente una redistribución de la población en Argentina, desde los centros urbanos hacia el campo. Este economista, profesor de Harvard, considera que aquellos que se instalan en asentamientos informales, el arquetipo en el imaginario colectivo –a pesar de los intentos de la teoría urbana poscolonial– de espacio urbano que expresaría las condiciones urbanas las más indignas, lo han hecho de manera racional, particularmente por el incremento en la calidad de vida que supone el acceso a los servicios que las ciudades proponen. Se trata de una posición extremadamente similar –para no decir la misma– a la que defendió un periodista argentino sobre la dignidad de vivir en un barrio popular cercano al centro de Buenos Aires, asociada a la cercanía de servicios culturales, como por ejemplo el Cine Gaumont^{vii}. Desde esa perspectiva utilitarista (pues lo que se hace es simplemente medir de manera abstracta el nivel de satisfacción general, en función de la cercanía a *amenities*, balanceada por la distancia al trabajo que implica una pérdida de tiempo), se hace más bien alusión al espacio material de la ciudad. Sin embargo, la ciudad es también aquel único espacio en el que se puede *vivir* una vida runfla, en el que uno se puede representar como parte del runflerío, yendo a ver a “la

Renga en Huracán”, en el “furgón del Sarmiento”, en la “estación de Merlo Gómez” mientras uno “espera a la chanchita”, en el “269”, en el “238”, yendo a la “Fábrica de pizzas de Castelar”.

Ahora bien, ¿qué pasa con el ingreso universal? Desde el Ministerio de Economía, se reconoce cada vez más y más la imposibilidad de generar los 4 millones de nuevos puestos de trabajo que se consideran necesarios para absorber la oferta de trabajo. Esto implicaría un crecimiento de 10 puntos del PBI –algo que en el mundo de hoy, resulta una tarea compleja hasta para cualquier país que no haya necesariamente sufrido desequilibrios macroeconómicos, aunque fuesen mínimos. Se trata, sin dudas, de un proyecto de avanzada (no nos olvidemos que una buena parte de la clase dirigente argentina –incluso dentro de la coalición oficialista– sigue creyendo en la utopía de la absorción de la oferta de trabajo a través de un modelo de desarrollo de país consensuado). Sin embargo, la propuesta se impulsa, ante todo, a partir de la cuestión laboral, y suele acoplarse muy bien con las reivindicaciones feministas: el ingreso universal se lo percibe, por ejemplo, como un mecanismo que aseguraría el reconocimiento del trabajo de las sacrificadas que alimentan, gracias a sus ollas populares, a los pobladores con mayores dificultades de los barrios populares. Entonces, una vez más, queda desdibujado el tema del consumo, lo que pone, a su vez, una vez más, en la mesa, la pregunta de la representatividad del runflerío en la coalición oficialista. El debate sobre el ingreso universal sigue estando extremadamente verde. Si bien las condiciones fiscales de Argentina indicarían no permitirlo, no se debe descartar en algunos años –y no sólo en este país– un ingreso de este tipo no condicionado a trabajo comunitario.

Esto de la representatividad de la vida runfla metropolitana me lleva a una última cuestión sobre la que me gustaría conversar, que tiene que ver con las infraestructuras de servicios urbanos. Durante el gobierno de Mauricio Macri, la obra pública fue utilizada como caballo de Troya: primero, desde una perspectiva keyno-desarrollista, como motor de una economía que necesitaba comenzar a crecer; luego, ante la inexistencia del efecto multiplicador esperado, como la expresión de una supuesta inclusión social. Las obras de construcción de cloacas y la conexión de los hogares a la red de agua potable terminaron utilizándose durante la última campaña, particularmente en la Provincia de Buenos Aires, como la prueba de una supuesta inclusión social promovida desde el macrismo. Recuerdo que, para un texto que escribí, entrevisté a algunos funcionarios de la Secretaría de Infraestructura Hidráulica. Estaban convencidos que todas esas obras eran la llave a la reelección. Queda la duda de saber si, de no haber chocado la economía el macrismo a finales de 2018, una eventual victoria del Frente de Todos en 2019 se habría explicado no porque “el cemento no se come” –como señaló una diputada kirchnerista en el Congreso en ese entonces–, sino porque “el cemento no se consume”. En ese sentido, me parece también interesante plantear el debate que se lanzó en las redes a

partir de un comentario de una periodista argentina en el que –ante el decreto de los servicios de Internet como servicio esencial y la posterior regulación de sus precios– señalaba que prefería que un pueblo tuviese acceso a Internet, antes que cloacas^{viii}. Invito entonces a reflexionar sobre el papel de Internet en la experiencia de la metrópoli de la vida runfla. ¿Opera como un catalizador de la desobediencia, del consumo? ¿O todo lo contrario?

Por último, desde la perspectiva Lefebvriana, el urbanismo opera simplemente como una herramienta que permite disciplinar a la sociedad. En ese sentido, quisiera preguntar, ¿puede seguir existiendo una vida runfla con Metrobuses, con el Sarmiento soterrado? ¿Se puede adaptar o son simplemente incompatibles? Ahora bien, para Lefebvre, la superación de la alienación implica sobrepasar la mercancía, el capital y el dinero como fetiches que reinan sobre lo humano, sobre el espacio, sobre la experiencia y la metrópoli. Se trata de una convergencia, sin dudas, con el *modo de vivir* el espacio urbano por el runflerío. Sin embargo, para Lefebvre existe la posibilidad de un “derecho a la ciudad” – un término que hasta el peor de los neoliberales ha sabido re-apropiarse–, que implicaría reivindicar una repolitización del espacio urbano, entendido antes que nada como *obra*, es decir como creación colectiva y participativa por parte de los ciudadanos. Pareciera que para la vida runfla, eso tampoco es una posibilidad.

Notas

¹ Carta del Santo Padre Francisco a los movimientos populares, 12 de abril de 2020.

² Diego Valeriano. *Eduqué a mi hija para una invasión zombie* (Red Editorial, 2019), p.12.

³ *Ibid*, p.17.

⁴ *Ibid*, p.11.

⁵ Juan Grabois. *La clase peligrosa: retratos de la Argentina oculta* (Planeta, 2018), p.200.

⁶ Diego Valeriano. *Eduqué a mi hija para una invasión zombie* (2019), p.43.

⁷ “Víctor Hugo y una rara defensa de la vida en las villas: ‘Es bastante digno’”, *Perfil*, 9 de septiembre de 2014.

⁸ Nancy Pazos, Tweet del 29 de agosto de 2020.

Fiesta en el apocalipsis: una conversación con Diego Valeriano

Gerardo Muñoz

1. *Maravillosa y sorprendente la escritura de Eduqué a mi hija para una invasión zombie (Red Editorial, 2019). Y creo que esto se debe a su vocación de estilo. Estilo: lo que rompe contra las pretensiones, las justificaciones, los fines, incluso la retórica de “autor”. Y desde luego se cobra distancia de todos los “narcisismos” del reino del “Yo”. En cierto sentido es una anti-escritura, tal vez el comienzo de una poética. ¿Tiene que ver acaso con lo que en otros momentos has llamado escribir como si fuese un canto o una canción?*

Escribir como canciones es más unas ganas de escribir de una determinada manera que hacerlo. Escribir como canciones no es escribir canciones, no sería tan atrevido. Es la búsqueda de cierto ritmo, de una determinada velocidad, de un tiempo. Es indagar sobre algo que retumba en el cuerpo. Pienso que también que es una pregunta sobre la poética, sobre cierta forma de conmoverme. Lo que me acompañaron y acompañan las canciones, cierta poesía que repito una y otra vez, ciertos estribillos que rebotan en la cabeza, que los digo mientras ando. Las canciones tienen, además de una belleza infinita, una certeza en las palabras, una economía de las palabras y la posibilidad infinita de formas de vivir esos versos. No hay nada más lindo que las canciones, eso que nos provoca y esa forma de contar historias. Las canciones nos segundean. Hay algo de anti-escritura en las canciones y a su vez una forma muy linda de la escritura. Siempre quiero escribir como canciones y nunca me sale.

2. *Apocalipsis y fiesta se anidan en el recorrer de tu escritura – ya sea en Eduqué a mi hija como en los artículos breves que leemos con regularidad en Lobo Suelto. Desde luego, tengo para mí que la tonalidad (entiendo aquí el sentir general y sus afectos) de nuestra época es apolítico. Todo eso tu lo recoges de manera muy intuitiva, desde la facticidad misma de la vida. ¿Pudieras decir un poco más a lo lectores qué o cómo se vive el apocalipsis desde una zona de conflicto como es el Conurbano bonaerense?*

Creo que no quiero saber bien de qué hablamos cuando hablamos de apocalipsis, más bien me parece un ritmo o una manera de decir algo, un código para a partir de eso entrar en una sintonía nueva. Es algo que pasa. Escribir apocalipsis como otra forma de decir fiesta, errancia, muerte, libertad, manija, mercado, vitalismo, suerte, malestar, impulso. Lo bueno del apocalipsis es que es todo y es nada. Es catástrofe, palabra clave, chiste, posibilidad.

Si respondo la pregunta traiciono algo de lo que voy escribiendo, traiciono como una

cierta manera de escribir, traiciono a quienes amo, a esas que amo. Entro en una que no me gusta, que no se, que no está bien. No se como se vive, nadie lo sabe o si lo sabemos, lo vamos sabiendo cada vez, lo vamos olvidando cada vez. Quien explica cómo se vive es un traidor, una traductora, un intelectual, o sea un vigilante y a su vez alguien que miente, porque no puede saberlo.

3. Retomando lo anterior que se nos quedó: la fiesta. Esto lo hemos hablado antes pero no está mal insistir: si la pandemia ha puesto todas convicciones de cabeza y a tirando al suelo todos los velos de las ficciones sobre todo políticas y morales de los guardianes del orden, ¿Dónde queda hoy la fiesta? Puesto que estamos en un espacio medio monástico o de confinamiento, ¿no hay en esta nueva fase de “alienación” una investida contra los modos de juntarse y encontrarse de los cuerpos que antes tenían el calor de la fiesta un punto importante de intensidad?

Tomando lo anterior, la fiesta es el apocalipsis. Son formas de decir más o menos lo mismo. Fiesta como forma de vagar a veces, como encuentro otras, como enfrentamiento casi siempre. La fiesta es la forma de vivir la ciudad, la forma más reveladora de vivir la ciudad. Es ponerse pillos. Porque fiesta es escapar, tomar el tren, deslumbrarse con cosas nuevas que aparecen, perderse compartiendo un ácido con las amigas, ir a la cancha, ranchar en la plaza, que corra el rumor de saquear al chino, correr el último bondi, entrar en una, no hacer caso, morir un viernes y resucitar el domingo. Está fiesta de la que hablamos, siempre fue atacada, antes y ahora, es perseguida siempre. Los patrulleros están siempre atentos a esta fiesta, los funcionarios también. Porque decir fiesta, apocalipsis, piba, guacho, vagabundo, manija, gede es decir modos de enfrentamiento a todas las formas que imponen el Estado y el mercado. Decir fiesta es decir modos de vida anti-ortiba, anti-mercado, es predisponer el cuerpo para el enfrentamiento. Frente a la tentativa neoliberal de identificar el mundo y la vida con la manija esa de máximo rendimiento y productividad la fiesta es la forma de decir no.

4. De forma decisiva tu escritura y Eduqué a mi hija colocan a la figura del joven en un primer plano. La juventud pareciera ser una potencia que desborda lo ordenado, y tal vez por eso es tan perseguida, cazada, y en momentos aniquilada o desaparecida, como ha sucedido recientemente con el pibe Facundo Castro. El pensador Jacques Camatte decía recientemente que la juventud es una fase previa a la domesticación; esto es, al encierro antropológico de la realidad misma. ¿Cómo entiendes la juventud en el apocalipsis que atravesamos?

Las pibas y los pibes son los que no hacen caso, a quienes persiguen, lo que no cuaja. Son todo lo que está bien. Si no fuera por la necesidad y voluntad de control sobre

pibas y pibes el Estado sería mínimo. Los patrulleros persiguen a los pibes, los desaparecen, los verduguean, los acosan. Las maestras, los psicólogos, las trabajadoras sociales, los juzgados, los movimientos sociales, las iglesias. Todos persiguen a los pibes. Educarlos, incluirlos, obligarlos a que se queden quietas, arruinarlos, que emitan signos, que hablen la lengua muerta, que no atraviesen la ciudad sin rumbo, que no arranquen, que se politicen, que se queden quietas. Calmar el malestar para que la ciudad siga el ritmo. Piba, apocalipsis, fiesta, vagancia revolución, caos, amor, amistad, siempre estamos hablando de lo mismo.

5. Y una más. Un vector que atraviesa tus intuiciones es la primacía de la vida por encima de la política. Implícitamente se juega aquí una separación entre existencia y política que algunos de nosotros hemos venido llamando infrapolítica. La política estaría del lado de la dominación y la hegemonía; la vida del lado de la deserción, y de lo que siempre escapa. Y que escapa con fuerza a los órdenes de la metrópoli, que es lo que tu llamas “vida runfla”. ¿Es la experiencia lo que hoy puede transformar un modo de comprensión de la política que ya no dice mucho para la realidad en la que vivimos?

Lo único válido es segundearnos y ganarse al no se puede y de alguna manera la política o lo que entendemos por política o la forma en que la política se desarrolla es el no se puede y la negación del segundeo: decirle a los pibes que no pueden, a las vagabundas que no pueden, señalar lo que no encaja, encarcelarlo, educarlo, volverlo productivo, trabajador, educada, reformatear los códigos. La política quiere calmar y organizar el malestar que a su vez provoca la forma de vida que defiende. La política tiene certezas, tiempos, arraigos y comprensiones que la vida runfla, por suerte, no tiene.