

## Comunidade e poder: mareas e desexos

### Community and power: tides and desires

■ **Rebeca Baceiredo**

*Universidade de Santiago de Compostela (España)*

#### **Resumo**

Para que un proceso comunitario, unha comunidade, recupere a súa potencia ontolóxica como grupo social, que nalgún momento foi cedida ou captada polos mecanismos políticos da representación e convertida en poder, en poder extirpado, terá que recobrar, non só os mecanismos socioeconómicos, senón tamén os seus propios focos de enunciación. Doutro xeito, sen atopar o propio desexo e escoller a súa codificación, isto é, sen converterse en suxeitos de enunciación e manténdose como suxeitos de enunciado, calquera organización social só repetirá as ordenanzas do poder central. Para iso debe darse unha toma de conciencia, a partir de procesos de socialización específicos, posiblemente postos en marcha por un grupo promotor, que funcione como mecanismo diagramático, non só de si mesmos como comunidade, non de si mesmos como individuos, senón de si como colectividade preindividual.

#### **Abstract**

In order to get the ontological potency back as social group, which in any moment was given or captured by political mechanisms of representation and converted, this way, in power, in removed power, a community process, a community, has to recover, not only the socioeconomic machines, but, too, its own focal points of enunciation. Without this, without finding the own desire and without choose its codification, it's said, without becoming enunciation subjects and keeping themselves as statement subjects, any social organization is just going to repeat the headings emitted by the central power. For that thing it has to be happened a consciousness touch, dose, from socialization specific processes, maybe put on by a promoter, developer group, which is capable to work as a diagrammatic mechanism, not only over themselves as a community, not about themselves as individuals, but over themselves as a preindividual group.

#### **Palabras chave**

Procesos comunitarios, desexo, enunciación, superestrutura, horizontalidade, subxectivación

### **Keywords**

Community process, desire, enunciation, superstructure, horizontality, subjectivation

### **Sumario**

1. Introducción
2. Socius, réximes de suxeición e superestrutura
3. Movements cidadás: testando a horizontalidade
4. Reapropiarse da potencia
5. Conclusións

### **Contents**

1. Introduction
2. Socius, subjection regimes and superstructure
3. Citizen movements: checking horizontal alignment
4. Re-appropriate potency
5. Conclusions

## 1. INTRODUCCIÓN

O termo comunidade provén do latín *communitas*, que fai referencia á característica do común. Un grupo de persoas comparte algo que é común, a saber, un territorio. Polo tanto, a comunidade, en tanto que remite nos seus primeiros pasos ao espazo compartido, ten relación coa *-polis*, coa dimensión política do ser humano. Mais *con-munus* fai referencia, non só aos recursos materiais e semióticos comúns, senón tamén ás obrigas (Dardot e Laval, 2014), isto é, a vontade ética de autotestición. Unha vontade común, como definía Tönnies (1979, pp. 45-46), que é máis forte canta maior afinidade natural ou semellanza de constitución e experiencia manteñan os membros, sen que estes aspectos fagan diluír as súas liberdades, as diferenzas.

Polo tanto, unha comunidade non é un agregado de individuos, é un grupo que comparte un espazo sobre o que se constitúen intereses, entre outros procesos semióticos que poden chegar a corresponderse, mesmo, cunha cultura, é dicir, con todo o acervo semiótico dun grupo que se renova en xeracións en torno a uns valores recollidos e a uns valores por constituír, por ir compondo. Isto é, vai coa comunidade ir definindo os eixos en torno aos cales se xestiona como tal. Polo tanto, a comunidade é algo que se vai re-constituíndo, a comunidade é un *pathos* polo que o grupo funciona como espazo dinámico no que os puntos de partida, os puntos de ancoraxe, os horizontes, son discutidos e son en devir.

Logo, o territorio non xoga un papel que poida pechar a noción de comunidade, é dicir, a comunidade non só posúe na súa definición, no seu *-ontos*, a pertenza a un territorio, que tampouco, de ser o caso, se pode negar. En principio hai un espazo ao que se remite, pero pola súa natureza semiótica hai que falar, mellor que de comunidade, de procesos comunitarios nos que se camiña con volición, o motor, en busca de obxectivos compartidos, mais os instrumentos desa busca tamén se comparten: idioma e hábitos (identidade cultural). Por unha banda, temos o interese ou a determinación de conseguir algo, o que pode obrigarnos a pensar que ese grupo de individuos ten que ser libre, para definir iso que que desexa, para definir o seu desexo. Mais por outra banda, temos que que, precisamente, os réximes semióticos e de subxectivación que os marcan e polos que se constitúen

como grupo comunitario, son modos de suxeición, son modos codificados do desexo. Isto é, da idealidade da comunidade á realidade, danse varios pasos, varias pegadas que estrían a superficie, polo que eses procesos non son tan puros.

## 2. SOCIUS, RÉXIMES DE SUXEIÇÃO E SUPERESTRUTURA

O *socius*, a superficie de rexistro (Deleuze e Guattari, 1985, p. 19) sobre a que se dispoñen os corpos sociais, semella neutro, pero o modo de organizar eses corpos sociais, non o é. De feito, nese nivel, nesa forma asociativa, os membros da comunidade non son tales, son corpos cuxa enerxía se emprega, se succiona para o funcionamento do grupo. Ese grupo, ademais, non é autotestionado, pois non mantén unhas relacións horizontais, hai grupos de poder constituídos que, segundo a crítica nietzscheana (Deleuze, 1971, p. 194), apropiáronse dos elementos culturais, da cultura, que só nun principio se mantivo como mecanismo para activar as forzas (Deleuze, 1971, p. 188), é dicir, como mecanismo para que os individuos do grupo se afastasen das territorializacións máis inminentes que os obrigaban a estar nunha cadea de causa-efecto, de estímulo-reacción, de forzas reactivas. Precisamente, no momento no que un grupo de poder capta os elementos de produción cultural, pon estes ao seu servizo, de modo que o que se promove é unha cultura reactiva, que manteña aos individuos apegados aos seus territorios, non entendidos aquí como espazos compartidos, senón como territorializacións, como micropoderes. Isto é, o que se promove é unha cultura de escravos, a moral de escravo. E con esa pauta se xera a subxectivación dos individuos.

Os individuos, polo tanto, antes de ser tales, son corpos produtivos porque a súa enerxía se emprega para a produción (das infraestruturas) e para a reprodución (das superestruturas). A enerxía emanada deses corpos e empregada para a produción fai que eses corpos se engarcen, no seu cotiá como máquinas desexantes, como engrenaxe polo que flúe o desexo, a Libido, o orgón, mellor, para entendela desexualizada (Deleuze e Guattari, 1985, p. 300), e esta enerxía (Deleuze, 1985, p. 39) é captada por organizacións molares, digamos, por organizacións, por individuos alleos, etc (Deleuze e Guattari,

2006, p. 350). Aquí estaría a lectura da alienación en Marx: esa enerxía é expropiada, os corpos son expropiados do seu ser en orde a unha reprodución social que busca a produción económica e que no caso da máquina social e económica capitalista vai destinada directamente a producir plusvalía.

Os individuos, polo tanto, cuxos corpos son as súas primeiras territorializacións, pois son os seus territorios biolóxicos, deben ser expropiados de si mesmos polos amos para poder sobrevivir. A maiores, eses individuos están codificados segundo significacións (réximes semióticos) e, tamén, a día de hoxe, por procesos de subxectivación ligados a eses réximes semióticos, que non se limitan a establecer unha trama de linguaxe na que o individuo balbuce, senón que constitúe a ese individuo a partir del, ligándoo ao aparato de rexistro como suxeito: como individuo con linguaxe, logo, pero individuo con linguaxe construído como mecanismo de repetición dos enunciados que ese aparato de rexistro emite dende os seus aparatos de produción de subxectivación, ao que se lles adoita chamar, factores de socialización. A saber, institucións e, obviamente, na sociedade mediática, os medios de comunicación.

O desexo común que se lle presupuña á comunidade está, entón, definido, captado, remodelado e expulsado de novo polos axentes socioeconómicos. O desexo é o *conatus* consciente de si e o mecanismo de control ligado a esta realidade, que se emprega como instrumento de dominación, é a conformación dos suxeitos a partir da cultura, “que se opera nos corpos e se inscribe sobre eles” (Deleuze e Guattari, 1985, p.151). En sentido estrito, non se podería falar de ideoloxía, en tanto que non o ven como unha superestrutura imposta sobre unha infraestrutura, senón como a mera introdución do desexo na reprodución social: economía libidinal, logo, habería que dicir.

Mais, por unha banda, a ideoloxía xa non aparece como doutrina, como discurso molar enunciado polos aparatos de enunciación, isto é, pola superestrutura, xerando formas de conciencia: a forma de poder ideolóxica vai, tamén, pasando da forma molar á forma molecular, vai captando tamén o polo horizontal, non só o vertical. Polo tanto, pasa a ser produción de subxectividade: non só hai recepción consciente do discurso, senón que opera no inconsciente, mentres que as ideas

dominantes, propiamente ditas, aparecen como forma natural das epistemes, como forma natural do real, logo. As ideas, recollía Althusser, recobren os obxectos e (só) parte do espazo-tempo, ao que se lle chama ‘eficacia’ (na mesma liña, Illouz (2007, p. 109) lembra que son máis eficaces se se envolveren en ritos). Polo tanto, as ideas non son puras, son sempre baixo “formas ideolóxicas” (Althusser, 2003, pp. 66-67).

Ora ben, entendendo que o fluxo de enerxía vital, digamos do traballador, digamos do individuo-elemento produtor, non só é expropiado, trasladado cara esa produción económica e reprodución social, senón que é con-formado, nunha relación inmanente, logo, entre forma e contido, pero non por iso menos ideolóxica, en tanto que o ideolóxico é unha idea cando domina (Barthes, 2002, p. 44). Logo, o desexo xa é o que o arranxo determina que sexa (Deleuze e Guattari, 2006, p. 233), non hai un momento no que é libre, porque non hai ningún momento no que o individuo viva fóra dun espazo-tempo estriado por axentes de poder, por iso é complicado mudar a disposición dos membros dun grupo sen mudar os mecanismos encargados de arranxar o desexo, isto é, os mecanismos de produción de subxectivación.

### 3. MOVEMENTOS CIDADÁS: TESTANDO A HORIZONTALIDADE

Imos supoñer, imos integrar, logo, neste campo conceptual, unha marea cidadá, isto é, un desexo mal axustado por parte das enxeñerías sociais, se revolve contra a máquina. Imos supoñer que esa marea é, certamente, unha erupción social espontánea. O que estaría sucedendo é que a forma que foi dada ás expectativas dese desexo non coincide coas posibilidades reais de execución, viabilización, canalización do mesmo: non existe a retribución acordada, digamos, a cambio da alienación, da expropiación dun mesmo. Por unha banda, nalgúns membros estaríase pasando da percepción das afeccións do desexo (Deleuze, 1975, p. 222) a unha apercepción, é dicir, a unha toma de conciencia de si nun grao maior, pois a percepción se percibe, si, pero non leva consigo necesariamente o reflexionarse.

Nesa toma de conciencia entenden que o seu ser é expropiado e demandan a súa recuperación, polo tanto, entenden que a súa

potencia é expoliada e pretenden recuperala, non só en instancias óticas, individualizadas, senón socialmente, colectivamente, en tanto que en realidade o desexo é operado polos cortes das máquinas (desexantes, isto é, corpos sociais), pero en si mesmo é un fluxo que incrementa, precisamente, a súa potencia a base de ampliar a súa conectividade (Deleuze e Guattari, 2006, p. 168). Isto é, o pobo é máis constituído como pobo en tanto que máis potencia teña, e disporá de máis potencia en tanto máis constituído como pobo vai estando nun devir, precisamente, que é o único proceso capaz de asegurar esa conectividade, ese fluxo que non coagule de novo o desexo en posicións de poder. Por outro lado, este desexo apercebido debe, entón, estenderse e, como é difícil que estea libre, non captado pola *actualidade*, fronte a *virtualidade*, isto é, está materializado no campo molar, en corpos biolóxicos e sociais, e mesmo técnicos, debe conxugarse en codificacións máis sutís, diagramáticas, capaces de producir unha colectividade capaz de gobernarse por si mesma (Deveraux, 1973, p. 276).

Polo tanto, estas mareas que non conectan con toda a poboación teñen como horizonte, deben telo, facer o máximo de conexións posibles, estender a horizontalidade do proceso. Mais isto conleva un escollo inicial: como se fai un proceso horizontal se se constituíe un grupo promotor? En que tipo de funcionamento se traduce a actividade deste grupo, para executar a horizontalidade? Na teoría está máis ou menos clara a idea: a horizontalidade consiste nesa conectividade, que incrementaría a potencia, e consiste en arranxarse, dicimos, da forma máis sofisticada posible, cunha maior arte de contraefectuación, isto é, de proximidade a unha disposición diagramática, e non ás formacións máis molares: isto significa unha sorte de planificación no caos, captalo sen perder a súa potencia como informe (Deleuze e Guattari, 2006, p.75). Así calquera realidade actualizada posúe unha disposición diagramática nun plano virtual, unha disposición que non pecha, que non asfixia a posibilidade de ser desa realidade.

Ora ben, como se fan esas conexións entre unha poboación cuxo desexo pode estar desaxustado con respecto a si mesmo, pero non se dá esa autoconciencia do desexo e, sobre todo, dos seus coágulos, como se fai se non se dá esa apercepción? Isto é, como

se desterritorializa o desexo alleo? Primeiro: é lícito? Segundo: é posible? Terceiro: buscar unha filiación formal é suficiente? Cuarto: os mecanismos de codificación do desexo, de produción de subxectividade, están perfectamente captados polos axentes de poder e é, certamente, difícil competir con eles.

Isto é, a superestrutura, que non só é o contido que se lle dá ao desexo, senón os propios mecanismos de produción desa forma, definen esas non-conciencias. Logo, na horizontalidade que se pode implementar, case inocentemente, hase de palpar na comunidade o desexo codificado do poder? Isto é: se consiste unicamente en propor unha canle de 'comunicación' entre unha noción apriorística de comunidade e ese grupo promotor con funcións diagramáticas, realmente estase a chegar ao desexo do pobo? Realmente pasa a existir ese pobo como tal se simplemente se lle permite repetir os enunciados, que se constituíen como iso que se denomina 'opinión pública'? Non, porque para que se constituía como tal, dicimos, ten que pasar de ser suxeito de enunciado a suxeito de enunciación, mais para pasar a ser suxeito de enunciación, non basta con falar, precísase un proceso de autoconciencia polo que a alienación se desfaga. E onde se pode desfacer o círculo? Pois constituíndo procesos de socialización, e non só procesos 'comunicativos' que consisten en comunicar o dado.

Se o pensamento marxista clásico fala dunha superestrutura que se levanta sobre a infraestrutura (Althusser, 2003, p. 78), da que emanarían as formas de conciencia, pero sen explicitar unha relación de correspondencia, imos entender que as formas de conciencia manteñen unha relación inmanente coas relacións produtivas, sen correspondencia, si, pois a estrutura ontolóxica mantería dúas series diverxentes, esa virtual e esa actual (Deleuze, 1975, p. 325, e 1989, p. 186), pero bidireccionais. Polo tanto, as relacións de produción xeran determinadas estruturas que supuran determinadas formas de conciencia, pero no caso de establecer outras superestructuras, outros focos de enunciación, e fomentar, así, outras formas de conciencia, esas novas formas de conciencia poden non axustarse coas relacións produtivas existentes e facelas entrar en contradición, o que na teoría marxista provocaría un cambio social.

É máis, se as forzas produtivas son sempre máis fortes que as relacións de produ-

ción, se sempre as exceden, e as forzas produtivas son os modos tecnolóxicos, pero non só, tamén son a propia forza da man de obra (Althusser, 1974, p. 257), esas forzas produtivas que se recuperan como tales, en si mesmas, que non se transfiren, asimilando a súa potencia (devindo proletariado, logo, na terminoloxía clásica), grazas a atoparse coa súa propia enunciación e, polo tanto, expresión e, polo tanto, enerxía, vida, xerarían por si mesmas ese cambio social nomeado ao establecer a súa propia superestrutura e, así, simplemente ao reapropiarse da súa potencia. Mais lembremos canta persecución sufriron os xornais obreiros (Thompson vol. III, 1977, p. 394).

#### 4. REAPROPIARSE DA POTENCIA

Os procesos de socialización terían que apuntar ao cuestionamento daquilo polo que o dado é dado e terían que contar, claro, con factores de socialización específicos, e por específicos enténdese re-apropriados, a saber, medios de comunicación e educación, pois serán os medios de expresión desa comunidade, fronte a unhas canles de representación que, dende logo, representan a outros, a saber, clases medias altas posuidoras dos medios de produción, coma relatou insistentemente Mattelart (1970, p. 26 e 1971, p. 6). É dicir, os dispositivos culturais e, de ser, tecnolóxicos han servir como instrumentos de busca dos propios intereses, do propio desexo, do propio ser, que fóra da tradición ortodoxa, conservadora e demolida conceptualmente no século XX do pensamento occidental, coincide coa expresión, que é diversa e asume a diferenza positiva, non dialéctica, e non, reiteramos, coa representación (Deleuze, 2002, p. 96), na que a potencia é desprazada, convertida en poder e, xa en termos políticos, usurpada por un outro que di ser suxeito lexitimado de enunciación.

Para isto a propia comunidade debe implicarse na produción dos seus propios enunciados, e para que eses enunciados sexan propios, ten que decaparse, e decaparse implica un *pathos*, unha ontoloxía, pois doutro xeito só se reproducirían “grupos sometidos”, isto é, formacións molares que teñen os mesmos problemas de micropoder que as xa existentes: están estruturados edipicamente, viven a súa pertenza ao grupo individualmente (Deleuze e Guattari, 1985, p.70). Fronte a isto,

estarían os “grupos suxeitos”, aqueles cuxos membros non coagulan o desexo en micropoderes, isto é, nun nivel preconsciente e inconsciente se sitúan no polo revolucionario. Ora ben, a realidade non é dicotómica e atópase nela ese deslizamento, ese pendular entre as formas de poder que esmagan a produción desexante, mantendo a escravitude (Deleuze e Guattari, 1985, p. 359), e momentos, fases de emancipación, de desterritorializacións positivas.

Por outra banda, ese proceso de desfacer os grumos dos egos tamén serve para non caer no mito irresoluble da alma bela, que non actúa porque se mancha e non aprende a actuar porque non actúa, paralizándose no seu solipsismo. Cumpriría pór en marcha movementos de autoconciencia, que será social, política, pois é a autoconciencia do grupo como tal, o que promoverá grupos sociais activos, pois os oprimidos do sistema caracterízanse, precisamente, polo non coñecemento da súa propia historia, pola falta de prestixio do grupo en cuestión, pola incapacidade para acceder ao poder público, por non controlar o saber da cultura en cuestión, inclúese o saber tecnolóxico, e por non controlar os seus corpos (Webster e Newton en Harris e Young, 1979, p. 87). Isto é, desposuír a alguén da súa potencia pasa por convencelo de que non a ten, para que permita a transferencia sen resistencia.

Polo tanto, para conseguir a conectividade propia da horizontalidade, do devir, precísase un proceso de autoconciencia e de empoderamento como potencia colectiva, descentralizada, como pasos iniciais, máis alá, insistimos, de filiacións formais polas que sentírense avalados, pois este aval recae baixo a mirada dun Outro, e a mirada dese Outro coincide co paradigma xa marcado polo poder, segue a basearse nunha moral de escravo que se fundamenta na verticalidade, na representación e non na expresión. E se ben hai que xogar no plano de representación, porque se está a falar da dimensión política, é dicir, da *-polis* como espazo común, esta terá que ser unha serie de cristalizacións fuxidías do fluxo de expresión. Se é que se quere falar realmente dende fóra do paradigma dominante.

A filiación terá que conseguirse traballando coa comunidade, traballando nela en procesos mediáticos, educativos e de recuperación do espazo que lle é propio, pois

esa comunidade non é virtual, por moito que opere, que sexa constituída e tamén expropiada en torno á súa dimensión simbólica. Nin a comunidade nin os seus membros carecen da dimensión material, non son só virtualidades: semella que esa convicción funciona á hora de expropiar, non só da potencia, senón do propio territorio, en tanto que fonte de recursos. É dicir, a aplicación indiscriminada da virtualidade (a saber, tecnolóxica) ao termo comunidade semella facer esquecer o expolio do espazo, a captación del por parte dos axentes de poder.

Polo tanto, no proceso de re-constituición da comunidade haberá que ter en conta non só as dimensións simbólicas, semióticas, senón tamén as materiais, en tanto que esa é a dobre articulación ontolóxica, pola que substancia e forma deixan de ser realidade dicotómica e pasan a manter unha relación inmanente na que non se pode falar dun polo sen pensar no outro (Deleuze e Guattari, 2006, p. 51). Isto é, a comunidade vai atopando as súas formas e expresión propias pero non obvia que está ligada a un espazo, máis ou menos territorializado: ese espazo é polo que a dimensión política nace, pois é o espazo compartido que hai que xestionar. E para xestionar non burocráticamente, non desligadamente do desexo desa comunidade, hai que atopar o *filum* que une a esa colectividade con ese *hinc et nunc*, aquí e agora cunha historia específica, cunha cultura específica, cuns feitos, cuns recursos, é dicir, o propio grupo ten que facer ese exercicio e memoria e de volición colectiva. Así é como o pobo pasa de faltar a constituírse como tal.

O espazo comunitario comezou na ágora (seguindo a ortodoxia do pensamento occidental). É neste contexto onde comeza a formulación racional da organización social, formulación racional que cómpre pensar desde Spinoza, en tanto que a razón non se dá pola adecuación de concepto e realidade, isto é, adecuación na representación, senón pola aproximación progresiva a ideas axeitadas. Esas ideas axeitadas serán garante do proceso dunha democratización, segundo o autor da *Ética* e dos *Tratados*, que realmente sexa expresión do pobo.

O proceso polo que a expresión do pobo iría xurdindo coincidiría, nesta liña teórica, cun grado de coñecemento que coincide coa liberdade, e a liberdade conleva un principio de acción, neste plano case contractualista.

Así que a liberdade de acción, de autoxestión para a comunidade se aproximaría, máis que a unha co-posesión dos recursos, onde habería que repartir dalgunha maneira, isto é, regular en equilibrio o poder dun co poder do outro e do outro, nunha ontoloxía contractual transcendente e negativa, a unha co-actividade, a unha responsabilidade común con respecto aos recursos sobre os que habería dereito de uso (e non de usufruto, en tanto que este remitiría a unha capa de propiedade privada só ata certo punto desterritorializada), a unha co-actividade na que o ser de cada membro non é o poder, forza abstraída de si mesma (Deleuze, 1971, p. 37) que se pretende verter sobre outro, senón a potencia (Negri, 2000, p. 43), forza do ser que se expresa, que é en función de si e non do dominio que exerce sobre unha realidade externa a ela.

Este tipo de prácticas, disposicións conceptuais, logo, ontolóxicas, que favorecen, precisamente, outras disposicións ontolóxicas polas cales estaríamos saíndo do individuo, do individual, e aproximándonos a constelacións colectivas. Precisamente neste proceso ontolóxico atopamos esa organicidade que Tönnies en *Comunidade e Sociedade* lle atribuíu á primeira, fronte ao mecanicismo artificial dun corpo agregado que mantén vampirizados aos corpos dos que se compón, extraendo o ser, a enerxía, e transferíndoa á reprodución desa sociedade, isto é, do Mesmo, da Repetición. A comunidade, pola contra, sería a organización social, política que permitiría a expresión da Diferenza, dunha diferenza positiva, non dialéctica. Unha autenticidade da que Tönnies se fai cargo e atribúe á vida da comunidade, lembrándonos case aos existencialistas (Heidegger, Sartre, etc.) e á súa vida auténtica e inauténtica. Unha vida auténtica é a que asume esa falta de rede e esa vontade de vida verdadeira, do seu devir. Hai, polo tanto, unha vontade de ser, unha vontade de potencia, noutra terminoloxía pola que a noción de individuo perde forza e esta pasa ás realidades ontolóxicas pre-individuais.

Cando se dissolve a vida en común se pasa da comunidade á sociedade e é, precisamente, durante a imposición do capitalismo o proceso polo que aparece un suxeito moderno que se fai coincidir cun traballador asalariado. Neste proceso, o carácter colectivo do dereito medieval pasa a confrontarse, e perder, co individualista dereito moderno, pois o traballador só ten dereito, en teoría, sobre a súa forza

de traballo. Por suposto, isto é falaz, pois o primeiro que se fai é despozar de opcións de escolla aos que pasan a ser individuos expropiados e desclasados (Rediker et Linebaugh, 2005, pp. 32- 34 e Beaud, 1984, p. 22) e, polo tanto, non alcanzan, nin de lonxe, ser suxeitos de dereito. O dereito está, de feito, subordinado ás relacións de produción, sendo a súa expresión xurídica (Althusser, 1974, p. 251). Esta relación non é simplemente lineal, pois, de feito, mesmo a terminoloxía xera unha certa indistinción entre o xurídico e o económico no propio concepto de propiedade que, no ámbito capitalista se caracteriza especificamente, segundo o marxismo, por posuír os medios de produción. E, claro, tamén a superestrutura.

## 5. CONCLUSIÓNS

É certamente difícil que a poboación dunha comunidade chegue a mínimos de subxectivación, a formas ontolóxicas emancipatorias mentres non se apropie dos mecanismos de produción de subxectivación, porén, si é posible subxectivarse con estriaxes que estean situadas máis preto da potencia do pobo como tal. Isto é, non existe, dende logo, unha materia pura e receptiva, pasiva, conformada polos aconteceres históricos, que non deixan de ser dirixidos por unha clase que domina, pero si existe unha potencia potencial, pois a potencia varía en función das ideas axeitadas e non axeitadas das que poida e queira ir dispendo (Deleuze, 1975, p. 223), e por esa variación atópanse momentos nos que a apropiación da xestión do propio ser por parte da comuni-

dade é maior e as institucións socioeconómicas básicas non dependen (tanto) dos corpos políticos (sempre, por tanto, coloniais) (Tönnies, 1979, p.66). Consecuentemente, mesmo en casos nos que a comunidade non é autónoma, si mantén unha certa capacidade para demandarlle responsabilidade aos seus señores, como vemos na figura do parricidio, parricidio como fundamento da lei, como forma de vulgar ao que é, sempre nun tempo e nun espazo suspendidos, o *homo sacer*, pois dispón da lei e a lei non recae sobre el.

Logo, é posible recuperar unha subxectivación colectiva e orgánica na forma de comunidade, e nesa forma os enunciados de subxectivación estarán, dende logo, máis preto dos propios suxeitos que enuncian, isto é, os suxeitos de enunciado estarán máis preto de ser suxeitos de enunciación. Logo, os procesos de subxectivación, lonxe aínda, tal vez, de achegarnos á comunidade de sabios libres, nos achegarán, sen dúbida, a movementos horizontais: a subxectivación non se formará —exclusivamente— de arriba abaixo e cada individuo poderá ir escollendo o *pathos* de subxectivación que desexa, poderá ir codificando o seu desexo. De non ser posible vivir en desterritorializacións absolutas, si se pode decidir as territorializacións específicas nas que se pode e quere vivir. Precisamente ese *pathos* é o que o conduce a un plano que non é propiamente individual, senón colectivo e diagramático, isto é, non esgota as posibilidades na efectuación, sempre conta coa contraefectuación pola que o acontecemento, do que se forma parte, se fará actualizar na súa máxima potencia.

### Referencias Bibliográficas

- Althusser, Louis (1967). *Para leer el capital*. México: Siglo Veintiuno, México, 1974.
- Althusser, Louis (1978). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal, 2003.
- Barthes, Roland (1973). *El placer del texto*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2002.
- Beaud, Michel (1981). *Historia del capitalismo. De 1500 a nuestros días*. Barcelona: Editorial Ariel, Barcelona, 1984.
- Deleuze, Gilles (1967). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1971.
- Deleuze, Gilles (1968). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1975.
- Deleuze, Gilles (1968). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 2002.
- Deleuze, Gilles (1969). *Lógica del sentido*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1989.
- Deleuze, Gilles (1972). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Ed. Paidós, 1985.
- Deleuze, Gilles, (1980). *Mil mesetas*. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-Textos, 2006
- Dardot, Pierre, y Laval, Christian (2014). *Commun: Essai sur la révolution au XXIe siècle*. Paris: La Découverte.
- Devereaux, Georges (1970). *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barcelona: Barral Editores, 1973.
- Harris, Olivia, y Young, Kate (Ed) (1979), *Antropología y feminismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Illouz, Eva (2006). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.



### ►Referencias Bibliográficas

- Linebaugh, Peter, Rediker, Marcus (2000). *La hidra de la revolución*. (Mercedes García Garmilla, Trad) Barcelona: Ed. Crítica, 2005.
- Mattelart, Armand (1970). VIII. Conclusiones. En Mattelart, Armand, y Mabel Piccini, Los medios de comunicación de masas: la ideología de la prensa liberal en Chile. *Cuadernos de la Realidad Nacional*, 3.
- Mattelart, Armand (1971). El medio de comunicación de masas en la lucha de clases. *Pensamiento crítico*, 53, 4-44. Recuperado de [filosofia.org/hem/dep/pch/n53p004.htm#kn03](http://filosofia.org/hem/dep/pch/n53p004.htm#kn03)
- Negri, Toni (2000). *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. Madrid: Ediciones Akal.
- Thompson, Edward P. (1963). *La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra* (Ángel Abad, Trad). Barcelona: Editorial Laia, 1977.
- Tönnies, Ferdinand (1887), *Comunidad y asociación*. Barcelona: Ediciones Península, 1979.

### NOTAS BIOGRÁFICAS

**Rebeca Baceiredo** é licenciada en Ciencias da Comunicación e doutorada en Filosofía con DEA en Posmodernismo no Departamento de Estética da Facultade de Filosofía da USC e cunha tese sobre a metafísica, a política e a ontoloxía de Gilles Deleuze. Estivo traballando como escritora *free lance* e facendo investigacións pola súa conta sobre produción da subxectividade e poder, levando o campo do coñecemento ata as políticas de xénero e a súa relación cos réximes de propiedade. Contacto: rbaceiredo@yahoo.es