

Neoliberalismo: medios, política y revueltas

Una entrevista con Sergio Villalobos-Ruminott¹

por Sofía Velázquez Núñez

<https://doi.org/10.18800/conexion.201902.008>

¿Cuál es la relevancia de lo académico/intelectual —en general, pero también del pensamiento y reflexión sobre la subjetividad en particular— en un momento político como el que atraviesa ahora Latinoamérica?

Espero responder de una manera que no sea ni concluyente ni definitiva, sino incitante al diálogo y al intercambio intelectual. Y, cuando digo *intercambio intelectual*, quiero pensarlo en sentido amplio y democrático, en oposición a los intercambios entre expertos que, legitimados en sus propias nomenclaturas e intereses, tienden a ser antidemocráticos. De ahí se sigue la necesidad de distinguir claramente lo que sería el trabajo académico de lo que entendemos por intervención intelectual. No solo porque la práctica académica se desarrolla, en general, según una lógica institucional con reglas claras y establecidas, las que responden a la misma lógica universitaria moderna, y que hoy, más que nunca antes, estaría amenazada por criterios mercantiles de excelencia, modernización, flexibilidad curricular y productividad —relativos a procesos de acreditación, indexación y privatización de las mismas universida-

¹ Profesor de literatura y estudios latinoamericanos en la Universidad de Michigan, EE. UU. Realizó estudios de sociología y filosofía en Chile y su doctorado en literatura latinoamericana en la Universidad de Pittsburgh (2003), EE. UU. Entre sus publicaciones están los libros *La desarticulación. Epocalidad, hegemonía e historicidad* (Santiago: Macul, 2019), *Heterografías de la violencia. Historia Nihilismo Destrucción* (Buenos Aires: La Cebra, 2016), y *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina* (Buenos Aires: La Cebra, 2013). El año 2002 publicó una edición de las conferencias de Ernesto Laclau en Chile con el título *Hegemonía y antagonismo. El imposible fin de lo político* (Santiago: Cuarto Propio), y el 2016 coeditó (con Clemencia Ardila y Luis Fernando Restrepo) el volumen *Narrativas en vilo* (Medellín: University of Arkansas / Universidad Eafit). Entre sus últimas publicaciones están «Mito, destrucción y revuelta: notas sobre Furio Jesi» (*Diálogos mediterráneos*, Brasil, 2018), «Comunismo sucio» (*Nierika*, México, 2018), «Acerca de la posibilidad de una democracia salvaje» (*Pensamiento al margen*, España, 2018), «Anarchy as the Closure of Metaphysics: Historicity and Deconstruction in the Work of Reiner Schürmann» (*Política Comun*, 11, Michigan, 2017). Actualmente, prepara el manuscrito de su nuevo libro titulado *Destrucción y valor. El marxismo latinoamericano y la cuestión de la historia*.

des e instituciones de educación superior, técnico-profesionales—, sino también porque el campo intelectual en general se encontraría amenazado desde el otro lado, ya no por esta profesionalización sorda, sino por una suerte de espectacularización mediática de la cultura, que tiene mucho que ver con la misma espectacularización del espacio público a partir de la transformación de lo que llamamos, históricamente, la publicidad burguesa, entendida como espacio de la autodeterminación de los sujetos racionales y autónomos modernos. En efecto, la transformación indesmentible de ese espacio público moderno, constatable en la misma transformación de los criterios de verdad y relevancia pública, la posverdad periodística, la liberalización de las leyes de medios y la emergencia de los monopolios informativos y mediáticos, pero también la llamada farandulización de la prensa y la televisión en general, hacen que la práctica intelectual sea absorbida e indiferenciada en un ruido mediático que homologa todo, haciendo que todo tenga la misma irrelevancia.

En este contexto general, en el que, por un lado, se aprecia una profesionalización «técnica» de la práctica intelectual y, por otro lado, su vulgarización mediática, ya no es posible pensar la función del intelectual como la pensaba el crítico palestino Edward Said. Si para Said la función del intelectual era la de decirle la verdad al poder, hoy en día nosotros debemos atender a la misma metamorfosis de la verdad en una sociedad del espectáculo que ya no se rige por los criterios éticos y racionales de la modernidad occidental, necesariamente.

Considerando entonces todo esto, tu pregunta apunta a una cuestión muy delicada: ¿cómo pensar la práctica intelectual y la misma cuestión de la subjetividad en un mundo como el nuestro? Y, lejos de elaborar una acabada teoría de los procesos de subjetivación aquí, sugiero que, hoy más que nunca, debemos atender a las políticas y técnicas destinadas a determinar la constitución de lo público, de la memoria social y de la misma subjetivación. Es decir, la práctica crítica e intelectual tendría que interrogar, una vez más, la naturalización de los procesos de subjetivación constituidos desde los dispositivos de saber y poder, a partir de mantener una actitud vigilante y atenta respecto a las diversas prácticas sociales relativas a la constitución, organización y optimización de la vida como vida política. Y esto es crucial ahora,

cuando la crisis de la gobernabilidad neoliberal se hace explícita en las diversas manifestaciones de descontento y protesta social que hemos presenciado en los últimos meses en América Latina, desde las revueltas haitianas hasta las chilenas, ecuatorianas y, recientemente, las colombianas. Todas estas manifestaciones masivas de descontento no solo muestran la crisis del pacto neoliberal, sostenido sobre la explotación extrema de recursos naturales y la desposesión de derechos de grandes sectores de la población, sino que nos demandan una reflexión que vaya más allá de las hermenéuticas tradicionales que pensaban lo político y lo sociocultural según la topología política moderna. En este sentido, la práctica intelectual no se puede conformar con identificar y organizar los procesos históricos según repertorios conceptuales constituidos *a priori*: debe abrirse a procesos de imaginación que estén a la altura de las formas sociales de la resistencia. Fredric Jameson advertía a comienzos de los años noventa que el posmodernismo implicaba una crisis de las categorías con las que pensar históricamente el presente; nosotros podríamos agregar ahora no solo que seguimos habitando en dicha crisis, sino, además, que la salida no pasa por resucitar aquellas categorías elaboradas para pensar un mundo que ya no existe.

El discurso neoliberal ha sido el hegemónico en muchos países de la región desde la década de los noventa. Ha modelado subjetividades desde la política, mostrando expresiones como los jóvenes que apoyan a candidatos neoliberales que defienden la idea del crecimiento económico como solución a los problemas. ¿Cómo leer ello a la luz de los cambios en la región?

En efecto, el neoliberalismo demostró ser mucho más que una mera orientación hiperliberal de la economía; mostró que, como tal, estaba basado en una determinada concepción antropológica, una teoría de la naturaleza humana que radicalizaba la antropología del primer liberalismo, es decir, la concepción utilitarista del hombre como maximizador de beneficios. El llamado *Homo economicus* distintivo del neoliberalismo, entendido como presupuesto de una racionalidad orientada por el beneficio personal, alcanza en la actualidad la condición de norma, imponiéndose como criterio de normalidad en los procesos de subjetivación. En otras palabras, el neoliberalismo se

convirtió en una concepción dominante no solo a nivel político-económico, sino también a nivel sociocultural a partir de naturalizar sus presupuestos, haciéndolos pasar como normalidad, e hizo esto no solo tomándose el Estado y los ministerios de economía, desde donde promulgó políticas desregulacionistas y favoreció procesos de privatización, sino que paralelamente articuló una serie de políticas culturales destinadas a desbaratar el horizonte reformista moderno, desde los ideales de la igualdad y la justicia social hasta los derechos humanos y los valores republicanos relativos al uso común de los bienes públicos. Podríamos dar acá dos ejemplos puntuales que confirman esta condición general del neoliberalismo: por un lado, la misma privatización de la educación universitaria, acompañada con reformas orientadas a la profesionalización técnica y productiva, complementadas con un ataque sistemático a las humanidades, a las que se les pide una adaptación a criterios de productividad diseñados para prácticas científicas legitimadas en su relación productiva con el sector privado; mientras, por otro lado, se puede apreciar un ataque sistemático, en nombre de una modernización productiva y técnico-profesional, a los currículos y planes de estudios preuniversitarios, escuelas y liceos, donde se ha llegado a recomendar la cancelación de las asignaturas de filosofía, historia o educación cívica, como en Brasil o Chile, para favorecer una integración «exitosa» de los estudiantes al mercado laboral. Bajo estos presupuestos, la función de la educación en la formación de ciudadanos críticos es radicalmente desplazada por la producción de un tipo de subjetividad competitiva y alimentada por la retórica del éxito y la acumulación.

En este contexto, resulta lógico que la juventud tienda a identificarse con estos valores naturalizados y permanentemente reforzados. Y, sin embargo, lo que resulta increíble y digno de pensar no es que nuestros jóvenes se identifiquen con este horizonte neoliberal, sino que, por el contrario, sean ellos los que hayan protagonizado reiteradamente las protestas sociales en América Latina, desde las revueltas estudiantiles de fines de los años sesenta hasta las recientes protestas estudiantiles en Colombia o Chile. Mi hipótesis es la siguiente: el neoliberalismo como discurso cultural es eficiente en producir procesos de subjetivación orientados a la acumulación y la privatización permanente de lo público, lo que David Harvey, por ejemplo, ha llamado *acumulación*

por desposesión. Sin embargo, el límite intrínseco del neoliberalismo radica en su pretensión de mantener los procesos de acumulación y la tasa de ganancia en crecimiento permanente, lo que implica intensificar no solo la explotación de recursos naturales —cuestión asociada con el neoextractivismo—, sino precarizar cada vez más las condiciones del trabajo —lo que ha sido llamado *flexibilización laboral* e, incluso, *desproletarización*— y favorecer la pauperización general de la población. En otras palabras, le es inherente a la lógica neoliberal no solo la concentración de la riqueza y la propiedad en pocas manos, sino la precarización general de la vida de grandes sectores de la población. En este contexto, los jóvenes pueden efectivamente identificarse momentáneamente con la retórica neoliberal; sin embargo, las mismas condiciones del neoliberalismo dejan claro que la aspiración de movilidad social asociada con el éxito, la educación de excelencia y la mentalidad competitiva es una quimera que no se puede cumplir. El ostensible fracaso de la movilidad social para la gran mayoría produce hoy las condiciones para la emergencia de una masa crítica que ya no puede ser domesticada por la promesa neoliberal, y es eso lo que comenzamos a percibir cada vez más frecuentemente en nuestras sociedades. De ahí entonces que sean nuestros jóvenes los que expresen de mejor forma esta paradoja, pues, siendo educados en los valores del neoliberalismo, hacen la experiencia radical, casi corporal, de su fracaso tan pronto como sus expectativas se ven violentamente recortadas por los límites de la realidad.

Sin embargo, durante este tiempo también se dieron intentos de resistir al sistema y validar otras subjetividades. El «Otro» también ha emergido y se ha hecho presente en las industrias de contenidos. ¿Consideras que las industrias de contenidos plantean discursos alternativos?

No sé muy bien a qué te refieres con «industrias de contenidos», pero me atrevo a pensar que te refieres a prácticas artísticas, literarias y culturales que no son inmediatamente traducibles ni codificables por los criterios de eficiencia y productividad, que constituyen al horizonte valórico del neoliberalismo. Lo mismo con el periodismo investigativo, programas culturales en televisión, nuevo cine, etcétera. Lo primero que diría al respecto es que la vieja concepción crítica de las industrias culturales concebidas como dispositivos de manipulación ya no funciona, no solo

porque las cosas son siempre más complejas, sino porque ella adolecía de una concepción pasiva de la agencia de los espectadores, los que terminaban siendo pensados como víctimas de una ideología orquestada a través de los medios. Por otro lado, detrás de esto seguía existiendo la concepción de un intelectual dueño de la verdad, quien, mediante la «crítica», sería capaz de desenmascarar las verdades ocultadas por los medios, sin atender a las mediaciones y apropiaciones populares de los discursos emitidos por estas industrias. Ese modelo de *intelectual frankfurtiano* fue criticado ya por los estudios culturales latinoamericanos, por Carlos Monsiváis y Jesús Martín Barbero, para dar algunos nombres. Pero, junto con estos estudios culturales, también surgió un proceso de «otricación» que re-descubrió en ese «otro», siempre latente en la historia, el rostro de una nueva historicidad a la que había que atender. Eso derivó, cuestión que también es parte de las llamadas industrias culturales contemporáneas, en la producción universitaria de paradigmas posliterarios o posletrados, comprometidos con los llamados subalternos, con sus testimonios y con la recuperación poscolonial de lo vernáculo. Pensar todos estos procesos es perentorio, sobre todo porque en ellos se expresan las contracciones y reajustes de un mundo marcado por la globalización neoliberal.

En este sentido, lejos de todo determinismo que intente pensar las producciones culturales como «reflejo» de los procesos de acumulación, todavía es necesario atender, sin embargo, al hecho de que la globalización ha implicado una metamorfosis no solo de los procesos de acumulación, sino de la misma lógica soberana fundante del Estado nacional, históricamente alimentada por una «fictive ethnicity» criolla y blanca, como nos ha enseñado Étienne Balibar. Es decir, la misma lógica des-territorializante de la globalización implica una crisis del modelo identitario nacional-estatal en América Latina, y permite la emergencia de otredades invisibilizadas por la retórica hegemónica tradicional y sus modelos normativos de mestizaje, transculturación e hibridez cultural. A pesar de todo esto, es lamentable que la modulación universitaria y política de estos procesos, para no hablar de las industrias de contenido, tienda a la restitución de la misma lógica identitaria, es decir, tienda a reducir el complejo problema de constitución histórica de las sociedades latinoamericanas a los términos de una teoría de la identidad que, por ejemplo, piensa lo indígena como una esencia ahistórica e incon-

taminada cuya cosmovisión, sin alteraciones, se habría desarrollado en paralelo a las epistemes occidentales, aquellas surgidas de la brutal homologación de modernidad-capitalismo-colonialismo.

En última instancia, el problema se juega siempre a nivel de la representación y, en este sentido, se trata siempre de lo mismo: ahí donde el poder opera de manera binaria y dicotómica, reduciendo el campo de posibilidades, hay que oponer procesos de complejización que desactiven los binarismos y muestren la diferencia no solo como una cuestión fija y acotada, sino como un proceso de diferimiento y diferenciación que se resiste a la domesticación identitaria. Las industrias de contenido, los medios de comunicación, las disciplinas universitarias, las prácticas y organizaciones sociales y políticas no están predeterminadas a reproducir las lógicas binarias del poder. Pueden funcionar perfectamente como prácticas de complejización y diferencia.

Hay una famosa fotografía que recorrió el mundo, tomada por Susana Hidalgo, actriz chilena, en la que un manifestante levanta la bandera mapuche sobre una estatua militar. ¿Cómo la lees? ¿Cómo entiendes esta superposición de discursos, no sé si identitarios o simbólicos?

Esa imagen es extraordinaria. En ella no solo explotan los colores, sino todas las historias y sus diferentes tiempos, para coincidir en un instante al que le sonrío la justicia. En efecto, esa imagen que corona un día de manifestaciones en la plaza Italia —rebautizada en estos días como *plaza de la Dignidad*, en atención a su condición referencial para los encuentros multitudinarios contra la sordera del Gobierno— muestra un grupo de personas que reconquistan un monumento simbólicamente relevante desde el punto de vista de la retórica marcial del Estado, y suplantando la bandera nacional con la bandera mapuche, abriendo las dimensiones temporales del conflicto ahora mucho más allá de la injusticia del neoliberalismo implantado por la dictadura de Pinochet. En efecto, esa bandera y esa imagen hablan del insólito encuentro entre pobres y mapuches en un país que no solo ha renegado de su herencia indígena, sino que, careciendo de un ensayismo sofisticado sobre las incongruencias de la formación nacional —por ejemplo, Chile posee un ensayismo criollo cuya idea fuerza radica en la excepcionalidad del Estado en forma nacional, en contraste con los países andinos, por ejem-

plo, cuyo ensayismo ha sido crucial para problematizar la cuestión del indio—, ha insistido en pensarse según el modelo de una blanquitud excepcional. En otras palabras, esa imagen contamina el tiempo de la posdictadura con el tiempo de la colonización y muestra que la *pacificación dictatorial* no es sino un énfasis dentro de la pacificación distintiva de la formación del Estado chileno, entendiendo *pacificación*, por supuesto, como implementación de guerras soberanas contra poblaciones insubordinadas al diseño criollo de la nación.

Hay otra imagen que ha recorrido las redes sociales en estos días. En ella se aprecia la estatua de Caupolicán y, en uno de sus brazos, la cabeza de otra estatua que corresponde a Pedro de Valdivia. La simbología casual de la revuelta es impresionante. En esta imagen está la reprimida memoria de un genocidio blanqueado, Caupolicán, cargando la cabeza de quien fuera el fallido conquistador de Chile, es decir, el fundador del mito nacional o el forjador de su heroico comienzo.

Por supuesto, hay algo de venganza casual en esta última imagen, pues, como tal, apunta al profundo corazón de la revuelta: en ella nos encontramos con un momento de violencia radical que suspende todo acuerdo, toda sucesión, todo orden. La imagen es imponente sin ser monumental, porque captura una economía de afectos que pasan por la destitución del principio de razón, por la destitución del soberano, haciendo que la soberanía se muestre sin cabeza. Georges Bataille pensaba en una república sin cabeza jugando no solo con la imagen del rey guillotinado en el contexto de la Revolución Francesa, sino con la insólita postulación de una acefalía radical como posibilidad de una república anárquica. Esa anarquía no se reducía a la imagen violentista del anarquismo que tanto se ha insistido en consagrar, sino que se refería a una posibilidad de vida sin principios, desujetada de la estructuración sacrificial de la historia, de la deuda como marca de una destinalidad sin alteraciones. La república anárquica era la comparecencia de todas y todos no a la muerte del rey, sino a la posibilidad de un mundo en que la felicidad no era una promesa teológica, sino una posibilidad efectiva. Vivir sin deudas, sin el robo del tiempo, robándole el tiempo a la rutina, al capital, esa es la promesa de la revuelta, es decir, una promesa sin promesa, sin futuro, sin cálculo de posibilidad. Esta comparecencia en un común desujetado de la culpa no puede ser aplacada sino mediante

el uso brutal y fundacional de la violencia y de su consiguiente apelación al Estado de derecho.

Las dos imágenes, por lo tanto, más que constituir el repertorio anecdótico de las protestas chilenas, se clavan en el horizonte como posibilidad de una vida en común ya no definida ni por los mecanismos de la deuda y su explotación de la vida, ni mucho menos por los mecanismos de la identidad nacional y sus formas soberanas. Se trata de imágenes que apuntan a una vida en común, sin atributos, que constituiría el contenido sin substancia de un comunismo no como promesa en el porvenir, sino como forma de ser de las mujeres y los hombres en conjunto.

*¿Qué crees que se viene para América Latina a nivel político y social?
¿Cómo crees que se prefiguran las próximas resistencias?*

Diría, sin pretender ser un adivino, que nos une una misma situación caracterizada por la deuda, la acumulación flexible y la hipereplotación de recursos naturales destinados al consumo internacional, lo que en conjunto marca el derrotero del «desarrollismo» contemporáneo, cuya diferencia con el nacional-desarrollismo industrializador de mediados del siglo XX se vuelve obvia. Si el nacional-desarrollismo tenía, como su mismo nombre lo indica, un proyecto nacional, la misma transformación del capital, su internacionalización y su financiarización, conlleva una condición anómica o desterritorializada, que hace de la acumulación contemporánea una práctica flexible y rapaz ilimitada, sin importar el costo social. En este sentido, el carácter antineoliberal y anticapitalista de las protestas en Chile y en América Latina en general no tiene que ver con el nivel discursivo ni con la supuesta conciencia de clases de los manifestantes, sino con la forma en que estas protestas expresan un límite existencial al capital, es decir, un límite a la destrucción y a la devastación de la vida misma.

No se necesita recurrir al repertorio marxista clásico para advertir que los procesos de concentración de la riqueza y de la propiedad, violentamente asociados con la implementación del neoliberalismo en la región en el contexto de las dictaduras y las guerras civiles de la segunda mitad del siglo XX, definen el marco histórico en el que se desarrollan las actuales manifestaciones populares en nuestra región. En efecto, con

el manido argumento de la lucha contra el comunismo, las dictaduras en el Cono Sur y las intervenciones norteamericanas en Centroamérica tuvieron como objetivo central facilitar los procesos de re-concentración del poder y la riqueza en una nueva elite continental en la que la derecha chilena, formada entre la teología política del Opus Dei y la antropología utilitarista de la Escuela de Chicago, destaca. Esta nueva elite continental, totalmente sujeta a las prerrogativas del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, no solo ha abdicado de un imaginario nacional y republicano, sino que, además, ha desechado el horizonte reformista burgués asociado con la igualdad y los derechos humanos, desde la convicción ideológica de las facultades autorregulativas del mercado.

Thomas Piketty —quien no puede ser confundido con un economista marxista—, en su famoso libro *El capital en el siglo XXI*, nos advierte de estos procesos, poniendo especial atención al incremento estructural de la desigualdad en términos de ingreso, propiedad y educación, cuestión que terminará por desacelerar la economía y por radicalizar los conflictos en torno a la distribución de la riqueza. El costo de esta desaceleración, sin embargo, tampoco se reparte de manera proporcional, sino que es transferido a los sectores más empobrecidos de la población. Un ejemplo claro de lo anterior está en las reformas tributarias implementadas en varias economías neoliberales en los últimos años, en las que una grosera disminución de los impuestos a la ganancia y a la riqueza se complementa con un abusivo aumento de los impuestos al consumo que afecta, masivamente, a la población desposeída. Desde la condición autorreferencial del neoliberalismo, estos mecanismos dejan claro que la economía no tiene nada que ver con la justicia social y que la política tiene como función neutralizar cualquier demanda que pudiera contaminar la pureza del proceso económico —proceso en el que todavía falta por pensar, precisamente, la *corrupción estructural* del *ethos neoliberal*, asociada con los monopolios, los manejos de precios, las colusiones y los paraísos fiscales—.

Sin embargo, la condición deshistorizada, autorreferencial y antidemocrática de esta fase del neoliberalismo indica que, para asegurar sus tasas de ganancia, los grupos económicos transnacionales están dispuestos a deshacer el pacto de gobernabilidad que habían establecido con

los Gobiernos progresistas latinoamericanos a comienzos de este siglo, cuestión que explica la desesperada elección de líderes populistas de derecha en los últimos años. El llamado fin de ciclo con el que se denominó el retroceso de los Gobiernos de la marea rosada, y el arribo de los Gobiernos de Sebastián Piñera, Mauricio Macri, Jair Bolsonaro, Iván Duque e, incluso, Donald Trump confirma la tendencia de esta crisis, precisamente porque lo que distingue a estos nuevos Gobiernos, además de una retórica cuasi fascista, antiinmigratoria y securitaria, es la implementación de medidas de ajuste neoliberal aún más radicales que las implementadas bajo regímenes autoritarios. Es en este contexto que las protestas sociales del año 2019 en varios países de este hemisferio, y las actuales manifestaciones sociales en Chile y Colombia, expresan un desasosiego mayor con la radicalización del neoliberalismo en su fase devastadora; es decir, constituyen manifestaciones existenciales a favor de una forma de vida que no se reduce al modelo de la gobernabilidad neoliberal.

Por supuesto, no se trata de hipotecar las protestas según el cálculo político habitual, romantizarlas o sindicadas como origen de un nuevo proyecto histórico, precisamente porque sus dinámicas de irrupción desactivan las lógicas proyectuales e instrumentales de la política convencional. Si pensamos en la irrupción demótica —como las llama Jacques Rancière— como destitución de una determinada repartición de lo sensible, no podemos engañarnos con respecto a estas irrupciones populares. Es decir, las revueltas sociales contra el neoliberalismo no son ni acontecimientos inéditos ni instanciaciones de una forma restitutiva y equivalencial del derecho: son simplemente formas de participación derramadas sobre la ordenada ciudad neoliberal, que ponen la narrativa de la gobernabilidad en suspenso, haciendo visibles las múltiples capas de una historia invisibilizada por el estrecho marco representacional de los medios y de la política institucional. Solo desde el recorte oficial de los medios de comunicación y los discursos del Gobierno es posible reducir estas manifestaciones a la expresión de políticas partidarias, de grupos de interés financiados por un complot izquierdista internacional o a formas de anomia colectiva y espontánea. Si las protestas surgen de un desacato puntual, no por ello se reducen a un voluntarismo destructivo; más bien, abren una dimensión histórica en la que es posible percibir que el verdadero estado de emergencia no es

aquel que los Gobiernos decretan irresponsable y criminalmente, sino aquel otro en el que muchas organizaciones sociales habitan, más allá de su invisibilización permanente. En concreto, habría que pensar los siguientes elementos:

1) Es necesario atender a la singularidad de las revueltas chilenas y pensarlas en su demanda radical, que es ir más allá de la mera recomposición del pacto neoliberal, mediante la configuración de un proceso democrático y constituyente.

2) Eso requiere diferenciar estas revueltas, las ecuatorianas y las haitianas, de una serie de procesos de crisis que tienden a ser homologados, demasiado rápidamente, como luchas contra el neoliberalismo, no porque esto sea falso, sino porque en dicha lucha hay diversas estrategias y posibilidades, según los contextos específicos en que esas luchas se desenvuelven.

3) Habría que pensar en el *longue durée* histórico y de una forma analógica para apreciar estas revueltas, no todas, y no todas de la misma forma, como una serie de procesos inéditos que muestran el desajuste y agotamiento del marco hegemónico soberano propio de la modernidad política occidental, de manera similar a cómo la serie de revoluciones burguesas entre los siglos XVII y XVIII dejaron en evidencia la crisis del *ancienne régime* y apuntaron, en el vacío, a la constitución del pacto social burgués que enmarcó la historicidad política de los últimos siglos. La actual crisis de gobernabilidad neoliberal, en otras palabras, no puede ser resuelta con modificaciones menores y, aunque los poderosos no quieran entenderlo, tarde o temprano se producirá una transformación de las mismas bases de la gobernabilidad neoliberal, la que ya ha sido desenmascarada en su verdad criminal.

Las protestas entonces, pensadas así, no son de izquierda en un sentido convencional, pues la izquierda convencional, casi toda la izquierda que hay, no tiene claridad histórica ni conceptual para pensar estos procesos. La tarea es pensar cómo estas revueltas nos demandan un nuevo pensamiento emancipatorio, de la libertad, de la potencia, de lo destituyente, pero, sobre todo, un pensamiento de la historicidad abierto a ese registro de la diferencia que escapa de la articulación hegemónica.

Intentar remitir las revueltas continentales, según una misma vocación articuladora, a la lucha contrahegemónica contra el neoliberalismo, para pavimentar el camino a la recuperación del Estado nacional distribucionista, aunque puede parecer urgente, es volver a traicionar la historicidad radical de estas manifestaciones, convirtiéndolas en demandas por ser satisfechas bajo la misma lógica del Estado nacional soberano y su organización hegemónica del poder. No se trata solo de pensar en un nuevo contrato social, sino de pensar en nuevas formas de configuración de lo social mismo, cuestión para lo cual ya existen tecnologías disponibles, aun cuando estén alejadas de las formas de imaginación política convencional. ¿Qué significaría replantear el horizonte panamericano en este contexto?

En fin, lo dejo hasta acá, y te agradezco por las preguntas.