06 2014

El traductor como microprocesador

An Anonymous Iranian Collective

Traducción de Marcelo Expósito

1. Hechos

Cooperación afectiva

A, B, C… Manhattan (Amir Naderi, 1997) narra la historia de la vida cotidiana de tres chicas que hacen frente a varias situaciones afectivas. Son mujeres comunes cooperando en el intento de entender qué les sucede en la relación con su entorno: algo imperceptible, un elemento que refuerza el afecto y la amistad entre ellas y libera una línea de fuga que surge de lo más hondo de sus composiciones y descomposiciones psicológicas. Al final, la película conecta con la fuerza anticapitalista de *Manhattan by Numbers* (Naderi, 1993) que se visibiliza en Occupy Wall Street (OWS). Como inmigrante, Naderi siente la represión multicapa en la sociedad y en sus relaciones cotidianas, y al mismo tiempo da voz en su película a las poblaciones oprimidas estadounidenses, que se manifiestan quince años después a través de OWS, con su clima cooperativo y afectivo que podríamos denominar con Kleist un *clima de guerra*.[1] Con estas dos películas sobre Manhattan, Naderi prácticamente presagia OWS planteando un problema afectivo situado en los márgenes de la sociedad, *traduciendo los afectos de las*

fuerzas productivas reales y el modo en que se procesan. También Marx entiende que la cooperación es la *base* tanto de la clase como de la lucha de clases. Según la noción marxiana de cooperación, ésta se constituye a través del encuentro físico de los trabajadores alrededor de las máquinas, pero este encuentro produce en última instancia un nuevo afecto político: el de los *comuneros*, mujeres y hombres comunes. En este sentido, la precondición de la lucha de clases es la producción de nuevos afectos políticos o la construcción de un suelo común entre fuerzas singulares, y no la mera reproducción de las relaciones sociales ya existentes. Es el ámbito de las nociones comunes, el segundo género de conocimiento según Spinoza: la creación de un espacio constructivista. Es así como nos desplazamos de Marx a Spinoza y, por medio de Deleuze, de Spinoza a Nietzsche: una cuestión vital reverbera en nuestros oídos, la que se refiere a la distinción entre ética y moral, a los regímenes de deseo y a los valores. Esa cuestión empequeñece cualquier otro problema de índole menor, haciéndonos reconsiderar la Vida como tal, la lucha y la clase, la organización, el pensamiento y la amistad. ¿Cómo unimos nuestras fuerzas de manera que nuestra comunidad no se convierta en un encuentro de esclavos ni produzca un espacio homogeneizador, jerárquico y asfixiante, es decir, un grupo subyugado; sino que en vez de eso constituya un espacio común, singular, fluido y autocrítico para espíritus libres, es decir, un grupo-sujeto?

Klossowski nos allanó el camino: lo singular no se opone a lo universal sino a lo gregario.[2] Lo singular y lo gregario no son solo conceptos teóricos ni meras palabras impresas o surgidas de mentes sabias. Se refieren más bien a una intensa realidad sentida en carne propia: es la cooperación basada en el afecto y la amistad, que constituye un espacio común que se mantiene abierto a procesos de singularización *y* a la producción de subjetividad, así como a la

autocrítica, es decir, a la necesidad de reconstituir relaciones y redefinir situaciones. Es así como empezamos a traducir —entre otras actividades— como una experimentación colectiva con ideas, procesando afectos e intensificando diferencias.

Letal tierra baldía

Treinta y cinco años de asfixia organizada junto con casi doscientos años de opresión histórica, explotación, capitalización, devastación y decepción política han convertido a Irán en una vasta tierra baldía, cuya abominable inmensidad resulta incluso difícil de imaginar. Las imposiciones que han sufrido en sus mentes los marginalizados y las opresiones que han experimentado sus cuerpos son difíciles de describir. La militarización de los espacios y la intimidación, el encarcelamiento generalizado, el aumento de los presupuestos militares, la extendida privatización al servicio de las fuerzas de Estado, el control creciente ejercido sobre las zonas urbanas y rurales según criterios religiosos institucionalizados, el reforzamiento de la familia nuclear, el abandono de las escuelas en manos de las instituciones clericales, la constricción de las universidades, la extendida violencia sistémica durante las primeras dos décadas posteriores a la revolución de 1979, la supresión violenta de la fuerzas de izquierda (especialmente de las guerrillas), la pérdida de todo espacio crítico, la represión organizada de la clase trabajadora, el alineamiento en años recientes del nacionalismo con un islamismo institucionalizado... estamos hablando de una invasión de los afectos tristes y de las fuerzas reactivas no solo a nivel molar sino también molecular. No son solo problemas asociados a un leviatán hecho de una extraña composición de capital, religión, poder militar y democracia representativa, que ejerce el mando a través de sus tecnologías y técnicas gubernamentales; se trata también de micropresiones que proceden

de las subjetividades producidas en este territorio. Después de todo, el arte de la gubernamentalidad no solo produce sus sujetos y objetos, sino también el mundo en el que estos sujetos y objetos residen.[3] La composición de fuerzas en esta tierra baldía lleva asociados procedimientos que han hecho surgir subjetividades dañadas y enfermas, impotentes, castradas y castradoras, que de hecho desean el reforzamiento de las relaciones establecidas —que oprimen el florecimiento de alternativas de base surgidas de la inteligencia de las personas—, sometiéndose a sus gobernantes, al falso sistema de representación. Esta subjetividad es básicamente fascista; y por fascismo queremos decir "el fascismo que está en todos nosotros, en nuestra mente y en nuestro comportamiento cotidiano, el fascismo que nos hace amar el poder, desear aquello mismo que nos domina y explota".[4]

Nuestros delirios nos dicen que el espacio psicosocial de este territorio, especialmente en años recientes tras los sucesos de 2009 con todos sus errores y miedos, se ha convertido en un espacio estrictamente controlado policialmente: no en el sentido de que la gente sea golpeada con porras o colabore con la policía, sino en el sentido de que conlleva una serie de procedimientos, defiende una serie de valores y produce una serie de relaciones que en conjunto solo sirven para reforzar el gobierno, prolongando el actual estado de cosas y reproduciendo la catástrofe. En su diálogo con Parnet, Deleuze muestra un modo de superar esta tierra baldía: "Es un poco como eso que Nietzsche expresó tan bien, alguien lanza una flecha [...] o un colectivo lanza una flecha que cae, y entonces alguien viene a recogerla y la lanza de nuevo en otra dirección; así es como la creación ocurre, como la literatura ocurre, atravesando periodos desérticos".[5] Resulta interesante que Omar Jayam tradujese algunos textos árabes y griegos al persa en los siglos XXI-XXII, a pesar de todos los ataques y acusaciones que se le arrojaron,

acusaciones de ateísmo, de desconsideración hacia la tradición y las creencias, de debilitamiento de la religión y la teología. Se dice que en 1979, el año de la revolución, se publicó informalmente un número enorme de libros y panfletos, la mayoría de los cuales eran traducciones de textos críticos. Mohammad Mokhtari y Mohammad Jafar Pouyandeh, dos investigadores, críticos y traductores radicales de textos de sociología y marxismo, fueron violentamente asesinados en invierno de 1998. Hemos visto a nuestras espaldas una historia de luchas cuyo estruendo aún reverbera y nos estimula: libros sin traducción reconocida, libros blancos del periodo de la revolución, panfletos, afectos y monumentos. Aun así, muchas cosas han cambiado durante el vuelo de esta flecha.

Estar-juntos

Consideramos que textos como los de Blanchot son mundo,[6] y consideramos al mundo como un taller colectivo libre para la autoformación, el juego, la risa y la experiencia. Si el texto es el mundo, un laboratorio de investigación sin telos,[7] y si la cooperación facilita la producción de nuevos afectos políticos, entonces solo queda organizar nuestras (anti)pedagogías, aumentar nuestra inteligencia colectiva, forjar conceptos y emplearlos. Hemos aprendido de Nietzsche que "quien es radicalmente maestro no toma ninguna cosa en serio más que en relación a sus discípulos, ni siquiera a sí mismo",[8] y en este sentido hemos intentado aprender a comprender el acto de organizar como la puesta en relación de multiplicidades, entre singularidades, en una nueva composición menor: un maestro solo tiene sentido en relación con la multiplicidad de estudiantes, junto a ellos, alrededor de ellos y no más allá de ellos como un superior, de la misma manera que el titiritero del teatro de marionetas de Kleist solo tiene sentido en

relación con las marionetas, al lado de ellas y junto a su multiplicidad.[9] De esta forma, no queríamos tan solo traducir textos al persa (la traducción como una ejecución real), sino emplearlos en los procesos de nuestro estar-juntos con el fin de traducir los afectos mismos en una nueva organización basada en la cooperación (la traducción como una ejecución virtual); es decir, el proceso de traducción como la reconstrucción de una vida concreta, reconsiderando la situación singular y local, y al mismo tiempo traduciendo los afectos: *una traducción afectiva*. Se pueden mencionar aquí dos ejemplos de esta actividad. Primero, la adaptación de esos textos en la producción de emisiones online de radio experimental: recomponiendo fragmentos de texto heterogéneos en un nuevo ensamblaje sonoro con el objetivo de refinarlos y presentar una comprensión pragmática de la teoría. Y segundo, la adaptación de esos textos a la producción de un pensamiento-imagen: la experimentación con conceptos, imágenes, intensidades, acontecimientos, humores, expresando una práctica teórica aplicada a la construcción de algún tipo de películas experimentales de bajo coste. Plegando así el texto en el mundo: de la subjetividad al pensamiento a la vida.

La farmacología del socius nos mostró que nuestro ámbito social en su conjunto está en realidad inmerso en procedimientos que solo pueden
abrirse a la interiorización más reaccionaria, y que excluye al *otro* y a su naturaleza diferenciada, en beneficio de la construcción de una identidad falsa o de un solipsismo fascista. Así que tuvimos que ser selectivos en lo que se refiere a los textos (afectos) para constituir un continuo de nuestras actividades: un movimiento suave fluyendo en la corriente spinoziana-nietzscheana que iluminó nuestras vidas, animó nuestros afectos y experiencias y nos situó juntos; planteando los problemas de la comunidad y la necesidad de

requerir al otro; investigando los conceptos de amor y amistad, invirtiéndolos activamente en el cuerpo crítico de la sociedad; examinando si es posible una sociabilidad y construyendo un plan(o) común; surgiendo de todo ello la (im)posibilidad de pensar: puesto que el filósofo es antes que nada un amigo o un amante, ya que solo el amigo/amante escribe, solo el amigo/amante piensa, solo la *philia-sophia* permite al pensamiento dividirse en sí mismo y entre amigos;[10] *los filósofos, esos revolucionarios afectivos*. En este sentido, el pensamiento sucede solo en la la construcción de un espacio común y autónomo, produciendo un espacio de lucha. Es por este motivo primordial que los filósofos franceses postnietzscheanos (Bataille, Blanchot, Klossowski), quienes adoptaron el problema de la comunidad en todos sus amplios aspectos, son de una gran importancia para nosotros y pueden tener una influencia vital en la esfera intelectual de Irán. Aparece aquí una nueva función del concepto de cooperación: no es solo la cooperación de un cuerpo real con otro cuerpo real, sino también la cooperación virtual dentro del pensamiento. La traducción es, de esta forma, un proceso de singularización e individuación, así como de dramatización, puesto que puede implicarse en la creación de nuevos afectos políticos entre singularidades, haciendo cooperar y produciendo espacios colectivos para vivir, luchar y lanzar múltiples procesos con capacidad de emancipar la vida: procesamiento de traducción, el traductor como microprocesador.

2. Datos

Contexto: breve historia de la creación de un caoide

"Alrededor de tres millones de personas en la calle", se convirtió en el titular de muchas agencias de noticias en la noche del lunes 15 de junio de 2009. Pero no se trataba de una mera noticia, sino más

bien de un acontecimiento que marcó un antes y un después en nuestras vidas. Unas elecciones fraudulentas tuvieron como resultado una política en la calle de millones de personas, y presenciamos una vez más cómo los discursos tradicionales de la izquierda fueron de nuevo cuestionados y sus binarismos discursivos tales como reformismo/revolución vieron sus demarcaciones borradas. Nos adentramos en un caos en el que los flujos semióticos de la sociedad se enfrentaron súbitamente al abismo absurdo en el que habían sido anteriormente fijados, un abismo surgido tras la desaparición del significante de un Estado idóneo. Habiendo sido desenraizadas del territorio del orden representativo, las cadenas semióticas empezaron a fluir en todas las direcciones y empezó a bullir la experimentación social. En mitad de estos procesos de experimentación, nos encontramos unos a otros. Por medio de diferentes conexiones entre individuos desubicados, surgió el agenciamiento maquínico de un funcionamiento *caoide* en el dominio de nuestra vida colectiva. Empero, si un caoide es un agenciamiento maquínico que puede atravesar el caos y crear una composición arquitectónica, un organizador provisional del caos, [11] ¿cuál era entonces realmente el caos?

El caos es "un grado de complejidad que está más allá de la capacidad de comprensión humana".[12] Aparte de la desaparición del significado trascendente de un orden representativo legítimo, el caso del que estamos hablando surgió por la enérgica aparición de lo nuevo en el contexto de la política iraní posterior a la revolución de 1979: un rechazo masivo de la regla gubernamental en los márgenes y en el *underground*, y un intento de hacer audible la voz desatendida de los *no-representados*. Este caos, que vino tras lo nuevo, fue una desterritorialización colectiva ejecutada por una subjetividad colectiva temporal; fue un grado de complejidad más allá de la inteligencia colectiva establecida de la sociedad iraní

previamente existente, y solo podía indicar que *una nueva intelectualidad de masas está por llegar*. Por consiguiente, nuestro grupo era parte de este caos, pero decidió organizarse y crear un caoide, de manera que pudiera atravesar este caos, empezar a desnudarse con el fin de experimentar relaciones alternativas. Esto nos condujo a una serie de nuevas formas de militancia. La militancia de la producción de conocimiento fue nuestro campo de activismo principal. Tradujimos ensayos y artículos de ciertas tradiciones de pensamiento, tales como obras de Bataille, Blanchot, Artaud, Ginsberg, Kerouac y Burroughs, hasta ensayos de Foucault, Guattari, Negri, Hardt y otros. Escribimos ensayos sobre política, economía, arte y cine, y tomamos en préstamo o nos reapropiamos de esta variedad de autores para desarrollar nuestra propia perspectiva. Después de un breve lapso de tiempo, empezamos a colaborar con otros activistas en un proyecto de producción alternativa de conocimiento. Se llamó *Academia paralela* y se ocupaba de los discursos negados por la academia iraní o que habían sido convertidos en "conocimiento subyugado", al servicio de reproducir los objetivos del aparato de Estado. En ese mismo periodo empezamos a experimentar con la forma de la radio como una nueva herramienta de mediación, inspirados por una parte por Radio Alice y otras radios libres de las décadas de 1960-1970, y por otra parte por los escritos teóricos de Allen S. Weiss sobre radiofonía y esquizofonía, así como por la radio experimental de Christof Migone y Gregory Whitehead.

Cuando la represión molar se hizo más fuerte, nos vimos obligados a interrumpir nuestras actividades. Desarrollamos así una forma de producción de conocimiento online, bajo el formato de proyectos de publicación. Los proyectos estaban diseñados específicamente para intervenir de manera activa en los discursos existentes, bien para atacarlos con el fin de liberar el pensamiento en ellos

subyugado, bien para introducir un discurso alternativo como un medio para conceptualizar y tratar temas problemáticos.

Experimentos con formas de organización

Teníamos frente a nosotros varias formas de organización grupal. La mayoría de los grupos implicados en las actividades de la izquierda revitalizada en la década de 2000, incluyendo a los activistas estudiantiles, ejercían políticas partidistas o políticas de identidad mediante formas de organización jerárquicas. Muchos de los activistas todavía creían en un tipo de esquema vanguardista, de acuerdo con el cual los intelectuales deben conducir y educar al proletariado en las luchas para que tenga lugar una revolución. Naturalmente, la revolución se imaginaba como un acontecimiento espectacular, condicionado *en última instancia*, como una revolución molar con la intención de tomar el poder y ejercerlo en interés de las masas. Había también ciertos grupos de izquierda marginales o incluso automarginados, familiarizados con teorías políticas y formas de lucha contemporáneas. Pero fetichizaban su relato particular de Mayo del 68 y de las contraculturas en el marco de formas organizativas muy cerradas, convirtiéndose así gradualmente en sectas o cultos. Tenían sitios web y revistas, y publicaban sus traducciones y ensayos libremente fuera del mercado editorial, pero sufrían de un enclaustramiento autoimpuesto.

Nuestro grupo tenía ciertas críticas hacia esas formas organizativas. En el caso del izquierdismo tradicional, podíamos observar en sus actividades la presencia del sexismo, del edadismo y de la burocracia jerárquica. Su incapacidad para crear nuevas formas era la principal razón del fracaso de sus proyectos igualitarios. La cura de esta enfermedad, pensábamos, consistía por una parte en deshacerse de todo tipo de ilusión vanguardista, y por otra parte en

comprometerse con formas exigentes de organización transversal, en el intento de crear e inventar nuevas formas de lucha y de colectividad, así como formas alternativas de producción de conocimiento. En lo que respecta a las sectas marginales, frente a ellas poníamos el acento en la apertura de una organización reticular, y en vez de tomar en consideración solo la "economía de la distribución del producto" (en este caso nuestros textos, traducciones y obras de arte), nos concentrábamos en la "economía interna de nuestro grupo": cómo no ser jerárquicos, no reproducir las relaciones sociales actuales en el interior de nuestro grupo y no permitir que ningún modo de relaciones de poder desigual cobre forma por medio de la diversidad de experiencia, edad, conocimiento, sexo, etcétera.

Intervenciones discursivas

En nuestros experimentos de organización sentíamos la necesidad de ejercer una práctica discursiva que nos facilitara una nueva manera de conceptualizar la situación con un enfoque de izquierda mediante la escritura. Cobró así sentido la traducción como práctica, que quizá fue una respuesta inmediata a la urgencia de la situación que teníamos frente a nosotros. Antes de nosotros, la ola de teoría de la traducción de izquierda radical que se había iniciado durante el gobierno reformista (1997-2005) adoptó principalmente un impulso epistemológico. Tras años de práctica, los textos traducidos por esta tradición empezaron a producir matrices de significado autosuficientes sin puntos de referencia externos anclados en la realidad concreta. En consecuencia, la traducción como práctica se convirtió en una manera de establecer una identidad propia, y lejos de se resultar útil para el contexto, los textos traducidos entraban en una cadena infinita y autorreferencial de significantes. Pero este era solo un aspecto de la historia.

Cuando comenzaron las protestas en 2009, muchos de estos discursos radicales revelaron su (im)potencia o en algunos casos su irrelevancia. Al preguntarnos qué tipo de relaciones de poder operaban en ellos que los conducían a la política identitaria, la jerarquización o la orientación mercantil, nos encontramos con un nuevo problema: no puede haber intervención discursiva en el campo social que no sitúe los textos de manera útil en nuestras vidas. Desde nuestro punto de vista, el problema no era la ausencia de traducciones adecuadas. Existían algunos textos más o menos radicales, pero no habían sido nunca utilizados, aplicados, *situados*. Después de 2009 ya no volvió a movernos ningún impulso epistemológico, y buscamos en cambio una perspectiva basada en una *pragmática* de la traducción. La cuestión principal ya no era para nosotros qué dice exactamente tal o cual filósofo, qué significa exactamente tal o cual texto, a qué se refiere exactamente tal o cual concepto. Estas preguntas tenían si acaso solo una importancia secundaria a la hora de definir los límites de un discurso. Lo que importaba por encima de todo era qué hacen estos textos, de qué son capaces o cuál es su función.

Roland Barthes explica cuál es su fantasía de cómo vivir juntos. Consiste en vivir juntas varias singularidades (una singularidad no es un individuo ni un colectivo) que tienen, al mismo tiempo, su carácter autónomo propio que denomina *idiorritmia*: “Rythmós = pattern de un elemento fluido... forma improvisada, modificable. En la doctrina, manera particular de fluir los átomos; configuración sin fijeza ni necesidad natural: un 'fluimiento' [...] en resumen, lo contrario mismo de una cadencia tajante, implacable en su regularidad”.[13] Nuestro punto de vista sobre la traducción se construyó en torno a un fantasía semejante: habíamos buscado esta *idiorritmia* en lo político a través de los textos que producíamos. En el curso de nuestras actividades, se fue haciendo evidente el papel

fundamental que desempeñaron los factores externos. Por un lado, el sistema de censura omnipresente se había intensificado hasta límites nunca vistos, y de manera muy importante en el campo editorial. Por otro lado, se volvió intolerable la orientación mercantil de las editoriales y la dificultad para entrar en el orden simbólico de los intelectuales que publican con regularidad, en definitiva, las relaciones social-económicas-morales a las que teníamos que someternos si queríamos publicar nuestros libros regularmente. Por eso rechazamos estas relaciones excluyentes y asfixiantes y empezamos a publicar algunos de nuestros libros online y en sitios de intercambio. Finalmente, a pesar de toda la intimidación que venía de afuera, la censura, la represión y el control, descubrimos que los problemas más importantes surgen de adentro: ¿cómo puede un grupo-sujeto tender a su máxima fluidez y creatividad revisando, garantizando, reconstruyendo y redefiniendo sus relaciones afectivas internas, las cuales sólo tienen sentido en una relación concreta con el afuera?

Preguntando caminamos[14]

El discurrir de este proceso, aun cuando la colectividad concreta se dispersó por la distancia entre sus cuerpos (dado que hace unos dos años algunos de nosotros abandonamos Irán y otros pocos han tenido que quedarse), tiene un final abierto. Todavía caminamos preguntando. Y caminamos a través de nuestra geografía de intensidades; no miramos atrás, no nos lamentamos, no queremos producir un *pasado* al que mirar en retrospectiva. Por el contrario, nuestro caminar es selectivo, *parresiástico.* Nunca hemos institucionalizado nuestra "autocrítica" ni lo haremos; sabemos cómo este término se ha vuelto infame en la historia como un método de limpieza.

La parresía, decir la verdad, conlleva dos direcciones simultáneas: por un lado, se dirige al exterior cuestionando el poder constituido en todas sus formas, tanto a nivel molecular como molar; por otro lado, se dirige al interior, se convierte en una afirmación dual de la vida y, por tanto, se vuelve selectivo en un sentido nietzscheano, con el fin de dejar a un lado la cristalización molecular del poder en la organización y deshacerse en la práctica de las fuerzas reactivas. Sea como fuere, Foucault insiste en que la parresía es una tarea peligrosa. Esto es algo que sentimos tanto bajo la sombra permanente de la persecución por parte de un poder disciplinario como por la precariedad de nuestro propio colectivo. El peligro de perder nuestro punto de maquinación con la realidad, nuestro colectivo de amigos, es serio. Sin embargo, siempre nos hemos desafiado a nosotros mismos, en cada paso, en cada proyecto. Y hubo disparidades, a veces diferencias que fueron demasiado radicales, en ocasiones malentendidos y polémicas personalizadas intolerables. En consecuencia, hubo momentos de implosión y una pérdida de lo colectivo. Errores, por supuesto; arrepentimientos, nunca.

Por ejemplo, cuando se organizan proyectos, se puede observar cómo sedimenta una cultura insana: las jerarquías que se forman en torno al conocimiento o la experiencia, la dificultad de desafiar toda forma residual de edadismo y desigualdad de género, la personalización de asuntos éticos o políticos, y así sucesivamente. O en otras ocasiones, aun cuando éramos conscientes de que para intervenir en diferentes niveles de producción de conocimiento debíamos ser cuidadosos a la hora de seleccionar los proyectos, hubo veces en que no lo fuimos. Si bien el no implicarse en el proceso impide adquirir el conocimiento sobre qué efectos produce, siempre teníamos algunas medidas en mente con las que evitar ciertos problemas. Con el fin de no perder los vínculos de

referencia con situaciones concretas, nos implicamos en proyectos que buscaban mediar entre la traducción y algunas situaciones particulares. Si dedicamos o no a ello suficiente energía es una cuestión a la que tendremos que volver.

El hecho de haber sido muy cautelosos para no quedar atrapados en ningún tipo de política de identidad no obsta para que debiéramos haber sido todavía más conscientes de nuestra propia situación. Mientras afirmábamos que no hay un adentro, para que el "y" pudiera seguir operando, las fuerzas pasivas/reactivas externas, la seducción de las políticas de identidad en los márgenes, nos empujaban hacia nosotros mismos.

Así, estos *problemas desde dentro* nos enseñaron el significado de un doble éxodo. Al escribir sobre el éxodo bíblico de Egipto, Blanchot afirma que el éxodo transformó a los esclavos de Egipto en *un* pueblo.[15] No basta con fugarse del aparato de Estado, escapar de las relaciones sociales establecidas, desterritorializar el territorio previamente delimitado de tu obra; es también necesario instituir una relación alternativa. Quizá compartimos con Gini Müller una misma pregunta: ¿cómo hacemos para convertirnos en "bastardos transversales"?[16]

[1] Ronald Bogue, *Deleuze on Literature*, Nueva York y Londres, Routledge, 2003, pp. 120–21.

[2] Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires, Altamira, 1995, pp. 24-25.

[3] Véase Maurizio Lazzarato. "From Capital-Labour to Capital-Life", *Ephemera: Theory of the multitude*, vol. 4, nº 3, agosto de 2004, http://www.ephemerajournal.org/contribution/capital-labour-capital-life.

[4] Michel Foucault, "Preface", en Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, p. xiii.

[5] Gilles Deleuze en entrevista de Claire Parnet, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze,* grabada para la televisión francesa en 1988-1989, emitida en 1996, véase "C de Cultura".

[6] Véase Maurice Blanchot, "Nietzsche y la escritura fragmentaria", *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1974.

[7] Para un desarrollo de la idea de una investigación sin telos, véase Colectivo Situaciones, "Sobre el militante investigador", *transversal: investigación militante*, abril de 2006 (http://eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es): "La investigación militante, tal como la desarrollamos, carece de objeto".

[8] Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1983, Sección Cuarta, Número 63, p. 91.

[9] Véase Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas 1975-1995*, Valencia, Pre-Textos, 2008 [refiriéndose a Heinrich von Kleist, "Sobre el teatro de marionetas" (1810), *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía*, Madrid, Hiperión, 2005 (N. del T.)].

[10] Véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2005, pp. 9-11.

[11] Véase Franco Berardi Bifo, *Félix. Narración del encuentro con el pensamiento de Guattari, cartografía visionaria del tiempo que viene*, Buenos Aires, Cáctus, 2013.

[12] Franco Berardi Bifo, *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*, Los Angeles, Semiotext(e), 2009, p. 212.

[13] Roland Barthes, *Cómo vivir juntos: simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*, traducción de Patricia Willson, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, pp. 50-51.

[14] Se trata de un lema zapatista que se cita, entre otros lugares, aquí: Notes from Nowhere (ed.), *We are everywhere. The irresistible rise of global anticapitalism*, Londres, Verso, 2003, p. 506.

[15] Véase Maurice Blanchot, "Ser judío", *El diálogo inconcluso*, *op. cit.*

[16] Gini Müller, "Las imágenes en movimiento del PublixTheatreCaravan, traducción de Marcelo Expósito, *transversal: hybrid?resistance*, octubre de 2002, http://eipcp.net/transversal/0902/mueller/es.