

Andrés Maximiliano Tello

Anarchivismo

Tecnologías políticas del archivo



Tello, Andrés Maximiliano
Anarchivismo: Tecnologías políticas del archivo
- 1a ed . - Adrogué: La Cebra, 2018.
320 p. ; 22 x 14 cm.
ISBN 978-987-3621-53-x
1. Filosofía Contemporánea. I. Título.
CDD 190

© Andrés Maximiliano Tello, 2018

© Ediciones La Cebra, 2018
edicioneslacebra@gmail.com
www.edicioneslacebra.com.ar

Editorxs

Ana Asprea y Cristóbal Thayer



Esta obra está licenciada bajo la Licencia Creative Commons
Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional
(CC BY-NC-ND 4.0). Para ver una copia de esta licencia, visita:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es_ES

Esta primera edición de *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo*, se terminó de imprimir en Buenos Aires y Madrid en noviembre de 2018

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. EL TRASTORNO DEL SUEÑO	7
I. MÁQUINA SOCIAL DEL ARCHIVO	13
1. El horror subalterno del anarchivismo	13
2. Obliterar el objeto archivístico	18
3. Fósiles del archivo. Acabar con el organismo	25
4. La anarqueología de un archivista maldito	29
5. Regímenes sensoriales del archivo	40
II. EL ARKHÉ ESTATAL	51
1. El doble <i>principio</i> del archivo-Estado (<i>comienzo y mandato</i>)	51
2. Archivo, bio-colonialidad y máquina imperial	66
3. El museo como sinécdoque del archivo	78
III. INSCRIPCIÓN Y TECNOLOGÍAS DE ARCHIVO	95
1. Registro de las huellas y superficie de inscripción	95
2. Archi-huella, escritura sin origen	99
3. La técnica como suplemento	110
4. La cisura del registro Violencia arcóntica y máquinas nómadas	121
IV. DEBAJO DEL ARCHIVO	135
1. La presunta ambivalencia de Foucault	135
2. Del súcubo, el subyectil demoníaco y el vampiro	141
3. Esto no es un hardware	149
4. <i>Aliens</i> sub-mediáticos	153

LÁMINAS	160
V. REGISTROS ESPECTRALES	169
1. La memoria como ejercicio anarquista	169
2. Impresiones del inconsciente	178
3. La fotocopidora de Derrida	191
4. <i>¡Destruir el archivo!</i> Pulsión archivológica y anarquismo	197
5. De la política de los espectros a la política de los soportes	202
VI. CAPITALISMO ARCÓNTICO	219
1. El poder arcóntico penetra los <i>corpus</i> y los <i>cuerpos</i>	219
2. Acumular <i>corpus</i> para la acumulación capitalista	228
3. Los registros del capital financiero	232
4. La axiomática de la propiedad intelectual	241
5. Capitalismo arcóntico: modulación, huella digital y tecnologías algorítmicas	250
VII. MÁQUINAS ANARCHIVISTAS	257
1. Allende a 49 USD: El acceso a las imágenes	257
2. El <i>acceso</i> como virus: la amenaza del cuerpo informático	262
3. Orden policial y revueltas del anarquismo	267
4. Ensamblajes tecnológicos en la producción maquina de subjetividad	274
5. ¿Qué es un medio de producción?	281
6. De la política de lo común al ensamblaje anarquista	287
BIBLIOGRAFÍA	293
AGRADECIMIENTOS	317

INTRODUCCIÓN. EL TRASTORNO DEL SUEÑO

El anarchivismo es la pesadilla del orden actual. Los aparatos gubernamentales y la banca internacional, los servicios de inteligencia y las agencias de seguridad, las empresas de software y las compañías transnacionales, los grandes inversores y la ciudadanía dócil, todas ellas, todos ellos, yo mismo, parecemos trazados por el pincel de Goya soñando con la organización político-económica de los registros. Una de las expresiones más recientes de dicho sueño es expuesta en el año 2013 por Ira Hunt, director de tecnología de la CIA. Refiriéndose al valor de los datos masivos o *big data*, no solo para controlar a la población sino incluso para predecir sus amenazas, Hunt señala: “nuestra misión es recolectar todo y quedarnos con ello para siempre”. Pero este sueño archivístico se había convertido ya en pesadilla con la *Operation Payback* y sus múltiples ataques de DoS (*Denial of Service*) contra sitios webs de Estados Unidos y Europa, para remecer así la voluntad de los arcontes que buscan coartar la libertad de información y la independencia de Internet. En todo caso, no es posible circunscribir el trastorno desatado por el anarchivismo únicamente a la configuración de nuestros entornos digitales. Lo cierto es que esta pesadilla recorre la historia occidental desde mucho antes que las tecnologías de archivo buscasen organizar la red informática mundial. Por lo tanto, habría que precisar: el anarchivismo es la pesadilla de todo

orden social que se pretenda vigente, en una época y en un lugar determinado.

Sin ir más lejos, la amenaza que este trastorno encarna recorre las rebeliones indígenas y las luchas latinoamericanas, tal como resuena hacia fines del siglo XIX en las inscripciones de José Martí, sobre “la historia de América, de los incas acá, [que] ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia”, o bien, en los albores de las Independencias criollas, con Simón Rodríguez afirmando que el “archivo de conocimientos” de las nacientes Repúblicas ha de ser “propiedad pública”. Habría entonces que entender al anarchivismo como un movimiento que atraviesa mutaciones sociales de cuño heterogéneo; rebeliones campesinas y obreras, luchas estudiantiles y feministas, revueltas indígenas y populares, pues en todas aquellas experiencias de agitación colectiva operan ensamblajes de cuerpos, afectos y tecnologías que alteran los registros de identidades, posiciones y funciones rotuladas en la máquina social que distribuye la producción general del cuerpo (y los *corpus*) sobre la superficie de inscripción que llamamos realidad. Dicho de otro modo, lo que comparten todos estos movimientos heterogéneos es la alteración de los regímenes discursivos y sensoriales del archivo dispuestos en un espacio-tiempo particular, pues el anarchivismo entraña la amenaza de toda organización del “presente” ambicionada por cualquier máquina de gobierno. Por lo tanto, el anarchivismo no solo perturba el sueño de quienes ocupan posiciones jerárquicas y acomodadas en un momento histórico concreto, sino que altera los principios de legitimidad resguardados y dispuestos socialmente por clasificaciones institucionales y mediante tecnologías de registro cotidianas de los cuerpos, sus rutinas y sus afectos.

Sin embargo, apreciar la radicalidad con que el anarchivismo puede trastornar el sueño de la organización jerárquica de los registros en el cuerpo colectivo, se ha vuelto posible para nosotros solo cuando, paradójicamente, la ensoñación arcóntica comienza a naturalizarse. Hace casi una década, el presidente ejecutivo de Google, Eric Schmidt, formulaba un

cálculo inusual: toda la información producida y conservada en el decurso de la civilización occidental hasta el año 2003, alcanzaba aproximadamente un tamaño de cinco exabytes, es decir, cinco millones de terabytes. Esta cantidad, no obstante, es mucho menor que la generada ahora cada semana en Internet. En otras palabras, cada año producimos más información que la producida durante toda la historia de la especie humana, un incremento exponencial que nos llevará pronto a registrar tan solo en unos días la misma cantidad de datos almacenados desde la inscripción de las pinturas rupestres hasta la invención del UNIVAC 1, el primer computador comercializado en el siglo XX. Tomando esas mismas unidades de medida como referencia, estimaciones más recientes señalan que la cantidad de información almacenada en el mundo se aproxima ya a los 1200 exabytes, de los cuales más del noventa por ciento lo constituyen datos digitales, mientras que el resto corresponde a lo registrado en los tradicionales soportes analógicos.

De todas maneras, semejante incremento de la producción de información y de las capacidades tecnológicas de almacenamiento y procesamiento de datos masivos, es tal vez uno de los rasgos más significativos de nuestra época, pues no hay ningún momento histórico previo donde la multiplicación de los dispositivos de registro y almacenaje haya sido tan vertiginosa. Esta cuestión en ningún caso es accesorio para sus “usuarios”, pues transforma el carácter de nuestras relaciones colectivas y la textura de la experiencia cotidiana de manera hasta hace poco insospechada.

Y sin embargo, el sueño de gestionar política y económicamente esta inmensa máquina social de archivo que habitamos no parece sorprendernos, tal cual lo plasma la publicidad de uno de los principales agentes del mercado tecnológico de nuestro tiempo: “Normal. Está bien ser normal. Es normal no querer perderse de nada. Querer vivir la vida al máximo es normal. Por eso es normal querer estar siempre conectado... Querer guardar tus recuerdos es normal. Y no tener que borrarlos, también... Es normal

que tu celular no te ponga límites. Cámbiate a Samsung". Cualquier atisbo de inconveniencias entre las formas de experiencia colectiva y los nuevos equipamientos tecnológicos tiende aquí a erradicarse. A contrapelo de esta ensoñación publicitaria, el anarchivismo opera justamente en el trastorno de ese estado de normalidad que parece determinar hoy nuestra experiencia del mundo.

Este libro se propone profundizar en los movimientos que desestabilizan el sueño del ordenamiento orgánico de los registros y de los regímenes sensoriales que delimitan los modos de vida en un espacio-tiempo determinado. Para adentrarnos en la pesadilla de dicha ensoñación, resulta inevitable volver a preguntarnos qué entendemos por archivo hoy, cuando irónicamente son las *apps* de Android y los dispositivos como Fitbit Blaze o Apple Watch los que se encargan de almacenar, monitorizar y medir los registros sobre las horas que dormimos. Así, la pregunta por la noción de archivo y su funcionamiento nos obliga entonces a comprender este término de una manera distinta a la acuñada por la disciplina archivística en el siglo XIX, pues tendremos que describir y analizar el conjunto de dimensiones políticas, económicas, culturales, históricas y tecnológicas que envuelven, de una manera u otra, lo que hoy identificamos, sin mayores cuestionamientos, bajo el nombre de "archivo".

La complejidad de esta última tarea es evidente, pues responde, en buena parte, al amplio espectro de prácticas que este término parece aludir cotidianamente; en el funcionamiento de las telecomunicaciones y las redes informáticas; en los usos de nuestros dispositivos móviles; en las extensiones del aparato jurídico-legal; en los nuevos mecanismos de vigilancia y seguridad; en la gestión de instituciones gubernamentales y privadas; en el funcionamiento de la banca y el capital financiero internacional; en los distintos organismos de investigación y producción de conocimiento; e incluso, en la misma composición genética de la especie, mediante los bancos de ADN y los avances de la biotecnología. Quizás esa misma amplitud de las operaciones vinculadas al archivo en

nuestras sociedades haya impulsado un renovado interés por esta noción, cuyo protagonismo conceptual se hace evidente en diferentes disciplinas y campos de estudio durante las últimas tres décadas. De hecho, como de costumbre en la academia anglosajona, diferentes voces han diagnosticado la emergencia de un "*archival turn*" en las humanidades, las artes y las ciencias sociales, es decir, de un nuevo giro hacia el fenómeno del archivo, ya no como mero insumo de trabajo sino como un objeto de estudio por sí mismo, de carácter complejo y vasto.¹ Así pues, todo apunta a que la cuestión del archivo deja ya de ser una preocupación exclusiva de profesionales de la archivística o el insumo preparatorio del quehacer historiográfico, para convertirse ahora en una suerte de eje transversal en la reflexión crítica de distintas áreas, un nodo que propicia el cruzamiento de saberes, prác-

1. Para una revisión detallada sobre el diagnóstico del "*archival turn*", véase: Marlene Manoff, "Theories of the archive from across the disciplines", en *Libraries and the Academy* 4, no. 1 (2004): 9-25; Rebecca Comay, *Lost in the archives* (Toronto: Alphabet City Media, 2002); Francis X. Blouin y William G. Rosenberg (eds.), *Archives, Documentation and Institutions of Social Memory* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007); Fiorella Foscari, et al. *Engaging with Records and Archives. Histories and Theories* (London: Facet Publishing, 2016); Anne Gilliland, et al. *Research in the Archival Multiverse* (Clayton: Monash University Publishing, 2017); y finalmente, Niamh Morre, et al. *The Archival Project. Archival Research in the Social Sciences* (New York: Routledge, 2017). Se trata, en cualquier caso, de una nueva mirada sobre los archivos, que transforma las claves de lectura tradicionales y que también se ha manifestado al sur del mundo, en la academia chilena de manera heterogénea, por ejemplo, con las investigaciones de André Menard, Jorge Pavez y el Laboratorio de Desclasificación Comparada, en el campo de la antropología; en trabajos como los de Miguel Valderrama, Nicolás Fuster y Pablo Aravena dentro de una reflexión sobre (y con) la historiografía; en el singular pensamiento filosófico tramado en los textos de Alejandra Castillo, Sergio Rojas, Adolfo Vera y Elizabeth Collingwood-Selby; en la crítica literaria y las humanidades con Raúl Rodríguez Freire, Wolfgang Boengers y Antonia Viu; en la reflexión estética y la teoría del arte, con los trabajos de Cristián Gómez-Moya, Nelly Richard, Sebastián Vidal y Claudio Celis; y en las prácticas artísticas de Eugenio Dittborn, Voluspa Jarpa, Demian Schopf y Felipe Rivas San Martín, entre otros y otras.

ticas investigativas y cuestionamientos epistemológicos. Quizás, ha sido en la emergencia de esta nueva época de los archivos donde se comienza a reflexionar por primera vez en la confluencia de las épocas en el archivo, o mejor dicho, en torno a aquellas múltiples fuerzas que pretenden definir el archivo de una época.

No obstante, el inusitado protagonismo de la figura del archivo anunciado por el *archival turn* no ha ido acompañado por un estudio sobre el inédito estatuto filosófico alcanzado por la noción de archivo a lo largo del siglo XX, que encuentra en los trabajos de Michel Foucault o Jacques Derrida solo algunas de sus expresiones más relevantes.² Lo cierto es que difícilmente podría hablarse hoy de un giro del archivo sin considerar la amplia discusión generada previamente en la filosofía y la teoría crítica. Dicho de otro modo, paralelamente al desarrollo de esta supuesta época de los archivos, propiciada por la proliferación de nuevas tecnologías de registro y almacenamiento de información, se ha ido conformando un sigiloso pensamiento sobre el problema del archivo. El propósito de este libro es ahondar justamente en esa materia para, finalmente, ocuparnos de aquello que estremece las ensoñaciones archivísticas en toda época que se concibe como tal. Esto es lo que denominamos anarchivismo.

2. Quizás una de las pocas excepciones a esto último sea el volumen editado por Knut Ebeling y Stephan Günzel, bajo el nombre de *Archivologie*, que retoma así la expresión ocupada por Jacques Derrida, a mediados de los años noventa, en su llamado a reflexionar sobre las posibilidades de una ciencia general e interdisciplinar del archivo. Ebeling y Günzel añaden que la fascinación y la expansión del discurso sobre el archivo alcanza su cima justamente en esta idea sobre la conformación de una nueva archivología, y compilan en este volumen algunas de las aportaciones más importantes que se han hecho desde la filosofía a la reflexión sobre el archivo durante el siglo XX (de las cuales, por supuesto, nos ocuparemos también en este trabajo). Knut Ebeling y Stephan Günzel (eds.), *Archivologie. Theorien des Archivs in Philosophie, Medien und Künsten* (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2009), 7-8.

I. MÁQUINA SOCIAL DEL ARCHIVO

1. El horror subalterno del anarchivismo

“No hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural”, sostiene Borges en *El idioma analítico de John Wilkins* (1952). La provocadora sentencia se realiza tras la mención del *Emporio celestial de conocimientos benévolos*, enciclopedia china referida por el doctor Franz Kuhn. En ella se establece una particular división de los animales en:

- (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas.¹

Esta clasificación, atribuida a un apócrifo enciclopedista chino, ocupa un lugar privilegiado en las primeras páginas de *Les mots et les choses* (1966), como muestra de un límite del pensamiento, un linde en tanto que taxonomía imposible de ser pensada y, por ende, como trastorno de todas las superficies ordenadas por las formaciones discursivas

1. Jorge Luis Borges, “El idioma analítico de John Wilkins”, en *Obras Completas II. 1952-1972* (Buenos Aires: Emecé, 2009), 104.

del saber que habitamos. De acuerdo con Michel Foucault, la monstruosidad en dicha enciclopedia no radica simplemente en el bestiario presentado por la pluma de Borges, en la extravagancia de sus especímenes, sino más bien en la serie alfabética (*a, b, c, d*) que enlaza todas las categorías dispares, generando así un espacio común heteróclito. Dicha serie hace emerger un tipo de lugar inquietante, puesto que es uno de esos espacios que “minan el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, (...) porque arruinan de antemano la ‘sintaxis’ y no solo la que construye las frases –aquella menos evidente que hace ‘mantenerse juntas’ (unas al otro lado o frente a otras) a las palabras y las cosas”.² Al tensionar la autoridad y la eficacia de los sistemas de clasificación convencionales, Borges traza una desgarradura que resulta difícil amortiguar. Desestabiliza de algún modo los procedimientos bajo los cuales se organizan los esquemas perceptivos, valorativos y prácticos de los sujetos y los objetos del conocimiento, es decir, tiende a dislocar la naturaleza no solo de las palabras sino también de las cosas que estas nombran.

Si algo tiene de perturbadora la ficción de Borges, es entonces su registro de lo impensado en el centro de los archivos del conocimiento. Estremece así la unidad ideal y orgánica de los saberes validados, resguardada bajo la lógica arborescente de las clasificaciones jerárquicas que organizan nuestras diversas instituciones, depósitos documentales o repositorios científicos. Esta pretendida unidad orgánica del archivo se hace evidente, por ejemplo, en el caso del afianzamiento y reformulación del género enciclopédico en la Europa del siglo XVII, “momento en que la clasificación del saber normado, ciencias y técnicas, escapa del orden dictado por la teología y por las ‘semejanzas’ para ingresar en el orden científico”, donde el enciclopedismo –como bien señala

Alain Rey– refleja un estado de la ciencia y de la “necesidad de un orden, quizá racional, pero sobre todo estable”.³

Desde luego, lo anterior va de la mano con otros factores cruciales en la organización del archivo histórico-cultural de Occidente, como la organización moderna del currículo universitario y las bibliotecas. Estos últimos son los subsistemas que, de acuerdo con Peter Burke, forman el “trípode intelectual” del sistema moderno de clasificación del conocimiento, cuyos pies “se apoyaban el uno en el otro, fomentando de esa manera la reproducción cultural al hacer que las categorías pareciesen algo natural y las alternativas antinaturales o incluso absurdas”.⁴ De ese modo, este conjunto de procedimientos de clasificación se convierte en un dispositivo de jerarquización y exclusión de los elementos que pueden formar parte del nuevo régimen del archivo del conocimiento moderno.

3. Alain Rey, *Enciclopedias y diccionarios*, trad. Adolfo Castañón (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), 124-5.

4. Peter Burke, *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*, trad. Isidro Arias (Barcelona: Paidós, 2002), 118-129. De acuerdo con Burke, el proyecto más exitoso de transformación de estos sistemas de clasificación modernos, y de sus subsistemas, ha sido el propuesto por Bacon, quien divide las ramas del conocimiento en tres grandes categorías en función de distintas facultades humanas: historia (memoria), poesía (imaginación) y filosofía (razón), las cuales son subdivididas a su vez en otros varios tipos. Más de un siglo después, el año 1751, cuando Jean d’Alembert redacta el *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, se basa justamente en aquella clasificación de Bacon, en su “árbol de nuestro conocimiento”, pues según el enciclopedista francés, su división satisface el “orden enciclopédico de nuestros conocimientos y a su orden genealógico”. Jean Le Rond D’Alembert, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, trad. Consuelo Bergés (Madrid: SARPE, 1985), 78. Casi dos siglos después, Thomas Jefferson emplea todavía aquella misma “tabla de las ciencias de Bacon como base para organizar su propia colección de libros en cuarenta y cuatro capítulos”. Fred Lerner, *Historia de las bibliotecas del mundo. Desde la invención de la escritura hasta la era de la computación*, trad. Inés Frid (Buenos Aires: Troquel, 1999), 169. Por otra parte, el mismo Jefferson no solo colabora en la estructuración de la *United States Library of Congress*, sino que además ofrece luego su propia colección para restaurarla en 1815.

2. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost (México D.F.: Siglo XXI, 1991), 3.

Frente a esto, la enciclopedia china de Borges parece expresar una fuerza de distorsión que subyace al archivo del conocimiento con el que se forja la tradición cultural de Occidente. Como si en ella brotase una multiplicidad inclasificable, un movimiento que altera los principios de jerarquización de las huellas y codificación de cualquier registro. Una fuerza sin principio ni final, que surge “entre las cosas”, tal cual lo señalan Deleuze y Guattari a propósito de los brotes rizomáticos: “Hay, en los rizomas, nudos de arborescencia e impulsos rizomáticos en las raíces”.⁵ Asimismo, en la propia raíz clasificatoria de los *corpus* del archivo occidental –y, por extensión, de cualquier archivo y su lógica arborescente–, emerge una multiplicidad de conexiones, un conjunto de singularidades. Hendidura rizomática que atraviesa y al mismo tiempo amenaza sus formas de ordenamiento. Enciclopedia apócrifa de Oriente que desestabiliza el mundo occidental.

El propio Borges ha descrito ejemplarmente esta potencia de dislocación, poco antes de escribir el afamado cuento *La biblioteca de Babel* (1941), cuando traza la genealogía de la idea de *La biblioteca total* (1939), que él cree rastrear desde Aristóteles hasta Nietzsche, pasando por Cicerón, Pascal, Swift, Flaubert, Huxley, Carroll y Lasswitz. En las estanterías de dicha biblioteca, o mejor dicho, en los ficheros de este colosal archivo, se desplegarían la totalidad de espacios, magnitudes temporales, energías y formas de la materia. Aparentemente, la biblioteca contiene al universo y no a la inversa. Así pues:

Todo estará en sus ciegos volúmenes. Todo: la historia minuciosa del porvenir, *Los egipcios* de Esquilo, el número preciso de veces que las aguas de Ganges han reflejado el vuelo de un halcón, el secreto y verdadero nombre de Roma, la enciclopedia que hubiera edificado Novalis, mis sueños y entresueños

5. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Rizoma*, trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta (Valencia: Pre-Textos, 1977), 49.

en el alba del catorce de agosto de 1934, la demostración del teorema de Pierre Fermat, los no escritos capítulos de Edwin Drood, esos mismos capítulos traducidos al idioma que hablaron los garamantas, las paradojas que ideó Berkeley acerca del Tiempo y que no publicó, los libros de hierro de Urizen, las prematuras epifanías de Stephen Dedalus que antes de un ciclo de mil años nada querrán decir, el evangelio gnóstico de Basílides, el cantar que cantaron las sirenas, el catálogo fiel de la Biblioteca, la demostración de la falacia de ese catálogo.⁶

La idea de esta biblioteca se traduce en el sueño de un archivo universal que no recorre solamente la historia de la literatura o la filosofía, pues no olvidemos que semejante ensoñación reaparece igualmente el año 2004, en la Feria del libro de Fráncfort, cuando se presenta el proyecto Google Books, cuyo lema sería luego: “Nuestra misión es organizar toda la información en el mundo”. Sin embargo, lo importante aquí es que, en realidad, la imagen borgeana está lejos de plasmar una cosmogonía o cualquier orden esencial de los registros en un archivo universal. Al contrario, aquello que el relato de *La biblioteca total* rescata del olvido es más bien un trastorno del sueño archivista, un “horror subalterno”: se murmura entre sus pasillos –nos advierte Borges–, que algunos bibliotecarios han acometido infructuosamente la tarea de encontrar un punto de origen de la propia biblioteca, intentando así establecer el principio o el registro primario entre sus libros. Su fracaso ha sido estrepitoso. En lugar de hallar una huella originaria, han descubierto con espanto que sus archivos “corren el incesante albur de cambiarse en otros y que todo lo afirman, lo niegan y lo confunden como una divinidad que delira”. De ese modo, el movimiento de los registros re-inscrito por este singular horror subalterno, parece negar la idea misma de la Biblioteca

6. Jorge Luis Borges, “La biblioteca total”, en *Revista Sur* 8, no. 58 (1939), 15.

total, pues impide legitimar cualquier criterio definitivo de organización. Puesto en otros términos, la alteración de los registros descompone el archivo del universo que la propia biblioteca propone. Lo que Borges ha descrito de esa manera es el movimiento del *anarchivismo*.

2. Obliterar el objeto archivístico

Para desenmarañar lo que hemos planteado, es necesario partir obliterando un concepto tradicional de archivo, aquel que define el objeto de la disciplina archivística al menos desde el siglo XIX. Por supuesto, los indicios de la archivología moderna pueden rastrearse desde mucho antes, llevándonos hasta el siglo XVI, con los tempranos textos de Jacob von Rammingen *Von der Registratur und jren Gebäuwen und Regimenten* (1571) y *Summarischer Bericht, was es mit einer Künstlichen und vollkommenen Registratur für eine Gestalt* (1571), la obra ulterior de Baldassare Bonifacio *De archivis liber singularis* (1632), la edición del libro de Albertino Barisone *De archivis antiquorum commentarius* (1636), y posteriormente las obras de Ahasver Fritsch, *Tractatus de jure archivi et cancellariae* (1664) y la de Niccolò Giussani, *Methodus archivorum sive modus eadem texendi ac disponendi* (1684). Sin embargo, en todos estos textos tempranos de la archivología, la noción de archivo no aparece todavía delimitada como objeto de estudio de una disciplina de conocimiento específica y, por lo mismo, su significado aún no se vuelve del todo convencional.

Dicha situación cambia notoriamente en el transcurso del siglo XIX, cuando una propagación de tratados y textos sobre la materia comienza a definir poco a poco el campo disciplinar de la archivística. Destaca especialmente entre esos libros el *Manual para la clasificación y descripción de los archivos*, publicado en 1898 por los funcionarios holandeses Samuel Muller, Johan Feith y Robert Fruin. Comúnmente llamado *Manual holandés*, este tratado marca el afianzamiento de una discontinua y dispersa reflexión teórico-metodológica sobre los elementos fundamentales de una ciencia moderna de los

archivos, es decir, sobre la posibilidad de la propia disciplina archivística y la definición de su objeto de estudio. En sus páginas, se define el concepto de archivo de un modo que todavía hoy nos resulta familiar:

Un archivo es el conjunto de documentos escritos, diseñados e impresos, recibidos o redactados oficialmente por una administración o uno de sus funcionarios, toda vez que estos documentos están destinados a permanecer depositados en esta administración o en el lugar de sus funcionarios.⁷

Bajo esa definición, el concepto de archivo designa un sitio específico (edificio, habitación, arca, fichero, etc.) donde son depositados y resguardados los documentos importantes de una institución o persona jurídica determinada. En otras palabras, para la disciplina archivística, un archivo es el lugar donde se conservan expedientes, contratos, títulos, notas y documentos en general, que poseen cierto valor administrativo o institucional. A esta primera definición, el *Manual holandés* agrega una segunda característica, pero que resulta fundamental pues aspira a consolidar la construcción de su objeto de estudio: el archivo se erige como una entidad dotada de coherencia interna. Esta sería la segunda premisa constitutiva de la idea tradicional de archivo que es necesario obliterar, pues sugiere que el archivo cuenta con una organización que va más allá del momento en que los documentos que lo conforman se depositan entre sus muros, en el orden de sus ficheros. Según aquella mirada tradicional, el archivo almacenaría entonces un orden primigenio de los registros.

De esa forma, los principios postulados por el *Manual holandés* se centran en el acatamiento de una supuesta “estructura primitiva” del archivo y, por lo tanto, en un esmero por seguir el “orden original” de sus documentos, de los

7. Samuel Muller, Johan Feith y Robert Fruin. *Manuel pour le classement et la description des archives*, trad. Jos Cuvelier y Henri Stein (La Haye : De Jager, 1910), 1.

registros que lo componen. Vinculación de una supuesta jerarquía distinguible en las inscripciones almacenadas, intrínseca por tanto a cualquier tipo de registro, con un origen siempre determinable y restituible, que resultaría fundamental para toda ciencia del archivo. A partir de semejante convicción fundacional de la disciplina archivística moderna, la obra de Muller, Feith y Fruin propone una peculiar metáfora paleontológica para describir los fondos documentales, que implica al mismo tiempo entender la naturaleza del archivo como un todo orgánico:

el archivista procede con los fondos documentales del archivo como el paleontólogo con los fósiles de un animal prehistórico: se esmera en reconstituir el esqueleto del animal por medio de los fósiles. Procura crearse una representación del animal, cuyos fósiles ha reunido, considerando cuidadosamente en conjunto la estructura del cuerpo y la forma de los huesos...⁸

Lo que subyace a esta analogía entre los fondos documentales y los fósiles de un animal es una doctrina esencial para la disciplina archivística que el propio *Manual holandés* se encarga de inaugurar: el archivo es “un todo orgánico, un organismo viviente, que crece de acuerdo a reglas fijas, se forma y se transforma”.⁹ Esto implica, por un lado, que cada archivo debe ser considerado según su propia organización original, o constitución orgánica, a la hora de proceder con la clasificación sistemática de sus fondos documentales, pero además, por otro lado, sugiere indirectamente que todos los registros del archivo constituyen una especie de órganos con un lugar y una función determinada *a priori* por el archivo-organismo que los interrelaciona, es decir, por la estructura original de su *corpus* documental.

8. Muller, Feith y Fruin, “Manuel pour le classement”, 45.

9. Muller, Feith y Fruin, “Manuel pour le classement”, 5.

La insistencia de la *ratio archivística* por el establecimiento de un orden y un principio, su esfuerzo por la identificar el *arkhé* de las huellas registradas, no resulta casual, pues responde a los procedimientos político-administrativos que sustentan el desarrollo de la propia archivología durante el siglo XIX. Al mismo tiempo, demuestra importantes vínculos y refuerzos con el incipiente discurso del historicismo. Esto resulta claro a la luz del llamado *principio de procedencia*, rudimento fundamental de esta *ratio archivística* moderna, que se desarrolla a partir de otras dos nociones claves: el *respect des fonds* y el *registraturprinzip*. La primera de ellas es implementada con las “Instrucciones” dadas en 1841 por el Ministerio del Interior francés bajo la influencia del historiador y archivador Natalis de Wailly, para reemplazar de ese modo los vetustos criterios de clasificación documental utilizados desde la Ilustración, que estaban centrados principalmente en la división por “materias”, “temas” o “lugares”. Denominado en francés *respect des fonds*, el “principio de procedencia” instituye aquí la práctica de “unir los diferentes documentos por fondos, es decir reunir todos los títulos que provengan de un ‘cuerpo’, de un ‘establecimiento’, de una familia o de un individuo, y colocar después con un cierto orden los diferentes fondos”.¹⁰ Todo esto, sin que los documentos ligados únicamente a un fondo sean confundidos con el fondo mismo. Dicho de otro modo, el “principio de procedencia” es un procedimiento sistemático de identificación, ordenamiento y conservación de los documentos a partir de su cuerpo o institución de origen.

La *procedencia* determina teóricamente el *orden* de las inscripciones en el archivo. Sin embargo, la expansión e implementación en Prusia del “principio de procedencia” resulta igualmente paradigmática. Ocurre el año 1881 con la publicación del *Reglamento para la ordenación de los Archivos Secretos Estatales de Prusia*, sancionado y autorizado por Heinrich

10. Ana Herrero y Alfonso Díaz, “La clasificación”, en *Administración de documentos y archivos. Textos fundamentales*, dir. José Ramón Cruz Mundet (Madrid: CAA, 2011), 138.

von Sybel, director de los Archivos del Estado Prusiano. Este nuevo principio del archivo, decreta la división y reclasificación de los documentos dentro de los Archivos Estatales de acuerdo con sus unidades administrativas originales, pero además, su particularidad es que el establecimiento del principio de procedencia [*Provenienzprinzip*] es complementado aquí con la formulación de un *principio de respeto del orden original* [*Registraturprinzip*]. Por otra parte, como bien señala Ernst Posner, este nuevo sistema de ordenamiento documental no incumbe solo a la archivística sino que corresponde profundamente también:

al “pensamiento histórico” de una generación que vino a los archivos de las clases de Ranke, Droysen, Sybel y otros héroes de un gran período de la historiografía Alemana. El nuevo principio era más que un acierto técnico; significaba el respeto por el crecimiento histórico hacia las fuentes de la investigación histórica que habían surgido en el curso de los sucesos históricos.¹¹

Por esa senda, la administración de los archivos se envuelve con el aura del discurso historiográfico ampliamente propagado durante el siglo XIX en todo Occidente. De ahí que el apelativo italiano del principio de procedencia haya sido el de *metodo storico* u *ordinamento storico*. La voluntad de restauración del origen de los registros atraviesa así la constitución moderna del campo de las llamadas ciencias humanas y se instaura al mismo tiempo como un intento general de reconstitución del “ordenamiento original” o del “orden primitivo” del archivo.¹²

Pero semejante intención de esclarecer los orígenes de los documentos y la pretensión de restaurar su orden primige-

nio se vuelve problemática en tanto abastece una concepción dominante sobre el sentido de la propia historia humana, entendida como sucesión lineal y progresiva de los hechos. Esta relación íntima entre el discurso de la archivística y la historiografía ha sido resaltada con acierto por John Ridener, quien no duda en señalar incluso que “la historia intelectual de la teoría archivística [*archival theory*] es también la historia intelectual de los historiadores y la historiografía”, pues esta última no deja de guiar a la primera desde el siglo XIX, constituyendo su “contexto” de desarrollo más importante. De ese modo, las transformaciones en el pensamiento historiográfico que van desde el historicismo de Leopold Von Ranke hasta la más amplia mirada de la Escuela de los *Annales*, produjeron cambios también en los usos y los requerimientos sobre los archivos y en las ideas convencionales sobre la organización documental.¹³

Conforme a esto, es posible sostener que la *ratio archivística* moderna está enlazada con la aspiración historicista de develar los acontecimientos “tal cual como han ocurrido”. El asunto controversial que de ese modo se manifiesta, para decirlo con Walter Benjamin, es que en el ordenamiento y la restauración de los sucesos históricos (o de los registros transformados en su *fuentes*), se perfila así la voluntad de postular una “imagen ‘eterna’ del pasado” propia del procedimiento aditivo del historicismo que “suministra la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío”.¹⁴ Aquella práctica de la historiografía no hace más que acumular los “hechos históricos” en una representación del tiempo que conserva el pasado de acuerdo a los dividendos que implica para los herederos de quienes han vencido. Pero esa pluma del historicismo que Benjamin desacredita, debido a su recopilación de sucesos pretéritos solo con el interés de capitalizarlos a la sazón de quienes marchan en el

11. Ernst Posner, “Max Lehmann y el origen del principio de procedencia”, en *La administración moderna de archivos y la gestión de documentos*, comp. Peter Walne (París: UNESCO, 1985), 100.

12. Eugenio Casanova, *Archivística* (Siena: Lazzeri, 1928), 198.

13. John Ridener, *From Polders to Postmodernism: a concise history of archival theory* (Minnesota: Litwin Books, 2009), 14-19.

14. Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad. Pablo Oyarzún (Santiago de Chile: Arcis-Lom, 1995), 63.

cortejo triunfal de la historia, implica también una operación mucho mayor sobre la idea que hemos heredado respecto a la naturaleza del archivo.

De esa manera, si la administración de los archivos bajo el despliegue de los postulados prácticos del *Provenienzprinzip* y el *Registraturprinzip* se convierte en una forma de abastecimiento conceptual de los discursos que postulan el *continuum* histórico, es principalmente porque contribuye a establecer un sentido común sobre las funciones del archivo y la administración de los registros en la formación del conocimiento y el progreso científico. No es casual, por lo tanto, que sea en el transcurso del siglo XVIII y a comienzos del siglo XIX, cuando se advierte claramente una reorganización general de lo que se entiende por archivo así como de sus prácticas y funciones conexas, que supone toda una nueva formación de saber y un nuevo diagrama de relaciones de poder. Sobre este punto, Michel Foucault ha observado con perspicacia:

La conservación, cada vez más completa, de lo escrito, la instauración de archivos, su clasificación, la reorganización de las bibliotecas, el establecimiento de catálogos, de registros, de inventarios representan, a finales de la época clásica, más que una nueva sensibilidad con respecto al tiempo, a su pasado, al espesor de la historia, una manera de introducir en el lenguaje ya depositado y en las huellas que ha dejado un orden que es del mismo tipo que el que se estableció entre los vivientes.¹⁵

El advenimiento de este inédito campo de positividad del saber –sustentado en los casilleros, ficheros y legajos reunidos con afán en el transcurso de toda una época–, se despliega a partir de la emergencia de múltiples prácticas y estrategias discursivas, entre las cuales la archivística, a primera vista, parece ocupar apenas un lugar modesto, más aún si ha de compararse con el reluciente florecimiento de la

15. Foucault, “Las palabras y las cosas”, 132.

historiografía como “ciencia pura”, según las pretensiones de Fustel de Coulanges. Pero lo cierto es que la reciprocidad entre ambos discursos y sus prácticas específicas no puede soslayarse, pues es “en este tiempo clasificado, en este devenir cuadriculado y espacializado [donde] emprenderán los historiadores del siglo XIX la tarea de escribir una historia finalmente ‘verdadera’”, de acuerdo a las positividades en que se fundan las nacientes ciencias humanas.¹⁶ Sin embargo, si este proceso de transformación en el campo general de los saberes coincide con una gran rearticulación de las máquinas de registro y clasificación, el papel de la archivística resulta fundamental, toda vez que se encarga de definir una idea restringida de su funcionamiento, oscureciendo al mismo tiempo el diagrama de fuerzas del cual deriva la emergencia del archivo como máquina social.

3. Fósiles del archivo. Acabar con el organismo

El respeto por la supuesta estructura orgánica del archivo, la identificación y conservación de orden original de los registros, se consolida en el siglo XIX al amparo de los discursos positivistas de la historiografía occidental. De ellos heredamos la noción hoy convencional sobre el archivo. Aquí, la analogía entre archivística y paleontología exhibe toda su relevancia paradigmática, en tanto pretende demostrar que todas las inscripciones archivadas pueden compararse al hallazgo de fósiles, esto es, a los moldes petrificados de un organismo originalmente vivo.

Puesto en otros términos, el empleo de una metáfora paleontológica pretende señalar en los discursos de la *ratio archivística* decimonónica todo lo contrario a la observación de Borges: no hay ninguna clasificación arbitraria ni conjetural. Todas las clasificaciones del archivo –nos dicen sus viejos arcontes– responden a un orden natural que los procedimientos archivísticos no hacen más que descubrir y recuperar. Por lo tanto, el concepto convencional de archivo se apoya

16. Foucault, “Las palabras y las cosas”, 132.

precisamente en este principio clave de la archivología moderna: la naturaleza orgánica de los registros.

Con ello, el concepto de archivo de la *ratio archivística* rehúsa aceptar cualquier existencia *anárquica* de los registros históricos o de los fondos documentales, evitando de ese modo la posibilidad de *inscripciones sociales* producidas sin un organismo definido, es decir, sin derivar de una forma orgánica. Tal cual como lo hace hoy toda idea convencional sobre el archivo, pero también, y más importante aún para nosotros, toda ensoñación de la *ratio archivística* con un orden original, condición *sine qua non* para cualquier registro que pueda ser archivado, desde un folio hasta una muestra de ADN, desde un correo electrónico hasta la geolocalización de un cuerpo. Para nosotros, la consecuencia más importante de lo anterior es que la naturalización discursiva de estas prácticas de organización de los registros tiende de algún modo a obturar cualquier problematización sobre sus condiciones de producción. Esto queda de manifiesto especialmente cuando la *ratio archivística* tradicional afirma que el “archivo nace involuntariamente”, que no es más que mera “sedimentación documentaria del desarrollo de la actividad práctica, jurídica, administrativa de un Estado, de una ciudad, de un grupo organizado o también de una persona física o de una familia”.¹⁷ Con ello, se naturalizan implícitamente las coacciones que hacen posible el orden que el funcionamiento social del archivo establece (a nivel estatal, judicial, institucional, informático, organizacional, cultural), pero también sus exclusiones y extinciones.

Cuando la archivología sugiere como principio la gestación espontánea del archivo pasa por alto una célebre máxima benjaminiana: *no hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo documento de barbarie*. Todas las prácticas de supresión, represión, e incluso de destrucción de los registros parecen entonces no responder a ningún tipo de voluntad de

poder o saber, a ninguna violencia asociada a las prácticas del archivo, más que a su propio desenvolvimiento natural en el transcurso histórico. Así pues, en el fondo, el concepto convencional de archivo tiende a despolitizar la cuestión misma de la producción, reproducción, administración, gestión, circulación y acceso a los archivos.

A contrapelo de este principio naturalizante de la constitución orgánica de los registros, nosotros apostamos aquí por enfatizar que el archivo nunca puede reducirse al resultado de una actividad administrativa autárquica o aislada del resto del cuerpo social, ya que es más bien el producto heterogéneo de un conjunto de relaciones y tensiones sociales mucho mayor, cuya condición de posibilidad está dada por una concatenación de cuerpos y fuerzas que no responden en ningún caso a una organización social determinada por naturaleza. Así, cuestionar la metáfora orgánica del archivo, es cuestionar las prácticas sociales de sus organismos artificiales, de sus artefactos sociales y tecnologías políticas, y por lo tanto, es impugnar al mismo tiempo la naturalización del orden que el establecimiento de sus jerarquías y clasificaciones imponen sobre la producción social. Hay que estar, por lo tanto, prevenidos ante el “fetiche” del documento, y no olvidar la advertencia de Benjamin: “Al documento, su inocencia le sirve de defensa”.¹⁸

¿Cómo entender entonces la noción de archivo si no es ya bajo un concepto convencional? ¿Qué mirada sobre el archivo podría no naturalizar el ordenamiento de sus jerarquías y clasificaciones? En cada momento histórico, la producción de los registros del archivo, sus formas de sistematización y jerarquización, son el complejo efecto de una multiplicidad de conexiones entre cuerpos y fuerzas sociales. La disposición de su ordenamiento documental responde a prácticas yuxtapuestas, que configuran las regularidades del archivo, sus mecanismos de registro y clasificación de las huellas, a

17. Elio Lodolini, “Introducción al archivo”, en *Archivística*, ed. César Gutiérrez Muñoz (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991), 15.

18. Walter Benjamin, “Calle de dirección única”, en *Obras libro IV/ vol. 1*, trad. Jorge Navarro Pérez (Madrid: Abada, 2010), 47.

partir de las funciones específicas que desempeñan sus diversos agentes y sus tecnologías heterogéneas en una forma de gobierno determinada del cuerpo social, es decir, en un momento específico del campo de fuerzas histórico-político de una sociedad dada.

De ahí que los supuestos documentos (u órganos) que constituyen al archivo no respondan nunca a un patrón natural ni espontáneo de organización sino que, en cualquier caso, expresan siempre un ordenamiento político-artificial, creado para aceptar y mantener el funcionamiento de un diagrama de fuerzas y cuerpos particulares. No hay pues un organismo natural subyacente al archivo, un orden primigenio que se pueda restituir, tan solo formas de naturalización de regímenes jerárquicos plasmados en los acervos documentales. En definitiva, podríamos decir que el archivo nunca es una formación involuntaria sino más bien la expresión de lo que Deleuze y Guattari denominaran como *máquinas sociales*,¹⁹ esto es, la conexión variable de cuerpos y tecnologías, que instituyen una forma de organización maquínica de la producción social, como en el sueño de la Biblioteca total de Borges, pero también de Google: un ordenamiento que se materializa en formas de clasificación y distribución de los registros producidos en la superficie social.

Habría entonces que ir más allá del concepto archivado del archivo. A pesar de los postulados fundacionales de la archivística, lo cierto es que la *máquina social del archivo* se encuentra en las oficinas de administración pública y privada, así como también en todas las instituciones o dispositivos de registro, ordenamiento y clasificación cultural que son transversales a nuestras sociedades. En ese sentido, no debe confundirse la definición disciplinaria del archivo, como un todo orgánico, con la organización fáctica que el archivo como máquina social realiza sobre aquello que Deleuze y Guattari llaman *cuerpo sin órganos*. Dicho de otro modo, el *Manual holandés* se equivoca tanto al intentar restringir la

noción de archivo como al pretender que el organismo sea una realidad *a priori* del archivo, negando así las zonas de intensidades y las singularidades irreducibles de las que derivan sus registros, el cuerpo sin órganos que subyace a la producción social general y que perturba al mismo tiempo cualquier organización concluyente de las huellas registradas. Puesto en otros términos, el archivo se constituye a partir del registro de intensidades que no provienen de ningún organismo previo sino más bien de la multiplicidad latente en toda producción social.

En ese sentido, la operación variable de la máquina social del archivo responde a agenciamientos maquínicos irreducibles. Nunca podemos hablar de un archivo que subsuma en su matriz de organización a la totalidad de las huellas de un momento histórico, de un territorio o de las superficies de inscripción de una sociedad. De igual modo, así como resulta innegable que la máquina social del archivo opera mediante procesos de cristalización de mecanismos específicos en cada una de sus diferentes expresiones, también es cierto que *esta máquina social se inserta siempre en articulaciones heterogéneas*, ajenas a cualquier condición regular y lineal. El archivo, en tanto que máquina social sin estructura primitiva, opera sufriendo discontinuidades, fisuras y desplazamientos. Sus principios nunca son los mismos. No hay pues un organismo que sea el origen de todos los registros, ni un archivo capaz de registrar todos los cuerpos y sus intensidades.

4. La anarqueología de un archivista maldito

Hay un estrecho vínculo entre lo que llamamos aquí *máquina social del archivo* y los trabajos de Michel Foucault. De hecho, en el pensamiento foucaultiano encontramos una profunda reflexión sobre el concepto de archivo, que oblitera el objeto archivístico tradicional, proponiendo un campo de análisis más amplio y complejo sobre el registro histórico de las huellas. En sus primeros trabajos, el pensamiento de Foucault conduce a una propuesta sobre el estudio del archivo que

19. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge (Barcelona: Paidós, 1998).

se apoya en una singular adopción del concepto *arqueología*. Este término no alude aquí al estudio de las sociedades arcaicas mediante sus vestigios, pues el propósito de la arqueología foucaultiana no es indagar sobre el archivo de los orígenes ni tampoco emprender una búsqueda del origen del archivo. El uso del término “arqueología” sufre entonces una reelaboración que no puede ignorarse y que caracteriza además buena parte del pensamiento foucaultiano.

A comienzos de los setentas, entrevistado por Raymond Bellour, Foucault subraya la particularidad del campo de estudios que sus trabajos han abierto, en el cual la arqueología debe entenderse como “el análisis del discurso en su modalidad de *archivo*”.²⁰ La arqueología foucaultiana es, por lo tanto, un estudio de los elementos del discurso que afloran en las dimensiones del archivo. De ahí que Deleuze, con gran lucidez, sostenga que Foucault se presenta como “un nuevo archivista”.²¹ Sin embargo, este nuevo archivista es al mismo tiempo un *archivista maldito*, pues es vilipendiado precisamente por transfigurar el concepto tradicional de archivo y sus usos convencionales. El singular análisis arqueológico de las prácticas discursivas de la psiquiatría en *Historia de la locura en la época clásica* (1961), de la formación del discurso y la mirada médica en *El nacimiento de la clínica* (1963) o de las ciencias humanas en *Las palabras y las cosas* (1966), le vale a Foucault el desprecio de historiadores, la excomunión inicial de círculos filosóficos y la condena de marxistas ortodoxos.²²

20. Raymond Bellour, “Segunda entrevista con Michel Foucault”, en *El libro de los otros*, trad. Jorge Navarro Pérez (Barcelona: Anagrama, 1973), 73.

21. Gilles Deleuze, *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez (Barcelona: Paidós, 1987), 28.

22. Esto se plasma en la proliferación de etiquetas peyorativas asignadas a los primeros trabajos de Foucault en la escena intelectual francesa. Un resumen de esas etiquetas lo hace Duccio Trombadori en el marco de una entrevista que sostiene con Foucault en 1981: “Garaudy habló de ‘estructuralismo abstracto’; Jean Piaget, de ‘estructuralismo sin estructuras’; Mikel Dufrenne, de ‘neopositivismo’; Henry Lefebvre, de ‘neoeatismo’; Silvie Le Bon, de un ‘positivismo desesperado’; Amiot,

A pesar de ello, lo cierto es que *La arqueología del saber* (1969) es quizás el primer texto filosófico en intuir las implicaciones políticas que tiene lo que aquí hemos llamado “máquina social del archivo”, además de procurar de algún modo su análisis. En ese sentido, el vuelco que opera la mirada de Foucault en la comprensión del concepto de archivo es clave para entender aquel movimiento que hemos denominado como anarchivismo.

Foucault es maldecido porque trastoca las ideas convencionales sobre el archivo. Para empezar, nos advierte que el discurso no puede identificarse inmediatamente con las palabras, ni con las frases ni las proposiciones. El discurso se constituye por un *régimen de enunciados*. Y un enunciado es la *modalidad de existencia* propia de una serie de palabras, frases, preposiciones o actos de habla, que se relacionan con un dominio diverso de objetos o signos. Tales relaciones son variables, aunque dependen de cierta regularidad provisoria de los enunciados y su régimen específico. No obstante, en la arqueología foucaultiana, los enunciados guardan una singularidad y variabilidad inmanente, pues siempre son expresiones de un *acontecimiento* discursivo, es decir, parafraseando a Deleuze y Guattari, de un *agenciamiento maquínico*.²³

De ahí que, en segundo lugar, los enunciados pasan desapercibidos si nos ceñimos a las habituales unidades del análisis de discurso: el “libro”, la “obra” y el “autor”. Estas unidades forman parte de los criterios de homogenización predilectos de la tradición de las ciencias humanas que, por esa vía, clasifica y organiza los *documentos*, solapando al mismo tiempo el acontecimiento de las prácticas discursivas, es decir, encubriendo su interrupción de las grandes consonan-

de ‘relativismo cultural’, o de ‘escepticismo historicista’, etcétera”. Véase en: Duccio Trombadori, *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*, trad. Carlo Molinari (Buenos Aires: Amorrortu, 2010), 85.

23. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez (Valencia: Pre-Textos, 2002).

cias cronológicas, su inscripción en el proceso social de la producción maquínica. Así, por ejemplo, más allá de que el objeto “libro” se nos presente como “unidad” física evidente, según Foucault, el “libro” en realidad no es más que el registro de todo un campo discursivo cuya unidad es siempre variable y relativa. Esto se debe a la *rareza* inapropiable de los *enunciados*, que no se extingue en las interpretaciones ni en las representaciones totales. Por lo tanto, la arqueología va a enfatizar no solo las formaciones discursivas sino también la singularidad de las huellas registradas en el archivo.

De acuerdo con la mirada del archivista maldito, los enunciados no pueden subordinarse al dato extraído por los estudios históricos que privilegian la estabilidad de vastas estructuras y abastecen una concepción lineal del tiempo. En cambio, la arqueología se muestra más afín a las perspectivas abiertas por Gaston Bachelard o Georges Canguilhem, preocupadas por los múltiples fenómenos de *ruptura*, acercándonos de esa manera a los acontecimientos discursivos que fragmentan las idealizaciones meta-históricas. Para Foucault, la arqueología busca “liberar la historia del pensamiento de su sujeción trascendental”, lo que al mismo tiempo implica liberar al propio pensamiento, pues:

se trata de analizar esa historia en una discontinuidad que ninguna teleología reduciría de antemano; localizarla en una dispersión que ningún horizonte previo podría cerrar; dejarla desplegarse en un anonimato al que ninguna constitución trascendental impondría la forma del sujeto: abrirla a una temporalidad que no prometiese la vuelta de ninguna aurora.²⁴

Al desplazar las unidades tradicionales del discurso y los supuestos de continuidad del análisis histórico, el archivista maldito prescinde entonces de la apelación a cualquier

metafísica (del origen, del sujeto, de la historia, etc.). Por lo tanto, es solamente actuando a contrapelo de las doctrinas tradicionales del conocimiento histórico que podemos comprender los procedimientos de la arqueología del saber. Esta última desecha cierta forma de “pensar la historia” que se mantiene al abrigo de premisas antropológicas, humanistas o teleológicas. El archivista maldito rechaza además la hipóstasis de los *documentos*, piedra angular de la historiografía de las grandes continuidades, que es al mismo tiempo otro de los rasgos centrales en la concepción tradicional del archivo.

Según la *ratio archivística*, los documentos poseen las siguientes características: son únicos e imparciales, detentan por ello cierta objetividad en sus testimonios; son auténticos, pues su proveniencia, autoría y data, están debidamente consignadas y garantizadas por una custodia ininterrumpida; además, son totalmente íntegros; interdependientes de otros documentos conservados en el mismo grupo o fondo documental; y, por supuesto, son naturales, en tanto provienen de una acumulación y ordenamiento que en ningún caso es artificial sino producto del funcionamiento de un organismo determinado.²⁵ Bajo esas premisas archivísticas, la extrapolación de los documentos a un *memorándum* certero de los dichos y los hechos de la historia, ya sea de una institución o de un individuo, roza los supuestos metafísicos de una certificación de los orígenes y de verdades sempiternas.

La noción de “documento” empleada por Foucault es radicalmente distinta. En lugar de hipostasiar los registros, como portadores de “la verdad” oculta de la historia, desgrana series y relaciones de agenciamientos maquínicos de enunciación. A esto se refiere Foucault cuando apuesta por transformar los *documentos en monumentos*²⁶: rechazar la conversión de los vestigios en el substrato de un discurso

24. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 262.

25. Pedro López y Olga Galego, *El documento de archivo. Un estudio* (A Coruña: Universidad da Coruña, 2007), 69-71.

26. Foucault, *La arqueología del saber*, 17.

continuo o de un sujeto de la historia, que nos remita tanto a sus orígenes como a sus verdades ocultas, para afirmar en cambio una materialidad sobre la cual hay que trabajar, descomponer y reorganizar. En ese sentido, mientras el documento se concibe “referencia de” un hecho verídico, que él mismo comprueba, el caso del monumento resulta incomparable porque es en su descripción intrínseca donde los fragmentos del discurso son analizados.²⁷ Lo importante de todo esto radica en que tal descripción del monumento conlleva la práctica de una disección de su materialidad, donde la arqueología va a diferenciar, aislar y agrupar los distintos componentes de un régimen discursivo. Es recién a partir de la agrupación de esos componentes del discurso –que pueden ser palabras, frases o proposiciones enmarañadas en el monumento–, que podemos despejar un *corpus* con las regularidades que componen un enunciado. La singularidad de la arqueología radica así en la multiplicación de rupturas en cualquier narrativa histórica monolítica, pues el análisis de un *corpus* puede mostrarnos también las modificaciones singulares y las heterogeneidades de las prácticas discursivas en un momento determinado de la historia.

El conjunto de enunciados que atraviesa la materialidad de un monumento o *corpus* arqueológico no se agrupa exclusivamente por conexiones lógicas entre las proposiciones o las temáticas de diversos registros, ni por la recurrencia en los textos de un concepto. En vez de eso, los enlaces entre los distintos componentes de un *corpus* están dados por la disposición de eso que Foucault llama la “positividad” de las prácticas discursivas, es decir, de aquello que caracteriza un espacio formal de la inscripción de las huellas de una época.

27. Foucault confiesa que esta distinción entre *documento* y *monumento* le fue sugerida por Georges Canguilhem. Véase puntualmente: Michel Foucault, *Dits et écrits I. 1945-1975* (París: Gallimard, 2001), 736. Sin embargo, ambos términos animan una antigua disputa, que recorre la conformación de la disciplina histórica y llega hasta nuestros días. Para una revisión de esto último, véase: Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, trad. Hugo Bauzá (Barcelona: Paidós, 1991), 227-239.

Dicho de un modo más preciso, la *positividad* del discurso reside en su propia condición de posibilidad, esto es, en su *a priori histórico*. Este no remite a una condición de validez para los juicios, sino a las posibilidades o imposibilidades que abren el campo de las cosas dichas o hechas. De esa manera, las condiciones que han hecho posible un enunciado son también las regulaciones propias de su archivo, pues Foucault sostiene:

El archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares. Pero el archivo es también lo que hace que todas esas cosas dichas no se amontonen indefinidamente en una multitud amorfa, ni se inscriban tampoco en una linealidad sin ruptura, y no desaparezcan al azar solo de accidentes externos; sino que se agrupen en figuras distintas, se compongan las unas con las otras según relaciones múltiples, se mantengan o se esfumen según regularidades específicas; lo cual hace que no retrocedan al mismo paso que el tiempo, sino que unas que brillan con gran intensidad como estrellas cercanas, nos vienen de hecho de muy lejos, en tanto que otras contemporáneas, son ya de una extrema palidez.²⁸

En ese sentido, para el arqueólogo, la noción de “archivo” no se refiere estrictamente a los acervos documentales ni a lo que comúnmente se denomina como memoria histórica, sino al *a priori histórico* de las prácticas discursivas que regula de algún modo su propia inscripción y registro, esto es, “el sistema de su enunciabilidad” y el “sistema de su funcionamiento”. He aquí la operación de una máquina social que opera en la superficie de inscripción de los acontecimientos singulares, registrando sus huellas y estableciendo sus diversos regímenes. Foucault nos advierte además que el archivo no se reduce ni a las instancias institucionales del museo, ni

28. Foucault, *La arqueología del saber*, 170.

a la biblioteca, ni a los fondos documentales, pues opera de manera expansiva, como sistema general de la formación y transformación de las prácticas discursivas. Por lo mismo, es el primero en comenzar a problematizar manifiestamente el archivo como un espacio extendido de organización y distribución de las inscripciones, de las marcas *registradas* sobre la superficie social.

De ese modo, en vez de identificarse con la zona delimitada por las instituciones de conservación patrimonial o administrativa, la noción foucaultiana de “archivo” resulta ser más bien el amplio rango del sistema general de las prácticas discursivas, de su emergencia, actualización y modificación. Asimismo, el archivo sería aquello que asegura la existencia diferenciada de esas huellas singulares y su persistencia. Puesto en estos términos, las formaciones discursivas no representan entonces a la historia sino que más bien ellas mismas materializan lo histórico, entendido menos como experiencia pasada que como configuración de lo que somos en el presente. Al igual que las máquinas sociales descritas por Deleuze y Guattari, el archivo de la arqueología se caracteriza por su operación transversal en el cuerpo social y por su variabilidad histórica, pero su particularidad respecto a otras máquinas sociales reside en que actúa necesariamente en toda organización jerárquica de la superficie de registro del cuerpo sin órganos. De ese modo, si el archivo de la arqueología no está circunscrito a un espacio físico, específicamente situado en los límites institucionales de la biblioteca o el museo, ello se debe precisamente a que es mediante las operaciones del archivo que se definen los límites y las regulaciones, los dichos y los hechos, institucionalizados en una sociedad. El archivo ordena y distribuye el registro de las huellas que conforman los discursos y sus prácticas en un espacio-tiempo determinado.

El nuevo archivista es maldecido además porque cuestiona radicalmente la opinión que concibe al archivo como obra de un archivista universal. Tras la máquina social del

archivo no hay ningún archivista maestro, ningún sujeto de la historia, aunque esto no significa que los enunciados se formen por un azar desconectado de prácticas concretas o de forma involuntaria. Las cuestiones son algo más complejas. Lo que la arqueología desmenuza y describe son ciertas regularidades bajo las cuales una multiplicidad de enunciados se dispone en la máquina social del archivo. Cuando Foucault afirma que la “positividad del discurso” deriva del *a priori* histórico en que se despliega el archivo no aboga por una interpretación infinita de los documentos históricos, sino que elabora más bien la apuesta por una estrategia de análisis específica.

A esto se refiere de algún modo Paul Veyne cuando define el método arqueológico como “una especie de positivismo hermenéutico” que reemplaza el uso de los esquemas universales de inteligibilidad por una focalización en la singularidad de prácticas concretas.²⁹ Pero lo cierto es que en el ejercicio de ese método, focalizado en la singularidad de los registros del archivo, se despliega también una estrategia que consigue politizar la virtualidad de sus huellas. Esta es, quizás, la razón por la que el nuevo archivista no deja aún de ser maldecido: lo que Foucault se propone hacer con la arqueología manifiesta una “politización del archivo”, tal cual lo ha indicado Frédéric Gros, pues “trata de considerar el discurso en su dimensión de existencia, de práctica, de acontecimiento”.³⁰

No resulta extraño entonces que hacia 1980, casi una década después de trazar el proyecto de *La arqueología del saber*, Foucault reafirme su estrategia de análisis ahora bajo el nombre de una *anarqueología* del saber.³¹ Así, el archivista

29. Paul Veyne, *Foucault. Pensamiento y vida*, trad. María José Furió (Barcelona: Paidós, 2008), 23-25.

30. Frédéric Gros, *Michel Foucault*, trad. Irene Argoff (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 74.

31. Michel Foucault, *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014).

maldito aclara que el conjunto de sus trabajos ha consistido principalmente en estudiar la multiplicidad de “regímenes de verdad” –científicos o no científicos–, que conforman maneras específicas de enlazar lo que es entendido como verdadero en un momento histórico determinado, con sus efectos y las prácticas de sujetos que los llevan a cabo, sin recurrir a categorías de análisis universales o posicionamientos humanistas que naturalicen de algún modo las relaciones de poder complementarias a dichos regímenes.

Por lo tanto, la inteligibilidad de prácticas históricas como el gran encierro de locos y vagabundos, entre el siglo XVII y XVIII, o el nacimiento de la prisión hacia comienzos del siglo XIX, no ha de buscarse a partir de una definición previa de la locura o del crimen, ni siquiera de una concepción pre-existente de la naturaleza humana, al contrario, su estudio radicaría más bien en la descripción y análisis de las propias prácticas registradas en el archivo, es decir, de sus efectos estructurantes de un campo del saber (psiquiátrico, médico, jurídico, criminológico) y de una experiencia de los sujetos determinados como su objeto, lo que implica el cuestionamiento de toda relación de poder que ha hecho posible esa misma formación del saber.

Con todo, esto no significa que la relación entre poder y saber pueda concebirse simplemente como una equivalencia inmediata o mecánica. Menos aún bajo términos de un supuesto ataque a la herencia ilustrada que vincularía conocimiento y emancipación, según lo esgrime Maurizio Ferraris en su crítica a la “falacia del saber-poder”,³² alegando que la inconsistencia del pensamiento foucaultiano se expresaría en que el movimiento anti-psiquiátrico de Cooper o el Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP) no pueden considerarse como expresiones de una voluntad de saber. Pero lo cierto es que tales movimientos no son un ejemplo de la mentada falacia, precisamente porque emergen como una forma de resistencia a las relaciones de poder imbrica-

das con las formaciones discursivas del saber psiquiátrico, médico, jurídico o criminológico, en un momento histórico determinado. Por lo tanto, el vínculo entre saber y poder nunca ha sido analógico o de una mera sinonimia, ni tampoco el único posible en los registros, pues en medio de la máquina social del archivo se puede apreciar también una fricción de sus categorías y clasificaciones institucionales, es decir, la emergencia de “saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero”. En suma:

Se trata de la insurrección de los saberes. No tanto contra los contenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia, sino una insurrección, en primer lugar y ante todo, contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra.³³

El problema para la anarqueología no es todo tipo de “saber” o la abdicación de todo conocimiento, como si la potencia emancipadora de la Ilustración fuese rechazada de plano por el archivista maldito, sino más bien la radicalización del gesto que exhortase tanto a arrojar el yugo de la tutela ajena como a exclamar con entusiasmo ¡*Sapere aude!*!. La anarqueología de Foucault rechaza entonces la naturalización de toda forma de poder inscrita en la superficie social, negando con ello la aceptación en pleno derecho o el carácter inevitable de cualquier tipo de relación de poder operada a través de la máquina social del archivo. Por lo tanto, con esta actitud que en ningún caso es solamente teórico-metodológica, Foucault hace resonar al mismo tiempo el “horror subalterno” de Borges, la agitación política del anarchivismo.

32. Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, trad. José Blanco Jiménez (Santiago de Chile: Ariadna, 2012), 93-94.

33. Michel Foucault, *Defender la sociedad, Curso en el Collège de France (1975-1976)*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000), 22-23.

5. Regímenes sensoriales del archivo

La máquina social del archivo se vislumbra de cierto modo ya en el proyecto de *La arqueología del saber*. El archivista maldito insiste constantemente en que el análisis de las “formaciones históricas” debe considerar “unas relaciones entre las formaciones discursivas y unos dominios no discursivos (instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos)”. El propósito de esto último, señala Foucault, no es postular una continuidad entre los discursos y las prácticas no discursivas, ni tampoco establecer mecanismos de causalidad entre ambos, sino más bien tratar “de definir unas formas específicas de articulación”.³⁴ Por supuesto, resulta evidente que al calificarse como “no discursivas”, esas otras prácticas suponen una preponderancia del discurso, pero tal primado no significa en ningún caso su propio menoscabo o desaparición. Así, por ejemplo, en *El nacimiento de la clínica*, Foucault propone una “arqueología de la mirada médica”, cuya atención recae tanto en las formas de *ver* como en las formas de *decir*, esto es: se preocupa al mismo tiempo de lo *visible* y de lo *enunciable*.

Sin duda, la mutación del discurso médico a principios del siglo XIX modifica tanto acciones como enunciados, dando lugar a un conjunto heterogéneo de protocolos y diagnósticos que hacen posible la experiencia clínica como forma de conocimiento y práctica de reorganización del sistema hospitalario moderno. En ese sentido, el nacimiento de la clínica opera una nueva distribución de las palabras y las cosas, de lo que *se hace decir* y lo que *se hace ver*. Con el reordenamiento de ese par constitutivo, del *ver* y del *decir*, se establece el discurso científico de la medicina a comienzos del siglo XIX. Para ello ha sido necesario, de acuerdo con Foucault, “abrir el lenguaje a todo un dominio nuevo; el de una correlación perpetua y objetivamente fundada de lo vi-

sible y de lo enunciable”.³⁵ Asimismo, la instauración de un sistema organizado de enunciados y la distribución de un campo de visibilidades son las dos formas que componen cualquier saber.

Los cuadros de castas, producidos a lo largo del siglo XVIII en la América colonial, son una clara muestra de la disposición de enunciados y visibilidades en la máquina social del archivo en un espacio y un tiempo determinados. Pinturas como las de Juan Rodríguez Juárez (1711-1715), Miguel Cabrera (1763) o José Joaquín Magón (1770), organizan distintas taxonomías sobre los diversos linajes de la población americana y sus derivaciones, generando de ese modo un saber específico sobre el proceso de mestizaje en curso y estableciendo conjuntamente un sistema jerárquico de visibilización y enunciación de los cuerpos que se corresponde, a su vez, con el orden político-administrativo instaurado en las sociedades coloniales.³⁶ Paralelamente a los trabajos científicos que Linneo y Buffon llevan a cabo para constituir taxonomías descriptivas del mundo natural, los cuadros de castas trazan un sistema de clasificación propio del ordenamiento sensible del Nuevo Mundo, cuyas formas de saber no pueden reducirse simplemente a los discursos científicos en torno a la noción de “raza” que caracterizaran los horizontes epistémicos del siglo XIX. Las imágenes de estos cuadros realzan las diferencias entre las tonalidades de la piel, los tipos de vestimentas o incluso los oficios, que resultan de las mezclas entre las diferentes castas rotuladas como “española”, “india”, “mestiza”, “castiza”, “mulata”, “morisca”, “albina”, y otras todavía más peculiares dentro de la formación discursiva del archivo novo-hispánico,

35. Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. Francisca Perujo (México: Siglo XXI, 2001), 275.

36. Alejandra Araya Espinoza, “¿Castas o razas?: Imaginario sociopolítico y cuerpos mezclados en la América colonial. Una propuesta desde los cuadros de castas”, en H. Cardona y Z. Pedraza (comps.), *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2014), 53-77.

34. Foucault, *La arqueología del saber*, 211-212.

como “loba”, “coyote”, “tente en el aire”, “torna atrás” o “no te entiendo”.

En ese sentido, pese al aparente primado de la dimensión discursiva en todo tipo de prácticas, la relación entre lo visto y lo dicho no es la de una simple subordinación, pues *lo que se hace ver y lo que se hace decir son irreductibles entre sí*. Por lo mismo, las formas de organización de lo visible y lo enunciable no comparten en ningún momento una naturaleza común. Lo central en esta última tesis foucaultiana es la manifestación indomable de una heterogeneidad de las formas de lo enunciable y las figuraciones de lo visible, que lleva a que en el decir de lo visto o en la vista de lo que se ha dicho nunca pueda simplemente homologarse lo que se ve y lo que se dice, a pesar de la presuposición recíproca entre ambas dimensiones. Podría entonces afirmarse que la máquina social del archivo supone esa diferencia entre lo visible y lo enunciable que, sin embargo, marca la particular no-relación de su relación. Pero esto no quiere decir en ningún caso que los registros audiovisuales no puedan ser dispuestos de acuerdo a formas de jerarquización y clasificación del archivo. Por ese motivo, Deleuze plantea que el concepto de “archivo” en Foucault es siempre “audiovisual”, aunque esto mismo implique su carácter *disyuntivo*: “*lo que se ve nunca aparece en lo que se dice, y a la inversa*”.³⁷ Disyunción entre *hablar* y *ver* que va más allá de los enlaces limitados a constataciones empíricas o inmediatas del lazo entre las palabras y las cosas, que nos llevarían a creer que siempre se habla de lo que se ve o que se ve aquello de lo que se habla, cuando en realidad existe un intersticio entre ambas dimensiones, recubierto y reorganizado en las variaciones de cada formación histórica. Del mismo modo, un color de piel o una fisonomía nunca pueden reducirse simplemente al rotulo de “loba”, “tente en el aire” o “mestizo”, ni viceversa, aunque su reciprocidad opere efectivamente en las formaciones discursivas y las prácticas de la América colonial del siglo XVIII.

37. Deleuze, *Foucault*, 93.

Sin embargo, subsiste todavía lo problemático en la disyunción entre ambas formas, en aquella particular “no-relación” entre “ver y hablar” referida por el nuevo archivista. ¿Acaso esa determinación de un entrelazamiento de dos formas irreductibles no implica entonces una contradicción en los términos? Lo sería si pensáramos esa reciprocidad entre lo visible y lo enunciable en términos de una forma definitiva, ya sea en la que una se impone sobre la otra, o bien, en el ajuste unificador de ambas en una tercera forma allegada. Pero, lejos de esto último, lo cierto es que esa relación se mantiene como una “no-relación” porque sus entrelazamiento es variable y no tienen fin. De ese modo, la conformación de un régimen de visibilidades y enunciados en un momento histórico específico se corresponde más bien con la variación de relaciones de fuerza heterogéneas, es decir, con el sedimento de los regímenes que operan sobre lo que se dice y lo que se ve a partir de “una producción multiforme de relaciones de dominación que son parcialmente integrables en estrategias de conjunto”.³⁸ Esto último queda claramente expuesto en las formas contemporáneas de control 24/7 mediante tecnologías de archivación, descritas por Jonathan Crary:

Las formas más avanzadas de vigilancia y análisis de datos utilizadas por las agencias de inteligencia son, ahora, indispensables también para las estrategias de *marketing* de las grandes empresas. Se utilizan muchísimo pantallas u otras formas de visualización que rastrean los movimientos de los ojos, así como la duración y la fijación del interés visual en secuencias o flujos de información gráfica. Nuestra lectura casual de una página web puede ser analizada minuciosamente y cuantificada en términos de cómo el ojo barre, se detiene, hace una pausa, se mueve y da prioridad y atención a algunas áreas en

38. Michel Foucault, *Dits et écrits, II. 1976-1988* (París: Gallimard, 2017), 425.

detrimento de otras. Incluso en el espacio ambulatorio de las grandes tiendas, los escáneres de seguimiento ocular proporcionan información detallada acerca del comportamiento de los individuos, por ejemplo, para determinar cuánto tiempo alguien miró un producto que *no* compró.³⁹

Así, la emergencia de múltiples relaciones de fuerza genera dispositivos de poder, con diferentes imbricaciones de cuerpos y registros, que se empalman en formaciones de saber específicas, en este caso, con los discursos de la ciberseguridad y el marketing. Lo que es designado por los enunciados y expuesto por las visibilidades, se induce y concibe de manera activa por las relaciones de poder, pues el choque de fuerzas que estas desatan es menos coercitivo que productivo: en el caso descrito por Crary, no se trata ya de obligar a comprar un producto específico sino de registrar preferencias capaces de retroalimentar la adaptación de estrategias diversificadas de incitación al consumo. Por lo tanto, es de acuerdo a las variaciones de las relaciones de poder que el saber distribuye tanto a los sujetos como a los objetos de consumo, y al mismo tiempo, a los sujetos devenidos objetos de un saber (el *marketing*) sobre las preferencias de compra, la ergonomía óptica y la elaboración de estrategias de publicidad diferenciada. De ahí que todos los *juegos de veridicción* del saber y la formación de sus regímenes sensibles deben analizarse, como bien lo remarca la anarqueología, en su vínculo con las relaciones de poder que configuran la máquina social del archivo en un momento histórico determinado. Y esto, de un modo u otro, vale tanto para los cuadros de castas coloniales, el discurso y la práctica de la medicina moderna o las estrategias de vigilancia y publicidad *high tech*.

Con todo, la denominada condición “audiovisual” del archivo, demostrada por Foucault y luego por Deleuze, no apunta únicamente al registro y organización de palabras e

imágenes, sino a toda una forma de disposición del *sensorium* de las máquinas vivientes. Los regímenes audiovisuales del archivo *disponen los elementos sensibles* en un momento que no pre-existe a la instalación organizada por una forma de lo visible y lo enunciable. Deleuze llama particularmente a esta disposición de lo visible “regímenes de luz”, subrayando que estos no implican “datos del órgano visual” sino “complejos multisensoriales de acciones y reacciones, de acciones y de pasiones ¿Por qué llamarlos visibilidades? Son visibilidades en tanto que dichos complejos solo existen en la medida en que salen a la luz”.⁴⁰ Un régimen de visibilidad comprende entonces una confluencia sensorial diversa, puesto que constituye una *forma de organización de la experiencia perceptiva*. Toda ergonomía óptica envuelve aquí una ergonomía sensorial más amplia, como aquella que se juega en los movimientos del ojo del consumidor, ya sea frente a su computador o en los pasillos de una multitienda.

Aquello que sale a la luz mediante estos regímenes y, al mismo tiempo, lo que es mantenido en la opacidad, encauza por lo tanto a los cuerpos a mantener enlazamientos variables con percepciones táctiles, olfativas, auditivas, gustativas y visuales, además de la emergencia de una multiplicidad de afectos. El caso la reorganización del saber médico a comienzos del siglo XIX es un ejemplo claro de esto último, pues allí se desarrolla toda una nueva semiología del síntoma que, según Foucault, “exige una especie de *triangulación sensorial* a la cual deben colaborar atlas diversos, y hasta entonces excluidos de las técnicas médicas: el oído y el tacto, vienen a añadirse a la vista”.⁴¹ Asimismo, los regímenes de luz ponen siempre en relación a la vista con otros sentidos, instalando toda una organización sensorial que, a su vez, mantiene capturas mutuas con un régimen enunciativo. Articulación, en suma, de las formas de lo visible y lo enunciable que consti-

39. Jonathan Crary, 24/7. *El capitalismo tardío y el fin del sueño*, trad. Paola Cortés-Rocca (Buenos Aires: Paidós, 2015), 73-4.

40. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault*, trad. Pablo Iras y Sebastián Puente (Buenos Aires: Cactus, 2013), 99-100.

41. Foucault, “El nacimiento de la clínica”, 231.

tuye un saber, pero que responde a cierta configuración de las relaciones de poder en un momento histórico dado.

Para nosotros, dicha organización del *sensorium* humano en un agenciamiento específico, supone una de las características fundamentales de la máquina social del archivo: la capacidad de gestionar el registro de la intersección entre enunciados y visibilidades, intersección que debe ser entendida como un complejo *régimen sensorial*.

Esta idea sobre la función fundamental de la máquina social del archivo en la composición de regímenes sensoriales, se aproxima de algún modo a las tesis de Jacques Rancière que postulan una estética en la base de toda política, entendida como el “sistema de formas *a priori* que determinan lo que se da a sentir”. Si bien en Foucault ese *a priori* siempre es histórico, tal historicidad remite igualmente, en el caso de Rancière, a las variaciones en el “recorte de tiempos y de espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y del ruido que define a la vez la problemática de la política como forma de experiencia”.⁴² Desde esa perspectiva, Rancière ha desarrollado una investigación sobre las condiciones de posibilidad histórica de los distintos regímenes de identificación del arte, que lo acerca de algún modo al proyecto arqueológico, pero que a la vez se aparta de este último explícitamente, al reprocharle a Foucault que mantenga “un esquema de necesidad histórica de acuerdo al que, más allá de un cierto abismo, algo ya no es pensable o ya no puede ser formulado”. Según Rancière, la “visibilidad de una forma de expresión como la de una forma artística depende de un régimen de percepción e inteligibilidad históricamente constituido. Esto no significa que este se vuelva invisible con la emergencia de un nuevo régimen”.⁴³ Ciertamente, la

sucesión histórica de distintos regímenes de visibilidad, o de las formaciones discursivas que estos integran –para decirlo en nomenclatura foucaultiana–, no debería comprometer la exclusión mutua de estos últimos.

Un régimen discursivo dominante, en efecto, puede perfectamente coexistir con enunciados o visibilidades diferidas, resabios de formaciones históricas anteriores o indicios de otras en ciernes. Pero este hecho resulta incompatible con las premisas del proyecto arqueológico que, al menos según lo plantea originalmente Foucault, concibe el campo de posibilidades para la descripción del archivo “a partir de los discursos que acaban de cesar precisamente de ser los nuestros”, en otras palabras, la arqueología se ocupa de aquellas formaciones discursivas cuyo “umbral de existencia se halla instaurado por el corte de lo que no podemos ya decir, y de lo que cae fuera de nuestra práctica discursiva; comienza con el exterior de nuestro propio lenguaje; su lugar es el margen de nuestras propias prácticas discursivas”.⁴⁴ De ahí que, a su vez, sea factible suponer que el arqueólogo explora únicamente los archivos que organizan un régimen enunciable y visible, esto es, un régimen sensorial del archivo, que él mismo no habita, o al menos, que puede observar desde el límite de su propia práctica.

Paradójicamente, mientras que en todas sus investigaciones históricas Foucault demuestra la operación activa del archivo –siempre, claro está, como telón de fondo–, la condición de este último como máquina social que define no solo lecturas del pasado sino principalmente lo que llamamos “actualidad”, ha sido menoscabada en cierta medida por el nuevo archivista. Semejante confusión resurge también claramente en Deleuze cuando él mismo concluye que en “todo dispositivo debemos desenmarañar y distinguir las líneas del pasado reciente y las líneas del futuro próximo, la parte del archivo y la parte de lo actual, la parte de la

42. Jacques Rancière, *El reparto de lo sensible. Estética y política*, trad. Cristóbal Durán, Helga Peralta, Camilo Rossel, Iván Trujillo y Francisco de Undurraga (Santiago de Chile: Lom, 2009), 10.

43. Jacques Rancière, “The Janus-Face of Politicized Art: Jacques Rancière in interview with Gabriele Rockhill”, en *The politics of aesthetics* (London: Continuum, 2004), 50.

44. Foucault, *La arqueología del saber*, 172.

historia y la parte del acontecer".⁴⁵ Bien es cierto que tanto Foucault como Deleuze reivindican el análisis del archivo de "lo que hemos sido" como estrategia fundamental para el diagnóstico de "lo que somos", para comprender cómo las cosas y nuestra relación con ellas ha llegado a ser de un modo determinado, y por lo tanto, se trata aquí de una estrategia de resistencia contra los discursos y las prácticas que buscan moldear nuestra actualidad. Sin embargo, para ambos filósofos franceses, la influencia efectiva del archivo es considerada solo allí donde puede delimitarse, es decir, solo como una manifestación pretérita. Con esto, por cierto, se corre el riesgo de hipotecar la politización de las disputas en torno a la máquina social de clasificación y registro, elaborando un *concepto archivable del archivo*.

Ni Foucault ni Deleuze son enfáticos en describir al archivo como una máquina social que produce lo contemporáneo, es decir, que opera moldeando nuestras percepciones y discursos no solo sobre el pasado sino que, principalmente, opera definiendo la actualidad, en el despliegue de una economía de los registros y de una violencia archivadora que no deja de funcionar bajo nuevas formas. Para nosotros, la máquina social del archivo nunca es el mero vestigio de una organización social remota o caduca, ya que siempre aparece empalmada a operaciones gubernamentales, al despliegue de máquinas estatales, tecnologías disciplinarias o de control, que actúan en la configuración actual de la sociedad. El revés irónico que podría llegar a alcanzar esta confusión es que el archivo adquiriera el cariz de lo que Foucault justamente buscaba desplazar: la imagen de los cúmulos de documentos polvorientos en un almacén.

Ahora bien, hay un factor aún más profundo en esta confusión del archivo como asunto del pasado. Se trata principalmente, tal cual lo ha sugerido Miguel Morey, de la distinción entre un concepto de archivo y el gesto mismo de

archivar, cuestión que marca el paso desde el pensamiento de Foucault sobre el archivo hacia el *Mal de archivo* analizado por Derrida.⁴⁶ Pero admitiendo que esto es así, pues efectivamente en Derrida la preocupación del archivo se conjuga con una reflexión manifiesta en torno a las *tecnologías de archivación*, lo que queda en un impase es la noción de "archivo" en Foucault. ¿Acaso es posible describir el archivo como una máquina social si soslayamos sus mecanismos de archivación, es decir, su condición de *archivo archivante*, productor de los acontecimientos que al mismo tiempo es capaz de archivar? Si, por un lado, Foucault le otorga un estatuto filosófico a la noción de archivo, analizándola en su complejidad y extensión en la superficie social, por otro lado, Derrida reflexiona en torno a la imposibilidad de un concepto de archivo que pueda ser archivado de una vez por todas. Los procesos de *archivación* y la *virtualidad* que son características del archivo impiden que este último pueda confinarse a un momento específico en la secuencia temporal.

Desde nuestra perspectiva, las máquinas sociales de registro remiten tanto a la noción de archivo como al gesto de archivar, de allí nuestro énfasis en su condición *maquínica* (Deleuze y Guattari), donde la máquina misma no puede concebirse sin sus múltiples conexiones. En otras palabras, el archivo debe pensarse en sus acoplamientos con otras máquinas, en sus articulaciones con nuevas tecnologías y en la heterogeneidad de agenciamientos maquínicos que esto conlleva. Asimismo, la cuestión política de la máquina social del archivo y su producción de regímenes sensoriales, debe pasar necesariamente por la comprensión de sus modalidades de engarce con al menos otras dos máquinas sociales fundamentales: la estatal y la capitalista. El pensamiento de Foucault sigue siendo imprescindible para ello, sobre todo, si consideramos que la máquina social del archivo, concretada en la disposición de sus regímenes sensoriales, no ha dejado

45. Gilles Deleuze, "¿Qué es un dispositivo?", en *Michel Foucault, filósofo*, Étienne Balibar et al., trad. Alberto Luis Bixio (Barcelona: Gedisa, 1999), 160.

46. Miguel Morey, "El lugar de todos los lugares: consideraciones sobre el archivo", en *Registros imposibles: El mal de archivo*, Sergio Rubira et al. (Madrid: Consejería de Cultura y Deporte, 2006), 16.

de operar activamente en los distintos momentos históricos y en la conformación de aquello que llamamos “actualidad”. En ese sentido, el archivo no remite aquí a una máquina inmóvil, sino que se refiere a un *complejo maquínico*, o más bien, a ese *a priori histórico maquínico* sugerido por el archivista maldito.

II. EL *ARKHÉ* ESTATAL

1. El doble *principio* del archivo-Estado (*comienzo y mandato*)

La revisión etimológica nos incita a pensar que la custodia de los registros y la función de sus guardianes, los *arcontes*, resulta fundamental para comprender el lugar privilegiado que le corresponde a la máquina del archivo en el devenir histórico de las formaciones sociales. Cuestión que se hace sobre todo evidente cuando analizamos a fondo la configuración histórica de la máquina estatal, cuyo despliegue requiere no solo de una clase dirigente con la fuerza suficiente para concentrar el poder sino que además, y fundamentalmente, la puesta en marcha de un conjunto variable de tecnologías de administración de los registros, el ordenamiento de *corpus* documentales sobre lo enunciable y lo visible en un espacio tiempo determinado: desde las tablillas sumerias hasta la Biblia de Gutenberg, desde los escribas babilónicos hasta la *ars typographica*, desde las magistraturas griegas hasta los aparatos de censura del Absolutismo, desde la encriptación de mensajes en el Imperio Romano hasta las tecnologías criptográficas del Pentágono. Por supuesto, en cada acoplamiento específico entre diferentes formaciones estatales y máquinas de archivo, no solo se demuestra una reciprocidad maquínica entre ambas sino que además aparecen al menos dos funciones principales que toda máquina social de archivo cumple

de algún modo u otro, a saber: el establecimiento de un origen y del orden de los registros en la superficie social.

De hecho, como bien lo advirtiese Jacques Derrida, podría afirmarse que el funcionamiento maquínico del archivo coincide históricamente con el doble sentido abrigado en el término griego *arkhé*: la disposición del *principio* (“histórico”, “físico” o “natural”) y el ejercicio de un *mandato* (principio del *nomos*).¹ De la mano con esa significativa etimología, que sugiere un *doble principio* contenido en todo archivo, hallamos también la evidencia arqueológica. Por ejemplo, el desciframiento de las tablillas con escritura Lineal B demuestra el rol clave desempañado por la máquina social del archivo en la antigua civilización micénica, pues la gestión de sus registros permitía al poder soberano hacerse cargo tanto de los bienes reales y las actividades económicas del palacio como del monitoreo detallado de los habitantes en los territorios bajo dominio del reino (registros de su sexo, estatus, oficios y labores desempañadas).² De una forma similar, la articulación con una máquina social del archivo será vital para el resto de las formaciones estatales o Imperios venideros. Todo acoplamiento entre la máquina social del archivo y el aparato estatal ocurre entonces a partir de una disposición de los registros en torno al *doble principio* del *arkhé*, de ahí que sea necesario ahondar precisamente en este punto ya que podríamos sostener que las variaciones del acoplamiento maquínico entre Estado y archivo alterarán también los regímenes sensibles derivados del *comienzo* y el *mandato*.

Por una parte, el *arkhé* en cuanto *comienzo* “natural”, “físico” o “histórico”, se expresa en el ordenamiento que la máquina social del archivo produce en los registros, es decir, las inscripciones realizadas sobre la superficie social se distribuyen a partir de un pretendido eje donde las cosas

comienzan: el origen del mundo o de los dioses, Dios como padre o sus descendientes, el Hombre, etc. Su ordenamiento del resto de los registros y su gestión de las inscripciones establece, por lo tanto, una secuencia temporal que explica el origen de diversas dimensiones de la realidad, pero también justifica y orienta el conjunto diverso de las prácticas discursivas y no discursivas de una sociedad en un momento determinado. La disposición del *arkhé*, desde esta perspectiva, aparece íntimamente vinculada al despliegue del mito, si atendemos a su condición de *relato* [*mythos*] sobre los sucesos acaecidos en tiempos primordiales o historia sagrada de los comienzos. En ese sentido, la máquina social del archivo funciona a la manera de la *máquina mitológica* analizada por Furio Jesi, instituyendo los elementos simbólicos que permiten reproducir los diferentes mitos fundadores de una colectividad y manteniendo inaccesible su supuesta esencia o sustancia metafísica, pues en último término esta remite al vacío en la propia máquina, vacío que es *conditio sine qua non* de su funcionamiento. Así, el archivo –que dispone un aparente origen para jerarquizar y clasificar los registros sobre la superficie social–, se asemeja a una máquina “que, funcionando, produce mitologías: relatos en torno a dioses, héroes, descensos en el Hades”.³

En una definición más amplia, sugiere Mircea Eliade, el mito es un relato que supone la intervención de seres sobrenaturales y narra la forma en que:

una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento como, por ejemplo, una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una creación: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser.⁴

1. Jacques Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. Francisco Vidarte (Madrid: Trotta, 1997).

2. Thomas Palaima, “‘Archives’ and ‘Scribes’ and Information Hierarchy in Mycenaean Greek Linear B Records”, en *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, ed. Maria Brosius (London: Oxford University Press, 2003), 166-7.

3. Furio Jesi, “La festa e la macchina mitologica”, en *La Festa. Antropologia, etnologia, folklore*. (Torino: Rosenberg & Sellier, 1977), 196.

4. Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, trad. Luis Gil Fernández (Barcelona: Paidós, 2000), 16-7.

Los mitos constituyen de esa manera un recurso fundamental para asentar la tradición en una formación social, que apunta igualmente al ordenamiento de sus registros valóricos, normativos y culturales. Pero al mismo tiempo, entre el mito y su imposición como criterio de organización y administración de las huellas, se juega sin duda cierta economía de los registros. La explicación registrada de la existencia de las cosas se juega aquí de la mano con una violencia arcóntica o archivadora que no puede desestimarse. Por ese motivo, en el mito, “el pasaje del tiempo asume la forma de la predeterminación. El curso de los acontecimientos está predeterminado por los dioses, escrito en las estrellas, anunciado por los oráculos, o inscrito en los textos sagrados”.⁵ La influencia del mito en la vida social toma entonces la forma de una *historia mítica*. Puesto en esos términos, la instauración de un mito implica algo más que un relato sobre el origen de los tiempos, el comienzo de las cosas o el orden de los hechos, proyectándose sobre la vida humana bajo la forma de un “destino” inexorable. En palabras de Walter Benjamin, “el destino se muestra cuando observamos una vida como algo condenado, en el fondo como algo que primero fue ya condenado y, a continuación, se hizo culpable”.⁶ Tal condición de la vida, sin liberación del peso de la culpa, indica que solo la desdicha puede ser una categoría constitutiva del destino, pues la dicha se produce, justamente, cuando escapamos de la red de destinos que configuran la vida humana.

Benjamin hace evidente de este modo el doble principio del *arkhé*, como *origen mítico* y *principio de la ley* [*nomos*], al

apuntar que el derecho hace de las leyes el destino humano, es decir, ordena socialmente la desdicha y la culpa. Al igual que en la figura de Níobe, castigada por su arrogante desafío al destino, para Benjamin, la violencia mítica instaura el derecho en un doble movimiento, que lo implica de forma íntegra, pues no solo es por medio de la violencia que un derecho se consagra en el archivo, sino que además, el derecho no renuncia a dicha violencia luego de su instauración, al contrario, “la convierte *stricto sensu*, e inmediatamente, en instauradora de derecho, al instaurar bajo el nombre de ‘poder’ un derecho que no es independiente de la misma violencia como tal”.⁷

Precisamente por ese motivo, la violencia mítica constituye simultáneamente el medio y la manifestación del derecho, pues este último está ligado en su propio despliegue a la forma de violencia que lo instaura. Dicha violencia mítica es, al mismo tiempo, una violencia archivadora, una violencia de archivo, del establecimiento del *arkhé*. Benjamin observa la aplicación palmaria de esta cuestión en las manifestaciones primigenias del Estado, pues el “estado de paz” que acaba con la era mítica de las guerras no es sino la manifestación fundamental de la violencia mítica instauradora del derecho. Así pues, mediante lo que Benjamin llama “violencia mítica” del derecho, es posible apreciar la conexión primordial entre el doble *principio* del *arkhé*, esto es, entre la disposición del *principio* “natural” o “histórico” (expresado paradigmáticamente en las funciones míticas) y el *comienzo* del *mandato*, que nos remite de algún modo a su *principio nomológico*. Por lo tanto, habría que tomar en serio, tal cual lo advierte la arqueología del mandato/orden realizada por Agamben, que “el comienzo en nuestra cultura no es un mero inicio que luego desaparece en lo que sigue; por el contrario, el origen nunca cesa de comenzar, es decir, nunca cesa de gobernar y

5. Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de Los Pasajes*, trad. Nora Rabotnikof (Madrid: Visor, 1995), 95.

6. Walter Benjamin, “Destino y carácter”, en *Obras libro II/ vol. I*, trad. Jorge Navarro Pérez (Madrid: Abada, 2007), 179. Íntimamente vinculada a esta noción de destino se encuentra en Benjamin el concepto de mito, al menos así se infiere desde sus apuntes para las *Tesis sobre el concepto de historia*, donde señala: “La concepción fundamental del mito es el mundo como castigo –el castigo que primeramente se crea a su infractor”. Véase: Benjamin, “La dialéctica en suspenso”, 78.

7. Walter Benjamin, “Hacia la crítica de la violencia”, en *Obras. Libro III/ vol. I*, trad. Jorge Navarro Pérez (Madrid: Abada, 2007), 201.

mandar lo que ha iniciado”.⁸ Nunca, al menos, mientras la máquina social del archivo esté operando de acuerdo con un aparato estatal determinado.

Si el comienzo es aquí también el mandato, habría pues que profundizar en su operación *nomológica*, esto es, en el *nomos* del archivo. Comúnmente traducido como “ley” o “autoridad”, el término griego *nomos* abre otra dimensión clave para el análisis del funcionamiento de la máquina social del archivo y su articulación con las formaciones estatales. De acuerdo con lo planteado por Carl Schmitt en *El nomos de la tierra* (1950), existe un triple significado de *nomos*, que se desprende a partir de su acepción vernácula referida al *espacio*, esto es, a la primera *medición* como primera *apropiación* y *división* de la tierra, aquella en la que se basa toda medición ulterior.⁹ El jurista alemán destaca que el sustantivo *nomos* proviene del verbo griego *nemein* que, en cierto modo, significa “tomar”, no obstante, *nomos* indica una acción y un efecto de *nemein* [tomar-toma], remite así pues a una “apropiación”. Un segundo significado del sustantivo *nomos* alude a la acción y efecto de partir y repartir, esto es, al proceso primario de “partición” o *divisio primaeva* donde surge la propiedad, tal cual lo entiende la filosofía política al menos desde Hobbes.¹⁰

8. Giorgio Agamben, “¿Qué es una orden?”, en *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, trad. Matías Raia (Buenos Aires: Las cuarenta, 2012), 51.

9. Carl Schmitt, *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del “Jus publicum eurpaeum”*, trad. Dora Schilling (Buenos Aires: Struhart & Cía., 2005), 48.

10. Señala Hobbes: “La nutrición de un Estado consiste en la *abundancia* y *distribución* de *materiales* que conducen a la vida: en su *acondicionamiento* o *preparación*, y, una vez acondicionados, en la *transferencia* de ellos para su uso público. (...) Esto lo sabían perfectamente los antiguos cuando llamaban *nomos*, es decir, *distribución*, a lo que nosotros llamamos ley; y definían la justicia como el acto de *distribuir* a cada uno lo que es suyo. En esta distribución, la primera ley se refiere a la división del país mismo (...)”. Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 202-3.

Finalmente, Schmitt rotula un tercer significado derivado de *nemein*, el verbo “apacentar”, que alude al trabajo productivo llevado a cabo por lo general sobre la propiedad en vista a la elaboración de bienes.¹¹

Por lo tanto, en su alcance más profundo, el término *nomos* designa el dictamen de la *medida original* (y he aquí también su íntimo carácter mítico), tanto de lo que es *legítimo* como de aquello que otorga sentido a la ley. De un modo similar, en lo que respecta al *principio nomológico* del *arkhé*, podemos afirmar entonces que el funcionamiento de la máquina del archivo procede mediante diferentes modos de “apropiación de las huellas”, “partición de los registros” y “apacentamiento de una superficie” o de un espacio de inscripción social determinado.

Para comprobar el funcionamiento de estas dimensiones del doble principio de la máquina social del archivo en la disposición de sus diversas tecnologías de registro, basta considerar los vestigios arqueológicos de los primeros documentos escritos de la Antigüedad, es decir, su conformación como archivos, en un sentido convencional. Los sistemas de almacenamiento más antiguos que se conocen hasta ahora surgieron en Oriente Próximo. Entre ellos destacan las tablillas de arcilla de Ebla, cuya data se estima ente el 2400-2250 a.C. Sus archivos estaban constituidos principalmente por registros de movimientos de bienes tales como “donaciones” [níg-ba] “entregas” [mu-DU] y “gastos” [è], términos que, a su vez, pudieron ser usados para su clasificación.¹² Si bien poco se sabe respecto a los criterios de sistematización u ordenación de estos antiguos archivos de las máquinas estatales, una característica común a todos ellos es que se ubican

11. Schmitt, “El nomos de la tierra”, 67-79 y 324-335.

12. Alfonso Archi, “Archival Record-Keeping at Ebla 2400-2350 BC”, en *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, ed. Maria Brosius (London: Oxford University Press, 2003), 20-1. Ahora bien, las tablillas de arcilla con escritura cuneiforme más antiguas encontradas hasta ahora en Medio Oriente y el Norte de África, datan alrededor del año 3.000 a. C.

dentro de salas específicas en palacios o edificios centrales. Allí, en los archivos, se cumple la función básica de organizar tanto el registro de las actividades económicas como el almacenamiento de la documentación legal y religiosa. El *doble principio del arkhé* se convierte así en un doble principio del Estado, pues es gracias a su acoplamiento con la máquina social del archivo que toda formación estatal se hace posible.

Sin embargo, en este punto hay que evitar caer en un esquema lineal que tienda a vincular el desarrollo de la escritura fonética (registrada en los documentos de los archivos occidentales) con el surgimiento del Estado. Contrariamente a los arqueólogos, historiadores y antropólogos que desde el siglo XIX han identificado un origen del Estado con “los estados que pusieron por escrito a sus gobernantes sobre soportes duraderos”,¹³ para nosotros el acoplamiento del archivo con la máquina estatal es parte del campo de coexistencia de las “formaciones sociales” analizadas por el “materialismo histórico-maquínico”.¹⁴ Asimismo, el privilegio de la escritura fonética como índice civilizatorio muestra una faceta eurocéntrica y, por ende, limitada analíticamente, cuando observamos los Estados arcaicos en África, Polinesia y las Américas, que no contaban con un sistema de escritura convencional, aunque todos ellos despliegan una “superficie de

registro” para su organización económica, política y social, esto es, una máquina social del archivo. Así, por ejemplo, los *quipus* utilizados por la máquina despótica Inca, serían el sistema de registro para los censos de población, el balance de las cosechas e incluso el registro de sucesos históricos y ciertas tradiciones, constituyendo un amplio sistema de organización que expresa la actividad de una máquina social del archivo articulada al Imperio incaico.

Si los primeros depósitos documentales se conforman junto a los Estados e Imperios arcaicos, es porque entre sus funciones básicas destacan: complementar la administración de las operaciones económicas, permitir un monitoreo de diversas actividades sociales y registrar relaciones políticas de creciente complejidad en los primeros centros urbanos. Dichas funciones resultan fundamentales para el despliegue de la formación social del Estado, y en ese sentido, el acoplamiento de esta última con una máquina de archivo parece inexorable. Para decirlo de otra manera, la máquina social del *arkhé* surge simultáneamente con la *apropiación* de tierras por parte de un grupo social, la consecuente *distribución* del territorio entre sus miembros de acuerdo a diferentes jerarquías y a la explotación (el *apacentamiento*) de los recursos, derivados por lo menos de los primeros sistemas de agricultura, tal como lo sugiere el triple significado que Schmitt ilumina respecto al término *nomos*. Por lo tanto, la emergencia de la máquina social del archivo, que registra los *principios* y *mandatos*, está concatenada a procedimientos históricos de apropiación, partición y apacentamiento del espacio y las cosas, o mejor dicho, de las huellas en general, que caracterizan al mismo tiempo la consolidación de las formaciones sociales que llamamos Estados.

Sumer es un buen ejemplo sobre esta necesidad surgida en la administración de templos y palacios respecto a una máquina social del archivo. Las construcciones y el mantenimiento de las redes de trabajo de canales, exigen la creación de todo un complejo documental capaz de albergar las listas de las raciones para los trabajadores y los contratos tempo-

13. Vicente Lull y Rafael Micó, *Arqueología del origen del Estado: las teorías* (Barcelona: Bellaterra, 2007), 189-192.

14. La noción de “materialismo histórico-maquínico” ha sido acuñada por Guillaume Sibertin-Blanc, para referirse al análisis de las “formaciones sociales” que Deleuze y Guattari realizan en *El Anti-Edipo*, enfocado especialmente en tres máquinas sociales: la primitiva-territorial o nómada, la estatal y la capitalista. De acuerdo con Sibertin-Blanc, el principio de multiplicidad postulado en el “materialismo histórico-maquínico” permite analizar estas diferentes formaciones sociales más allá de una lógica dialéctica, y sin caer en una comprensión teleológica o en un esquema evolutivo, pues inscribe su devenir histórico más bien en “un mismo plano de immanencia, cuyas diferentes cualidades de potencia son sus reglas o variables de coexistencia”. Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique* (Paris: Presses Universitaires de France, 2013).

rales; asimismo, se requieren listas que detallan tributos de diversos tipos; documentos concernientes a transacciones y negocios; listas de distribución de alimentos para diferentes grupos, entre otros tantos tipos de inscripciones dispuestas para su almacenamiento. Una vez que los asentamientos humanos alcanzan ese nivel de relativa complejidad organizacional y estructura jerárquica, sin duda, comienzan a depender de una administración compleja, donde la producción y la custodia de los registros asume una función que es, al mismo tiempo, legitimadora de las instituciones imperantes y vital para el funcionamiento social de las mismas. Así, la conformación de los archivos muta a la vez que emergen otros grandes imperios arcaicos: babilónicos, asirios e hititas. Tal cual lo ha indicado Ernst Posner, en su influyente estudio *Archives in the Ancient World* (1972), todos estos imperios serían impensables y no hubiesen ni siquiera podido funcionar sin un efectivo almacenamiento de los registros y la eficaz actividad administrativa basada en ellos.¹⁵ De tal manera, mucho antes del *arkheion* griego –que suele referirse, una y otra vez, como génesis eurocéntrica del archivo– la máquina social que dispone los registros había adquirido un lugar preponderante en el funcionamiento de las formaciones sociales estatales, de acuerdo con los alcances prácticos de su *doble principio*.

A la luz de lo anterior, habría que reconocer que el despliegue real del archivo abarca un complejo documental donde convergen diferentes tipos de inscripciones: comerciales, tributarias, gubernamentales, jurídicas, diplomáticas, religiosas e incluso literarias. Al tanto de esto, puede entenderse la amplia definición con la que Posner se refiere a los archivos de la Antigüedad: “todo tipo de registros” que son almacenados, puesto que, según él, en el mundo antiguo no encontramos todavía indicios que revelen alguna intención de diferenciar administrativamente entre registros corrientes y aquellos con una utilidad específica que motive su preser-

15. Ernst Posner, *Archives in the Ancient World* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1972), 22.

ción.¹⁶ No obstante, esto no quiere decir que todas las inscripciones hayan sido resguardadas en el archivo, que todas las huellas sean almacenadas. Más aún, esa clásica definición de Posner ha sido puesta en duda por estudios arqueológicos más recientes donde se afirma que en la Antigüedad los documentos archivados “eran específicamente seleccionados para su conservación. Los documentos deben haber sido clasificados en diferentes tipos, y seleccionados para identificar a aquellos destinados a su almacenaje”.¹⁷ Este último punto no puede ser ignorado, pues refuerza en buena medida la tesis que hemos venido sosteniendo respecto al funcionamiento del doble principio de la máquina social del archivo: no hay una conformación del *arkhé* exenta de una operación activa de exclusión de las huellas, de una violencia archivadora que se manifiesta en modalidades de eliminación selectiva de inscripciones o, incluso, en una destrucción planificada o eventual de los registros. En otras palabras, atendiendo a su *doble principio*, no hay archivo sin el despliegue de una violencia archivadora, de una economía de destrucción de los registros y supresión de las huellas. Por ello, se trata aquí también de una manifestación de aquella *violencia mítica* que consta en la instauración del archivo mismo.

Por otra parte, el funcionamiento maquínico del *doble principio* del *arkhé* supone una extensión en el cuerpo social que no es fácil de aclarar, pues actúa de forma eslabonada a la organización administrativa, las medidas económicas, el establecimiento de normas jurídicas y regulaciones sociales, propias de la máquina Estatal, así como también articulada con los registros ceremoniales y las narrativas que no solo operan legitimando una institucionalidad estatal dada sino que disponen los regímenes sensoriales, los enunciados y las visibilidades, sobre los cuales opera cualquier forma he-

16. Posner, “Archives in the Ancient”, 5.

17. Maria Brosius, “Ancient Archives and Concepts of Record-Keeping: An Introduction”, en *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, ed. Maria Brosius (London: Oxford University Press, 2003), 6.

gemónica o poshegemónica de gobierno. Precisamente por esto último, para nosotros resulta primordial hacer hincapié en que la máquina del archivo no se configura ni funciona únicamente en el “edificio” destinado al depósito de los documentos o en el “lugar” encargado de la conservación de los textos, según lo entiende la tradición de estudios de la disciplina archivística, que va desde Adolf Brenneke, pasando por Leopoldo Sandri, hasta Luciana Duranti o María Peiró.¹⁸ Más allá del enfoque archivístico tradicional, el archivo puede entenderse como una superficie de registro extendida en el conjunto del cuerpo social, que supone la articulación de diferentes procedimientos, técnicas y prácticas sociales; un conjunto variable de operaciones de clasificación y diferenciación jerárquica de los registros, tecnologías de selección y exclusión de inscripciones, que son fundamentales para los modos de organización social dados bajo las formaciones sociales que llamamos Estados.

En suma, para nosotros, el archivo es una *máquina social* que opera en el ordenamiento jerárquico de los registros de la producción social y se constituye a partir de una articulación de diferentes cuerpos, prácticas, técnicas y funciones enunciativas en un momento dado, suponiendo la configuración de todo un régimen sensible, y cuya formación nunca puede ser concluyente sino más bien incompleta, en tanto la naturaleza del archivo es de suyo inacabada, pues funciona como una *máquina maquinaica*.¹⁹ Ni los materiales archivados

18. Adolf Brenneke, *Archivistica. Contributo alla teoria ed alla storia archivistica europea* (Milano: A. Giuffrè, 1968), 29; Leopoldo Sandri, “La storia degli archivi”, *Archivum. Revue Internationale des Archives* 18 (1968): 101-113; Luciana Duranti, “Archive as a place”, *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research* 1, no. 0 (March 2007): 445-466; María Peiró, “El archivo como espacio del saber. El edificio de archivo”, *Boletín Millares Carlo*, n° 20 (2001): 245-279.

19. En este sentido, lo *maquinico* no debe confundirse aquí con lo “mecánico”, es decir, con un conjunto de piezas unidas entre sí para ejecutar operaciones prefijadas y con regularidad notoria, lo que permite explicarlas en términos de causa y efecto. Al contrario, el “análisis maquinico”, tal como lo proponen Deleuze y Guattari, apunta a la *inmanencia* del proceso

ni la materialidad del archivo pueden ser objeto de una revisión perentoria. Esto último no contradice el hecho de que la violencia del archivo, su *poder arcóntico*, suponga siempre un esfuerzo por la determinación de lo ilimitado, a partir del *establecimiento de su doble principio* en la formación de un *corpus* ideal. Por lo tanto, la máquina del archivo es social porque a través de su funcionamiento se definen justamente los parámetros en que las actividades colectivas se desarrollan, en ella se disponen los registros que buscan reglamentar los comportamientos humanos, las actas y los actos, los dichos y los hechos.

Ahora bien, así como en el archivo se configuran diferentes formas de regulación de prácticas y estatutos discursivos, la *máquina social del arkhé* desempeña también una función administrativa, como la de los antiguos archivos de actividades comerciales entre Estados y los registros económicos al interior de cada reino. En ese sentido, las funciones de la máquina social no dejan de responder al doble *principio* del *arkhé*. Sin embargo, la organización y clasificación jerárquica del archivo nunca es la misma a través del tiempo, puesto que su única constante es la variación y la adaptabilidad de sus delimitaciones. Cada momento histórico despliega sus propias configuraciones del archivo, pues la máquina social varía su funcionamiento estratégico y las formas de sus articulaciones de acuerdo a la irrupción impredecible de los acontecimientos. En ese sentido, la vieja intuición de Anaximandro era correcta: *el arkhé se funda sobre el apeirón*. Pero es lo ilimitado, en su potencia infinita, lo que la máquina social del archivo busca precisamente conjurar, estableciendo

productivo de las máquinas, resaltando la *multiplicidad* de sus conexiones (por lo tanto, es una reflexión sobre el cuánto, el cómo, el cada caso). De ahí que el *modo de producción* de las máquinas, en lugar de apuntar a una arquitectónica epocal o infraestructura social, responde más bien a la *singularidad* de los *acoplamientos maquinicos*, pues es la *coexistencia de procesos maquinicos variables* lo que define las formaciones sociales. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 441.

principios, jerarquías y órdenes del universo, clasificaciones de lo posible y lo imposible, de las palabras y las cosas.

Habría que reconocer entonces que la máquina social del archivo tiene como condición esta variación morfológica, nunca se trata de una sustancia inalterable a través del tiempo ni tampoco de una entidad inquebrantable sino de una máquina que sufre metamorfosis, deslizamientos e intermitencias. Asimismo, no solo el principio nomológico se transforma en el devenir de la máquina social, sino que también, su disposición de *principios* “históricos”, “naturales” u “ontológicos”. Y he aquí un punto fundamental que se revela en la disposición del doble *principio* del *arkhé*: el archivo surge históricamente pero lo hace “representando a la historia”, *mitificándola*, esto es, exponiendo a la historia como una continuidad dotada de significado a partir del “comienzo” y el “mandato” que su operación maquinica establece en un momento determinado. Para el archivo no hay historia antes, ni fuera, de la que trazan sus propios límites. Tampoco hay más sentidos que el dispuesto por sus clasificaciones y escalafones entre las palabras y las cosas, lo enunciable y lo visible.

Así, podría suponerse que no hay historia sin archivo y, por lo tanto, tampoco pre-historia sin su funcionamiento. Parafraseando a Foucault, diríamos nuevamente: la máquina social del archivo es el *a priori* histórico. Y esto, precisamente, porque es en el archivo donde se busca dar coherencia a la historia, erradicando de él cualquier exabrupto o interregno que altere la narrativa propuesta en el orden de sus ficheros, en su propia organización de documentos, objetos e inscripciones. Y por ello, pese a todas las metamorfosis y discontinuidades maquinicas, el archivo tiende una y otra vez a establecer un doble principio, desde donde deriva el ordenamiento de los registros que resguarda. He aquí también su *violencia archivadora*, la “violencia mítica” con que se instaura cada nueva configuración del archivo. Cuestión clara en los relatos sobre los orígenes humanos y su justificación de las estructuras y jerarquías de poder que cimentaron los Estados e Imperios arcaicos, pero que volvemos a encontrar, de un modo u otro,

en las narrativas de las máquinas estatales modernas sobre la superioridad racial, la teleología del progreso y los mitos del desarrollo o la integración al mercado mundial. No es extraño entonces que en uno de los textos precursores de la reflexión moderna sobre el archivo, *De archivis liber singularis*, publicado por el erudito italiano Baldassare Bonifacio en 1632, se postule que “la primera institución de los archivos no solo es vieja y antigua, sino que incluso nos lleva a los orígenes del mundo”.²⁰ De tal manera, el archivo se presenta al mismo tiempo como fuente histórica y manantial del mito, y en base a ello, consigue actuar como factor decisivo en la mitificación de la historia y en los discursos legitimadores del poder desde tiempos remotos hasta nuestros días.

Con el funcionamiento de su doble *principio*, la máquina social del archivo dispone y resguarda elementos de carácter heterogéneo: documentos jurídicos, estatutos oficiales, panegíricos, discursos políticos, datos estadísticos, registros comerciales, informes científicos, expedientes criminales o médicos, tratados filosóficos, ensayos literarios e incluso obras de arte. Por supuesto, en tanto que *principio*, el archivo establece la naturaleza de la conjunción o el vínculo entre estos elementos inconexos, y puede disponerlos mediante una red de relaciones que los hace dignos de selección y almacenamiento. La máquina social del archivo es, por lo tanto, capaz de legitimar los materiales que reúne, y para ello cuenta al menos con cuatro *mecanismos* fundamentales: un *principio de ordenación* o jerarquización de los objetos y signos congregados; *dispositivos de clasificación* que varían de acuerdo al principio anterior, *mecanismos de valorización* de su acervo y *aparatos de control para su acceso y su exhibición*.

Por lo mismo, la disciplina archivística no solo naufraga cuando busca una periodización exitosa de la historia de los archivos sino que, a su vez, ignora con ello la condición misma del archivo, pues cada clasificación de sus etapas no es más que un abastecimiento de sus propias tecnologías

20. Baldassare Bonifacio, “On Archives”, *The American Archivist* IV, no. 4 (Octubre 1941): 229.

de registro. Irónico destino de una disciplina que buscando definir su objeto no obtiene sino su constitución como un elemento más de los cuales disponemos gracias al archivo. En ese sentido al intentar clasificar los archivos no hacemos más que abastecer los propios mecanismos de esa máquina social. No obstante, esos mecanismos tambalean ante las prácticas que en vez de reafirmar las lógicas clasificatorias y jerarquizantes de la máquina social del *arkhé*, desafían, justamente, el orden de los signos y las cosas. Entonces, deberíamos invertir la fórmula de Anaximandro: lo *apeirón* desborda el *arkhé* que busca delimitarlo.

2. Archivo, bio-colonialidad y máquina imperial

El primer archivo estatal moderno es el Archivo General de Simancas. Fundado en 1540 por Carlos V –en una fortaleza que dos décadas antes se convertía en símbolo de la represión del levantamiento de los comuneros de la provincia de Castilla–, alberga a partir de entonces la profusa elaboración de documentos en el naciente Imperio. En efecto, la expansión en el Nuevo Mundo de la máquina imperial durante el siglo XVI supone para la Corona española un incremento de sus tecnologías de registro y de la producción de documentos derivada de sus múltiples organismos burocráticos: ordenanzas, actas, mapas, estudios, etc. En ese sentido, el Archivo General de Simancas es una expresión de los nuevos acoplamientos entre la máquina social del archivo y la máquina estatal-imperial, pues su función implica aquí simultáneamente el registro de procedimientos político-administrativos y el despliegue de regímenes discursivos que delimitan las formas del saber sobre los nuevos territorios conquistados. De acuerdo en este punto con Marc André-Grebe:

El archivo de Simancas debe ser examinado en el contexto de la política de saber de los Austrias, que se manifestaba en proyectos de recolección de datos como las “Relaciones Geográficas”, que constituían una serie de cuestionarios extensos a través de los

cuales se recogieron datos sobre la sociedad, la economía, la geografía y la cultura de las colonias, así como los proyectos cartográficos referidos a la medición de la Península Ibérica del matemático Pedro Esquivel (1566) y la construcción de El Escorial, con su enorme biblioteca. Esta demanda de conocimiento se expresó en el tópico de “tener entera noticia”, que se encuentra en muchos documentos oficiales de los Austrias.²¹

Si el Archivo de Simancas materializa toda una nueva política imperial del saber, es porque a partir de su funcionamiento maquinico opera una voluntad de identificación, selección, clasificación y jerarquización de los cuerpos, los signos y los afectos de los nuevos territorios sobre los que se extiende el Imperio. De esa manera, el archivo desborda las murallas del castillo en que se ubican sus depósitos. La máquina social del archivo permea aquí una ubicación específica porque se expande necesariamente como *a priori histórico* de los enunciados y las visibilidades del gobierno del Nuevo Mundo. La disposición de un régimen sensorial en la máquina del archivo va de la mano entonces con la tarea de “gobernar un continente y de explotar poblaciones desconocidas e innumerables”, tal cual lo sostienen Bernard y Gruzinski, pues esta labor implica dar respuesta a una serie de cuestionamientos dentro de la máquina imperial, por ejemplo, sobre la legitimidad de las guerras de conquista, la justificación del empleo de la violencia, el estatuto biológico de los indios (humanos o subhumanos) y las formas adecuadas del gobierno para los nativos (libres o esclavos) y los nuevos colonos.²² Estas preocupaciones de la Corona, sus consejeros

21. Marc André-Grebe, “Littera scripta manet: formas y funciones del archivo en el Imperio de los Austrias”, *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* I (2012): 11-2.

22. Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista, la experiencia europea 1492-1550. Volumen I*, trad. María Antonia Neira (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 474.

y sus organismos burocráticos, manifiestan las innegables transformaciones políticas que supone la tarea de organizar y administrar el proceso de colonización de las Indias y la gestión de sus formas de vida. Por esa razón, es necesario subrayar que en la conquista de América estaba en juego también un problema global sobre el *arte del gobierno* –sus fundamentos, formas y métodos–, cuestión primordial que atraviesa precisamente al resto de Occidente a partir del siglo XVI, tal cual lo destaca Foucault en sus cursos del *Collège de France*, aunque omitiendo de manera lamentable un análisis de la experiencia gubernamental del Nuevo Mundo.²³

Durante el siglo XVI, por lo tanto, el nuevo ensamble entre la máquina social del archivo y la máquina estatal se traduce para el Imperio en una notable proliferación de discursos y saberes que entran en disputa por la definición, reglamentación y administración de las prácticas y formas que debía tomar la conquista y el gobierno de las Indias.²⁴ La centralidad de la producción de estos diferentes discursos, sus espacios de discusión y sus necesarias luchas para constituirse como

23. Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004), 110.

24. Al respecto, resulta interesante destacar las observaciones de Pagden que vinculan universidades y consejeros reales: “Durante los reinados de Carlos V y de Felipe II, aumentó mucho la presencia de las universidades españolas en los asuntos de estado, y algunos de los profesores de más talento (...) fueron apartados completamente de las aulas para convertirse en cancilleres y diplomáticos o, más frecuentemente, en miembros de ese cuerpo de élite de consejeros políticos-cum-espirituales, los confesores reales”. Anthony Pagden, *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, trad. Belén Urrutia (Madrid: Alianza, 1998), 51-2. Asimismo, Hanke ha puesto de relieve la práctica de la Corona que durante el mismo periodo fomentaba la producción de información y que “(...) no solo procuró que el correo con España fuera libre y sin censura, sino que estimuló también la discusión de cada problema americano prácticamente ante los tribunales regulares y especiales que se crearon en España y América para continuar la vasta empresa imperial”. Lewis Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, trad. Ramón Iglesia (Madrid: Aguilar, 1967), 31.

un *régimen de verdad* en el proceso de expansión imperial pueden apreciarse, de manera paradigmática, en la afamada controversia de Valladolid de 1550, que gatilla incluso la orden de suspensión de todas las campañas hispanas de conquista a la espera de una resolución del conflicto que enfrentaba al fraile dominico Bartolomé de Las Casas, célebre defensor de la población indígena, y al sacerdote y jurista Juan Gines de Sepúlveda, promotor de los Justos Títulos de la Corona española en América y de la guerra contra los nativos.

Pese a los argumentos esgrimidos en el debate de Valladolid, y a que posteriormente tanto Gines de Sepúlveda como Las Casas afirmaran su victoria, lo cierto es que jamás se reconoció una resolución oficial de la controversia, es decir, los jueces no tomaron ninguna decisión colectiva a pesar de que volverían a reunirse en 1551. Por lo demás, en el resto de América continuaron librándose guerras de conquista, por lo menos oficialmente hasta la promulgación de las *Ordenanzas de nuevos descubrimientos y poblaciones*, dictadas por Felipe II en 1573. Allí se establece una nueva variación en los regímenes discursivos del archivo imperial, al precisar que las expediciones que continuarían la colonización no se denominarían más con el término –ni los métodos– de la “conquista” sino con el de “pacificación”. Esto podría interpretarse como una repercusión de la ideas lascasianas y un alejamiento de las primeras orientaciones de la política imperial. No obstante, en el mismo documento también se pueden encontrar ecos de las ideas de Sepúlveda, ya que se justifica y compensa el sometimiento de los indios en base a los valiosos bienes culturales, valores religiosos y costumbres, que estos habrían adquirido gracias al dominio español.²⁵

Por lo tanto, la idea de una *inferioridad del indio* terminaría por ser transversal a los enunciados y visibilidades de la máquina social del archivo instalada en medio del acontecimiento del Nuevo Mundo, actuando como justificación constante,

25. Lewis Hanke *El prejuicio racial en el nuevo mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, trad. Mariana Orellana (México: Septentas, 1974), 138-142.

implícita o explícita, de la soberanía y el gobierno colonial. Al mismo tiempo, esto significa que el acontecimiento de América trae como consecuencia una clara transformación en la política occidental, en el poder soberano (incorporando en sus cálculos a la vida de la nueva población indígena) y en su forma de gobierno (sustentada en un nuevo principio racial y en la categorización superior/inferior). Podría sostenerse que dicha transformación supone el surgimiento de una *bio-colonialidad de poder*, pues al constituirse en una forma de dominación a gran escala, el gobierno del Nuevo Mundo actuará como presupuesto necesario de la posterior configuración *bio-política* descrita por Foucault a propósito de las sociedades occidentales del siglo XVIII y XIX. Para ello, desde luego, habría que remarcar el principio racial detrás de los debates sobre el arte de gobierno que atraviesan a la máquina imperial durante el siglo XVI, cuyas consecuencias han sido agudamente descritas por Aníbal Quijano:

La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI (...) Impuesta como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo, según ella fueron distribuidas las principales nuevas identidades sociales y geoculturales del mundo. De una parte: "Indio", "Negro", "Asiático" (antes "Amarillos" y "Aceitunados"), "Blanco" y "Mestizo". De la otra: "América", "Europa", "África", "Asia" y "Oceanía". Sobre ella se fundó el eurocentramiento del poder mundial capitalista y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del intercambio. Y también sobre ella se trazaron las diferencias y distancias específicas en la respectiva configuración específica de poder, con sus cruciales implicaciones en el proceso de demo-

cratización de sociedades y Estados y de formación de Estados-nación modernos.²⁶

De este modo, Quijano ahonda en la formación de un patrón general de poder, fundado en numerosos dispositivos de clasificación racial de la población y su consecuente categorización de los cuerpos como superiores/inferiores. Todo esto, por cierto, a partir del principio (*arkhé*) "blanco superior"/"no blanco, inferior". Este *principio* de la máquina imperial opera aún en gran parte de las "dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana". A esto se refiere Quijano con la noción de "colonialidad del poder", que él entiende como modelo global de dominación, que se origina y mundializa a partir del acontecimiento de América y que ha probado ser incluso más duradero que el propio colonialismo.²⁷

Para que este patrón de poder mundial se pusiera en marcha, fue necesario registrar el más amplio conjunto de la producción social en el espacio-tiempo abierto por América, bajo criterios de clasificación jerarquizados a partir de un *principio* (*arkhé*) eurocéntrico. Así, el archivo y sus mecanismos de ordenamiento de las inscripciones sobre la superficie social de la máquina imperial resultan cruciales, pues la máquina archivística incorpora las nuevas categorías y clasificaciones mediante diversos dispositivos de poder y formas de conocimiento que definirán la fisonomía del Nuevo Mundo. El archivo de esta "bio-colonialidad del poder" opera entonces en las actas, ordenanzas, tratados y documentos administrativos del gobierno colonial, pero también en sus regímenes de visibilidad –como en las pinturas o cuadros de castas– y, por supuesto, sobre los propios cuerpos de la población americana.

26. Aníbal Quijano, "¿Qué tal raza!", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 6, no. 1 (2000): 37.

27. Aníbal Quijano, "Colonialidad de Poder y Clasificación Social", *Journal of World-Systems Research* XI, no. 2 (2000): 342.

Es siempre en el cruce de estos últimos dos ejes donde surgen las dimensiones respectivas de la máquina social del archivo. Así, no es posible separar tajantemente la dimensión administrativa de un gobierno y los regímenes sensoriales con que va igualmente configurando el ordenamiento de una población, ni tampoco es factible aislar la batería de signos y ceremonias soberanas de la amplia gama de políticas gubernamentales. Lo que no significa que todos esos elementos conformen una unidad coherente ni permanente en el devenir de la producción maquínica de las formaciones sociales. De hecho, los acomplamientos entre el archivo y la máquina estatal-imperial varían considerablemente durante el siglo XVIII y XIX en Occidente, debido entre otras cosas a las revoluciones políticas y la emergencia de la idea de “nación”, la influencia cultural del romanticismo y la nueva organización administrativa de los Estados decimonónicos, además de las nuevas hegemonías geopolíticas y el desarrollo de nuevas tecnologías de registro.²⁸ Desde fines del siglo XVIII se confirma con creces que tampoco hay Estado posible sin un poder arcóntico sobre los registros. La máquina del archivo decimonónica plasma con una fuerza inusitada hasta entonces su capacidad para proporcionar un cuerpo organizado a las inscripciones de la superficie social, a partir de la disposición de un *origen* ontológico o un *principio* histórico; llámese ser nacional, pueblo o comunidad, legitimando así el funcionamiento de la máquina estatal.

El archivo como disposición enlazada del *origen* y el *mandato* se exhibe aquí de la manera más elocuente. Aparecen en este periodo una serie de instituciones que ponen en práctica las operaciones de configuración de los regímenes sensoriales del archivo, de un modo más o menos explícito, destacando desde luego la apertura de los llamados *Archives Nationales* a partir de 1790 en Francia, iniciativa emulada años más tarde por el resto de los países europeos, y que

influiría igualmente en el gran desarrollo de la historiografía durante el siglo XIX. A la vez, llama la atención que en esta época encontremos una serie de cavilaciones metódicas en torno a la práctica de una disciplina archivística, cuestión que se manifiesta, por ejemplo, en la creación de *l'École Nationale des Chartes* en 1821, escuela encargada de formar a los archiveros y bibliotecarios que deberían catalogar y organizar la exorbitante documentación obtenida en las confiscaciones revolucionarias. Asimismo, durante el siglo XIX, se aprecia claramente el despliegue de la máquina social del archivo en tanto que registro del *nomos* de la máquina imperial, actuando por des/apropiación incluso de otros archivos, tal como lo ha destacado Bautier en el caso de las políticas imperiales de Napoleón, quien pretendía reunir en París el patrimonio documental de diversos Estados europeos anexionados o militarmente ocupados, despojos que utiliza como emblema ostentador de su poder: trofeos de su política y materiales para su propaganda. De hecho, Napoleón dispuso verdaderos equipos de trabajo con los archivos históricos reunidos para preparar memorias sobre la política pontificia y redactar panfletos sobre la violación del derecho de gentes en Inglaterra.²⁹ Desde luego, semejante uso propagandístico de la máquina del archivo no era del todo nuevo. Un claro antecesor de esta concepción napoleónica de los archivos fue el canciller Wenzel Anton Kaunitz, estadista austríaco que a fines del siglo XVIII concibiera el *Staatsarchiv* de Viena como un arsenal de armas jurídicas al servicio de la Corona.

Por consiguiente, durante este siglo la máquina social del archivo experimenta una inédita ramificación, en buena parte, gracias a la ampliación de los mecanismos burocráticos, la consolidación del Estado de derecho, los avances en los medios de transporte (el barco a vapor y el ferrocarril) y las comunicaciones telegráficas y telefónicas. El conjunto de esos

28. Para una revisión detallada de la emergencia del nacionalismo y del discurso de la “nación”, véase: Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, trad. Jordi Beltrán (Barcelona: Crítica, 1992).

29. Robert-Henri Bautier, “La phase cruciale de l’histoire des archives: la constitution des dépôts d’archives et la naissance de l’archivistique (XVI-début du XIX siècle)”, *Archivum. Revue Internationale des Archives* 18 (1968): 144.

factores conlleva nuevas y más complejas labores de gestión institucional que, a su vez, generan nuevos tipos de registros. En efecto, de cara a esas transformaciones, se ha dicho con razón que esta época está marcada por el desarrollo de los sistemas modernos de administración pública.³⁰ Hacia fines del siglo XIX tiene lugar un acelerado proceso de burocratización de la sociedad, provocado fundamentalmente por cuatro elementos que se refuerzan entre sí: el primero es “la *taylorización y organización del trabajo* en la empresa capitalista y la *concentración de empresas* en grandes trust y conglomerados productivos”; en segundo lugar, el impulso de la legislación social y el consecuente aumento de las actividades administrativas; un tercer factor es el desarrollo “del *intervencionismo estatal en la economía* mediante la nacionalización de sectores clave como los ferrocarriles; y por último, el desarrollo de los *partidos de masas* que implica su burocratización interna como medio de asegurar su organización y éxito”.³¹

De esa manera, la coexistencia de la máquina capitalista y la máquina estatal o imperial durante el siglo XIX estará sustentada en la operación transversal de la máquina social del archivo, y el paradigma de esta especie de encadenamiento es la conformación del Imperio Británico. La materialización del imperio y sus fantasías se desplegaron menos por la fuerza que por el archivo, o mejor dicho, se concretan gracias a esa fuerza que materializa el archivo. Esto es lo que muestra un libro clave como *The imperial archive: Knowledge and the fantasy of empire* (1993), de Thomas Richards, que describe el verdadero desafío administrativo que entraña para los ingleses sostener su máquina despótica y, obviamente, la máquina capitalista anexada a ella desde la revolución industrial. Richards analiza cómo la creciente extensión territorial de la máquina imperial británica obliga a que el control sobre sus

colonias funcione mediante una gran cantidad de información recolectada y sincronizada por sus funcionarios, a tal punto que “se necesitó mantener registros, y mantener registros de la mantención de registros”. Así, el archivo requerido para ello fue una máquina social que convertiría al imperio británico en “el imperio que generó más conocimiento que cualquier otro imperio previo en la historia”.³² Además de la información recogida por los funcionarios de la Corona y de los documentos derivados de las labores administrativas más comunes del Ministerio de las Colonias [*Colonial Office*], la elaboración específica de censos y mapas resultó ser crucial. Las autoridades coloniales se esmeraron por perfeccionar sus mecanismos de cuantificación y clasificación de la población, refinando cada vez más sus tecnologías de archivo, a pesar de las resistencias y las dificultades que muchas veces tuvo su aplicación.

Al respecto, centrándose en el caso asiático, Benedict Anderson ha destacado la repercusión que tuvo para los objetivos de la máquina imperial británica la puesta en marcha de una “topografía demográfica”, gracias a la cual lograría establecer en sus colonias “las nuevas burocracias educativas, jurídicas, de salubridad, de policía y de inmigración”. Si bien es cierto que esas burocracias ya habían sido formadas antes desde jerarquías raciales y mecanismos de colonialidad del poder, no obstante, “siempre fueron interpretadas como series paralelas”, de modo que el “flujo de las poblaciones sometidas a través de toda una confusión de escuelas, tribunales, clínicas, puestos de policía y oficinas de inmigración diferenciales creó unos ‘hábitos de tráfico’ que con el tiempo dieron una verdadera vida social a las anteriores fantasías del Estado”.³³ Una tecnología de archivación específica como lo es el mecanismo censal fue clave en estos aspectos de la ad-

30. E. N. Gladden, *Una historia de la administración pública II. Desde el siglo XVI hasta nuestros días*, trad. Fernanda Meraz (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), 358.

31. José González García, *La máquina burocrática. (Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka)* (Madrid: Visor, 1989), 58-9.

32. Thomas Richards, *The imperial archive: Knowledge and the fantasy of empire* (London: Verso, 1993), 3-4.

33. Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. Eduardo Suárez (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 236.

ministración imperial y para la normalización de las clasificaciones de la “bio-colonialidad del poder”, recolectando los datos de la fisonomía del cuerpo poblacional que se buscaba organizar, regular y gestionar de acuerdo a fines predeterminados, aunque no siempre lograran constreñir los flujos y los afectos de los colonizados de acuerdo al nuevo organismo implantado.

Anderson resalta también un segundo elemento clave de la máquina imperial británica estrechamente vinculado con la máquina social del archivo: el mapa. Obviamente, se trata de una de las más clásicas técnicas de la máquina estatal para comprimir sus territorios, para darle forma a sus dominios. Más aún, podríamos afirmar que el mapa es una expresión por antonomasia del *nomos* del *arkhé*, principalmente en sus aspectos de apropiación y distribución. Ahora bien, según Anderson, una función principal de las máquinas imperiales fue la “de reconstruir la historia de la propiedad de sus nuevas posesiones”, un esfuerzo para legitimarlas no solo frente a los colonizados sino también ante las otras potencias europeas colonizadoras, a ello “se debió la aparición, en especial a fines del siglo XIX, de los ‘mapas históricos’, destinados a demostrar en el nuevo discurso cartográfico la antigüedad de unas unidades territoriales específicas delimitadas con claridad”.³⁴ La máquina imperial, el cuerpo de la Corona, actúa entonces como superficie de inscripción donde no solo los antiguos imperios no-europeos acaban registrados, clasificados y distribuidos de acuerdo a una nueva lógica de organización dispuesta en la máquina del archivo, sino que también todas esas otrora tierras vírgenes, pueblos nómadas, bestias y parajes salvajes, en fin, todas aquellas zonas indómitas, esos órganos primitivos, se inscriben ahora en la superficie del cuerpo del déspota, donde se distribuyen sus acoplamientos productivos en forma de mapas, estadísticas, información oficial, sistemas taxonómicos, clasificaciones científicas, etc. Los diversos mecanismos desplegados por los

archivos imperiales constituyen entonces el orden colonial de las palabras y las cosas, de los dichos y los hechos, de las actas y los actos en los territorios del sur.

Okwui Enwezor destaca acertadamente como el estudio de Richards sobre las narrativas imperiales de la Inglaterra del siglo XIX muestra con claridad que si bien los vastos territorios de la Corona eran patrullados por las más poderosas flotas navales y regimientos militares de la época, finalmente, la máquina imperial fue fundada “sobre la producción de papeles, documentos clasificados e imágenes, todo lo que engendrará otros documentos, conjuntamente con sus sistemas de organización y las normativas para la distribución de su contenido”, en otras palabras, la máquina despótica se sostuvo en las tecnologías de la máquina de archivo, expresadas en procesos de sincronización y unificación de la masa de información y de objetos des/apropiados que serían luego, a través de específicas “formas discretas, cuantificables y testeadas de conocimiento (conocimiento positivo)”, incorporadas “dentro de principios universales de reunión de datos”.³⁵ La máquina social del archivo exhibe así sus nuevos acoplamientos con la máquina imperial. “¡Arrodillaos frente a Dios y el Rey! ¡Tomo posesión de vuestras tierras en nombre de la Corona!”, brama la máquina imperial y así se monta en el archivo. Por lo mismo, la fuerza de la máquina social del archivo, si bien no opera necesariamente mediante las armas ni la excepcionalidad soberana, no deja de ser influyente, pues acoplada a la máquina imperial o a la máquina capitalista es capaz de modificar la ubicación, las trayectorias o las formas de los cuerpos individuales y de las poblaciones, de los objetos artificiales y de los naturales. El archivo es capaz de redefinir las disposiciones del conjunto de cuerpos que registra, incluso, de aquel que llamamos “propio”. De hecho, la bio-colonialidad de poder que opera en los *principios* de clasificación del archivo imperial sigue funcionando en nues-

34. Anderson, “Comunidades imaginadas”, 244.

35. Okwui Enwezor, *Archive Fever: Uses of the document in contemporary art* (New York: International Center of Photography/Steidl Publishers, 2008), 19.

tros días; en los diversos sistemas de seguridad nacionales, en aeropuertos y controles fronterizos, sobre todo, en los países del Norte global.

Ahora bien, en el caso paradigmático de la máquina social del archivo que se empalma a la máquina imperial británica, lo importante no es tanto su codificación y territorialización administrativa como su despliegue de mecanismos de formación subjetiva y sensorial. En ese sentido, Richards señala acertadamente que el “centro administrativo del Imperio fue construido alrededor de instituciones productoras de conocimiento”, y ello porque “en la mitología imperial el archivo era menos una institución específica que un gran complejo epistemológico para representar un conocimiento exhaustivo dentro de los dominios del imperio”.³⁶ Entre las más destacadas instituciones de producción de conocimiento de la máquina imperial encontramos, por ejemplo, a la *Royal Geographical Society*, la *Royal Society*, y la *Royal Asiatic Society*, la *India Survey*, la *Royal Photographic Society*, además de la misma *Colonial Office* y buena parte de las universidades inglesas que, de una u otra forma, se dedicaban a la extracción/significación de las culturas y las formas de vida colonizadas. Aunque quizás la más importante de estas instituciones fue el *British Museum*, en tanto que centro neurálgico de la clasificación de la acumulación y la organización del conocimiento en el amplio mundo sobre el que se extendía entonces la máquina imperial. El museo se muestra así, más que nunca, como una manifestación privilegiada de la máquina social del archivo, una suerte de modelo a escala.

3. El museo como sinécdoque del archivo

De acuerdo con Walter Mignolo, la institución de los museos fue “decisiva para construir el perfil y la identidad de la civilización occidental tal como hoy la conocemos”, pues fueron los “lugares donde se implantó, organizó y mostró el archivo occidental: unas casas de conocimiento. Los museos occiden-

tales fueron asimismo el lugar donde coleccionar y clasificar los artefactos del mundo no europeo”.³⁷ En efecto, durante el siglo XIX la máquina social del archivo expresada en los museos se encarga de cimentar la identidad eurocentrada de la civilización occidental y de consolidar la cultura nacional de los principales agentes de las empresas coloniales: Inglaterra, Francia y Alemania. Cada uno de estos países se preocupa de la mantención de una institución museal como sinécdoque de su archivo imperial: el Museo Británico, el Museo Etnológico de Berlín y el Louvre en París. La disposición clave del museo en el transcurso del siglo XIX puede entenderse como el despliegue de una máquina para coleccionar institucional, que es crucial en el funcionamiento del archivo, pues establece una serie de cortes en el mundo sensible, haciendo visibles evidencias de un común y su reparto. En ese sentido, quizá sea posible afirmar que el museo decimonónico no es solo una muestra privilegiada de los regímenes sensoriales del archivo sino que además, en ese momento histórico, es un prototipo en el que se manifiesta la máquina social del archivo.

Para muchos, el primer museo propiamente moderno, o el primero que merece ser designado como tal, es el *Musée du Louvre*, donde se establece el libre acceso para cualquier visitante en 1793, convirtiéndose así en el primer museo público de la historia occidental. De esa manera, el museo no solo se abre a la comunidad sino que contribuye a darle una forma definida (pero no definitiva) a lo común. Desde luego, esta etiqueta del Louvre no ha dejado de ser cuestionada, pues desde otro punto de vista, hay quienes sostienen que el primer museo estatal moderno fue el *British Museum*, fundado en 1753 con un acta parlamentaria que hacía expresa su utilidad y provecho público.³⁸ Un galardón similar se le

37. Walter Mignolo, “Activar los archivos, descentralizar a las musas”, *Quaderns portàtils* 30 (2014): 7.

38. Julius von Schlosser, *Las cámaras artísticas y maravillosas del Renacimiento tardío*, trad. José Luis Pascual Arranz (Madrid: Akal, 1988), 249.

36. Richards, “The imperial archive”, 14-5.

ha otorgado también al Museo Ashmolean, fundado en 1683 y dependiente de la Universidad de Oxford, y hasta se ha planteado que la semilla de los museos modernos está en el Museo Capitolino, inaugurado hacia 1471 por Sixto IV, que también permitía a cierto público la visita restringida a sus galerías. Por una senda similar, se ha señalado que la propia ecuación entre “público” y “museo” no debe verse exclusivamente a partir del siglo XVIII sino que, al contrario, el Louvre sería un mero ejemplo de muchas otras intersecciones entre los usos de los objetos, el espacio de exhibición, las prácticas de aprendizaje y las comunidades, que atraviesan la mayor parte de la historia occidental.³⁹

Pese a los reparos, finalmente es inconcuso que el *Musée du Louvre* nace justo en medio de una mutación social mayor y que, por ello, explícita un quiebre en la propia manifestación de la máquina social del archivo y sus empalmes con la máquina estatal. El Louvre resplandece porque su apertura al acceso del público es cabal, es decir, sin limitarse a los sectores cultos de la población ni a la concertación previa de visitas, como había ocurrido en el resto de los museos y galerías existentes hasta entonces en Europa. Por lo tanto, puede reconocerse también como *leitmotiv* de la Revolución Francesa, al expresar las exigencias de soberanía política y goce de los bienes nacionales por parte del pueblo. De hecho, la abolición de la monarquía está implícita en la transformación del Palacio del Louvre en museo nacional, y en que hayan sido reunidas allí las colecciones privadas de la realeza, la aristocracia y el clero, para que el grueso de la población pudiera admirarlas y deleitarse con ellas.

Asimismo, estos hechos marcan claramente el paso fundamental desde un coleccionismo privado imperante hacia la administración pública de colecciones mediante la nueva máquina museal moderna, donde los objetos valiosos coleccionados ya no remiten a la realeza y la nobleza sino más bien al patrimonio nacional. Junto a ese desplazamiento

39. Jeffrey Abt, “The Origins of the Public Museum”, en *A Companion to Museum Studies*, ed. Sharon Macdonald (Oxford: Blackwell, 2006), 115.

hacia un flamante coleccionismo institucional, la dimensión estética del archivo genera mecanismos de representación que se articulan en el imaginario social de un proceso mayor que propicia la constitución del Estado-Nación, “una serie de acciones, en campos muy diversos, encaminadas a otorgar ‘señas de identidad colectiva’ unitarias a los grupos sociales embarcados en el nuevo proyecto de vida común”.⁴⁰ Hablamos, por ende, de la emergencia de una rearticulación general de la máquina social del archivo, mediante la cual se ejecuta claramente una nueva repartición de lo sensible, una relación entre lo visible y lo invisible, que toma la forma de la “comunidad nacional” y donde el museo es un enclave vital.

Análogamente, los nuevos acoplamientos de la máquina museal pueden ser entendidos en vista de la propia transformación del *público* que implican, es decir, la condición del público en los llamados “museos públicos” modernos será radicalmente distinta a la del público restringido de las colecciones privadas y, naturalmente, de aquella de los monasterios medievales o de los templos de la Antigüedad. El clásico estudio de Habermas sobre la formación de la *opinión pública* esclarece esta cuestión ya que, de acuerdo con su investigación, el surgimiento de la esfera pública burguesa en el transcurso del siglo XVIII no tiene parangón en la historia.⁴¹ Más importante todavía para nosotros es el análisis que Habermas hace sobre la “publicidad representativa” predominante desde fines de la Edad Media hasta el ocaso de la monarquía dieciochesca, la cual no constituye una esfera de publicidad similar a la burguesa sino más bien una “característica de *status*”. El “poseedor de ese status lo representa públicamente: se muestra, se presenta como la corporeización de un poder siempre ‘elevado’”, de tal modo que, “lo que pretende esa representación es hacer visible por medio de la presencia públicamente presente del señor un ser in-

40. Santos Zunzunegui, *Metamorfosis de la mirada. Museo y semiótica* (Madrid: Cátedra, 2003), 39.

41. Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. Antoni Domènech (Barcelona: Gustavo Gili, 1982).

visible”.⁴² Puede decirse que la “publicidad representativa” no es sino aquella desplegada por el poder soberano para representar su dominio ante el pueblo, público cautivo de los ademanes monárquicos, de sus insignias y condecoraciones, de los hábitos (vestimenta y peinados) y la retórica (alocuciones y discursos solemnes) que formaban un auténtico código del “comportamiento noble”. Acorde a esta lectura está el clásico análisis de Roy Strong sobre el papel de los festivales, espectáculos y liturgias dispuestos por el poder soberano entre los siglos XV y XVII, los cuales llegaron a funcionar como un instrumento de gobierno no menos efectivo que la coerción violenta, y condujeron a la creación de un verdadero “teatro del poder”.⁴³ En cambio, el surgimiento del museo moderno se da en plena coyuntura de una nueva formación social, donde el “público” ya no será la mera audiencia del poder soberano, pero tampoco constituirá la ideal esfera de ejercicio de la razón que profetizara el iluminismo.

La promesa democrática de la revolución supone una configuración diferente del público considerado luego como “sociedad civil”, aunque esta no deja realmente de estar jerarquizada y de entrañar una serie de mecanismos de inclusión/exclusión. Por lo tanto, lo importante aquí, como bien lo ha subrayado Santiago Castro-Gómez, es que durante el tránsito que va desde el siglo XVIII al XIX, el “público” que aparece “como sujeto/objeto de intervención política empieza a ser visto ya no solo como un elemento pasivo frente a las imposiciones del Estado, sino como sujeto de deseo y como sujeto de intereses”.⁴⁴ Justo en este umbral, se produce aquel fenómeno que Foucault ha analizado en los términos de una consolidación del proceso de gubernamentalización liberal de las sociedades europeas, es decir, el declive del poder so-

berano frente a la gubernamentalidad, entendida como un conjunto de instituciones, procedimientos, cálculos y tácticas que permiten ejercer una forma distinta y bien específica, aunque muy compleja, de poder “que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad”.⁴⁵

En ese sentido, compartimos con Tony Bennett la tesis de que la conformación de la máquina museal y sus recursos culturales fueron utilizados también para desarrollar formas de gobierno liberales, de tal modo que “el reordenamiento museal de las cosas necesita ser visto como un evento que fue simultáneamente epistémico y gubernamental”.⁴⁶ Ni siquiera los rebrotes monárquicos en Francia o la reconfiguración de las máquinas imperiales decimonónicas frenaron la instalación de esta gubernamentalidad liberal, que ocurre paralelamente a la instalación de la gama de saberes positivos centrados en la figura del “Hombre” en tanto que objeto y sujeto de la historia. Lo anterior queda claro sobre todo en la función pedagógica que busca asignársele al museo durante dicho período, poniendo énfasis en sus cualidades educativas y científicas, que se vio reforzada con la aparición de disciplinas como la geología, la arqueología, la antropología, la biología, la historia y la historia del arte. Sin duda, estas transformaciones no son fáciles de condensar, pues no surgen como un fenómeno homogéneo, en tanto obedecen a la lógica de los agenciamientos maquínicos y su variabilidad compleja.

En medio de esas alteraciones históricas, lo importante para nosotros es que el museo se constituye en un dispositivo productor de identidad nacional y, al mismo tiempo, en un aparato fundamental para los gobiernos liberales. Y esto, principalmente, porque la máquina museal pasa a cumplir

42. Habermas, “Historia y crítica”, 46-7.

43. Roy Strong, *Art and Power. Renaissance Festivals 1450-1650* (Los Angeles: University of California Press, 1984), 97.

44. Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010), 91.

45. Foucault, “Seguridad, territorio, población”, 136.

46. Tony Bennett, *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics* (London: Routledge, 1995), 33.

un rol central en el proyecto educativo dirigido hacia una nascente ciudadanía y a la inculcación en ella de valores nacionales y virtudes cívicas. En otras palabras, en el museo se hace palpable el hecho de que la cultura puede ser utilizada como un recurso efectivo para el gobierno de las poblaciones. Y es por ese mismo motivo que su impronta republicana puede convivir perfectamente con la máquina imperial del mundo decimonónico. A ello apunta Eilean Hooper-Greenhill cuando sostiene que el museo se modela en medio del despliegue de recursos militares a través de Europa, en un espacio vinculado estratégicamente al mapa del imperio.⁴⁷ Con una impresión similar, Karsten Schubert resalta que durante la carrera expansionista que Gran Bretaña y Francia encabezaron en el siglo XIX, el Louvre y el *British Museum* se convirtieron en símbolos culturales del imperialismo, presentándose a sí mismos como custodios de la cultura mundial, y a ellos se sumarían más tarde los museos berlineses, cuando Alemania se incorpora a la pugna colonial en 1870.⁴⁸

Hacia fines del siglo XIX, instituciones inglesas como el *British Museum* (que albergaba además la *British Library*) se veían desbordadas, al punto de casi no poder manejar todo el conocimiento que acumulaban en objetos y documentos, lo que a su vez, de acuerdo con Richards, convertía al archivo en algo más que un simple edificio o una colección de textos, ya que se presentaba en realidad como “una confluencia de todo lo conocido y lo cognoscible que era imaginado colectivamente, una fantástica representación de un diseño epistemológico maestro, un centro de coordinación virtual para el heterogéneo conocimiento local de la metrópolis y el imperio”.⁴⁹ Esa vocación universalista del Museo Británico estaba patente desde su fundación, como un sello distintivo

respecto del resto de los museos europeos, y por ello “los británicos insisten en que su museo-insignia perseguía, ya en su etapa inicial y en consonancia con el mapa del imperialismo, la aprehensión de todo cuanto rodea al hombre”.⁵⁰

No obstante, la coexistencia del proyecto pedagógico nacional con los intereses imperiales tal vez queda plasmada de manera más explícita en los botines de las conquistas napoleónicas, que en su momento hicieron confluír en París buena parte de los tesoros y obras de arte del resto de las naciones europeas y de otras civilizaciones. Entre los museos destacados durante este periodo estaba el de los Monumentos Franceses, que se proponía desplegar un verdadero *aparato expositivo* para representar en su interior “la historia de Francia desde los orígenes hasta nuestros días gracias a un paseo didáctico que terminaba en una sala del siglo XIX que tenía como misión albergar, según los proyectos, los vaciados de monumentos encargados por el emperador o los recuerdos de la expedición de Egipto”.⁵¹

De esa manera, en una sola institución se expresa, conjuntamente, el ímpetu imperial y nacionalista que será característico del archivo decimonónico. A la vez, los museos, pero también las bibliotecas de esta época y otras instituciones similares, reflejan perfectamente aquello que Foucault define como una *heterotopía* característica de la modernidad occidental:

la idea de acumularlo todo, la idea de constituir una especie de archivo general, la voluntad de encerrar en un lugar todos los tiempos, todas las épocas, todas las formas, todos los gustos, la idea de constituir un lugar de todos los tiempos que esté por sí mismo fuera del tiempo y sea inaccesible a su mordedura, el proyecto de organizar así una especie de acumu-

47. Eilean Hooper-Greenhill, *Museums and the shaping of knowledge* (London: Routledge, 1992), 184.

48. Karsten Schubert, *El Museo. Historia de una idea: la evolución del concepto de museo desde la revolución francesa hasta nuestros días*, trad. Marina Pedraza (Granada: Turpiana, 2008), 28-9.

49. Richards, “The imperial archive”, 11.

50. Javier Gómez, *Dos museologías. Las tradiciones anglosajona y mediterránea, diferencias y contactos* (Gijón: Ediciones Trea, 2006), 37.

51. Dominique Poulot, *Museo y Museología*, trad. Juan Calatrava (Madrid: Abada, 2011), 31-2.

lación perpetua e indefinida del tiempo en un lugar que no cambie de sitio, todo eso pertenece a nuestra modernidad.⁵²

Pero esa acumulación no es de ningún modo aleatoria, pues el museo moderno se caracteriza también por dar una organización particular a las colecciones que alberga y que aumentan constantemente con los expolios coloniales. La matriz organizativa que dispone la máquina museal puede ejemplificarse con una experiencia particular a comienzos de este siglo. En 1802, Dominique-Vivant Denon, director de todos los museos de arte franceses, escribe a Bonaparte para invitarlo a una de las primeras exposiciones que dirige en el Museo del Louvre, con las siguientes palabras: “La primera vez que recorra esta galería, espero que encuentre que este [nuevo montaje] se caracteriza por el orden, la clasificación y la instrucción. Continuaré trabajando con el mismo espíritu para todas las escuelas, y en unos pocos meses, [...] será como asistir [...] a un curso de historia del arte pictórico”.⁵³ Denon había ideado una instalación basada exclusivamente en la cronología y en la evolución artística de las escuelas nacionales, montando así una de las primeras exposiciones en que una finalidad pedagógica y una metodología basada en la historia del arte juegan un papel tan relevante. Pero además, claramente, la matriz organizativa que subyace al arreglo de este aparato expositivo manifiesta el funcionamiento característico de la máquina social del archivo: la selección de elementos y su ordenamiento jerárquico de acuerdo a un criterio específico de distribución y clasificación.

La matriz organizativa con la que el museo instala sus colecciones en ningún caso es exclusiva de las galerías de arte.

52. Michel Foucault, “Espacios diferentes”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales, volumen III*, trad. Ángel Gabilondo (Barcelona: Paidós, 1999), 438-9.

53. Citado por Andrew McClellan, *Inventing the Louvre: Art, Politics, and the Origins of the Modern Museum in Eighteenth-Century Paris* (California: University of California Press, 1994), 140.

En 1837, el rey Luis Felipe inaugura el Museo de la Historia de Francia en el Palacio de Versalles, antigua residencia real, con la voluntad política de crear un aparato expositivo capaz de dar coherencia a la historia nacional pre y post revolucionaria, mostrando un continuum desde sus orígenes hasta su presente y que Víctor Hugo calificaría como una “magnífica encuadernación” de la historia francesa.⁵⁴ En efecto, los mecanismos de la máquina museal se encargan de encuadernar objetos y signos diversos e independientes, para presentar su reunión bajo la apariencia orgánica de una cohesión y una sucesión natural. Algo muy similar se observa en los museos de ciencias decimonónicos, donde las ideas de progreso y perfeccionamiento forman parte integral de los aparatos expositivos, funcionando en distintos niveles y de modo complementario.

De acuerdo con Sharon Macdonald, el nivel más general en que operaban estas ideas consistía en los relatos evolucionistas del progreso de la humanidad y de los conocimientos científicos, luego, a nivel nacional, cada país intentaba representar su propia historia de ascenso, superioridad racial e influencia civilizatoria sobre el resto del mundo, mientras que al nivel del público, los ciudadanos eran invitados a emprender su propio viaje personal por el conocimiento. Así, los aparatos expositivos del museo de ciencias podían “unir lo universal y lo nacional o lo racial, y los visitantes podían encarnar los relatos progresistas mientras se desplazaban por el espacio ordenado del museo”.⁵⁵ De esa manera, todas las máquinas institucionales para coleccionar que proliferan durante el siglo XIX suponen una matriz de organización específica, que jerarquiza y clasifica el cuerpo museal.

Es posible hablar, igualmente, de una matriz de organización que opera a nivel general, articulando las diversas

54. Citado por Poulot, “Museo y Museología”, 32.

55. Sharon Macdonald, “Exhibitions of Power and Powers of Exhibition: An Introduction to the Politics of Display”, en *The Politics of Display. Museums, Science, Culture*, ed. Sharon Macdonald (London: Routledge, 1998), 11.

máquinas para coleccionar y clasificándolas de acuerdo a sus contenidos: historia natural, bellas artes, historia social, etnografía, tecnología, etc. Esa matriz institucional supone ciertos elementos de indistinción, pues un mismo objeto puede ocupar las vitrinas de un museo de etnografía y ser considerado expresión cultural de un pueblo determinado, pero también puede tener un lugar en las galerías de un museo de arte como muestra de arte primitivo. No obstante, esas características indefinidas pueden pasar luego por el filtro de dos niveles adicionales de clasificación que funcionan al interior de las matrices organizativas de cada institución, a saber: por un lado, aquellos criterios genéricos de clasificación que basan sus correlaciones en épocas, escuelas, zonas geográficas, usos, etcétera, y por otro lado, las clasificaciones centradas en características atribuidas al propio objeto según una serie de taxonomías relativas a su autoría, autenticidad, antigüedad, originalidad o significado.

Con todo, podría decirse que la matriz de organización de la máquina museal y sus mecanismos, expresados en el ordenamiento jerárquico, la selección y la clasificación de las colecciones institucionales y su correspondiente aparato expositivo, tenían como propósito gubernamental implícito erradicar el desorden del mundo, las relaciones dispares entre los cuerpos sensibles y la heterogeneidad inquietante de los signos. Visto así, el proyecto para la educación cívica de las masas durante el siglo XIX, donde el museo ocupa un rol central y que es orientado según un programa museológico más o menos definido en cada caso, no consistía en una simple artimaña ideológica de las clases dominantes sino que más bien es una compleja estrategia de administración sensorial de los y las ciudadanas, una gestión de sus percepciones del entorno que opera en distintos niveles: en el diseño de una imagen del mundo, una representación de la comunidad de pertenencia y de la otredad, una organización de los discursos que los y las constituyen como sujetos y objetos de conocimiento (al presenciar el despliegue de los conocimientos del Hombre y sobre el Hombre), pero también una forma

determinada de relacionarse con los cuerpos y elementos que se exhiben ante ellas y ellos.

Desde luego, podría refutarse inmediatamente lo anterior poniendo en duda la preponderancia efectiva que tuvieron los museos en la vida pública por sobre otros espacios de reunión como las tabernas, los teatros o los parques. Frente a esa réplica, bastaría quizás con desempolvar las cifras disponibles de asistencia que, aunque escasas, demuestran que la afluencia de público en el British Museum hacia 1851, por ejemplo, superaba los dos millones de personas anuales.⁵⁶ La relevancia de los museos se demuestra igualmente en los principales medios de comunicación de la época, es decir, en periódicos y revistas, donde ha quedado registrada su centralidad en los debates culturales y su influencia en la llamada opinión pública.⁵⁷

Antes que una apresurada homologación de estos nuevos espacios para la vida pública con un proceso de democratización general, cabe más bien analizar los proyectos educativos en que se pensaba incorporar a los museos públicos, como espacios para la organización jerárquica de los objetos, los cuerpos y los signos. Los museos producían entonces un ordenamiento clave de los regímenes sensoriales del archivo, a través de sus aparatos expositivos y las jerarquías de valor que establecen con las piezas de sus colecciones. Debido a esto, no pocos reformadores buscaron utilizar la didáctica performativa de estas máquinas institucionales para regular las conductas más arraigadas en las clases populares y que eran percibidas, de un modo u otro, como nocivas para la sociedad burguesa en formación. En términos de Andrew

56. Richard Altick, *The Shows of London* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1978), 467.

57. Para el caso británico véase: Rosemary Flanders, "Early museums and nineteenth-century media", en *Museum, media, message*, ed. Hooper-Greenhill (London: Routledge, 1995), 74-84. Mientras que para el caso francés véase: Chantal Georgel, "The Museum as Metaphor in Nineteenth-Century France", en *Museum Culture. Histories, Discourses, Spectacles*, eds. Daniel J. Sherman y Irit Rogoff (London: Routledge, 1994):113-122.

McClellan, “más allá del valor instructivo de las etiquetas individuales, sin embargo, la correcta clasificación de las colecciones públicas tuvo la virtud de inculcar un respeto por el principio de orden dentro de la sociedad misma”.⁵⁸ Semejante concepción reformista lleva, por ejemplo, a John Ruskin a sostener que la primera función del museo era “dar un ejemplo de perfecto orden y perfecta elegancia... a la población desordenada y grosera”.⁵⁹ Tal vez de aquí se deriva la paradoja del “museo público”, a saber: que en la pulcritud que inculca en sus visitantes (el decoro, la compostura que se les exige) está implícita también una operación que infunde en la conducta de la multitud no solo el acatamiento del orden de los bienes culturales, sino también un profundo respeto por la propiedad.

Atendiendo a estos últimos elementos, quizá podría acogerse de buena gana la sugerencia hecha por Douglas Crimp, quien proponía comprender el museo como una institución de confinamiento, ampliando el análisis foucaultiano de las tecnologías disciplinarias.⁶⁰ Hooper-Greenhill sigue esa ruta en sus reflexiones sobre el “museo disciplinario”, en el que destaca la formación de posiciones de sujeto especializadas (administradores, curadores de exposición, etc.) para el mantenimiento de la máquina museal. Se produce entonces una división “entre los productores y los consumidores del conocimiento, entre expertos y legos”, que supone finalmente “relaciones de ventaja y desventaja”, que se traducen en “espacios públicos seriados, vigilados y controlados, donde el conocimiento es ofrecido para un consumo pasivo”, y cuyo objetivo es “crear cuerpos dóciles a través de tecnologías

disciplinarias”.⁶¹ No obstante, identificar la máquina museal exclusivamente con un dispositivo de disciplinamiento nos parece reductivo, pues en realidad el museo no es una institución de encierro de una parte determinada de la población (como lo serían las cárceles, los manicomios o las fábricas), sino un espacio de convergencia destinado a las distintas clases sociales que constituyen la ciudadanía, y cuya retórica de inclusión en una trama de relaciones de saber-poder produce representaciones de la propia sociedad que es su público.

La máquina museal despliega mecanismos de “auto-exposición de las sociedades democrático-burguesas”, por lo tanto, de acuerdo con las reflexiones de Bennett, podemos decir que si “la orientación de la prisión es disciplinar y castigar a fin de efectuar una modificación de la conducta, la del museo es mostrar y contar para que la gente pueda mirar y aprender”, ya que aquí no se busca exclusivamente vigilar a la población sino permitir la formación de sujetos de conocimiento: “no para hacer visible la población al poder, sino para que el poder haga visible a la gente y, al mismo tiempo, para representarles ese poder como propio”.⁶² Una administración mucho más sutil de la población se deriva de estas máquinas y sus aparatos expositivos, que permiten en definitiva una gestión de la conducta de las multitudes que apunta hacia la auto-regulación de los individuos en el espacio público. Cuando esa auto-regulación de los cuerpos individuales en el espacio público no se consigue o falla, siempre puede destinárselos al confinamiento en la prisión o el hospital psiquiátrico.

Otro elemento que complejiza todavía más la condición de la máquina institucional para coleccionar es la transformación paulatina que sufre durante el transcurso del siglo XIX su función expositiva, cuestión que la distingue aún más de las instituciones de encierro tradicionales. Tal cual fue destacado por E. P. Alexander, las variaciones de la actividad expositiva

58. Andrew McClellan, “A Brief History of the Art Museum Public”, en *Art and its Publics. Museum Studies at the Millennium*, ed. Andrew McClellan (Oxford: Blackwell, 2003), 15.

59. McClellan, “A Brief History”, 8.

60. Douglas Crimp, *Posiciones críticas. Ensayos sobre las políticas de arte y la identidad*, trad. Eduardo García Agustín (Madrid: Akal, 2005), 63.

61. Hooper-Greenhill, “Museums and the”, 190.

62. Bennett, “The Birth of the Museum”, 98.

del museo adquirieron un nuevo enfoque que encajaba perfectamente con “la serie de ferias del mundo que comenzó con el *Crystal Palace* de Londres en 1851 [y que] aportaron sistemas cada vez más amplios y dramáticos de exposición”.⁶³ El exitoso inicio de las Exposiciones Universales en Hyde Park, por un lado, se complementa de forma excepcional con el proyecto museal para la exhibición de los avances en los conocimientos científicos y los productos industriales de las naciones europeas, así como también con la representación de los pueblos colonizados y el establecimiento de jerarquías entre las diferentes civilizaciones del orbe. Por otro lado, los aparatos expositivos de la máquina social del archivo consuman aquí, de manera paradigmática, su coincidencia con el triunfo de la máquina capitalista simbolizado por el Palacio de Cristal, que disponía sus productos bajo la majestuosidad arquitectónica y la transparencia de sus murallas, cual magna vitrina de las mercancías modernas.

Tal serie de elementos puestos en relación implican una enmarañada transformación de la máquina social del archivo: su vuelco desde lo público hacia la publicidad de las mercancías. Como bien lo ha analizado Bennett, el museo pasa a formar parte en el transcurso del siglo XIX –junto a otras instituciones como las galerías de arte, las exposiciones e, incluso, los grandes almacenes– de un verdadero “*complejo exhibicionario*” que se encarga de mostrar objetos o cuerpos antes restringidos en espacios ahora cada vez más abiertos, pero configurados bajo representaciones del poder.⁶⁴ Ese vínculo sutil que articula el “complejo exhibicionario”, enlazando a instituciones como el museo y los centros comerciales, se manifiesta principalmente en los aparatos expositivos que ordenan objetos y signos (obras de arte, reliquias, mercancías, etc.) para la inspección pública y, simultáneamente, ordenan al propio público que inspecciona, formando un

orden visible para la población, una administración efectiva de la ciudadanía en los espacios públicos.

Desde luego, esto último ya había sido intuido por Walter Benjamin en sus reflexiones sobre las manifestaciones culturales del capitalismo. En sus notas para el *Passagen-Werk*, él resalta magníficamente cómo a partir de la segunda mitad del siglo XIX los museos son desplazados en relevancia por el éxito de las Exposiciones Universales, y por ello es indispensable su comparación. Ambos son “construcciones oníricas del colectivo”, y si bien puede parecer evidente que las Exposiciones Universales son en esencia un lugar de ensalzamiento del fetiche de las mercancías, Benjamin anota además que existen igualmente aquí:

relaciones entre el gran almacén y el museo, entre los cuales el bazar es un eslabón intermedio. La acumulación de obras de arte en el museo se asemeja a la de las mercancías allí donde, al ofrecérsele masivamente al paseante, despiertan en él la idea de que también tendría que corresponderle una parte.⁶⁵

En ese sentido, tanto el museo como las exposiciones entronizan las mercancías de la máquina capitalista, en otras palabras, actúan abasteciendo el régimen de inscripción de la producción donde el capital se presenta a sí mismo como cuasi-*causa*. Ahora bien ¿Cómo se expresa en esta compleja interrelación de espacios de exhibición la máquina social del archivo? Toda una variedad de disposiciones de los regímenes sensoriales de la máquina social del archivo se pone en juego aquí, que sigue presente en el ordenamiento de las primeras galerías y almacenes comerciales (que comparten de algún modo la matriz museal de organización); en las representaciones que se adosan sobre los bienes mercantiles y su disposición en las vitrinas y escaparates de las tiendas o en su clasificación en los almanaques. Pero será en la publicidad,

63. Edward Alexander, *Museums in Motion: An Introduction to the History and Functions to the Museums* (Nashville: American Association for State and Local History, 1990), 10-1.

64. Bennett, “The Birth of the Museum”, 61.

65. Benjamin, *Libro de los Pasajes*, trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero (Madrid: Akal, 2005), 420.

tal cual lo entrevistara Benjamin, donde la máquina social del archivo desplegará sus nuevas articulaciones.

Una matriz general más compleja de organización, ordenamiento, selección y clasificación se fraguaba de esta forma en el despliegue complejo de la máquina social del archivo y su coincidencia con la consolidación de la máquina capitalista, en el marco de una plena instalación de la gubernamentalidad liberal. Durante el paso del siglo XIX al siglo XX los regímenes sensoriales de esta máquina se verán refinados de manera cada vez más notoria a partir del desarrollo de nuevas tecnologías de archivación. En medio de un despliegue inédito de mecanismos de registro escrito, visual y sonoro, la extensión de la máquina social del archivo sobre la superficie del cuerpo social se vuelve más compleja. El museo dejará poco a poco de ocupar el rol central para la administración política a través de la cultura, pues a inicios del siglo XX, los recursos culturales para el gobierno de las poblaciones pasarán principalmente por la gestión de los nuevos medios de comunicación de masas (el cine, la radio y la prensa). Este es, por cierto, el periodo que Benjamin denominaría como la “época de la reproductibilidad técnica de la obra de arte”.

Por lo tanto, cuando en 1953 Theodor Adorno lanza su crítica desenfadada contra la institución museal, comparándola con un mausoleo de las obras de arte y calificándola como “testimonio de la neutralización de la cultura”,⁶⁶ yerra en cierto aspecto sus dardos: la máquina social del archivo ya no tiene en el museo su centro gravitacional, pues los dispositivos de poder y los regímenes sensoriales del archivo parecen concentrarse más bien en las nuevas tecnologías de registro y sus articulaciones maquínicas con los medios de comunicación. Del museo ya se encargaría, a comienzos del siglo XX, ese movimiento anarquista que resuena en el llamado de Apollinaire a “quemar el Louvre”.

66. Theodor W. Adorno, “Museo Valéry-Proust”, en *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, trad. Manuel Sacristán (Barcelona: Ariel, 1962), 187.

III. INSCRIPCIÓN Y TECNOLOGÍAS DE ARCHIVO

1. Registro de las huellas y superficie de inscripción

Hemos propuesto que la noción de archivo remite a una máquina particular, cuyo conjunto variable de cuerpos y tecnologías funciona administrando los registros de la producción social. A la manera del *a priori histórico* foucaultiano, la máquina social del archivo elabora un *doble principio* de organización: la disposición de un *comienzo* –los relatos o discursos sobre el origen físico, natural e histórico– y la disposición de un *mandato* –el registro de un *nomos* soberano y de la sumisión a una máquina estatal. Lo que se conforma en este orden no es solo un régimen discursivo sino todo un *régimen sensible* sobre la superficie social, esto quiere decir que el archivo instala en un momento histórico determinado un repertorio de enunciados y visibilidades, de prácticas y procedimientos, generados a partir de mecanismos específicos de clasificación y jerarquización de las huellas de aquellas intensidades que atraviesan los agenciamientos maquínicos.

En ese sentido, el archivo administra y distribuye un vasto registro de marcas realizadas sobre esa superficie de inscripción que llamamos mundo. Ahora bien ¿Es que acaso puede haber inscripción sin registro? El *registum* es siempre una selección de inscripciones, un recorte y una re-inscripción, convertida al mismo tiempo en *regesta documentales*, es decir, en aquello que se ha de conservar y resguardar en

los registros oficiales, en los depósitos institucionales. Esta diferencia sutil, aunque fundamental, entre inscripción y registro es subrayada igualmente por Maurizio Ferraris, pues está a la base de lo que él denomina como “documentalidad”, esto es: que todo objeto social es resultado de un acto registrado ya sea en un papel, en un computador o en las cabezas de las personas involucradas, de modo que no podríamos afirmar que todas las inscripciones son constitutivas de la realidad social sino más bien solamente aquellas que se han registrado y constituyen un objeto social.¹

Lo anterior insinúa, no obstante, una idea perturbadora: no hay un origen del universo o un punto de inicio que marque su límite, puesto que para tener noticias de él necesariamente tendríamos que recurrir a su registro, como si acaso este fuese la primera inscripción y no apenas un recorte más de la superficie donde cualquier grafía se inscribe o toda imagen emerge. Así, por ejemplo, podría decirse que los mayores proyectos astronómicos a nivel mundial, que apuntan al cielo desde el norte de Chile, como es el caso del observatorio ALMA (*Atacama Large Millimeter/sub-millimeter Array*) o del Paranal, se empeñan en registrar el universo, ampliando sus límites, aunque buscando en vano una inscripción primigenia, la primera huella del cosmos o la proto-imagen del universo. Pues en caso de que fuese descubierto algo semejante a una huella originaria, esto es, una huella que no formase parte ya de algún tipo de archivo, esta pasaría inmediatamente a ser re-inscrita y registrada como tal. Vista así, por cierto, la expansión del archivo parece inconmensurable. Al igual que en la desconcertante “Biblioteca total” descrita por la pluma de Borges.

Con todo, si aquella sutil diferencia entre registro e inscripción puede sostenerse, esto dependerá de la propia noción que ocupemos para comprender lo que implica este último término. Por nuestra parte, hemos sostenido que la máquina del archivo es una formación social que administra

1. Maurizio Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce* (Bari: Editori Laterza, 2009), 299.

la superficie de inscripción en la que los diferentes procesos de producción maquina se llevan a cabo, constituyendo el registro donde sus marcas son distribuidas y clasificadas. En ese sentido, el problema de la *inscripción* comparece aquí, en primera instancia, remitiendo a la etimología del término “escritura”, a su raíz indoeuropea *skrb*, que se transmite al griego *graphein*, al latín y sus lenguas derivadas como *scribere*, al término germánico *schreiben* y al inglés *script*, todos ellos derivados de aquella raíz que hace referencia a la primera manera de *trazar o grabar signos sobre un soporte*, en otras palabras, referida a ciertas formas de *inscripción*.²

Al igual que un viejo adagio latino –atribuido por algunos a Petronio–, “*verba volant, scripta manent*” (*las palabras vuelan, la escritura se mantiene*), habitualmente se piensa que lo escrito no es más que un reflejo de los fonemas que articulamos con nuestras cuerdas vocales, que el habla es fugaz mientras que la escritura se hace cargo de preservar aquello que se dice. De este modo, todo parecería indicar que la escritura estaría supeditada a la conservación de la palabra y, consecuentemente, que “la escritura debe poseer carácter fonético, puesto que se configura a manera de transcripción de la palabra, es decir, de los sonidos”.³ Esta definición convencional de la escritura fonética, junto a la supuesta condición natural de la escritura como salvaguarda de la palabra hablada, influyeron de manera decisiva en la configuración del eurocentrismo moderno, que llegaría a declarar imperfecta toda lengua que no disponía de escritura, y por extensión, a considerar incivilizados, sin cultura y sin historia, a todos los pueblos no europeos que carecían de un sistema de escritura fonético. Figuras rutilantes de la cultura occidental como Rousseau o Hegel, solo por mencionar un par de nombres, harían gala de estas ideas.

2. Frédéric Barbier, *Historia del libro*, trad. Patricia Quesada (Madrid: Alianza, 2005), 10.

3. Louis-Jean Calvet, *Historia de la escritura. De Mesopotamia hasta nuestros días*, trad. Javier Palacio (Barcelona: Paidós, 2001), 12.

Bajo este supuesto tradicional –el de la inscripción como escritura fonética–, se deriva también un concepto restringido del archivo, definido como el lugar donde se conservan y almacenan principalmente documentos escritos, circunscribiendo de esa manera su funcionamiento y extensión a la administración de los soportes de signos lingüísticos. Por otro lado, se asume así también una tesis cronológica de la escritura, es decir, la idea convencional de que la escritura aparece históricamente después que el lenguaje hablado, aunque con todo ello, según veremos a continuación, se obtura el alcance de las huellas que caracterizan a toda inscripción.

De esta manera, para ahondar en nuestro análisis de la máquina social del archivo y describir conjuntamente aquel movimiento que hemos llamado anarchivismo, se hace necesario un abordaje no convencional de la noción de inscripción. Una breve revisión genealógica de este término en la tradición del pensamiento filosófico, nos muestra que su uso se amplifica particularmente a comienzos de la modernidad, momento en el que, además, su emergencia dispersa forma parte de “una retórica apoyada en un conjunto de figuras organizadas por la imagen del libro y que está firmemente vinculada a la historia de las consideraciones filosóficas sobre la materialidad”.⁴ La inscripción demanda en ese sentido una pregunta por las condiciones materiales en la que esta se genera. Por lo tanto, un cuestionamiento en torno a la superficie de inscripción es indisociable de la inscripción propiamente tal. Si bien esta reflexión acompaña de cierto modo los debates filosóficos que inauguran la modernidad, una reflexión condensada sobre el concepto mismo de inscripción, no será desplegada claramente hasta los trabajos de Jacques Derrida. Por lo demás, es justamente a partir del pensamiento derridiano cuando la noción inscripción dejará de agotarse en el sentido tradicional conferido a la escritura.

4. Daniel Selcer, *Philosophy and the Book: Early Modern Figures of Material Inscription* (London and New York: Continuum, 2010), 195.

2. Archi-huella, escritura sin origen

Las reflexiones de Jacques Derrida sobre el carácter de aquello que llamamos *inscripción* arrancan con el análisis de la naturaleza del *signo*, a partir de su desarrollo en la fenomenología. A principios del siglo XX, en un breve pasaje del primer volumen de sus *Investigaciones Lógicas* (1900), Edmund Husserl plantea que todo signo se compone en base a una “distinción esencial” entre *expresión* y *señal*. Si bien todo signo es señal de algo, no obstante, el filósofo moravo procura demostrar que no todo signo contiene la expresión de un “sentido”. Remitiendo a una discusión astronómica en boga por aquel entonces, Husserl señala que las líneas observadas en la superficie de Marte, podrían constituir signos de vida inteligente en ese planeta, aunque lo cierto es que en esas líneas no existe una *intención* (un sentido, en tanto que *expresión* o *querer-decir*). Husserl aclara así que la función indicativa de cualquier signo no expresa necesariamente algo, a menos que además de una indicación cumpla una función significativa. Las significaciones responden a la “unidad ideal” de los conceptos lógicos y las vivencias concretas. De este modo, si bien en todo discurso comunicativo la *señal* parece inseparable de la *expresión*, la tesis fenomenológica es que las expresiones “desenvuelven su función significativa también en la vida solitaria del alma; y en esta no funcionan ya como señales”, sino como un monólogo interior en el que se manifiesta la *vivencia presente* de la conciencia.⁵

Para la fenomenología trascendental, el discurso comunicativo es solo una capa extrínseca de la *intención*, de modo que Husserl busca relegar el aspecto meramente indicativo del signo (su condición de *señal*) para enfocarse en la superioridad de la *expresión*. Aquella supuesta primacía de la *intencionalidad* se justifica a partir de su conformidad con la *presencia* de la conciencia, en otras palabras, la expresión es asumida como manifestación exclusiva de la

5. Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*, 1, trad. Manuel García Morente y José Gaos (Madrid: Alianza, 1982), 233-5.

idealidad de las formaciones lógicas.⁶ Pero de esta manera, la distinción entre *expresión* y *señal*, que sitúa a la primera en la dimensión ideal de la consciencia y a la segunda en la relación del lenguaje con la experiencia fáctica, reasenta a la fenomenología, a pesar de Husserl, en el terreno de una *metafísica de la presencia*, pues tal distinción “depende del postulado de una consciencia pura pre-lingüística, y así, de una presunta presencia del sentido a una intuición plena y originaria, sin mediación semiótica o simbólica”.⁷

Si hay una exterioridad a la consciencia, que es además el dominio ubicuo de la señal y la comunicación mediante cualquier tipo de lenguaje, Husserl estima que la objetividad ideal se encuentra en la interioridad de un presente vivo, de la consciencia pura o la subjetividad *trascendental*, cuya *ex-presión* es la salida *intencional*, fuera de sí, de un sentido que solo permanece *en sí* gracias a la “voz fenomenológica” del monólogo interior. Por ello, las señales se encuentran fuera de la vida, al ser exteriores a la *presencia de sí*, operan tan solo en la superficie del lenguaje. Aquella superficie está entregada a la muerte, a la caducidad propia de una señal sin intención.

A partir de esa operación fenomenológica que define las señales como exterioridad, ajenas a la intencionalidad de una consciencia pura, Derrida traza la deconstrucción de la empresa metafísica de Husserl que, finalmente, determina al ser como idealidad y presencia.⁸ Cuando dicho progra-

ma filosófico busca reducir la mundanidad del lenguaje –la exterioridad de las señales–, busca al mismo tiempo describir un monólogo interior que no se refiere a una comunicación real de uno mismo consigo mismo, sino a la voz del discurso solitario como auto-afección pura: la voz *es* aquí la consciencia, una auto-reflexión universal y originaria. Sin embargo, tal esquema fenomenológico choca en este punto con una paradoja, que bien advierte Derrida en su célebre *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl* (1962), pues el estatuto de los objetos ideales de la ciencia, como en el caso de la geometría, tiene como condición necesaria la *repetición* por medio de los signos:

Es la posibilidad de *la escritura* la que asegurará la tradicionalización absoluta del objeto, su objetividad ideal absoluta, es decir, la pureza de su relación con una subjetividad trascendental universal. Lo

reprocha el inapropiado análisis que Derrida habría hecho de Husserl en *La voz y el fenómeno* (1967). Supuestamente, la lectura deconstructiva de Husserl emprendida allí por Derrida está atravesada por una falta de rigurosidad, por la generalización de premisas y las incongruencias argumentativas. Véase: Claude Evans, *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991). No obstante, más allá de las rabietas de la *scholarship* norteamericana, lo cierto es que a la luz de la recepción filosófica de la fenomenología en la segunda mitad del siglo XX, tal cual lo señala Bernhard Waldenfels, la lectura de Husserl realizada por Derrida no solo está entre las más destacadas sino que además es la que mayores aportes realiza para repensar el proyecto husserliano. Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, trad. Wolfgang Wegscheider (Barcelona: Paidós, 1997), 147-9. Por otra parte, si bien no es nuestro objetivo aquí ahondar en la complejidad del argumento desarrollado en toda la obra de Husserl, habría que advertir que esta no se agota de ningún modo en la defensa de una *presencia* simple pues, como bien afirma Waldenfels, los *intersticios de la temporalidad* fueron pronto percibidos como amenazantes para la unidad del Yo trascendental. Entonces, la presencia de sí, según Husserl, adopta una interpretación temporal de la consciencia, es decir, incluyendo en el “instante” al tiempo como *retención* (del pasado) y *protensión* (lo aún no advenido). Tener en cuenta esto último es importante también para entender el énfasis que Derrida pone en la *radicalización* de la *différance*, como veremos a continuación.

6. Lo que Wilhelm Szilasi plantea también así: “Solo la estructura intencional de la conciencia permite a esta comportarse con respecto a sí misma de un modo trascendental. Ella es la condición de posibilidad de la filosofía trascendental, y no a la inversa”. Wilhelm Szilasi, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, trad. Ricardo Maliandi (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 42.

7. Patricio Peñalver, *La deconstrucción. Escritura y filosofía* (Barcelona: Montesinos, 1990), 58.

8. Desde luego, la estrategia deconstructiva del *texto* fenomenológico ha provocado una serie de críticas contra Derrida. Reuniendo buena parte de esas invectivas, para edificar a su vez una nueva diatriba, Claude Evans

hará al emancipar el sentido respecto a su evidencia *actual* para un sujeto real y de su circulación en *actual* en el interior de una comunidad determinada.⁹

Ningún sentido, *querer-decir* o *intencionalidad*, puede transmitir su expresión más allá de un momento determinado si no se inscribe en una grafía particular. En otras palabras, aunque no lleguemos a dudar, por ejemplo, de la objetividad ideal del triángulo, esta no habría podido llegar hasta nosotros si no hubiese sido inscrita previamente. De tal forma, la escritura aparece como una condición irrecusable de la objetividad ideal, y por lo mismo, Derrida enfatiza aquí la importancia de la inscripción: “Mientras no esté grabada en el mundo o, más bien, mientras no *pueda* estarlo, mientras no sea capaz de prestarse a una encarnación que, en la pureza de su sentido, sea más que una señalización o un ropaje, la objetividad ideal no se halla plenamente constituida”.¹⁰

De acuerdo entonces con la lectura de Derrida, es en la escritura donde se encuentra la posibilidad misma de la consumación de la conciencia pura y de la objetividad científica. Por lo tanto, la historicidad de los objetos ideales, en último término, solo puede ser conseguida gracias a una *técnica de repetición*, a la *inscripción sobre un soporte*. Cuestión que acarrea consecuencias para todo el proyecto fenomenológico, pues la hipótesis de la conciencia como *presencia de sí* y su correspondencia con la idealidad depende, a la postre, de la viabilidad de una repetición indefinida mediante los signos de su inscripción, que pueden *diferir* su sentido.

De esa manera, como bien observa Maurizio Ferraris, la deconstrucción de la fenomenología implica que lo “que asegura la presencia es también lo que la torna imposible: toda presencia perfecta (ideal) es una presencia imperfecta (en cuanto es tan solo la actualización de una serie indefi-

9. Jacques Derrida, *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, trad. Diana Cohen (Buenos Aires: Manantial, 2000), 84.

10. Derrida, “Introducción a ‘El origen’”, 86.

nida)”.¹¹ No habría pues un criterio seguro para declarar la externalidad de los signos, el límite de la señal respecto a la presencia de sí. Cuestión que Derrida retoma en sus trabajos posteriores, como en *La voz y el fenómeno* (1967), donde sostiene que: “la posibilidad de la *re-petición* bajo su forma más general, la *huella* en el sentido más universal, es una posibilidad que debe no solamente habitar la pura actualidad del ahora, sino constituir la mediante el movimiento mismo de la diferencia [*différance*]”.¹² Por supuesto, la noción de *huella* aquí empleada, como *inscripción* que tiene una posibilidad general de “re-petición”, no responde tampoco al uso convencional del término, es decir, a un rastro que podría llevarnos hasta la raíz del acontecimiento, hasta el origen de un sentido que determine a la señal inscrita como tal. En cambio, la *huella* opera acá como el movimiento de una *inscripción*, el ejercicio de una escritura en sentido general, mediante el cual los supuestos límites entre la interioridad y la exterioridad, lo ideal y lo material, la vida y la muerte, son desplazados, diferidos, alterados de manera radical.

Lo que de este modo Derrida demostrará es que la “metafísica de la presencia”, a la que da lugar el proyecto husserliano, es solidaria con el primado de una autoridad de la voz que establece la secundarización de los signos, insertándose de esa manera en la vasta tradición de lo que Derrida ha llamado el *logocentrismo*.¹³ Tal cual se expone en *De la gramatología* (1967), el desprecio de la inscripción o la

11. Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida*, trad. Luciano Padilla (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 41.

12. Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología*, trad. Francisco Peñalver (Valencia: Pre-Textos, 1985), 121.

13. Ya en el exergo a *De la grammatologie*, se describe el *logocentrismo* como una metafísica de la escritura fonética que ha sido la más original y poderosa forma de etnocentrismo. Luego, se precisa que el logocentrismo “es una metafísica etnocéntrica, en un sentido original y no “relativista”. Está ligado a la historia de Occidente”. Véase: Jacques Derrida, *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti (México: Siglo XXI, 1986), 104.

escritura como *técnica artificiosa, letra muerta*, intrusión del *afuera* en la presencia viva del alma consigo misma, en el *logos* verdadero, se convierte en una persistente inclinación del pensamiento filosófico, al menos desde los parágrafos que Platón le dedica a esta cuestión en el *Fedro*.¹⁴ Aquí comienza a labrarse el vínculo privilegiado entre el *logos* y la *phoné* característico de la cultura occidental: un *logofonocentrismo*, es decir, una supuesta proximidad del pensamiento y la voz, del ser y la voz, frente a la cual la escritura no sería más que un significante secundario, un derivado técnico que se esfuerza apenas por fijar y representar el sentido de ese enlace primordial.

De ahí que la deconstrucción del concepto husserliano de “signo”, que exhibe la contaminación de sus “señales” en cualquier forma de interioridad y disloca con ello la “metafísica de la presencia”, sea solo el primer paso de una estrategia de mayor envergadura. En seguida, Derrida busca desmontar una de las definiciones del “signo” más influyentes del siglo XX, la propuesta en el *Curso de Lingüística general* (1916) de Ferdinand de Saussure, piedra angular del estructuralismo. Para el célebre lingüista suizo, el *signo es una entidad de dos caras*: el *significado* y el *significante*, términos opuestos pero que forman parte de la totalidad misma del signo. El primero de ellos se refiere al concepto o idea contenida en el signo mientras que el segundo término se refiere a su “imagen acústica”, a la representación que nos hacemos sensorialmente de aquel significado elemental. Mientras tanto, en la definición del objeto de estudio de la lingüística general, la inscripción vuelve a ser rebajada a una función secundaria ya que, para Saussure, lengua y escritura son dos sistemas dis-

14. Lo que ocurre en el diálogo platónico, justamente, cuando Sócrates relata el mito de Theuth y Thamus (274d), sosteniendo la idea de que la escritura es incompetente, e incluso dañina, para registrar la memoria y expresar la vida, virtud propia del lenguaje hablado. Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, trad. Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1988), 403.

tintos, siendo la única función del segundo representar al primero.¹⁵ El sistema de la escritura no es más que mera representación del sistema del habla, figuración de la significación “natural” e inmediata del sentido que es la voz. Habría entonces un “vínculo natural” entre el significado y el significante fónico, que tendría prioridad sobre la imagen acústica representada por la escritura, simple artificio técnico subordinado al habla.

Las lecciones de Saussure sobre el signo perpetúan de esa manera la tradición del *logofonocentrismo*, que condena la presunta exterioridad artificial de la escritura, extraña al espíritu, al *logos*, a la subjetividad trascendental, en suma, marca ajena al sentido del *Ser* como presencia. Interrumpiendo esta senda, la gramatología irrumpe como posibilidad de una ciencia general de la escritura, cuyo pro-*grama* hace temblar la tradición del pensamiento occidental.¹⁶ Esta “ciencia general” demuestra la inevitable contaminación entre la lengua y la escritura, pues si por esta última se entiende cualquier inscripción durable de un signo sobre la superficie de un cuerpo, *el lenguaje ya no puede sino comprenderse también como escritura*. De esta for-

15. Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, trad. Mauro Armíño (Madrid: Akal, 1980), 53.

16. No obstante, el término *gramatología* es acuñado en 1952, por Ignace Gelb, con propósitos muy distintos: identificar una nueva ciencia de la escritura que “intenta establecer los principios generales que rigen el uso y la evolución de la escritura sobre una base comparativo-tipológica”. Nada más lejano al pro-*grama* de deconstrucción de la metafísica impulsado por Derrida. Véase: Ignace Gelb. *Historia de la escritura*, trad. Alberto Adell (Madrid: Alianza, 1982). Por otra parte, este *programa*, no responde a la concepción teleológica o mecanicista del término, sino más bien a una operación que busca remecer el dogma metafísico. En consecuencia, Cristina de Peretti ha precisado que “la gramatología resulta impensable dentro del ámbito de la ciencia y de la cultura tradicionales regidas por la racionalidad logocéntrica”, pues el programa gramatológico es una estrategia que abre la posibilidad de “repensar la historia de la escritura a partir de la *noción de grama* como posibilidad de toda inscripción en general”. Cristina de Peretti, *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción* (Barcelona: Anthropos, 1989), 69-70.

ma, la noción de *grama*, en el programa gramatológico, se muestra como posibilidad de cualquier tipo de inscripción en el mundo.

Lejos de una simple inversión del origen cronológico y antropológico declarado por las teorías convencionales sobre la escritura,¹⁷ la gramatología no intenta rehabilitar la primacía de una grafía en un sentido estricto ni invertir el orden de dependencia evidente en los conceptos corrientes de habla y escritura. Más bien, Derrida sugiere que dichos conceptos tradicionales, así como su orden y origen, no han podido “imponerse históricamente sino mediante la disimulación de la *archi-escritura*”,¹⁸ en tanto que posibilidad general de cualquier inscripción. La *archi-escritura* consiste en aquel *juego* irreductible a una fenomenología de la presencia, movimiento de la *différance* que permite y disloca, a la vez, la articulación del habla y la escritura, pero también la pérdida de lo propio; de la interioridad o la presencia de sí. La *archi-escritura* opera en la *huella* inscrita en la superficie del mundo, aunque como un movimiento que no está presente ni ausente, y que sin embargo hace posible la presentación no-originaria del presente:

La huella no solo es la desaparición del origen: quiere decir aquí –en el discurso que sostenemos y de acuerdo al recorrido que seguimos– que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituida salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen. A partir de esto, para sacar el concepto de

17. Dichas teorías coinciden con los lingüistas que “han tendido a considerar la lengua esencialmente como habla, porque el habla se considera más universal, más neutral, más antigua y por consiguiente más estrechamente relacionada con la evolución neural del hombre, en el plano anatómico, que la palabra escrita, que solo es utilizada por una minoría de los hablantes”. Wayne Senner, “Teorías y mitos sobre el origen de la escritura”, en *Los orígenes de la escritura*, ed. Wayne Senner, trad. Stella Mastrangelo (México: Siglo XXI, 2001) 11.

18. Derrida, *De la Gramatología*, 61-2.

huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica, es completamente necesario hablar de huella originaria o de *archi-huella*. No obstante sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza por la huella, no hay sobre todo huella originaria.¹⁹

La huella no existe como tal en tanto no *es* nunca una presencia plena. Otra manera de afirmar que el origen de la huella es un origen tachado. Por consiguiente, en el programa de la deconstrucción no hay un *arkhé*, entendido como origen absoluto del sentido, ni un comienzo o principio de la inscripción. Asimismo, la inscripción como *archi-escritura* actúa como la *grama* que abarca desde los más variados gestos físicos, pasando por los trazos o marcas derivados de una acción y los diferentes tipos de producción de signos, hasta el lenguaje fonético.

Este singular movimiento de la *inscripción*, de la *archi-escritura* o de la *huella*, es descrito nuevamente por Derrida, de manera clave, en su célebre conferencia *La différence*, pronunciada en 1968. La actividad de aquello que el filósofo francés llama entonces *différance* –y que advierte, no es ni una palabra ni un concepto– se manifiesta ya en su derivación semántica como *diferir*: retrasar, demorar, dejar para después o reservar. En su movimiento opera una *economía* del tiempo que es también una economía del espacio, de ahí que su *temporización* implica también un *espaciamiento*, un devenir-espacio del tiempo, ya sea como pausa, intervalo, distancia o diastema. Puesto en otras palabras, el juego de la *différance* conlleva un devenir-espacio del tiempo y un devenir-tiempo del espacio. Pero a su vez, su actividad supone el sentido más común del término *diferir*: no ser idéntico, sino una otredad. De esa forma, la *différance* hace posible la deconstrucción de la metafísica de la presencia, pues la escena

19. Derrida, *De la Gramatología*, 80.

de su aparición ya no está determinada por una temporalidad presente y definida:

La *diférance* [différance] es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado “presente”, que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyéndose lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados.²⁰

Gracias a este intervalo incrustado en la presencia, que conlleva una remisión a la otredad no presente, es que se constituye la presencia en cuanto tal, disociada. Por lo tanto, nunca esa “presencia” puede definirse en realidad como un presente cerrado sobre sí mismo, ya que deriva ella misma de la *efracción* de la temporalidad, escisión de la presencia pura, producto del movimiento activo de las huellas y su tachadura del origen. En vista de ello, la noción derrideana de *inscripción*, en tanto que *huella* y *différance*, va a sustraerse de todas las oposiciones conceptuales clásicas del pensamiento occidental que constituyen la idea del *Ser* como *presencia*. Por ende, aceptar que el presente viviente está marcado por la *archi-escritura*, por el trazo de las huellas, conlleva suscribir que ese presente no sea puramente viviente, ni una presencia plena para sí mismo.

¿Cómo pensar, por esta senda, aquello que denominamos aquí superficie de inscripción? La primera impresión de los historiadores de la cultura escrita como Roger Chartier, es que si bien la gramatología y su particular empleo de la noción de *archi-escritura* constituyen una de las “aproxima-

ciones críticas que prestaron más atención a las modalidades materiales de inscripción de los discursos”, al mismo tiempo, “en su esfuerzo por abolir o desplazar las oposiciones más inmediatamente evidentes –entre oralidad y escritura, entre singularidad de los actos de lenguaje y la reproductibilidad del escrito–”, podría alejarnos “de la percepción de los efectos producidos por las diferencias empíricas”.²¹ El reparo de Chartier engloba así algunas de las críticas más frecuentes dirigidas a la deconstrucción, pero lo cierto es que Derrida no deja de ahondar en las características “materiales” de la inscripción, aunque lo hace sin poner en juego una definición empírica o esencial de la materia, justamente debido a su cautela frente a cualquier significado trascendental, en otras palabras, debido a su discreción respecto a cualquier tesis sobre un comienzo “objetivo”, anterior a toda marca.

La apelación a la objetividad de la materia como principio de toda inscripción, recae, desde este punto de vista, en la metafísica. El rechazo de dicho gesto simplificador, sin embargo, no implica la preferencia por una reivindicación de la naturaleza no-metafísica de la materia, esto es, proponer simplemente su opuesto y permanecer encerrados así en el idealismo. Derrida subraya que la huella es más bien incompatible con un materialismo efectivista o que entienda la materia como una presencia sustancial, ya que “la marca escrita no es la marca sensible, la marca material, pero es algo que no se deja idealizar o reappropriar”.²² Por lo tanto, al hablar de la materialidad de la huella no nos referimos aquí a la inscripción como una cosa, ya sea sensible o inteligible, ni siquiera a la materia de un cuerpo. La inscripción no está constreñida en el cuerpo si por este último se entiende una totalidad sustancial y orgánica, a la manera del registro en un corpus archivístico tradicional, pues la materialidad de

20. Jacques Derrida, “La *différance*”, en *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín (Madrid: Cátedra, 2008), 48 [énfasis añadido].

21. Roger Chartier, “¿Qué es un libro?”, en *¿Qué es un texto?*, Roger Chartier et al. (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2006) 12-3.

22. Jacques Derrida, “En el límite de la traducción”, en *No escribo sin luz artificial*, trad. Rosario Ibañez y María José Pozo (Valladolid: Cuatro, 2006), 43.

la huella se resiste a la apropiación en cualquier organismo o sistema de clasificación formal, a cualquier identificación asignada por la institución de un corpus determinado. La deconstrucción destaca de ese modo la irreductibilidad de la archi-escritura y de toda inscripción, a partir justamente de una materialidad (in)apropiable que caracteriza su acontecimiento.

3. La técnica como suplemento

Imbricado a toda tentativa “logocéntrica” de supeditar la escritura a la voz, asoma el problema de la técnica, en tanto que modalidad de la escritura o de la inscripción sobre un soporte. La escritura se define así como un artefacto ajeno al alma o pervertidor del *logos*. Esta distinción entre *logos* y *tékhnē* sugiere toda una serie adicional de dicotomías: interioridad y exterioridad, espíritu y cuerpo, conocimiento imperecedero y artilugio transitorio, memoria viva y prótesis inerte. Platón pone las bases de estas distinciones cuando señala que el conocimiento verdadero se alcanza únicamente mediante el reconocimiento de la propia alma gracias a la reminiscencia (*anamnesis*) y no mediante simples recordatorios exteriores (*hipomnesis*). En este caso, la técnica de la escritura solo promueve el olvido, pues quienes se fían de ella “llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos”.²³

Siguiendo una línea hasta cierto punto similar, Aristóteles contribuye a esas dicotomías que asientan la tradición del desprecio de la técnica cuando en Libro II de la *Physica* separa las cosas que son por naturaleza y las cosas que son artificiales; en seguida, la *tékhnē* es considerada carente en sí misma de un principio de movimiento y cambio, mientras que la *physis* es definida como “un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece

ce primariamente y por sí misma”.²⁴ Según Aristóteles, la materia de los artefactos solo tiene naturaleza *per accidens*, pues finalmente estos son meras prótesis, cuya actividad no procede de un impulso de movilidad innato que sí actúa en los entes naturales. Es justamente esta última fórmula la que se traduce en la tradicional comprensión de la técnica como aquello opuesto a la “naturaleza” humana, suposición que predomina sin mayores cuestionamientos en gran parte de la tradición filosófica, casi hasta llegar al siglo XIX.²⁵

Un desmontaje de aquellas dicotomías clásicas que estipulan la exterioridad y artificialidad de la técnica, se aprecia ya con el pensamiento de Marx, pues el autor de *El capital* se preocupa “menos por la búsqueda del último fundamento histórico-antropológico que por el proceso de desarrollo de la técnica: su punto de partida es la relación inicial que los

24. Aristóteles, *Física*, trad. Guillermo R. de Echandía (Madrid: Gredos, 1995), 192b 20, 129-130.

25. Durante aquella época, la reflexión sobre la técnica adquiere un lugar cada vez más destacado en la filosofía y las definiciones clásicas se vuelven insuficientes, en un panorama marcado por los avances científicos y tecnológicos. Aquí es cuando toman forma los dos enfoques fundamentales de lo que Carl Mitcham ha llamado la “filosofía de la tecnología”. Por un lado, surge la reflexión ingenieril que concibe a la tecnología como paradigma para la comprensión de otros fenómenos, cuyas figuras claves son Ernst Kapp, que con sus *Grundlinien einer Philosophie der Technik* [Fundamentos de una filosofía de la técnica] de 1877, abre en cierto sentido el campo específico para la reflexión filosófica sobre la tecnología, y también la obra posterior de Friedrich Dessauer. Por otro lado, se desarrolla la “filosofía de la tecnología de las humanidades”, cuyos antecedentes provienen de la antigua crítica rousseauiana contra las ideas ilustradas de progreso científico y tecnológico, y que durante el siglo XX se manifiesta en muchos de los análisis críticos y humanistas de la tecnología, que van desde los trabajos de Lewis Mumford hasta la filosofía de la técnica de Jacques Ellul. Pese a las diferencias entre estos últimos autores, ellos comparten el postulado de cierta naturaleza humana u orgánica al margen del desempeño técnico, replicando así la postura metafísica que buscamos deconstruir aquí. Sobre todo esto, véase: Carl Mitcham, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, trad. César Cuello Nieto y Roberto Méndez Stingl (Barcelona: Anthropos, 1989), 21-81.

23. Platón, “Fedro”, 275a, 403.

hombres mantienen con la Naturaleza”.²⁶ En ese estricto sentido, Marx elude los principios metafísicos y propone que la vida humana lidia siempre con la naturaleza mediante los instrumentos técnicos que va desarrollando para su propia reproducción. La técnica no se presenta entonces como simple exterioridad frente al viviente, sino que ambos están yuxtapuestos en sus dinámicas. Por lo tanto, no es la vida humana solamente la que modifica los aparatos, puesto que la técnica es capaz de modificar también la “naturaleza” de la vida misma.

Como bien lo subraya Alfred Schmidt, para Marx, al igual que “el fenómeno de la asimilación en la naturaleza viva en general cambia lo inorgánico en orgánico, también el hombre se asimila en el trabajo aquel ‘cuerpo inorgánico’ y lo transforma sin embargo, cada vez más, en un componente ‘orgánico’ de sí mismo”.²⁷ Marx no deja de prestar atención a estos acoplamientos maquínicos entre vida humana y técnica, y por lo tanto, en su particular mirada materialista, la *physis* no es más que el *cuerpo sin órganos* donde se inscribe la producción maquínica, la superficie sobre la cual se organiza el proceso productivo, con sus máquinas vivientes, técnicas y sociales.

Para Marx, en ningún caso la tecnología resulta mera exterioridad de la vida, al contrario, es un índice de la producción social –esto es, del proceso maquínico–, ya que expresa las relaciones humanas con la naturaleza, las formas de reproducción de la propia existencia, así como “las relaciones sociales y las representaciones intelectuales que surgen de ellas”. Una nota al margen en el primer volumen de *El Capital*, subraya precisamente este punto:

Una historia crítica de la tecnología demostraría en qué escasa medida cualquier invento del siglo XVIII

26. Kostas Axelos, *Marx, pensador de la técnica*, trad. Enrique Molina (Barcelona: Fontanella, 1969), 74.

27. Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, trad. Julia Ferrari y Eduardo Prieto (Madrid: Siglo XXI, 1977), 88.

se debe a un solo individuo. Hasta el presente no existe esa obra. Darwin ha despertado el interés por la historia de la tecnología natural, esto es, por la formación de los órganos vegetales y animales como instrumentos de producción para la vida de plantas y animales ¿No merece la misma atención la historia concerniente a la formación de los órganos productivos del hombre en la sociedad, a la base material de toda organización particular de la sociedad?²⁸

Aquellos “órganos productivos” humanos que Marx menciona en esta nota son, por supuesto, las diferentes tecnologías elaboradas en el devenir histórico de las sociedades, que constituyen además la base material de su organización colectiva y de la singularidad de sus transformaciones. Semejante mirada no postula un determinismo tecnológico ni tampoco un antropocentrismo humanista, enfoques maniqueos que suelen ser un lugar común en las discusiones sobre el carácter de la técnica, al menos desde el siglo XIX. La tecnología no determina las relaciones sociales pues forma parte de ellas, de sus variaciones y regularidades. Asimismo, la base material de las distintas formas de organización social podrían leerse desde una “historia crítica de la tecnología” que implica un abordaje particular del desenvolvimiento de las fuerzas productivas colectivas en el devenir de una “Historia natural”. De esa manera, la perspectiva marxiana se acerca a un análisis crítico de la evolución de la técnica y su influencia en las transformaciones de la reproducción de la vida y de la especie. Cierta similitud con esa mirada se encuentra casi un siglo después, en los dos volúmenes de *El gesto y la palabra* (1964-1965), obra fundamental del paleontólogo francés André Leroi-Gourhan donde se expone detalladamente la hipótesis sobre un vínculo entre el proceso de hominización y la *exteriorización* de partes del

28. Karl Marx, *El Capital. Libro primero. El proceso de producción del capital Vol. 2*, trad. Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 2003), 453.

cuerpo humano, de sus “órganos productivos”, que genera un *feedback* positivo con el desarrollo cerebral.

Básicamente, Leroi-Gourhan plantea que el crecimiento del cerebro y la conformación del neocórtex no son primordiales sino correlativos a las “liberaciones” adaptativas derivadas del proceso evolutivo de la especie humana. Así pues, la posición erguida libera las extremidades superiores y esto, a la vez, repercute en el incremento de volumen cerebral al permitir la extensión de la bóveda craneana. Luego, cuando la posición corporal deja las manos libres durante el desplazamiento, se facilita la manipulación de útiles diversos. Gracias a esto último, se exterioriza entonces la palabra, pues el lenguaje depende de la organización neuromotora que coordina también los músculos de la cara y los movimientos de las manos, cuestión que lleva a concluir a Leroi-Gourhan que la técnica y el lenguaje “están ligados neurológicamente, y uno y otro no son dissociables en la estructura social de la humanidad”.²⁹ De algún modo, esta hipótesis de Leroi-Gourhan sobre la indisociabilidad entre lenguaje y técnica se refuerza a la luz de las investigaciones contemporáneas en el campo de la genética, como en el caso del reciente descubrimiento del gen miR-941, que diferencia a la especie humana de otros homínidos y que sería fundamental en la evolución de nuestro cerebro, al estar vinculado tanto con el desarrollo del lenguaje como con la fabricación de herramientas.

No obstante, para dar justa lectura a la tesis de Leroi-Gourhan hay que atender la advertencia formulada por Bernard Stiegler: el término de *exteriorización* puede aquí malinterpretarse, si se “supone que lo que es ‘exteriorizado’ estaba antes ‘en el interior’, lo que no es justamente el caso. El hombre no es hombre más que en la medida en que se pone fuera de sí, en sus prótesis. Antes de esta exterioriza-

29. André Leroi-Gourhan, *El gesto y la palabra*, trad. Felipe Carrera (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1971), 115.

ción, el hombre no existe”.³⁰ Podríamos incluso ir más allá de Stiegler, y decir que desde el momento en que la exteriorización de la memoria permite los *programas* de la vida social –como bien lo advierte Leroi-Gourhan a propósito de las “cadenas operatorias” maquinales que permiten el desarrollo de los habitus corporales y sus variaciones–, no hay ya algo así como “el hombre” sino un desbordamiento del cuerpo en los organismos sociales formados a partir de los registros. En ese sentido, lo que Leroi-Gourhan llama liberalización de la memoria es más bien la puesta en operación de la tecnologías de registro, en el *proceso co-evolutivo de las técnicas y la especie*, que permiten la formación de lo que aquí llamamos máquina social del archivo.

La cuestión de la técnica, de este modo, nos enfrenta al ámbito fundamental de una evolución no lineal de la especie y las sociedades humanas, de lo procesos maquínicos que la han posibilitado, pero ya no en referencia al desarrollo de una esencia humana, es decir, del Ser humano, sino más bien a partir su condición singular en tanto que forma de (sobre)vida de un cuerpo protético. Por lo tanto, esto no quiere decir que, en una suerte de gesto heideggeriano, se pretenda aquí restaurar una definición de la naturaleza humana aislable de toda técnica, ya que semejante pre-existencia sería insostenible.³¹ Al contrario, si retomamos las

30. Bernard Stiegler, “Leroi-Gourhan: l’inorganique organisé”, en *Les Cahiers de médiologie*, no. 6 (1998): 189-190.

31. Desde nuestra perspectiva, si bien la pregunta heideggeriana por la técnica, por un lado, apunta a que la esencia de la técnica no puede reducirse a una operación instrumental, por otro lado, esa esencia no técnica de la técnica “devela” lo que hay. A partir de la interrogación por la esencia de la técnica se llega entonces a una manifestación ontológica del hombre que, en referencia a la verdad del ser, no corresponde en ningún caso a una cuestión técnica, o para decirlo con palabras del propio Heidegger: “la esencia de la técnica no es nada técnico”. Véase: Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, trad. Francisco Soler (Santiago de Chile: Universitaria, 1997). Al mismo tiempo, enunciar que la esencia de la técnica no es técnica, envuelve un anhelo por inmunizar a la esencia del

premisas planteadas antes a propósito del movimiento de la archi-escritura, la inscripción puede entenderse de manera más precisa como un acoplamiento de lo óntico y lo técnico en la *zoé*, es decir, en la vida en general.³² Con todo, semejante acoplamiento no significa que toda inscripción sea una dimensión exclusiva de la vida, pues la huella no está viva ni muerta, ni presente ni ausente. En el fondo, la huella inscribe un trazo sin esencia. Tal como se apunta en *De la Gramatología*, es preciso pensar la archi-huella:

antes de la oposición entre naturaleza y cultura, animalidad y humanidad, (...) esta está *a priori* escrita, ya sea que se la inscriba o no, bajo una forma u otra, en un elemento “sensible” y “espacial” que se llama “exterior”. Archi-escritura, primera posibilidad del habla, luego de la “grafía” en un sentido estricto, lugar natal de la “usurpación” denunciada desde Platón hasta Saussure, esta huella es la apertura de la primera exterioridad en general, el vínculo enigmático del viviente con su otro y de un adentro con un afuera: el espaciamiento. El afuera, exterioridad “espacial” y “objetiva” de la cual creemos saber qué es como la cosa más familiar del mundo, como la familiaridad en sí misma, no aparecería sin la grama, sin la diferencia como temporalización, sin la no-presencia de lo otro inscripta en el sentido del presente, sin la relación

ser frente a cualquier tipo de corrupción pues, tal cual lo ha subrayado Derrida, dicho enunciado mantiene “la posibilidad de un pensamiento preguntante que es siempre un pensar la esencia, al abrigo de toda contaminación originaria y esencial por la técnica”. La paradoja se completa cuando aquel pensamiento de la técnica, que se pretende dispensado de cualquier aspecto relativo a la técnica, se supone además como condición del pensamiento de la esencia. Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question* (París: Galilée, 1987), 26.

32. Laurent Milesi, “Almost Nothing at the Beginning: The Technicity of the Trace in Deconstruction”, en *Language Systems: After Prague Structuralism*, eds. Louis Armand y Pavel Cernovsky (Prague: Charles University Press, 2007), 39-41.

con la muerte como estructura concreta del presente viviente.³³

El movimiento de la archi-huella, su espaciamiento y su temporización, opera antes de las diferencias establecidas por nuestra cultura, previamente a toda definición de lo humano y, por lo tanto, desencajando el antropocentrismo que caracteriza el pensamiento occidental. En otras palabras, la inscripción, en tanto que huella, expresa una operación técnica que altera de paso la concepción misma de nuestra humanidad, e incluso, del cuerpo llamado propio. Cabe entonces describir a la evolución humana ligada a la técnica de manera irreductible, como parte del devenir de los acoplamientos maquínicos de los cuerpos, pues se trata de un lazo que no solo compone todo cuerpo sino que además lo excede, transformándolo irremediabilmente. Por ende, de manera todavía más extensiva, habría que pensar una *physis* enmarañada hasta en sus fibras más íntimas con la *tékhnē*. Con ello, la distinción entre naturaleza y técnica se ve diluida. Nuestra “condición tecnológica” entraña, para Derrida, que “no hay cuerpo natural y originario, y la técnica no sobreviene para añadirse desde afuera y *a posteriori*, como un cuerpo extraño. Por lo menos este suplemento extranjero o peligroso está ‘originariamente’ en obra y en lugar en la pretendida interioridad de ‘cuerpo y alma’. Está en el corazón del corazón”.³⁴ En otras palabras, no hay técnica de inscripción sin un acoplamiento maquínico que opera ya en el cuerpo llamado propio, con la prótesis de la inscripción que lo suplementa.

Hay que precisar entonces que la técnica no es exterior o simplemente artificial respecto al cuerpo. Adoptando otra acepción derridiana, diremos pues que toda inscripción y, por lo tanto, toda técnica, opera mediante una lógica del *suplemento*. El suplemento funciona siempre en calidad de

33. Derrida, *De la Gramatología*, 91.

34. Jacques Derrida, “Retóricas de la droga”, en *La ley del género – Retóricas de la droga*, trad. Bruno Mazzoldi (Cali: Elipsis ocasionales, 1990), 68.

excedente, inscribe la *différance* en el cuerpo natural: lo transgrede al mismo tiempo que lo expande, que lo hace posible. Consiguientemente, el juego del suplemento es indefinido, se inscribe en la repetición y permite el desdoblamiento de cada trazo, la temporización y el espaciamento de la huella. No cesa de *diferir(se)*, pues es suplemento de suplemento. En ese sentido, “no existe repetición posible más que en lo gráfico de la suplementaridad, añadiendo, a falta de una unidad plena, otra unidad que viene a suplirla, siendo a la vez la misma y lo bastante otra para reemplazar añadiendo”.³⁵

Urdido en ese movimiento de repetición, el suplemento se inscribe en el gesto de la técnica que deja sus marcas en la superficie, sin agotarse en su presencia inmediata, persistiendo más allá del momento de su inscripción. Lo inscrito, como suplementaridad técnica del cuerpo, entraña a la vez una cifra sin receptor, un código secreto, desconocido. Si la inscripción demuestra una ausencia radical de destinatarios, es precisamente porque la ausencia o la muerte del receptor se inscribe en la estructura singular de la huella, forma parte ya de la repetición que caracteriza a toda inscripción y que impide que está sea decodificada en un sentido pleno o absoluto. La propia iterabilidad de la huella depende entonces de aquella sobre-vida del suplemento técnico. Ni viva ni muerta, en su condición suplementaria, la huella reaparece siempre en distintos escenarios de interpretación, lectura o intervención.

Lo mismo vale para el productor de cualquier inscripción, ya que la marca dejada sobrevive a quien la inscribe, y la desaparición de este último no obstruye el movimiento de la huella, sus lecturas y reescrituras venideras. De ahí que una inscripción nunca sea simplemente un proceso comunicativo entre dos consciencias o presencias, pues es inútil situarla en referencia unívoca a un momento temporal (pasado, presente, futuro), al contrario, con sus re-apariciones, la huella tiende a interrumpir cualquier contexto que se pretenda definitivo. En lugar de dirigirse a un receptor identificable, la inscripción

35. Jacques Derrida, “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, trad. José María Arancibia (Madrid: Fundamentos, 2007), 256-7.

remite a la otredad abierta en su porvenir. La suplementaridad técnica de las huellas incrusta entonces la *alteridad* y la *repetición* en la propia naturaleza de las marcas, una fuerza de ruptura característica de todo signo que Derrida llama también *iterabilidad*.³⁶

Lo que podría enunciarse de forma más adecuada todavía: aquella inscripción técnica del suplemento plasma la característica principal de lo que también llamamos signo, y de toda marca en general. Puesto que un signo no se agota nunca en un significado exclusivo y excluyente, en una estructura de significación inalterable, justamente por eso, el signo es inscrito ya bajo la lógica *técnica de la suplementaridad*. Más aún, el suplemento opera la posibilidad de escindir al signo en su estructura misma, de disociar cualquier referente o significado definitivo, el suplemento inserta técnicamente la alteridad y su repetición en la propia naturaleza de cualquier inscripción, o más bien, en la inscripción misma de la naturaleza.

Lo hasta acá planteado articula un pensamiento de la suplementaridad técnica de la inscripción, de la sobre-vida de una huella, ni viva ni muerta, que abre una reflexión sobre la “*tecnicidad originaria*” de cualquier viviente.³⁷ Reaparece de este modo el profundo vínculo que existe entre las tesis gramatológicas y la teoría paleontológica de Leroi-Gourhan, pues en ambas perspectivas se atisba la premisa de una co-evolución de la especie humana y la técnica. Dicha conjunción nos obliga a cuestionar la vital integridad bio-anropológica, usualmente concebida como grado cero de

36. La noción de *iterabilidad* subraya esa ausencia absoluta de destinatario que supone la condición reiterable de cualquier escritura. “Esta iterabilidad (*iter*, de nuevo, vendría de *itara*, ‘otro’ en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de escritura misma, cualquiera que sea además el tipo de escritura (pictográfica, jeroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para servirse de estas viejas categorías)”. Jacques Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín (Madrid: Cátedra, 2008), 356.

37. Richard Beardsworth, “Thinking Technicity”, en *Deconstruction: a reader*, ed. Martin McQuillan (New York: Routledge, 2001): 240.

lo humano.³⁸ Esto quiere decir, que una reflexión sobre la suplementaridad técnica como la que buscamos trazar aquí no puede prescindir de un enérgico cuestionamiento de cualquier postulado sobre la naturaleza humana cuya cualidad biológica se presuma libre de una articulación técnica. Podría decirse, incluso, de acuerdo con una formulación de Bernard Stiegler, que “la invención del hombre, es la técnica. Como objeto y como sujeto. La técnica inventando al hombre, el hombre inventando la técnica. La técnica inventora tanto como inventada. Hipótesis que arruina el pensamiento tradicional de la técnica, desde Platón a Hegel, y más allá”.³⁹

Sin embargo, al abordar el problema de la *tékhne* desmontando aprehensiones metafísicas, el pensamiento sobre la condición de la “naturaleza humana” podría volver a despuntar en un esencialismo, a partir ahora de su vínculo inextricable con una tecnicidad originaria. Una tesis como la de Stiegler hipoteca cierto aspecto fundamental para la desarticulación de la dicotomía establecida entre *physis* y *tékhne*: el privilegio que tal enfoque otorga a lo humano como ámbito del desenvolvimiento técnico. Apreciación peligrosa, puesto que si bien la dinámica de los procesos técnicos está vinculada con las diferentes formas de organización humana, convirtiéndose también en una dinámica de lo humano, esto no significa que lo técnico pueda ser simplemente reducible a lo humano. Asimismo, aunque el desarrollo de la especie humana involucra desde un comienzo lo técnico, las formas de vida que denominamos como humanas tampoco pueden ceñirse sin desajustes a meros desempeños técnicos. Dicho de otro modo, cualquier tentativa de resolver la dicotomía entre naturaleza y técnica a partir de una nueva síntesis o de una reelaboración esencialista de la figura del Hombre, no puede sino estar destinada al fracaso.

38. Christopher Johnson, “Derrida and Technology”, en *Derrida's Legacies. Literature and Philosophy*, eds. Simon Glendinning y Robert Eaglestone (New York: Routledge, 2008), 56-8.

39. Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo. 1. El pecado de Epimeteo*, trad. Beatriz Morales Bastos (Hondarribia: Hiru, 2002), 208.

Por lo tanto, los esencialismos pueden reaparecer incluso en aquellas posturas que defienden la suplementaridad técnica en la especie humana. Algo similar advierte Arthur Bradley, quien elabora una lúcida crítica a la preeminencia de cierto antropocentrismo en la filosofía de Stiegler, ya que a pesar de extremar la perspectiva de Leroi-Gourhan –que conjuga la hominización y la tecno-génesis–, implícitamente termina por sugerir que la ligadura con la técnica es una característica exclusiva de los homínidos, trazando retrospectivamente una suerte de naturalización sin *tékhne* sobre el resto de la vida biológica. De esa forma, “la técnica es despojada incluso de autonomía teórica respecto de lo humano y retorna a la esfera de la antropogénesis”.⁴⁰ Pero además, Bradley sostiene que aquello que podría llamarse la teoría de la tecnicidad originaria, iniciada de algún modo en Marx y rastreable hasta el pensamiento de Stiegler, no es suficientemente técnica, pues continúa enclavada en “un mecanismo para la producción y el reconocimiento del ser que nosotros mismos somos”. Los resabios humanistas o antropocentristas que se visibilizan de ese modo, tienden a contrariar una reflexión sobre las técnicas de inscripción de las huellas que podrían operar en la generación de cualquier forma de vida biológica. La amplitud del programa gramatológico parece llevarnos más bien por ese camino constantemente rechazado, conjurado, del ejercicio del *grama* como posibilidad general de inscripción, incluso más allá de las huellas que podríamos identificar como humanas.

4. La cisura del registro. Violencia arcóntica y máquinas nómadas

La noción de *inscripción* trabajada por Derrida permite desmontar los postulados de la *ratio archivística* que confinan el lugar de los registros a los espacios tradicionales del depósito documental y que tienden a identificarlos princi-

40. Arthur Bradley, *Originary Technicity. The Theory of Technology from Marx to Derrida* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 129.

palmente con la escritura en sentido corriente. Al apuntar que la escritura desborda la extensión del lenguaje y que el *grama* como *différance* no puede pensarse a partir de la oposición presencia/ausencia, la gramatología remece la tradición occidental del logofonocentrismo. De esa manera, el pensamiento derridiano sobre la escritura, sobre el movimiento de la *huella*, nos ayuda a vislumbrar al funcionamiento de la máquina social del archivo y sus múltiples tecnologías de registro, cuyas operaciones recorren de modo heterogéneo el conjunto de la superficie social. Sin embargo, en este punto emerge una divergencia crucial entre los planteamientos que hemos tratado de articular hasta acá, pues si por un lado el “materialismo histórico-maquínico” comparte con la gramatología la tesis sobre una escritura en sentido general –ya que para Deleuze y Guattari, el conjunto de la producción social se organiza a partir de una superficie de inscripción–, por otro lado, el análisis maquínico rechaza la sugerencia implícita en Derrida sobre un aparato de represión que opera indistintamente sobre las máquinas gráficas nómadas y los registros de las máquinas estatales. En otras palabras, la divergencia pasaría entonces por el supuesto “corte” que transformaría drásticamente el mundo trazado por los registros en distintas formaciones sociales, esto es, en los regímenes de inscripción maquínicos. Para Deleuze y Guattari existe entonces una “cisura” ineludible de las marcas en la superficie social:

(...) entre esta escritura en sentido estricto y la escritura en sentido amplio, es decir, entre dos regímenes de inscripción por completo diferentes, grafismo que deja la voz dominante a fuerza de ser independiente aunque conectándose a ella, grafismo que domina o suplanta la voz a fuerza de depender de ella por procedimientos diversos y de subordinarse a ella. El signo primitivo territorial no vale más que por sí mismo, es posición de deseo en conexión múltiple, no es signo de un signo o deseo de un deseo, ignora la subordinación lineal y su re-

ciprocidad: ni pictograma, ni ideograma, es ritmo y no fuerza, zigzag y no línea, artefacto y no idea, producción y no expresión.

(...) Ahora bien, todo esto se halla trastornado en un nuevo destino, con la máquina despótica y la representación imperial. En primer lugar, el grafismo se ajusta sobre la voz y se convierte en escritura. (...) La subordinación del grafismo a la voz induce una voz ficticia de las alturas que ya no se expresa, a la inversa, más que por los signos de la escritura que emite...⁴¹

La cisura en los regímenes de inscripción organizados sobre la superficie social se refiere de ese modo a la diferencia entre la máquina primitiva y la máquina imperial, es decir, a la divergencia entre una codificación territorial grupal y una sobrecodificación estatal, que transforma la condición de la escritura en sentido general. Derrida no se detiene en este problema que, en cambio, resulta fundamental para el análisis de los regímenes de inscripción planteados por el materialismo histórico-maquínico.⁴² Cuando el grafismo de

41. Deleuze y Guattari, “El Anti-Edipo”, 209-212.

42. Deleuze y Guattari, “El Anti-Edipo”, 145-279. Aquí se analizan tres grandes formaciones sociales: la *máquina territorial o nómada*, la *máquina del Estado* y la *máquina capitalista*. De acuerdo con el análisis maquínico, estas diferentes formaciones sociales se inscriben en un mismo plano de inmanencia, según un principio de multiplicidad que apunta a la pluralidad de procesos de producción mediante los que dichas formaciones, en sus relaciones de interacción, conflicto y contaminación, cambian a su vez de naturaleza. El enfoque guattaro-deleuziano no asimila entonces dichas formaciones sociales con un esquema lineal, como figuras sucesivas y excluyentes. Por lo tanto, es necesario “evitar una lectura evolucionista de los tres tipos de formaciones sociales sucesivamente expuestos”, más bien, “la atención debe centrarse en la diferencia de estatuto conceptual y de valor lógico de las tres categorías respectivamente puestas en juego (máquinas sociales ‘territoriales’ o de linaje, ‘despóticas’, ‘capitalistas’). Por sí sola esta diferencia impide identificarlas con fases evolutivas, como por otra parte con los ideal-tipos de una sociología comparativa”. Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze y el*

la máquina nómada, trazado sobre los cuerpos, en bailes o ritos, en pieles labradas o carnes marcadas, en relaciones de filiación y alianza, pasa a ajustarse en la voz del déspota, se convierte en escritura fonético-imperial: sistemas legales, decretos, monedas, contratos, impuestos, mapas, marcas de esclavitud y toda una nueva serie de soportes de inscripción y tecnologías de registro que actúan sobre los códigos previamente trazados por la máquina territorial primitiva, es decir, sobre codificándolos. Desde nuestro punto de vista, ese nuevo arsenal de registros soberanos o estatales se genera conjuntamente con la máquina social del archivo, es decir, la emergencia de esta última acontece ensamblada a los aparatos burocráticos del Estado puesto que resulta indispensable para la propia conformación de la máquina estatal.

Por su parte, Derrida parece no reconocer esta transformación de los regímenes de inscripción, tal como se desprende de su abordaje a “La lección de escritura” de Lévi-Strauss, aquel capítulo de *Tristes Tropiques* (1955) donde el antropólogo francés, a partir de sus observaciones etnográficas en la tribu de los Nambikwara, refuerza la tradicional idea sobre una supuesta bondad e inocencia de las sociedades primitivas que sería perturbada con la intrusión de la escritura fonética y su violencia civilizatoria.⁴³ Frente a esto, Derrida defiende acertadamente que la escritura como inscripción en sentido general se manifiesta desde que se conforma cualquier máquina social. No hay por tanto “pueblos sin escritura”, salvo que la escritura se entienda en sentido restringido; aquella excluyente designación impuesta por el logofonocentrismo. Al contrario, los sistemas de clasificación de las sociedades primitivas dan cuenta tanto de una escritura en sentido general como de una violencia que no le sobreviene por sorpresa a dichos pueblos sino que actúa ya como *archi-violencia* en el momento (no)originario de la inscripción

Antiedipo. La producción del deseo, trad. Víctor Goldstein (Buenos Aires: Nueva visión, 2010), 95-6.

43. Derrida, *De la Gramatología*, 133-180.

de sus propios sistemas de clasificación y denominación del mundo. Así, al igual que Lévi-Strauss pero contra el corazón de su argumento, en un sentido radicalmente distinto, Derrida sostiene que *la violencia es la escritura*.

Ahora bien, a partir del relato de Lévi-Strauss, Derrida distingue tres violencias diferentes envueltas en esa compleja violencia sin origen del origen trazada por la escritura: una primera violencia en el hecho mismo de nombrar o inscribir algo dentro de un sistema de diferencias, que expresa la violencia de una pérdida de lo propio, de una presencia de sí que en realidad nunca ha tenido lugar, vale decir, *diferimiento de la huella*; luego, una violencia reparadora o protectora, que prohíbe la primera, y por tanto la confirma, instituyendo así la ley moral; y una tercera violencia eventual, que puede o no surgir, bajo la forma de transgresión de la ley.⁴⁴ El planteamiento de Derrida sobre la violencia vinculada a toda inscripción coincide de algún modo con lo señalado también por Deleuze y Guattari en *L'Anti-Oedipe*, cuando toman a Nietzsche como etnólogo para subrayar el sistema de crueldad de las mnemotecnias que marcan los cuerpos en la máquina territorial primitiva.

A partir de esta claridad en el análisis de la violencia de toda inscripción, Derrida advierte que cuando Lévi-Strauss liga, en *Tristes Tropiques*, el surgimiento de la escritura en sentido corriente con el establecimiento de la esclavitud, la dominación y la perfidia de la civilización occidental, niega al mismo tiempo que la sociedad Nambikwara conociese la violencia antes de verse expuesta a la escritura, con lo cual “no hace ninguna diferencia entre jerarquización y dominación, entre autoridad política y explotación”.⁴⁵ Por lo

44. Derrida, *De la Gramatología*, 147. Para un análisis detallado sobre el análisis derridiano de Lévi-Strauss respecto a este punto, véase: Emmanuel Biset, *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida* (Villa María: Eduvim, 2012), 171-182.

45. Derrida, *De la Gramatología*, 171. En efecto, Lévi-Strauss sostiene: “Si mi hipótesis es exacta, hay que admitir que la función primaria de la comunicación escrita es la de facilitar la esclavitud. El empleo de la

tanto, el etnólogo confundiría *ex profeso* la ley de la escritura convencional y la opresión. No obstante ¿hasta qué punto Derrida mantiene una diferencia entre jerarquización y dominación cuando no advierte la cisura de los regímenes de inscripción entre una formación social primitiva y otra imperial, entre la escritura de las máquinas nómadas y el grafismo de la máquina estatal?

Si acaso esta indistinción se anida de algún modo en el pensamiento derridiano, probablemente uno de los lugares donde sea más evidente es justamente a propósito de otra máquina primitiva, pero no menos célebre: la horda primordial de Freud. En *Tótem y tabú* (1913), se formula la conjetura sobre la “horda primordial” donde el jefe primigenio –un patriarca cruel y acaparador de hembras–, termina asesinado y devorado por sus hijos. Luego de eliminar al padre tirano, señala Freud, la banda de hermanos siente arrepentimiento por el crimen cometido y nace de ese modo la consciencia de culpa. El padre es entonces sustituido por el tótem de la tribu, instaurándose de paso los dos tabúes fundamentales del totemismo: la prohibición del asesinato del animal totémico y la del incesto, inaugurando así la ley. El asidero de estas especulaciones psicoanalíticas es el festejo del banquete totemico, evento clave en las sociedades primitivas, que “sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión”.⁴⁶ Por su parte, Derrida retoma en *Mal d'archive* esta idea de la “obediencia de efecto retardado” anunciada aquí,

escritura con fines desinteresados para obtener de ella satisfacciones intelectuales y estéticas es un resultado secundario, y más aún cuando no se reduce a un medio para reforzar, justificar o disimular el otro”. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, trad. Noelia Bastard (Barcelona: Paidós, 1988), 324.

46. Sigmund Freud, “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y los neuróticos”, en *Obras Completas*, vol. XIII, trad. José L. Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 144. Con todo, la conjetura de Freud, según él mismo señala, está apoyada principalmente en los estudios del antropólogo J.G. Frazer, en los trabajos del filólogo e

pues Freud señala que el padre de la tribu se vuelve mucho más fuerte una vez muerto: “El fantasma hace así la ley”.⁴⁷ Dimensión fantasmal de la ley que no solo se relaciona con la espectralidad de la huella sino que, al mismo tiempo, con la institución arcóntica del archivo, pues son los documentos depositados en el archivo –nos dice Derrida aludiendo al *ar-kheîon* griego– los que recuerdan la ley y llaman a cumplirla.

Por supuesto, Derrida no comparte los ribetes míticos de la hipótesis freudiana, es decir, la especulación sobre una “escena primordial” de la invención de la ley, más aún, ve en ella el efecto contrario al esperado por Freud, ya que subraya en ese mismo gesto la incomprensibilidad de la ley, esto es, el sentido aporético de la ley misma, de la imposibilidad de encontrar su origen.⁴⁸ Si bien este problema escapa a lo que nos atañe acá, lo que si nos importa es cómo aquí se esboza claramente una vía por la cual la deconstrucción traza la continuidad del *nomos* del *arkhé* en cualquier tipo de formación social, ya sea en las máquinas territoriales primitivas o en las máquinas estatales, sin hacer distinciones en las singulares economías de la violencia que se juegan allí, y tensionando de paso nuestra propia tesis sobre la imposibilidad entre la máquina social del archivo y las máquinas nómadas. En efecto, si Derrida no reconoce la cisura en los diferentes regímenes de inscripción destacada por el materialismo histórico-maquínico, no podría tampoco suscribir la hipótesis de una formación social que evite o subvierta la institución de un poder arcóntico, es decir, de aquel poder que no solo resguarda el soporte y organiza los registros del

investigador de la Antigüedad, W. Robertson Smith y en la hipótesis de Charles Darwin sobre la horda primitiva.

47. Derrida, “Mal de archivo”, 69.

48. Richard Beardsworth, *Derrida y lo político*, trad. Luisa Lassaque (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008), 51-75. Para revisar en detalle el argumento de Derrida sobre este problema, véase: Jacques Derrida, *Prejuizados. Ante la ley*, trad. Jordi Massó y Fernando Rampérez (Madrid: Avarigani, 2011).

archivo sino que además se arroga la interpretación de esos documentos que representan la ley.

Según Derrida, la violencia arcóntica, de cualquier archivo y de sus guardianes, remite entonces a la violencia de todo fundamento de un archivo, a la del *arkhé* mismo. La configuración de un *corpus* ideal de los registros preservados entraña así una violencia por parte de sus guardianes, en tanto asumen la autoridad de reunir los signos en un lugar y bajo una unidad ideal que supone su interpretación, llevando a cabo así la consignación de lo Uno en los soportes del archivo y, por lo tanto, la violencia de la autoafirmación de lo Único, expresada igualmente en la constitución de *uno mismo*, de *lo propio* como *Uno*:

Desde que hay lo Uno, hay asesinato, herida, traumatismo. *Lo Uno se guarda de lo otro (L'un se garde de l'autre)*. Se protege contra lo otro, mas, en el movimiento de esta celosa violencia, comporta en sí mismo, guardándola de este modo, la alteridad o la diferencia de sí (la diferencia consigo) que le hace Uno. Lo "Uno difer(i)ente de sí mismo". Lo Uno como lo Otro. A la vez, al mismo tiempo, mas en un mismo tiempo disjunto, lo Uno olvida volver sobre sí mismo, guarda y borra el archivo de esa injusticia que él es. De esa violencia que hace. Lo Uno se hace violencia (*L'Un se fait violence*). Se viola y violenta, mas se instituye asimismo en violencia. Llega a ser lo que es, la violencia misma –que él se hace de este modo. Auto-determinación como violencia. Lo Uno se guarda de lo otro *por hacerse violencia (pour se faire violence)* (porque se hace violencia y con vistas a hacerse violencia).⁴⁹

En el arrebato de esa violencia del Uno contra lo Otro, que sin embargo lo conforma, lo Uno se violenta instituyendo esa misma violencia. Cualquier pretensión de unidad, por ende, no puede sino ser *difer(i)ente*, inscripción de la *différence*, y por ello impura. El origen del archivo (el asesinato del padre, la horda primordial, la primera violencia del nombre propio) no puede entonces encontrarse en ningún archivo del origen, pues en su unicidad, este mismo resulta irrecuperable e indefinible. En otras palabras, no hay ni un archivo de los orígenes ni un origen del archivo al que podamos recurrir sin participar al mismo tiempo de la violencia del establecimiento de un *arkhé*, de aquello que guarda al mismo tiempo al Uno de lo Otro. La principalidad del archivo se instaura entonces mediante una violencia que no solo sería la del origen como polémica, sino que también la de una "violencia originaria" o "archiviencia".⁵⁰ Pero ¿Acaso esta violencia de lo Uno permite trazar una continuidad entre la violencia de inscripción primitiva y la violencia arcóntica estatal, esto es, entre la violencia del grafismo nómada y la del registro imperial? ¿No implica esto, en una suerte de inversión del gesto de Levi-Strauss, la indistinción entre autoridad y dominación? ¿Acaso toda inscripción replica la violencia arcóntica, o tan solo corre el riesgo de hacerlo? Si bien Derrida puede llegar a proponer que el ejercicio de la *huella* atraviesa al archivo mismo y, por lo tanto –tal como sugiere Élisabeth Roudinesco–, "subvertiría incesantemente la autoridad del Estado patriárquico (el Estado soberano patriarcal) puesto que se piensa él mismo como el poseedor de un poder arcóntico sobre el archivo",⁵¹ el problema es que dicho ejercicio subversivo no parece asociado a ninguna producción maquínica o formación social que pudiese resistirse justamente a la reproducción de la violencia arcóntica de lo Uno.

Frente a esta contrariedad que surge en el pensamiento de la deconstrucción, el planteamiento del materialismo histórico-maquínico ofrece un elemento *suplementario* para

50. Para un agudo análisis sobre esta complicidad entre violencia y origen, véase: Valeria Campos Salvaterra, *Violencia y fenomenología. Derrida, entre Husserl y Levinas* (Santiago de Chile: Metales pesados, 2017).

51. Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, *Y mañana, qué...*, trad. Víctor Goldstein (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009), 206.

49. Derrida, "Mal de archivo", 86.

la descripción y el análisis de formaciones sociales que no reproducen el funcionamiento de la máquina Estatal y su violencia arcóntica. De acuerdo con el enfoque guattaro-deleuziano, es factible sostener que la máquina social del archivo y la máquina primitiva tienden a un rechazo entre sí, a un desbarajuste. El hecho de que la codificación de la máquina primitiva o nómada no se acople efectivamente con la máquina social del archivo, de ningún modo supone la incapacidad de una formación social para desarrollar las tecnologías de archivación. Al contrario, como bien lo señala Leroi-Gourhan, los grupos de las sociedades primitivas son técnicamente polivalentes, en cambio, la máquina estatal surgida de la sedentarización promueve un proceso de invención técnica diferenciado socialmente, subyugado a su vez al dominio del poder militar y religioso.⁵² Por supuesto, *toda técnica de inscripción es una potencial tecnología de archivación o registro*, capaz de abastecer a la máquina social del archivo articulada con el Estado. Sin embargo, a pesar de su violencia, las tecnologías de inscripción de las formaciones sociales nómadas *tienden* a no instituir un poder arcóntico sobre sus registros.

Este “rechazo” entre las máquinas nómadas y la máquina estatal es aclarado por los estudios de Pierre Clastres, que destacan como característica principal de las sociedades primitivas que sus jefes no detentan un poder político sobre la comunidad pues ellos están realmente al servicio de esta, de modo que no es en la autoridad de una “fuerza de ley” sino en un prestigio reconocido por la sociedad para restablecer el orden y la concordia donde radica la función de la jefatura. Bajo tal mirada, “lo que nos muestran los Salvajes es el esfuerzo permanente para impedir a los jefes ser jefes, es el rechazo a la unificación, es el trabajo de conjuración del Uno, del Estado”.⁵³ Conjuración del Uno que es también

52. Leroi-Gourhan, *El gesto y la palabra*, 152-173.

53. Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*, trad. Ana Pizarro (Caracas: Monte Ávila, 1978), 191.

freno o resistencia a la violencia arcóntica del Estado. Por consiguiente, las máquinas territoriales primitivas son sociedades sin Estado no porque carezcan de esa institución sino más bien porque su propia forma de organización se asienta en una erradicación del monopolio de la función de mando que ostentan las máquinas estatales o imperiales. Toda máquina nómada podría ser leída desde este prisma: un esfuerzo por mantener la multiplicidad que difiere de la unificación estatal.

En ese sentido, los procesos maquínicos de las formaciones sociales nómadas y de las máquinas estatales resultan imposibles. Esto quiere decir que no hay un acoplamiento entre la máquina social del archivo y la máquina nómada, a menos que este provoque estragos entre ellas. La coexistencia externa de ambas formaciones sociales implica, de un modo u otro, su potencial transformación interna. Ciertamente, en las formaciones sociales nómadas operan técnicas de inscripción diseminadas en lo social, que trazan nuevos territorios culturales, estéticos y políticos. Sin embargo, cuando estas inscripciones son registradas por la máquina social del archivo, es decir, cuando son ordenadas y clasificadas de acuerdo al doble principio del *arkhé*, la máquina nómada es capturada por una formación estatal. A la inversa, si los registros del archivo son apropiados por la máquina primitiva, el doble principio del *arkhé* (el origen y el mandato) tiende a arruinarse.

En cualquier caso, no se trata aquí de un esquema evolutivo, pues la máquina nómada no es causa ni efecto de la máquina estatal y su poder arcóntico, tampoco un estadio social previo o un nivel inferior respecto a otro de algún modo superior, de hecho, si a la máquina nómada se le llama territorial primitiva es solo por una cuestión conceptual, pues esta puede operar en formaciones sociales heterogéneas: bandas, manadas, agrupaciones, asociaciones, colectivos, guerrillas, movimientos artísticos, científicos, ideológicos, etc. Cuando Deleuze y Guattari definen la máquina nómada, señalan que esta se refiere no solo a una máquina de guerra que es exte-

rior a la captura estatal sino que además a un tipo de ocupación y producción de otro espacio-tiempo, una máquina de guerra potencial, que traza una línea de fuga creadora, pues compone nuevos espacios y formas de correlación en ellos. Por lo tanto, si las máquinas nómadas se expresan como máquinas de guerra “es porque toman la guerra como un objeto tanto más necesario cuanto que solo es ‘suplementario’: solo pueden hacer la guerra si crean otra cosa al mismo tiempo, aunque solo sea nuevas relaciones sociales no orgánicas”.⁵⁴

Asimismo, las máquinas nómadas tienden a crear espacios-tiempos diferentes para los registros de la producción social, pues estos no adquieren la forma de un cuerpo unitario y orgánico, cuyos principios de clasificación y jerarquización se articulan a partir del *origen* y el *mandato*, sino que más bien generan otras formas de distribución de las inscripciones y las huellas, trazando lo que Deleuze llama un “*nomos* nómade, sin propiedad, cercado ni medida”, donde la repartición de los registros se distribuye en un espacio sin límites precisos, abierto al despliegue de las potencias de cada inscripción maquínica, y donde “*lo más pequeño deviene lo igual de lo más grande* desde el momento en que no está separado de lo que él puede”.⁵⁵ En ese sentido, la máquina de guerra nómada supone una potencia positiva de metamorfosis de lo Uno, apertura a la multiplicidad de relaciones sociales no orgánicas ni arborescentes, es decir, que rechazan la naturalización de los ordenamientos jerárquicos en la superficie social y, por lo tanto, no pueden sino encarnar allí un movimiento anarquista, una agitación de los regímenes sensoriales del archivo, de la institución de los sistemas de clasificación y subordinación en los registros de la producción social. Las máquinas nómadas hacen pues la guerra con una potencia de invención que (re)crea los espacios, los cuerpos y los afectos, redistribuyendo las

54. Deleuze y Guattari, “Mil mesetas”, 422.

55. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece (Buenos Aires: Amorrortu, 2002), 73-4.

inscripciones y los registros del cuerpo colectivo que se convulsiona.

Este último gesto es el que traza, por ejemplo, el feminismo radical durante la segunda mitad del siglo XX, tal como se expresa en la pluma de Kate Millett, cuando en lugar de elaborar un argumento arqueológico convencional para intentar re-establecer un origen no patriarcal de la sociedad o en lugar de tratar simplemente sustituir el principio del poder soberano y patriárquico por otro *origen* distinto para la conformación de una nueva orgánica social, apunta más bien al rechazo de todo *principio* y *mandato* archivista, y por ello *archipatriarcal*, en tanto el doble principio del *arkhé* ha recubierto siempre la diferencia sexual con modelos culturales que naturalizan las jerarquías y las formas de desigualdad social, sobre todo, aquella que domina en los estratagemas de la *política sexual*. Cuando los sectores progresistas y de la izquierda tradicional plantean hoy su desconfianza frente al feminismo arguyendo la metáfora de las “hordas” feministas, no hacen pues más que actualizar el viejo temor arcóntico frente a las máquinas nómadas, a sus potencias de invención y redistribución de los registros, los cuerpos y los afectos.

Por lo tanto, la cisura de los regímenes de inscripción no opera en el esquema de una evolución lineal, ni tampoco bajo una lógica dialéctica de la contradicción, pues el proceso de su producción maquínica ocurre más bien en un *campo de coexistencia* entre la máquina estatal, la máquina social del archivo acoplada a ella con su poder arcóntico patriárquico, y las formaciones sociales nómades, con el potencial despliegue de un *nomos* *nómadico*.⁵⁶ En este campo de coexistencia de

56. Lo importante aquí, en términos analíticos, es que aquellas formaciones sociales operan en un *campo de coexistencia*, es decir, convergiendo y tensionándose en el despliegue de sus distintos procesos maquínicos: la máquina del Estado coexiste efectivamente con la máquina capitalista en distintas formas de correlación (tal como lo analizaremos en los últimos capítulos de este libro), mientras que las máquinas primitivas conjuran a las estatales o pueden también ser capturadas por estas

las formaciones sociales con un poder arcóntico-estatal y las máquinas nómadas –atravesado por procesos heterogéneos de anticipación, conjuración y captura–, emerge intempestivamente el movimiento del anarchivismo.

IV. DEBAJO DEL ARCHIVO

1. La presunta ambivalencia de Foucault

Nuestro análisis del archivo como máquina social no puede rehuir una discusión abierta en *Sobre lo nuevo* (1992), el texto donde Boris Groys indaga en la producción de “lo nuevo” en tanto que exigencia intrínseca de las dinámicas culturales de la modernidad y su específico modo de relación con lo que él llama los archivos de la tradición y la memoria cultural. La tesis del filósofo alemán se elabora a partir del siguiente eje: lo nuevo no consiste en descubrir lo velado, en la creación de un genio, en lo exótico o en lo meramente diferente, pues lo nuevo “no opera con las cosas mismas, sino con las jerarquías culturales y los valores”, de tal modo que sus dinámicas responden a una economía general: “la lógica del propio desarrollo cultural como una lógica económica de transmutación de valores”.¹ La transformación de estos valores ocurre gracias a un sistema abierto de comparaciones, identificaciones y diferencias, que opera en los archivos culturales. Para Groys, es solo a partir de esa puesta en relación con el archivo de la tradición cuando un objeto, una obra o un signo pueden convertirse en algo nuevo. Cuando se reconoce la novedad de una obra de arte o de una obra literaria, es porque estas han sido consideradas lo suficientemente valiosas como para

últimas. De ahí que Deleuze y Guattari señalen: “No sólo hay coexistencia externa de las formaciones, también hay coexistencia intrínseca de los procesos maquínicos. Pues cada proceso puede funcionar también bajo otra ‘potencia’ que la suya propia, puede ser continuado por una potencia que corresponde a otro proceso”. Deleuze y Guattari, “Mil mesetas”, 444.

1. Boris Groys, *Sobre lo nuevo. Ensayo de una economía cultural*, trad. Manuel Fontán del Junco (Valencia: Pre-textos, 2005), 19-21.

engrosar el archivo cultural, y por lo tanto, para ser conservadas, investigadas y comentadas, evitando así que desaparezcan inmediatamente.

Según la teoría de Groys, la innovación de toda producción cultural se determina en base a su cotejo con las obras que la preceden. Pero esto no quiere decir que lo nuevo sea simplemente aquello que se distingue de lo antiguo. La innovación de una obra incorpora necesariamente elementos de la realidad profana, es decir, muestras externas al archivo cultural, ya sea para insertarlas en una obra que responde a los modelos tradicionales o bien para producir una obra opuesta a ellos. En ambos casos, lo nuevo genera un efecto de realidad necesario en los archivos. La mayor parte de las obras de arte producidas en la modernidad se caracterizarían entonces por actuar transgrediendo las convenciones de la tradición y para ello recurren, de un modo u otro, a inscripciones del “espacio profano”, exteriores al archivo cultural. Por lo tanto, en *Über das Neue* se postula que “el origen de lo nuevo consiste en la comparación valorizadora entre valores culturales y cosas del espacio profano”, modificando una “frontera axiológica” que los separa, de acuerdo con los distintos tipos de *intercambios innovadores* que operan en la lógica de la economía cultural. De ahí que Groys proponga como paradigma de estas dinámicas de producción de lo nuevo a la obra de Marcel Duchamp, pues los *ready-mades* operan principalmente mediante estrategias de inversión de valores con objetos y signos del espacio profano. Con Duchamp no solo se hacen visibles las fronteras que un urinario transgrede al exponerse en un museo, sino que se pone de manifiesto que un urinario no volverá a ser innovador, no al menos del mismo modo.

A la luz de estos conceptos, Groys elabora su propia teoría sobre el archivo cultural dedicando un conjunto de notas a pie de página para refutar directamente el resto de abordajes filosóficos realizados sobre el tema durante el siglo XX. En una de esas extensas notas, se apunta hacia la noción elaborada por Foucault, tomándola como muestra de

la “ambivalencia en la definición del archivo” que practica la “teoría post-estructuralista”. Así, luego de citar un extracto de *La arqueología del saber*, Groys señala:

Por tanto, el archivo resulta definido, por otra parte, como el sistema de los signos que, aunque sean todos materiales, sin embargo están inscritos en un portador oculto, que no está conservado en ninguna parte, es indestructible y al que siempre se puede apelar. Pero un portador tal solo es pensable o imaginable: en ningún caso se lo puede producir materialmente. De modo que hay una contradicción en Foucault entre la materialidad de los signos y la indestructible idealidad de su portador –o de su archivo.²

Groys subraya esta presunta contradicción en el pensamiento de Foucault, criticando la ambigüedad de una teoría del archivo que reniega de su identificación con los soportes materiales de los registros, es decir, con el conjunto de textos, objetos y documentos conservados en las instituciones que, para el filósofo alemán, conforman los archivos culturales. Así, mientras Foucault afirma que el archivo no debe entenderse como el espacio de la biblioteca, el museo o los centros de documentación, Groys le recrimina haber disimulado sin éxito el problema de los soportes resguardados efectivamente en esas instituciones que establecen la tradición cultural, salvando a las huellas de su desaparición o eliminación inevitable en el espacio profano. De ahí que, para el autor de *Über das Neue*, si las investigaciones foucaultianas pretenden demostrar la presencia efectiva de los discursos en el archivo, al mismo tiempo, inscriben sus elementos discursivos o las huellas de sus prácticas un “portador” que resulta ambiguo.

Conjuntamente, Groys critica al Foucault de *La arqueología del saber* (1969) el argumento de una “positividad del discurso” mientras alude a formaciones discursivas que

2. Groys, “Sobre lo nuevo”, 233.

parecen trascender la materialidad de las obras individuales (la autoría), y de los objetos y los documentos (los libros) que son necesariamente su “fuente”, sobre todo cuando la arqueología se define como “la descripción sistemática de un discurso-objeto”.³ Contrariando la supuesta idealidad del portador o del soporte indestructible que esto conllevaría, Groys afirma además que el archivo solo puede entenderse en tanto que “real y existente, y en ese sentido también amenazado por la destrucción y, por eso, finito, exclusivo, limitado, de modo que no todos los posibles enunciados pueden encontrarse en él previamente formulados”.⁴ Vistas así las cosas, la figura de Foucault aparecería ya no solo tildada como la de un “archivista maldito” sino que, además, como la de un hábil ilusionista, que hace aparecer y desaparecer los archivos desde lugares ocultos para el resto.

No obstante, la crítica de Groys contiene una evaluación algo apresurada de las premisas foucaultianas, apoyándose en la literalidad de frases que apuntan más bien a descartar los soportes mencionados en tanto que “unidades de análisis” hipostasiadas por la historia de las grandes continuidades, para analizar así de otro modo los objetos materiales o vestigios culturales, es decir, bajo la mirada diferente de la arqueología del saber y la genealogía del poder. Justamente por eso, Foucault propone dirigir la investigación arqueológico-genealógica hacia los propios *corpus*, cuyas características materiales o de consistencia son innegables. Bastaría señalar, a modo de ejemplo, que para la investigación que culmina en la publicación de *Historia de la locura en la época clásica* (1961), Foucault se sumerge en una colección de incunables, tratados, cartas y manuscritos, relacionados con la historia de la medicina desde el siglo XV hasta comienzos del siglo XX, conservados en la biblioteca *Carolina Rediviva* de la Universidad de Upsala en Suecia, revisa además los archivos de la *Bibliothèque Nationale*, los Archivos de la Asistencia

Pública, la *Bibliothèque Sant Geneviève*, la *Bibliothèque de l’Arsenal* y los registros del Hospital de Sainte-Anne. Es en estos lugares donde el filósofo francés prepara y ensaya sus hipótesis, allí va esbozando las líneas generales de su pensamiento.

No es exagerado señalar que, en todos esos sitios, Foucault sacude el polvo de los textos, ya que su atracción por los soportes materiales del archivo lo lleva incluso al registro de huellas hasta entonces ignoradas o defenestradas. Recorriendo estos lugares, se desata en él una asumida pasión por “las bibliotecas, los documentos, las referencias, las escrituras polvorizadas, los textos que jamás se leen, los libros que, apenas impresos, se cierran y duermen luego en anaqueles de los que solo son sacados siglos después”.⁵ Sin embargo, la fascinación por tales registros abandonados en el archivo no coincide estrictamente con la labor del archivista o del historiador, de ahí su giro en relación al tratamiento de los soportes, que parece confundir a muchos de sus críticos, entre ellos a Groys. Es en los *corpus* formados en el archivo donde se aprecian las huellas del acontecimiento de los juegos de verdad, que determinan a los *sujetos-objetos* y a los *objetos-sujetos* del conocimiento y las relaciones de poder que los envuelven. En ese sentido las fuerzas que atraviesan tanto a los corpus documentales como a los cuerpos de los sujetos desbordan cualquier lugar restringido del archivo, para conformar los regímenes sensibles que modelan cuerpos y *corpus* en un espacio-tiempo específico. Puesto en términos de Deleuze, esto quiere decir que “el lenguaje se agrupa en función de dichos corpus o, en última instancia, en función de toda la formación histórica, es decir, en función del conjunto de los corpus de tal formación histórica”.⁶ Lo anterior parece indicar entonces que la lectura de Groys sobre el proyecto arqueológico es por lo menos apresurada, aunque este punto no invalida su propia teoría.

3. Foucault, *La arqueología del saber*, 183.

4. Groys, “Sobre lo nuevo”, 233.

5. Foucault, “Defender la sociedad”, 18.

6. Deleuze, “El saber. Curso”, 82.

Durante el mismo período en que Foucault realiza sus indagaciones en los archivos sobre el discurso de la locura en la época clásica, comienza a funcionar en Occidente una solución oficial para el exceso de documentación administrativa producida desde los años de la segunda guerra mundial. Nos referimos a la creación de los “archivos intermedios”, que surgen en Estados Unidos y durante la década del 50’ y el 60’ se extienden a países como Inglaterra, Alemania, Francia o España, y cuya función central es seleccionar los documentos que van a engrosar los archivos históricos y los que van a ser eliminados debido a la determinación de su mera utilidad pasajera o burocrática.⁷ Este sistema de selección y eliminación documental tiene antecedentes oficiales desde el siglo XIX, aunque como ya hemos visto, la máquina social del archivo se constituye siempre desde el criterio arbitrario de una violencia arcóntica, que privilegia y elimina activamente inscripciones controladas ya sea por la realeza, la nobleza, el poder clerical, estatal o judicial, aunque también alberga las contiendas donde ciertos registros se apropian o las huellas de otras luchas que se marcan clandestinamente. Con todo, la fragilidad de los soportes que esta violencia arcóntica evidencia no se escapa a las reflexiones de *La arqueología del saber* donde –a propósito de la inscripción material de los enunciados, que hace posible su repetición y evocación– Foucault sostiene que los registros del archivo son un “objeto, a pesar de todo, entre todos los que los hombres producen, manipulan, utilizan, transforman, cambian, combinan, descomponen y recomponen, y eventualmente destruyen”.⁸

Por lo tanto, en la noción de archivo foucaultiana no encontramos un argumento que idealice la materialidad de los soportes o sugiera un portador oculto de los registros. Más aún, considerando los propios *corpus* a los que Foucault efectivamente recurre, podríamos confrontar de otro manera la

teoría del archivo elaborada por Groys. Desde luego, podría decirse, en principio, que el modo de producción de los trabajos de Foucault confirma las tesis de Groys, pues serían los elementos que extrae desde el espacio profano (registros muchas veces proscritos de la “locura”, la “enfermedad”, el “castigo”, etcétera), los que convierten su obra en algo nuevo en relación a los archivos culturales de la tradición del pensamiento filosófico. En otras palabras, si asumimos la óptica de Groys, sería el intercambio innovador que la obra de Foucault lleva a cabo (con su valorización de los desechos y las devaluaciones de los archivos), lo que le permite revestirse como un autor valorado en el canon filosófico. Sin embargo, el método y el trabajo de la anarqueología visibiliza algo más que una novedad en el catálogo de la filosofía, pues en lugar de simplemente aprovisionar los archivos culturales termina remeciendo los pilares que generalmente los sostienen. Al formar sus *corpus* en hospitales, centros penitenciarios, tribunales, oficinas de servicio público y otras tantas instituciones, lo que Foucault expone es la operación del propio archivo como una vasta máquina social, cuyas fronteras y tecnologías de poder no se pueden circunscribir únicamente en torno a las bibliotecas, los museos y los centros de documentación patrimonial, sino que han de ser comprendidas como parte de regímenes de verdad cuyos efectos políticos apuntan también a problematizar nuevas formas de resistencia. En el fondo, la teoría de Groys opera exclusivamente en los archivos que establecen el canon cultural, por lo mismo, no logra dar cuenta del funcionamiento del archivo como máquina social.

2. Del súcubo, el subyectil demoníaco y el vampiro

Toda inscripción tiene lugar en un soporte, se marca en la exterioridad de una superficie, lo que no es igual al simple afuera de un interior inmaculado. Todo ocurre aquí como si el interior y el exterior estuviesen contaminados entre sí, como en el cuerpo inscrito, saturado en marcas, de Leonard, el protagonista de *Memento* (2000). El personaje del film de Nolan no puede entenderse a partir de un supuesto mundo interior,

7. Ramón Alberch i Fugueras y José Ramón Cruz Mundet, *¡Archívese! Los documentos del poder. El poder de los documentos* (Madrid: Alianza, 1999), 22-3.

8. Foucault, *La arqueología del saber*, 138.

pues tras sufrir de amnesia anterógrada, esta literalmente volcado en la superficie, con las anotaciones que escribe en sus murallas, en las fotografías que guarda y en los tatuajes con recordatorios que saturan su propio cuerpo: únicamente esa exposición de los registros le permite pensarse en el mundo. De un modo similar, podríamos decir que la superficie donde se escriben o se trazan las huellas abarca incluso las impresiones íntimas, epidérmicas, que organizan determinado régimen sensorial sobre un cuerpo, que lo toman como soporte. No obstante, ya hemos señalado que la materialidad de ese cuerpo que llamamos soporte no ha de ser entendida como una totalidad orgánica o sustancial. Podría decirse que las objeciones de Groys o Chartier, mencionadas anteriormente, sobre la presunta ambivalencia en la definición del soporte material del archivo por parte de Foucault o Derrida, no consideran lo problemático de esa materialidad. Su complejidad radica en que la primera impresión, de cualquier puesta en reserva objetivable, desplegada por la máquina social del archivo ocurre, de manera inevitable, en la superficie o en la densidad de un soporte que puede ser la de un *corpus* documental convencional o incluso en la del cuerpo llamado propio. Al mismo tiempo, toda impresión supone una exterioridad, la inscripción suplementaria que arruina toda definición de lo Uno, y por lo tanto, del cuerpo definido como esencia o propiedad inalterable. Así, a la multiplicidad de lo inscrito en cualquier *corpus* o *cuerpo*, se apunta simultáneamente su condición heterogénea y heterocrónica, aunque no por ello inmune a la sujeción de los sistemas clasificatorios y jerarquizantes.

La reflexión en torno a la máquina social del archivo implica, inevitablemente, una pregunta por el soporte de las inscripciones, de los signos, de los discursos y las imágenes. A pesar de ello, lo que soporta las marcas de la inscripción o los registros del archivo, suele ser ignorado. ¿Qué *subyace* entonces a la máquina social del archivo? ¿Cuál es su *soporte* o la superficie sobre la que se dispone para administrar los registros y sus regímenes sensibles? Un importante desajuste

se instala al apuntar una distinción entre aquello que está bajo y sobre el archivo, dentro y afuera, visible e invisible, como si la fuerza que inscribe enunciados o visibilidades, objetos o sujetos, no dejara simultáneamente de escamotearlos en la superficie de registro. Y pese a ello, de un modo u otro, a lo de abajo se le pasa por alto. Esa usual omisión entraña cierto descuido frente a lo que Derrida llama el subyectil [*subjectile*], término “intraducible” que desempolva Antonin Artaud para referirse a sus propios retratos y dibujos entre 1932 y 1947.⁹ Derivada de un arcaico concepto del lenguaje pictórico, la noción de subyectil alude aquí a lo que está *por debajo* como materia o cuerpo, soporte o superficie, aunque no sea lo uno ni lo otro. Pero, al mismo tiempo, el subyectil perfora el cuerpo del soporte, la pantalla o el lienzo, pues activa un *projectil* [*projectile*], lo que eyacula o lo que brota de una inscripción. Aquello que trastorna tanto al sujeto como al objeto de una obra.

De acuerdo con Derrida, el uso que Artaud le da a la noción de subyectil visibiliza que si bien lo que soporta las marcas de la superficie de un dibujo o un retrato suele considerarse como inerte o impasible, con la única función de asegurar la supervivencia o subsistencia de aquello que se ha inscrito desde afuera, como un accidente sobre el papel, el lienzo o el cuerpo, su función no es en ningún caso superficial: lo que está por abajo afecta igualmente al sujeto y al objeto portado, dispara un misil que lo abre a la otredad. Por ello, el subyectil *reposa debajo* [*succubare*] al igual que los *súcubos* de las leyendas medievales, esos demonios que bajo una apariencia femenina succionaban el alma de jóvenes y clérigos durante sus sueños nocturnos. Aquí, más allá de lo advertido por Derrida, el archivo aparece entonces como un asunto demoníaco, o incluso vampírico: el subyectil de la hoja en blanco absorbiendo la tinta, el lienzo absorbiendo el oleo, la piel siendo perforada. El demonio bajo la superficie

9. Jacques Derrida, “To Unsense the Subjectile”, en *The Secret Art of Antonin Artaud*, Jacques Derrida y Paulé Thévenin (Cambridge Mass.: The MIT Press, 1998), 64.

de inscripción es, en buena medida, algo más que un soporte inerte, es un muerto viviente, un nosferatu, especialmente una vez que la máquina social del archivo se acopla con la máquina capitalista, pues como bien repetía Marx en varios de sus textos, el capital es trabajo muerto que, al igual que un vampiro, vive solo de chupar trabajo vivo, fuerza creadora de valor de la clase proletaria, que no ha cesado de chorrear sangre.

Sintomático de dicho afectos y efectos vampíricos es, sin ir más lejos, lo que también yace debajo de los mismos diseños y dibujos de Artaud, específicamente en torno a los derechos de propiedad sobre sus archivos, reclamados luego por su sobrino, Serge Malausséna. Él demanda ante los tribunales a Jacques Derrida y a la editora francesa Paule Thévenin, por su publicación conjunta del libro *Antonin Artaud. Portraits et dessins* (1986), en aquel entonces, primera recopilación e interpretación de sus trabajos gráficos. El litigio sobre estos soportes, es decir, sobre los derechos de reproducción de la obra de Artaud, afecta de manera significativa cualquier apropiación de esos “simples papeles” –de aquel subyector inerte que de pronto cobra vida, disparando como un proyectil que arruina el paisaje–, hasta el punto de prohibir la venta y nuevas impresiones del libro de Thévenin y Derrida, tanto en francés como en cualquier edición en otras lenguas. No es, de todos modos, la única vez que la escritura de Derrida se vería envuelta en estas disputas. El año 2008, cuatro años después de la muerte del pensador francés, el profesor argentino Horacio Potel, creador de las bibliotecas online y gratuitas más importantes en español dedicadas a la obra de filósofos como Nietzsche y Heidegger, sería acusado por el delito de infracción al derecho de autor por la creación de la página www.jacquesderrida.com.ar. El asedio de la compañía francesa Les Éditions de Minuit por las traducciones de Derrida liberadas en ese sitio web impulsa a la Cámara Argentina del Libro a iniciar un largo proceso de hostigamiento judicial y policial contra Potel que, sin embargo, el filósofo argentino lograría revertir. Lo que está debajo, incluso en la aparente

inmaterialidad de Internet, demuestra así la amenaza vampírica, aunque también las resistencias de los cuerpos.

Por lo tanto, la extraña o misteriosa condición del subyector no solo se encuentra en la pantalla o en sus perforaciones, dentro o fuera, sino que *entremedio* de cualquier inscripción, pues es allí donde compromete también la disposición de un conjunto mayor de cuerpos. Entre el óleo y la tabla, la tinta y la hoja, el ícono del monitor y la computadora, el subyector se extiende pasivamente para soportar las marcas del pincel, la pluma o el teclado, aunque tiende a resistir igualmente cualquier figuración. De ahí que sea también atacado, atravesado como un proyectil que estalla sobre el lienzo, como la estaca sobre el vampiro. Sin el subyector no habría función representativa posible en los archivos, aunque comporte, al mismo tiempo, aquello imposible de representar, la otredad de la representación, pues *en el subyector se da la temporización y el espaciamiento de la différance*. Así pues, el subyector resiste y traiciona cualquier apropiación, cualquier traducción desde el lenguaje o desde el arte, pues burla su definición. No puede ser asumido en tanto es aquello que no está dado de una vez por todas ahí, en un lugar preciso. Superficie de registro en el cuerpo sin órganos de las formaciones sociales del materialismo histórico-maquínico.

El subyector atraviesa las fronteras de la superficie de inscripción y al mismo tiempo les da forma. Ocupa un lugar liminal, es decir, entre aquello que se inscribe y el soporte inscrito, en el umbral ya dado de cualquier inscripción, de un modo tal que hace posible la propia marca sobre la superficie. Es irreductible a cualquier significado, a tal punto que podría pensarse que el subyector no existe como tal, o bien, que *el subyector es su propio subyector*. Aquello resta, de una forma u otra, intraducible, invisible, desconocido, impenetrable, incalificable, a pesar de que no deje de generar lecturas, disputas y desciframientos diversos. El subyector se relaciona así con la condición *espectral* de la huella: ni presente ni ausente, ni viva ni muerta, ni cuerpo ni alma. Trastorno incesante de lo figurativo y de la presencia de significado en cualquier

inscripción que, sin embargo, ocurre allí, en el fondo de la superficie, en el soporte.

Aceptando esa condición singular del subyectil que nos recuerda Derrida de la mano con Artaud, podemos afirmar que el soporte no es algo simplemente externo o pasivo respecto a los signos, ni respecto a la experiencia que tenemos de la inscripción en general. Por lo tanto, no se puede definir como un simple *medio* de comunicación, al menos bajo su denominación convencional, es decir, cuando los medios se entienden simplemente como un intermediario neutral de un sentido previo de las marcas o de su significado, como medio de un mensaje emitido por una fuente de información y que resulta decodificado, de un modo u otro, por un receptor determinado. El *subyectil*, en cambio, *dispara* aquí una multiplicidad de afectos y de efectos en los cuerpos en los que resuena: legales, políticos, económicos, culturales, libidinales.

De un modo u otro, el subyectil sustrae también la visibilidad de la máquina social del archivo, una visibilidad que no puede ser restaurada de manera íntegra. El motivo no aclara demasiado las cosas: lo visible requiere de lo invisible para formar su visibilidad. Lo *de abajo* es invisible en la superficie, pero aquella particular invisibilidad del soporte, pese a todo, permite la visibilidad de las huellas. Esta (*in*)visibilidad característica del subyectil estaría muy próxima a nuestra experiencia de cualquier campo visual, pues este implica siempre un punto ciego para conformarse, una zona que se sustrae a la mirada mientras la permite. En otras palabras, *aquello que vemos se debe justamente a lo que dejamos fuera de nuestro foco*. Pero Derrida complica un poco más las cosas y subraya que la “visibilidad es una mostración de lo invisible”, pues no se trata tanto de una cuestión de la mirada como de un trazo que al mismo tiempo “se retira en relación con la visibilidad, en relación con las luces, en relación con el propio espacio público”.¹⁰ Aquí es cuando lo que está debajo enlaza con aquello

que se sustrae y se resiste a su aparición, íntimamente ligada al problema del archivo en la operación misma de *puesta en reserva*, de retención y almacenamiento, que caracteriza especialmente a los archivos secretos. Desde los antiguos *arcana imperii* hasta los distintos niveles de información clasificada que mantienen los gobiernos (neo)liberales, se aprecia toda una dimensión fundamental del poder arcóntico sobre los documentos.

Esto último resulta particularmente notorio en la “época de la desclasificación” de los documentos producidos durante la operación del terrorismo de Estado en las dictaduras cívico-militares del Cono Sur latinoamericano y la intervención de Estados Unidos en la región. Como bien lo ha expuesto Cristian Gómez-Moya, la publicación entre 1999 y 2001, gracias a instituciones como el National Security Archive, de miles de documentos desclasificados sobre la represión y las violaciones a los derechos humanos, no deja a estos documentos del horror de las dictaduras y sus tramas geopolíticas íntegramente exhibidos, en una pura transparencia informativa, sino que subyace aún en ellos “cierto estado de desaparición”¹¹. Dicho estado opera de una doble manera, tanto en el secreto que la misma desclasificación recoge –plasmado en las tachaduras de los propios registros, que siguen por lo tanto ocultando nombres, fechas, lugares, etc.– como en la nueva condición de circulación de los documentos liberados, ahora prueba de blancura de los gobiernos post-dictatoriales, es decir, técnica de normalización democrática que sigue encubriendo la continuidad de la violencia arcóntica de la que estos mismos documentos han sido producto. De ese modo, el subyectil de los registros del terror es publicado aquí restándose al mismo tiempo de una completa visibilidad, es decir, volviendo compleja los supuestos de toda política de desclasificación de la máquina social del archivo que pregone su transparencia absoluta.

10. Jacques Derrida, “Pensar hasta no ver”, en *Artes de lo visible* (1979-2004), trad. Joana Masó y Javier Bassas Vila (Pontevedra: Ellago, 2013), 71-7.

11. Cristián Gómez-Moya, *Archivos visuales en la época de la desclasificación* (Santiago: MAC/Universidad de Chile, 2013), 51.

No obstante, cierta relación aún más profunda y dislocante *entre* lo visible y lo invisible, se juega de algún modo también en la condición del *subyectil* como *intervalo*, intersticio de lo que vemos y lo que no podemos ver, es decir, un cuerpo o un soporte jamás visible como una presencia plena. Sin embargo, pese a que Derrida evita privilegiar el sentido de la vista dada su proximidad con la tradición del logocentrismo y prefiera decantarse por cierta experiencia de la ceguera del trazo o del carácter *(in)visible* de la huella, lo cierto es que la mirada se dirige hacia un soporte tanto por lo que se oculta como por el efecto de superficie generado. Y por supuesto, ese efecto de superficie no es como suena, vale decir, no es de ningún modo superficial. Por ello, esta cuestión nos lleva nuevamente de vuelta al soporte para sondear sus implicaciones sensibles, no solo en la visión sino más bien en el conjunto de los sentidos. Se trata aquí, por ende, del soporte de los regímenes sensoriales del archivo.

¿Qué es finalmente lo que subyace a la máquina social del archivo? Habría que contestar, quizás, que no es nada determinado de antemano, a pesar de *portar* toda representación posible, en tanto que soporte y superficie para lo *(in)* visible en los regímenes sensoriales de la máquina social del archivo. Sin ser una figura definida, lo que subyace a las múltiples figuraciones y discursos que organizan la superficie social, formaliza las inscripciones más contradictorias y las determinaciones más precisas. No tiene sentido ni propiedad esencial y, pese a ello, no deja de desconcertar incluso a Derrida, quien a propósito de su íntima relación con una tecnología de archivo tan cotidiana como su propio computador Macintosh, sostiene:

Pensé que no llegaría a plegarme a la ley de una máquina de la que, en el fondo no comprendo nada. Sé hacerla funcionar (más o menos) pero no sé *cómo* funciona. No sé, pues, sé menos que nunca “quién es”, quién va ahí. El no-saber, en este caso, es un rasgo distintivo, es extraño a la pluma, pero también a la máquina de escribir. Creemos saber como

funcionan la pluma y la máquina de escribir, cómo “responden”. Mientras que en lo tocante al ordenador, incluso si sabemos servirnos de él hasta cierto punto, raramente sabemos, con un saber intuitivo e inmediato –en todo caso, yo no lo sé–, *cómo* opera el demonio interior del aparato. A qué obedece.¹²

El subyectil demoniaco de la computadora perturba aquí a Derrida de un modo distinto al de cualquier otro soporte o tecnología de archivación (“extraño a la pluma, pero también a la máquina de escribir”), como si el subyectil de las llamadas tecnologías de la información se manifestara de un modo aún más radical, al punto de convertirse en la base desconcertante de nuestra propia experiencia de los entornos digitales (atravesada, precisamente, por un impropiedad extrema). El subyectil marca entonces, de un modo u otro, la relación habitual que tenemos con las nuevas tecnologías de registro, en tanto nuestro manejo de ellas apenas es un efecto y un afecto de superficie que, sin embargo, es detonado a partir de aquello que subyace a los soportes de los signos y las huellas, de los discursos y las visibilidades que configuran nuestra percepción y sensibilidad respecto al mundo en un momento histórico determinado. En otras palabras, se trata del demonio o el vampiro que subyace a aquello que, algo a la ligera, llamamos “actualidad”, y que no deja de configurarse a partir de la operación maquinaica del archivo.

3. Esto no es un hardware

Paradójicamente, podría decirse que en los abordajes de la noción de archivo planteados por Foucault y Derrida, la cuestión de la materialidad de las huellas, del soporte de los registros, se desarrolla sin ahondar con precisión en las mutaciones recientes de las tecnologías de archivación, es decir, en las variaciones que transforman “hoy” la máquina

12. Jacques Derrida, “La máquina de tratamiento de texto”, en *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte (Madrid: Trotta, 2003), 135.

social del archivo. De ahí que para el filósofo y teórico de los medios Friedrich Kittler no solo el proyecto de la gramatología debería repensarse a partir de las transformaciones exponenciales que las máquinas de escritura informáticas han experimentado durante los años recientes sino que, además, cualquier abordaje foucaultiano del archivo ha de ir más allá del siglo XIX, pues las “arqueologías del presente deben tomar en cuenta el almacenamiento de datos, la transmisión y el cálculo en los medios tecnológicos”.¹³ El efecto de Kittler sobre la reflexión filosófica en torno al archivo consiste entonces en trazar un necesario desplazamiento en el análisis anarqueológico y la reflexión gramatológica: desde las tecnologías de registro de los textos alfabéticos hacia las tecnologías de archivo de la información numérica y los datos masivos. En buena medida, este paso decisivo, se lleva a cabo con una polémica tesis formulada por el filósofo alemán en un breve ensayo, a comienzos de los 90: no hay software.

Aquella controvertida sentencia de Kittler, “no hay software”, debe entenderse más allá de la literalidad del enunciado. La tesis envuelta en dicha frase no pretende desconocer la presencia cada vez más profusa de programas informáticos, esto es, de los también llamados “soportes lógicos”, en nuestros entornos digitales. Tampoco busca poner en duda la existencia de los códigos fuente y el conjunto de sus líneas de instrucciones. El enunciado “no hay software” busca más bien resaltar que los programas no son el soporte, es decir, que bajo un archivo de código fuente de cualquier programa informático –y, habría que remarcar aquí, debajo de toda máquina social del archivo– hay una materialidad, un subyector, que resulta fundamental y perturbador. En ese sentido, los componentes electrónicos y mecánicos de los programas informáticos no son una parte meramente secundaria o accesorio. La materialidad del *hardware* altera y determina, de un modo u otro, la escritura del software, su programación. Tomando como ejemplo de esto el DOS, uno de los sistemas

operativos más difundidos antes de la incorporación de la interfaz gráfica de usuario popularizada por Windows hace décadas atrás, Kittler señala:

(...) pues en definitiva, el sistema operativo funciona como una simple expansión de un sistema básico input/output llamado BIOS. Ninguna aplicación, ni siquiera el sistema de microprocesador básico podría iniciar si unas pocas funciones elementales –que se han grabado en silicio por razones de seguridad y, por lo tanto, forman parte del hardware indeleble– no tuviesen, por así decirlo, la habilidad del Baron von Munchausen para salir del pantano tirando su propio cabello. Cada transformación material de entropía en información, desde un millón de celdas de transistores a diferencias entre potenciales electrónicos, presupone necesariamente un evento material llamado reinicio [*reset*].¹⁴

Esta determinación en última instancia del hardware se manifiesta entonces en un nuevo tipo de inscripciones microscópicas, que transforman por completo las antiguas técnicas de escritura, formando trazos prácticamente imperceptibles. De hecho, la mayor parte de nuestras escrituras están contenidas ahora en microchips de silicio, se trata de una grafía molecular, es decir, de una escritura que desaparece literalmente de nuestra vista. La experiencia del grama, de la huella, se vuelve de ese modo otra partición más dentro del hardware, a la que solo pueden acceder quienes manejan el lenguaje de la programación en un nivel subyacente. Kittler nos advierte que durante las últimas tres décadas, la evidente explosión comercial del software parece ser la contracara de una menos clara implosión del hardware, donde todas las operaciones elementales de las máquinas de escribir computacionales permanecen fuera del campo perceptivo, como un subyector demoníaco, reducidas a un lenguaje de código binario que

13. Friedrich Kittler, *Discourse Networks 1800/1900* (California: Stanford University Press, 1990), 369.

14. Friedrich Kittler, “There is no software”, en *The Truth of the Technological World* (California: Stanford University Press, 2013), 222-3.

se aleja cada vez más de nuestro lenguaje cotidiano. Así, la “escritura general” referida por Derrida parece enquistarse en una nueva escritura restringida, pero trazada ahora no por el logofonocentrismo que la deconstrucción puede remecer sino por los monopolios de las grandes compañías de software y las criptografías que les permiten ostentar el monopolio de la *High-tech*. De esa manera, esta escritura del soporte encumbrada a un nivel superior es, al mismo tiempo, inaccesible para la gran mayoría de los usuarios, subordinados voluntariamente a las interfaces gráficas amables, que nublan cualquier conocimiento sobre los procesos técnicos o de inscripción al nivel fundamental del hardware.

Por supuesto, dicho influjo del hardware sobre el software, no es lo que los acólitos de la *new economy* defendían hace dos décadas ni lo que los promotores de la innovación y la economía del conocimiento están dispuestos a poner de relieve hoy. El lugar común de esos discursos es más bien ensalzar la preeminencia de lo inmaterial sobre lo material, de lo digital en desmedro de lo analógico, de los flujos de información en menoscabo de los cuerpos y los soportes. Esto se hace evidente a mediados de la década de los 90', poco después de que Kittler redactase *Es gibt keine Software* (1993), cuando el conocido informático y director del MIT Media Lab, Nicholas Negroponte, publica *Being digital* (1995), un conjunto de ensayos a partir de sus columnas en *Wired*, la revista icónica del liberalismo californiano y el utopismo tecnológico. Allí, Negroponte expone las diferencias entre un futuro mundo digital, constituido fundamentalmente por bits, y un decadente mundo industrial, formado principalmente por átomos. Desde luego, la digitalización de la sociedad referida en la prognosis de Negroponte parece hoy evidente, aunque no puede decirse lo mismo respecto a sus soportes. Kittler parece no dejar de subrayar esto al hacer mención repetidamente a la paradoja de que el exclusivo y multimillonario negocio del software sea encabezado por empresas basadas en una producción a partir del segundo de

los elementos químicos más abundantes y baratos del planeta: el silicio.

De acuerdo con lo anterior, podría decirse que Kittler actualiza la conocida tesis de Marshall McLuhan a propósito de los medios de comunicación de masas: “el medio es el mensaje”. Pero esta actualización de la importancia del soporte en las tecnologías de la información es aún más radical, pues no solo remarca la relevancia del hardware en la construcción de los entornos digitales sino que además apunta hacia toda una nueva disposición de las relaciones de poder a partir de los lenguajes de programación y encriptación informática. Por lo tanto, en medio de los apologistas noventeros de Internet, de las reiteradas consignas publicitarias y empresariales sobre la economía de la información y la apertura general a los usuarios-ciudadanos en nuestras celebradas “sociedades del conocimiento”, Kittler subraya con fuerza los fundamentos materiales de las tecnologías que les sirven de soporte al modo de producción en curso y a las nuevas formas de *comando* que establecen, tensionando así los discursos apolo-géticos de las articulaciones contemporáneas de la máquina capitalista con la máquina social del archivo.

4. Aliens sub-mediáticos

Una reformulación distinta de la tesis de McLuhan y de la pregunta por el soporte, se encuentra en otra obra de Boris Groys, *Bajo sospecha* (2000), que constituye un segundo eje de su teoría sobre los archivos culturales, iniciada en *Sobre lo nuevo* (1992). El filósofo alemán plantea que nuestra relación cotidiana con los registros depende en cierto modo de su “medio oculto”, que se convierte en el mensaje del archivo.¹⁵ Aquello que no podemos ver en la superficie mediática marcaría aquí una inquietud inevitable en nuestra relación con las tecnologías de archivo, una sospecha fundamental respec-

15. Boris Groys, *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios*, trad. Manuel Fontán del Junco y Alejandro Martín Navarro (Valencia: Pre-Texto, 2008).

to a lo que permanece velado bajo la capa de signos. Según Groys, esta desconfianza se encuentra plasmada en la cultura de masas con la recurrente figura de los *aliens*, agentes del espacio submediático –en las entrañas de un cuerpo humano, tras el cielo o las estrellas– que se manifiestan repentinamente y con una agresividad radical. Los aliens de Ridley Scott o James Cameron no operan mediante la comunicación o los signos, sino directamente con la agresión. Su amenaza latente es tan fuerte como la tranquilidad que otorga al espectador finalmente su aparición, pues esta confirma la sospecha. Para Groys la sospecha mediático-ontológica actuaría de un modo semejante en el archivo, marcando la relación de desconfianza que tenemos con los registros en general, con su posible manipulación o destrucción por parte de poderes desconocidos. Dicha sospecha es, incluso, la que tenemos frente al Otro generalizado que actúa como espacio submediático, tras los signos de la comunicación, y en nuestra propia relación con el resto, para quienes actuaríamos al mismo tiempo como otro espacio submediático.

La única manera en que esta sospecha mediático-ontológica pueda mitigarse temporalmente es gracias a lo que Groys llama un “efecto de sinceridad”, dispuesto por el sujeto del espacio submediático, capaz de establecer una determinada relación entre los signos y su contexto. De ahí que solamente podamos asegurar que el otro nos dice lo que realmente está pensando si conseguimos un efecto de sinceridad de su parte o la asignación de esta por parte del interlocutor. Solo así el alien podría ser desplazado como amenaza. En este sentido, la tesis de Groys es que existe una *economía de la sospecha* que determina la *duración* del soporte de los signos del archivo, pues en la medida en que se asignan nuevas visiones al fondo de lo mediático, estas se convierten en las fuerzas que lo sostienen y reemplazan su fundamento en el tiempo (Dios, el Rey, la Nación, etc.). En última instancia, sostiene el filósofo alemán, la fuerza que sustenta al archivo es una asignación de credibilidad o veracidad, pues sus usuarios “le asignan a este un sujeto, un medio cero detrás de todos los medios

materiales, y juegan con este sujeto un juego de confianza y desconfianza que mantiene vivo al archivo. El archivo, por lo tanto, es sustentado por una asignación”.¹⁶ Los distintos tipos de soportes –libros, lienzos, pantallas, computadores, dispositivos de almacenamiento digital– encuentran así el fundamento de su duración en el archivo, pues la economía de la sospecha es simultáneamente una economía del espacio submediático, que asegura tanto la conservación de los soportes como la copia o el respaldo informático de los signos.

Complementando entonces la economía general del archivo expuesta previamente en *Sobre lo nuevo*, Groys afirma que la máquina social del archivo no deja de relacionarse con dos ámbitos diferenciados y exteriores, por un lado, la diferencia trazada entre el archivo cultural y el ámbito profano de los signos no archivados que establece la economía cultural de lo nuevo, y por otro lado, la compleja jerarquía de los soportes de signos que “sostienen” al archivo en distintos niveles y que, sin embargo, no forman parte necesariamente del acervo cultural.¹⁷ Esto quiere decir que si bien el *espacio submediático*, a primera vista, podría situarse topográficamente dentro del archivo, las inscripciones de la superficie mediática no se confunden con sus soportes, pues estos últimos no son signos del archivo, al menos no siempre.

Los soportes mediáticos experimentan entonces una suerte de límite fluctuante entre el espacio profano y el archivo cultural, cuestión que marca una clara diferencia respecto a las premisas convencionales de la disciplina archivística. Groys plantea que la “exterioridad” del espacio submediático respecto al archivo no es tajante, pues cuando retomamos el esquema de la *economía de lo nuevo* podemos apreciar también la incorporación en los dominios del archivo de algunos soportes que terminan valorizados dentro de la memoria cultural, es decir, soportes que devienen en sí mismos

16. Boris Groys, *Política de la inmortalidad*, trad. Graciela Calderón (Buenos Aires: Katz, 2008), 229-230.

17. Groys, “Bajo sospecha”, 26.

signos del archivo cultural. ¿Qué ocurre entonces con esas fronteras móviles si los propios soportes de los signos se vuelven inmateriales, tal como parece ser a primera vista el caso de la producción cultural *online*? ¿No se difumina con ello la frontera misma entre el archivo y el espacio profano? Frente al incremento de la información digital, la disciplina archivística no deja de inquietarse por la separación entre el contenido del documento y sus soportes, al sostener que “un documento electrónico puede ser separado del medio original y transferido a otro u otros soportes. Ello aumenta las posibilidades de corrupción y es un factor crítico para asegurar la autenticidad y la fiabilidad”.¹⁸ La extensión de los soportes digitales, o de ese gran archivo extendido y accesible que parece representar Internet, conduciría aquí paradójicamente, a desdibujar incluso los límites económicos del archivo cultural definido por Groys. Pero el filósofo alemán plantea que la única manera de estabilizar los soportes es mediante el archivo cultural, y esto sería válido incluso allí donde el espacio submediático parece menos evidente, es decir, en el caso de la profusión de los soportes digitales.

La teoría del archivo elaborada por Groys, plantea en este punto un caso paradigmático: el archivo-imagen [*image file*], es decir, los formatos de compresión de imágenes del tipo JPG, PNG y GIF. La evidente reproductibilidad técnica de estos archivos que, parafraseando a Benjamin, haría pensar en la destrucción del aura de las obras que almacenan, sería en cambio para Groys indisociable de cierta “autenticidad” (o en este caso, de un “efecto de sinceridad”), pues los signos almacenados y sus soportes, al constituirse como obras de arte, pueden restablecer la frontera axiológica del archivo cultural respecto al resto de los signos y los objetos del espacio profano. Así, cada exhibición del archivo-imagen en los espacios artísticos iría redefiniendo la originalidad del docu-

mento digital y, por ende, contribuiría a subrayar la dimensión material del *image file* que, a juicio de Groys, aún puede ser valorizada por la frontera axiológica del archivo cultural, tal cual ocurre con la gestión curatorial de los nuevos medios. Entonces, “cada presentación de la imagen digitalizada se convierte en una re-creación de esta imagen”, situación que además “abre la posibilidad de reflexionar acerca del software pero también del hardware, el lado material de los datos de la imagen”.¹⁹ Por lo tanto, la aparente disolución del soporte producto de la digitalización de la información y su circulación en red, no haría más que reforzar la función del archivo cultural, encargado de decidir que documentos o imágenes deben ser incorporados a la memoria materializada que conserva. La producción digital de obras culturales no alteraría en ningún caso la función de la economía de lo nuevo y de la economía de la sospecha, que es la de delimitar las fronteras exteriores (con el espacio profano) e interiores (con los propios soportes) del archivo.

Apoyado en tales premisas, Groys se sitúa entonces en la vereda opuesta de la misma calle por la cual transita Derrida: mientras con el filósofo alemán encontramos una teoría sobre las constantes transformaciones del archivo con un énfasis en sus mecanismos de estabilización y jerarquía, en el segundo, en cambio, apreciamos una práctica de dislocación de las jerarquizaciones y del ordenamiento de los signos, con acento en la diferencia y el exceso. Claramente, Derrida no habría estado de acuerdo con ningún tipo de ontología-mediática. Al contrario, cuando tiene que hacer frente a la cuestión del soporte o del subyector, la deconstrucción privilegia la experiencia de la huella que atraviesa “el fondo del fondo en abismo, cuando también es superficie, soporte y sustancia (*hypokeimenon*), sustrato material, materia informe y potencia en potencia (*dynamis*), poder virtual o dinámico de la virtua-

18. José Ramón Cruz Mundet, “Principios, términos y conceptos fundamentales”, en *Administración de documentos y archivos. Textos fundamentales*, ed. José Ramón Cruz Mundet (Madrid: Coordinadora de Asociaciones de Archiveros, 2011), 33.

19. Boris Groys, *Art Power* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2008), 87.

lidad”.²⁰ La inscripción en cualquier soporte estaría desde el principio entregada a lo Otro, al porvenir impredecible de sus repeticiones, dejando de ser un signo con un referente definido. Pero además, esa *virtualidad* del *subyectil* es de algún modo la *multiplicidad* informal y potencial –aquello que Deleuze entendiera también como *lo virtual*– que se inscribe en el soporte, y que no dejará de actualizarse en la medida en que su marca se entrega a la repetición.

Ahora bien ¿qué ocurre si esa experiencia irreductible de la huella esbozada por Derrida constituye más bien un *efecto de sinceridad* en el fondo del archivo? Boris Groys busca precisamente demostrar esto en su crítica a Derrida, quien al reflexionar sobre la virtualidad de la huella en el archivo, sobre el juego de la *différance* entre soporte y superficie, recurriría a la tópica freudiana del inconsciente para deconstruir la economía de los registros. Por cierto, no se trata aquí solamente del pensamiento de la deconstrucción, pues es innegable que el inconsciente ha funcionado durante las últimas décadas como modelo privilegiado para elaborar diversas lecturas sobre el funcionamiento de las tecnologías de la información y la *network*.²¹ Reticente frente a estos influjos, Groys plantea que la figura del inconsciente tampoco escapa a la economía de la sospecha que opera en el archivo y se convierte así en una *asignación* del pensamiento contemporáneo sobre lo submediático, un mero “efecto de sinceridad” que tranquilizaría nuestro temor ante lo submedial y que termina por estabilizar el funcionamiento del archivo como máquina social, en tanto nos confirma una representación de aquello que lo sostiene. Para Groys, el inconsciente, como “depósito de traumas y derrotas”, se confronta con “el archivo oficial

de función normativa”, acaba cumpliendo “la función de verdadero archivo, en el que lo olvidado, lo reprimido, lo olvidado oficialmente ha dejado sus huellas indelebles”.²² De esa manera, el espacio vacío sobre el que opera la economía de la sospecha –que ha sido llenado una y otra vez por las asignaciones que legitimaron tradicionalmente la duración del archivo (Dios, la divinidad del monarca, la identidad del pueblo, etc.)–, sería ahora ocupado por el inconsciente y por el discurso de las tecnologías de la información.

Sin embargo, lo cierto es que el psicoanálisis y el pensamiento deconstructivo no pueden ser simplemente homólogos, pues Derrida asevera que, a pesar de lo que podría suponerse, “la deconstrucción del logocentrismo no es un psicoanálisis de la filosofía”.²³ Soslayando este punto fundamental, Groys insiste en que el movimiento de la deconstrucción “escenifica a la perfección la sinceridad de lo mediático, en la medida en que lleva a lo mediático a reconocer su irreductible falta de sinceridad de un modo extraordinariamente digno de confianza”.²⁴ La polémica lectura de Groys, en este punto, insinúa entonces que la filosofía de Derrida funciona como una exitosa excepción de la sospecha mediático-ontológica desde el momento en que disloca cualquier presencia u entidad tras el archivo, y lo hace de un modo tan creíble para sus lectores y lectoras, que se ha convertido en la asignación convencional que damos hoy al archivo.

20. Jacques Derrida, “El papel o yo, ¿Qué quiere que le diga...! (Nuevas especulaciones sobre un lujo de los pobres)”, en *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte (Madrid: Trotta, 2003), 223.

21. Juhani Ihanus, “The archive and psychoanalysis: Memories and histories toward futures”, *International Forum of Psychoanalysis*, no. 16 (2007): 119-131.

22. Groys, *Política de la inmortalidad*, 229-236.

23. Jacques Derrida, “Freud y la escena de la escritura”, en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver (Barcelona: Anthropos, 1989), 271.

24. Groys, “Bajo sospecha”, 240-1.

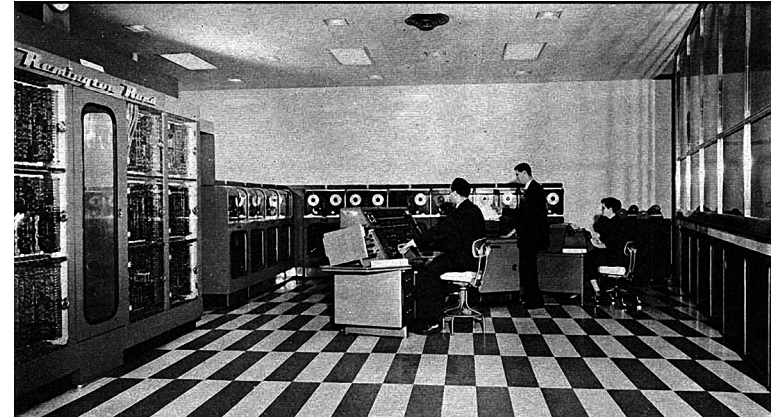


Lámina 1. UNIVAC 1 en Franklin Life Insurance Company, segunda mitad del siglo XX.

LÁMINAS

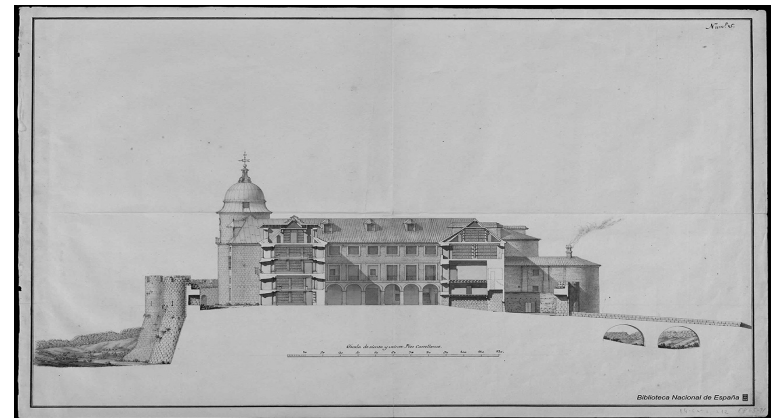


Lámina 2. Ventura Roríguez, *Proyectos para el Archivo Real de Simancas. Sección vertical y puente* (1762).

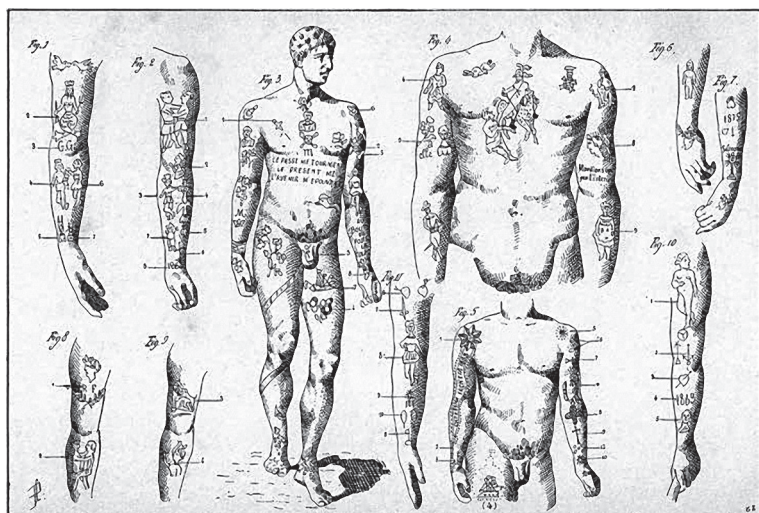


Lámina 3. Cesare Lombroso, *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alla psichiatria*, Atlante, Torino, Fratelli Bocca, 1897, Tav LXVII.

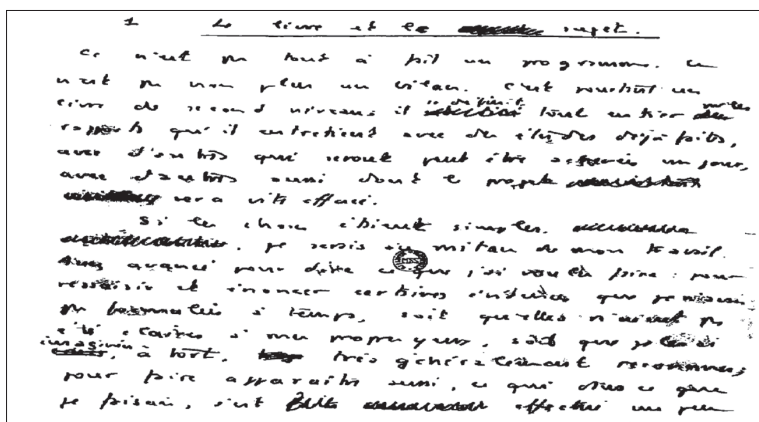


Lámina 4. Introducción inédita de *La arqueología del saber* de Michel Foucault, redactada en 1966, Biblioteca Nacional de Francia.



Lámina 5. Máquina Tabuladora IBM Type 285 usada en la U.S. Social Security Administration hacia 1936.

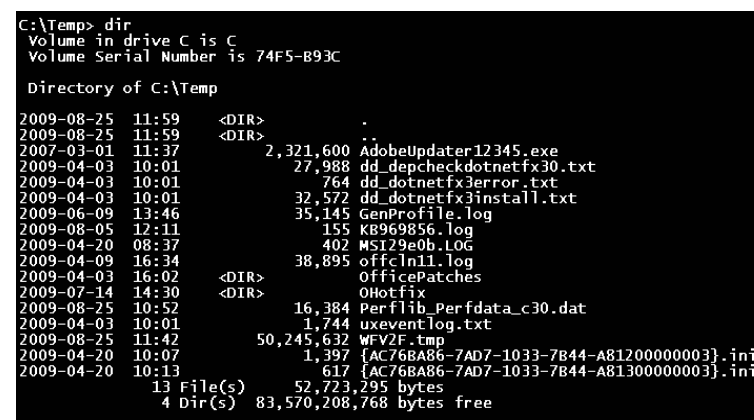


Lámina 6. "Comando" en sistema operativo Windows.



Lámina 7. Plano de Ghost Dance (1983), de Ken McMullen.

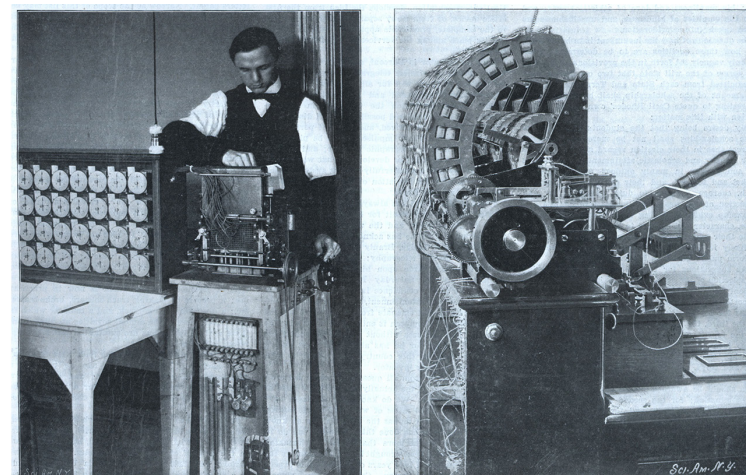


Lámina 9. Máquina de tabulación eléctrica, Scientific American, 1902.

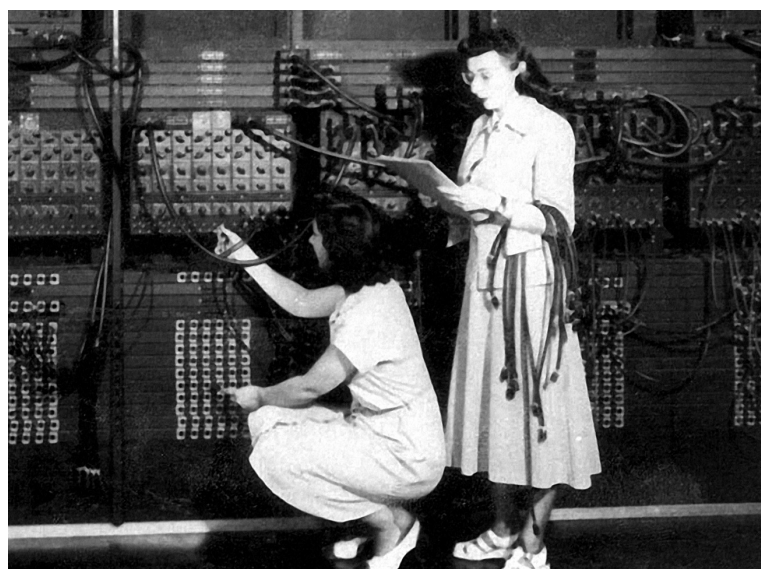


Lámina 8. Gloria Gordon y Ester Gerston trabajando en la máquina ENIAC (1946).



Lámina 10. Quipucamayoc Inca, en *El Primer Corónica y Buen Gobierno* (1615), de Felipe Guamán Poma de Ayala.

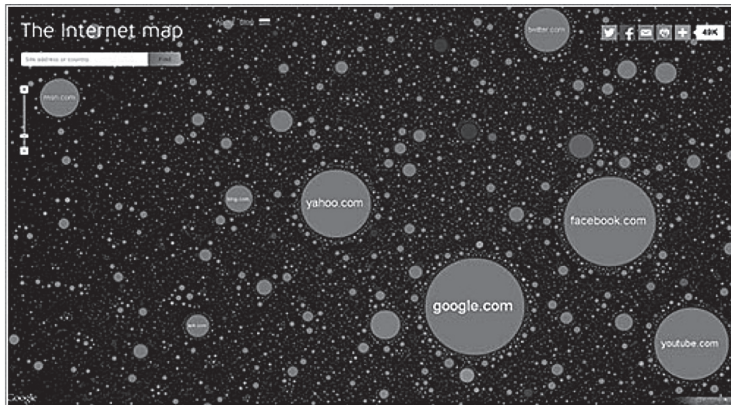


Lámina 11. Mapa de Internet, en internet-map.net.

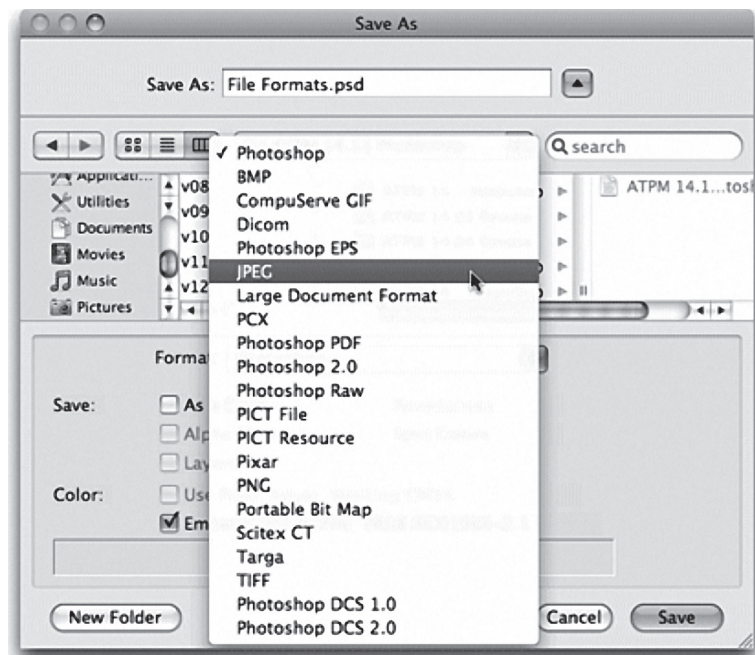


Lámina 12. Image-file en MacOS.

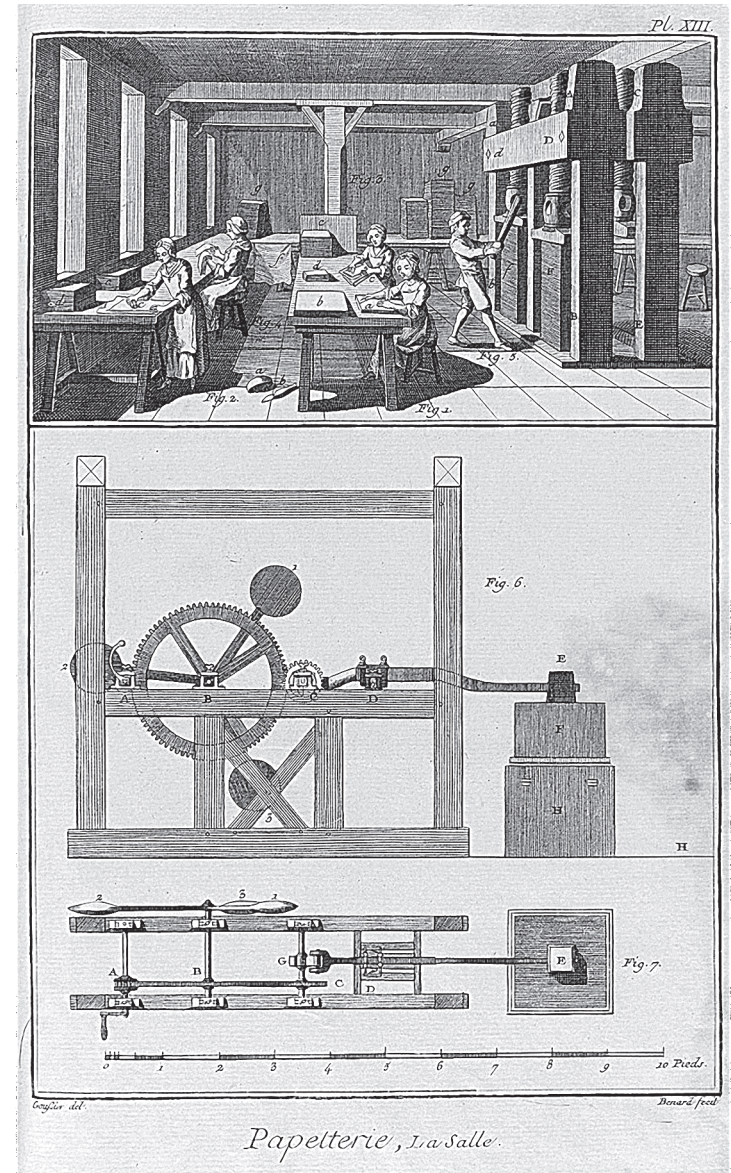


Lámina 13. "Papelería" La Enciclopedia, Tomo V, 1967.

V. REGISTROS ESPECTRALES

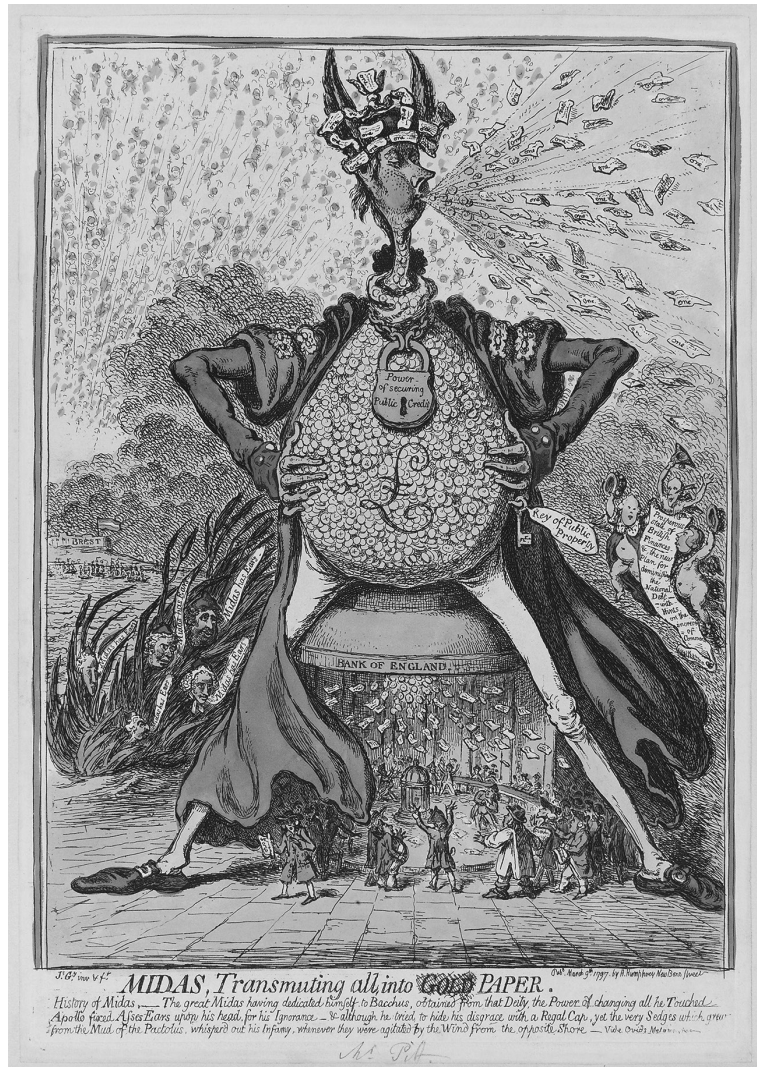


Lámina 14. James Gillray, *Midas transmuting all into [Gold] Paper*, 1797.

1. La memoria como ejercicio anarquista

Memoria y archivo no deben confundirse. El archivo es una condición para la memoria, un soporte de la memoria, pero en ningún caso su expresión, ni menos aún su sinónimo. Pese a ello, memoria y archivo se han pensando desde hace tiempo como homólogos: ya Platón y Aristóteles proponen que la formación de la memoria sucede mediante la *impre-sión* de percepciones y pensamientos en el alma, al igual que la ejecución del grabado sobre una “tablilla de cera”.¹ El don de Mnemosyne sería entonces como la cera donde se graba la marca de aquello que recordamos. La memoria designa aquí una *impronta* permanente, aquello que ha llegado a grabarse en algún momento en nuestras mentes y no ha sido borrado. Se trata de una representación de la memoria que alcanzará más tarde una popularidad indiscutible en la cultura occidental, pero que relaciona, al mismo tiempo, esta capacidad mental con procesos tec-

1. En el caso de Platón, tal imagen es citada en el *Teeteto* (191c). Véase: Platón, “*Teeteto*”, en *Diálogos V*, trad. María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo y Néstor Luis Cordero (Madrid: Gredos, 1988), 276. Mientras que el estagirita la utiliza en su breve tratado “*Acerca de la Memoria y de la reminiscencia*”, en las *Parva Naturalia* (450a, 30). Véase: Aristóteles, “*Parva Naturalia*”, en *Tratados breves de historia natural*, trad. Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares (Madrid: Gredos, 1987), 238.

nológicos de registro y almacenamiento que caracterizan también las referencias más comunes sobre el archivo.

Esta confusión resulta evidente hacia el siglo IV, en las *Confesiones* de Agustín de Hipona, cuando la memoria se define como “depósito del mundo exterior”, donde se almacenan tanto las imágenes percibidas como los inteligibles mismos, allí “están archivadas separadamente y por clases todas las [cosas] que han sido introducidas”.² La memoria remite aquí, en cierto sentido, a un orden de los archivos que reposa en la luz divina. De un modo más sutil, hacia fines del siglo XVII, esta trama entre memoria y archivo puede leerse igualmente en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke, cuando busca demostrar que la identidad personal remite menos a una identidad de substancia que a un *tener conciencia de sí*. De acuerdo con el filósofo inglés, la *mismidad* descansa en un complejo modo de retención que permite revivir en nuestra mente las ideas que se han impreso en ella. Esto significa que, si bien para Locke la memoria es una capacidad y no una substancia, esta podría entenderse igualmente como “un repositorio para almacenar aquellas ideas que podría necesitar en otro momento”.³ Por lo tanto, la asimilación de memoria y archivo nos puede llevar desde los resabios platónicos en la idea agustiniana de la *interioridad* de la memoria hasta el papel de esta última

2. San Agustín, *Confesiones*, trad. Alfredo Encuentra Ortega (Madrid: Gredos, 2010), 482-3.

3. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Edmundo O’Gorman (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), 129. Locke reformula dicho nexo a propósito de sus reflexiones en torno al concepto de *identidad* personal, referido básicamente a la *consciencia* que todo individuo racional puede tener de su propia persona. Lo que hace que una misma persona tenga conciencia de sí, es decir, que se perciba a sí misma y a la temporalidad de sus percepciones, es en último término la memoria, pues gracias a ella “ese tener conciencia” consigue “alargarse hacia atrás para comprender cualquier acción o cualquier pensamiento pasados: es el mismo sí mismo ahora que era entonces; y esa acción pasada fue ejecutada por el mismo sí mismo que el sí mismo que reflexiona ahora sobre ella en el presente”. Locke, “Ensayo sobre el entendimiento”, 318.

en la conciencia de sí, que configura la *identidad* del sujeto moderno, según aquella garantía que Locke cree encontrar en el concepto de memoria para “ese tener conciencia”, que marca tanto la percepción de uno mismo como la temporalidad de esas percepciones.

Una de las excepciones más significativas de aquella inclinación filosófica que homologa memoria y archivo se encuentra a fines del siglo XIX, en la obra de Henri Bergson. En su ensayo *Materia y memoria* (1896), el filósofo francés distingue dos formas del recuerdo: por un lado, una suerte de memoria-hábito que opera en toda acción práctica de la vida, es decir, donde la repetición crea un hábito en el cuerpo, y por otro lado, las “imágenes-recuerdo” que perviven subyacentes a la conciencia, conservando de modo irreducible los acontecimientos de nuestro pasado. Se trata de dos formas extremas de memoria: la primera, “conquistada a través del esfuerzo, permanece bajo la dependencia de nuestra voluntad; la segunda, completamente espontánea, pone tanto capricho en reproducir como fidelidad en conservar”.⁴ La relevancia del trabajo de Bergson para nosotros reside en su disyunción de las analogías archivísticas del recuerdo. De hecho, en su ensayo sobre la *La evolución creadora* (1907), Bergson sostiene:

La memoria, como hemos tratado de probar, no es una facultad de clasificar recuerdos en el cajón de un armario o de inscribirlos en un registro. No hay registro ni cajón; no hay incluso aquí, hablando con propiedad, una facultad, porque una facultad se ejercita intermitentemente, cuando quiere o cuando puede, en tanto que el amontonamiento del pasado sobre el pasado se prosigue sin tregua. En realidad el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. Todo entero, sin duda, nos sigue a cada instante: lo que hemos sentido,

4. Henri Bergson, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, trad. Pablo Irse (Buenos Aires: Cactus, 2006), 102.

pensado, querido desde nuestra primera infancia, está ahí, pendiendo sobre el presente con el que va a unirse, ejerciendo presión contra la puerta de la conciencia que querría dejarlo fuera. (...) A lo más, recuerdos de lujo alcanzan a pasar de contrabando por la puerta entreabierta. Y ellos, mensajeros de lo inconsciente, nos advierten de lo que arrastramos detrás de nosotros sin saberlo.⁵

La singularidad de la memoria radicaría, de esa manera, en la multiplicidad de lo pretérito que se agolpa en ella. Aglomeración automática del pasado, sin ajuste ni catálogo posible en una máquina de archivo, que amenaza simultáneamente con desbordar la conciencia y su operación en el marco de un presente regido por los desempeños del hábito. No obstante, el cerco de la conciencia padece la tensión del pasado que le subyace, como si cada *impresión* particular de la memoria aumentara la *presión* de los recuerdos latentes. De ahí que, para Bergson, la memoria sea, en último término, *duración*. Concepto blandido de forma ontológica para nombrar la prolongación del pasado, aunque no como mera sucesión de instantes o escalada de momentos vetustos, pues la *duración* es la experiencia psicológica de la dilatación incesante e indefinida del pasado que consume el porvenir.

Lo anterior implica, tal cual subraya Gilles Deleuze, que “el ‘presente’ que dura se divide a cada ‘instante’ en dos direcciones, una orientada y dilatada hacia el pasado, otra contraída, contrayéndose hacia el futuro”.⁶ Esto significa que el pasado coexiste tanto con el presente ya sido como con el presente porvenir, puesto que en su autoconservación, la memoria es coextensiva de la duración que se abre en el tiempo y el espacio de la experiencia individual. El pasado sería entonces un campo de virtualidades que se actualiza en

la memoria presente de la conciencia, aunque sin suprimir la virtualidad propia del recuerdo, esto es, sin estar nunca completamente presentes ni ausentes. Por ello, el acto por medio del cual nos desprendemos del presente evocando un acontecimiento del pasado aparece, según Bergson, “como una nebulosidad que se condensaría; de virtual pasa al estado actual”.⁷ Y si bien, parece entonces confundirse con la percepción del presente se mantiene, al mismo tiempo, ligado a su virtualidad original. Heterogeneidad constitutiva entonces de la duración, pues la virtualidad del pasado no desaparece al actualizarse, ya que en esa realización de la nebulosa de sus posibles, lo que en realidad exalta es aquella dilatación creativa, mediante la cual el porvenir se abre a su diferenciación. Esa es la singularidad de la connivencia entre duración y memoria que ha intuido Bergson. Y, en cierto sentido, parece no haber errado en su visión sobre la virtualidad del recuerdo.

En general, el discurso científico define la función cerebral de la memoria como un complejo proceso de registro y almacenamiento de información codificada, lo que en principio parece continuar la tendencia analógica entre memoria y archivo que recorre buena parte del pensamiento filosófico occidental, al menos hasta Bergson. Podría decirse, en primera instancia, que si Agustín define la memoria a partir del *archivum* romano, las neurociencias parecen buscar también sus modelos en los archivos digitales de las nuevas tecnologías de la información. De ahí entonces el intercambio de nociones y metáforas entre uno y otro campo. Ahora bien, hoy se ha comprobado que la retención de experiencias o impresiones pasadas remite al menos a dos tipos de almacenaje en la memoria, distinguibles principalmente por su alcance temporal, denominados: *memoria a corto plazo* y *memoria a largo plazo*.⁸ En el caso de la primera, la experiencia

5. Henri Bergson, “La evolución creadora”, en *Obras escogidas*, trad. José Antonio Miguez (Madrid: Aguilar, 1948), 442.

6. Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, trad. Luis Ferrero Carracedo (Madrid: Cátedra, 1987), 52.

7. Bergson, “Materia y memoria”, 148.

8. Dentro del marco de esta distinción, la psicología experimental y la neurociencia contemporánea han distinguido también, al menos, cinco formas de memoria bastante independientes entre sí, pero cuyas

retenida consiste en una simple afección o excitación que provoca conexiones neuronales transitorias, mientras que en el caso de la segunda, se trata de un reforzamiento sostenido del recuerdo, de su consolidación en la memoria. Por lo demás, las investigaciones de Eric Kandel han aclarado que “la memoria de largo plazo no es una mera extensión de la de corto plazo: no solo duran más los cambios de la intensidad sináptica sino que (...) el número concreto de sinapsis del circuito también se modifica”.⁹ Por lo tanto, los dos tipos de almacenamiento de la memoria se producen a partir de modificaciones en una *red neuronal*, ya sea en términos funcionales (memoria a corto plazo), o bien, en términos estructurales (memoria a largo plazo).

¿Cuál es entonces la *impresión* que se almacena en el cerebro? Desde luego, la respuesta ya no podría ser la del simple grabado sobre la tablilla de cera, no tanto por el rústico referente metafórico sino por el presunto carácter inalterable de su estampa. Lo que se almacena en la memoria es el conjunto de una multiplicidad de códigos, cuyo registro nos permite luego reconstruir información del más diverso tipo. Con todo, lo interesante para nosotros aquí es que, tal cual lo señala Antonio Damasio, “en lugar de hacer el almacenamiento de algo que podríamos llamar una copia física o una copia vívida, lo que hacemos en realidad es el almacenamiento en una forma codificada”. Lejos de garantizar la fidelidad integral del objeto recordado, cuando dichos códigos se reactivan, tienes “una oportunidad de traer a tu mente algún tipo de imagen que se aproxima

a la imagen que de hecho tuviste en la percepción”.¹⁰ La memoria, por lo tanto, *no conserva las impresiones de manera fotográfica ni documental, sino que funciona, al mismo tiempo, de forma codificada y reconstructiva*. Hasta ahora, la neurofisiología nos demuestra que la memoria es entonces “un proceso creativo”, pues como bien lo subraya Eric Kandel, “lo que se almacena en el cerebro es solo el núcleo del recuerdo. Cuando se lo evoca, ese núcleo se reelabora y reconstruye, con cosas que faltan, agregados, elaboraciones y distorsiones”.¹¹ Por lo tanto, *toda evocación de una impresión pretérita implica un proceso de reelaboración creativa, lleva consigo la distorsión de los registros*. Tal vez sea esta la mejor definición que podemos dar del proceso que la noción de memoria designa.

La inscripción de esos códigos que, eventualmente, son reconstruidos, vale decir, actualizados a partir de su *virtualidad* propia, desafía agudamente la comprensión analógica de la memoria y el archivo, aproximándose así a lo intuido por Bergson. La función mental que almacena y recupera el pasado resulta ya ininteligible desde la figura del archivo, al menos en los términos clásicos del vocabulario filosófico, a saber: como reservorio de impresiones del pasado, registro estático de lo pretérito que ofrece su recuperación a voluntad. Al mismo tiempo, una vez examinada la actividad compleja de la memoria, que codifica y reconstruye sus inscripciones, la reflexión filosófica en torno a ella apenas puede continuar abrigándose en claves de lectura tradicionales, es decir, en aquella metonimia operada entre memoria, identidad e interioridad.

Por lo tanto, habría que dudar de todas las caracterizaciones sobre el “trabajo de la memoria” que apelan a “una mayéutica de la identidad, siempre renovada en cada na-

interacciones constantes podrían explicar diversos aspectos de esta función cognitiva. Desde esta perspectiva, los cinco tipos fundamentales de memoria son: la memoria episódica, la memoria semántica, la memoria perceptiva, la memoria operativa y la memoria procedimental. Véase: José María Ruiz-Vargas, “La organización neurocognitiva de la memoria”. *Revista Anthropos* 189-190 (2000): 73-101.

9. Eric Kandel, *En busca de la memoria. El nacimiento de la nueva ciencia de la mente*, trad. Elena Marengo (Buenos Aires: Katz, 2007), 251.

10. Antonio Damasio, “The Memory as Living Archive”, en *Information is Alive, Art and Theory on Archiving and Retrieving Data*, eds. Joke Brouwer, Arjen Mulder y Susan Charlton (Rotterdam: V2 Publishing/NAI Publishers, 2003), 153.

11. Kandel, “En busca de la memoria”, 324.

rración”, es decir, debemos relativizar las definiciones de la memoria como un acto organizador de las impresiones del pasado, que “las unifica y las vuelve coherentes, a fin de hacerlas capaces de fundar una imagen satisfactoria del yo”.¹² Y esto porque, en el fondo, las operaciones conjuntas de codificación y transmutación de código que caracterizan el trabajo del recuerdo parecen insinuar más bien la efracción de las ideas acabadas o unificantes de la identidad apoyadas en la memoria. Al igual que la imposibilidad de descifrar el mensaje original, de manera íntegra y fiel, que guardan los códigos de nuestra memoria –puesto que en último término ese código no es más que una virtualidad dispuesta para su actualización–, parece insostenible postular que tales inscripciones pueden organizarse en un conjunto coherente y definido sobre el cual fundar una identidad, una imagen que se considere propia.

El recuerdo parece funcionar como una elegante dislocación de la percepción primaria, como alteración incesante de la información contenida en los códigos inscritos en la memoria. Allí donde se presume que deberíamos hallar la fuente de la identidad, encontramos más bien la alteridad infinita del propio recuerdo. Por más que cierta reflexión filosófica se haya esforzado por aunar memoria e identidad, puede afirmarse que el funcionamiento de la memoria está marcado no solo por la repetición y la alteración de cualquier identidad entre el recuerdo y el objeto recordado, sino que también por la *transducción* del sujeto que recuerda. Las sutiles transformaciones que cada evocación provoca en la impronta pretérita, darían cuenta de una actividad de la memoria caracterizada menos por el sello de la continuidad que por la grafía discontinua de sus operaciones. Y si bien un sujeto puede edificar una narración del sí mismo, lo cierto es que tal narrativa “no enuncia la verdad sino que la ofrece al trabajo de la deconstrucción, a la erosión disolvente del yo y sus pretensiones trascendentales que acabará por

reducir el peñasco biográfico hasta los pulverulentos granos de arena del ser”.¹³ En ese sentido, podríamos afirmar que el sujeto no tiene una memoria de sí, pues la memoria funciona en un movimiento incesante y modulada con diversos emplazamientos subjetivos.

Asimismo, si una idea convencional sobre el archivo es su concepción como custodio de la memoria y fuente de la historia, ese supuesto resguardo de la memoria y de los documentos con valor histórico, tiende a una indistinción entre la escritura de la historia y el proceso mnémico. Si la historia puede entenderse fundamentalmente como un relato que da forma al pasado, una narrativa que pone en juego cierta representación de lo ya sido –siempre incompleta y problemática–, por otra parte, podría sostenerse que la memoria no alude simplemente a una suerte de representación más fidedigna que la elaborada por la historiografía. En estricto rigor, el concepto de memoria designa fundamentalmente un proceso que re-crea y altera las impresiones de lo pretérito, dislocando en su irrupción nuestra propia experiencia temporal. Todo ocurriría entonces como si la inusitada y reciente expansión de los archivos, a través de los distintos sistemas de almacenamiento y las nuevas tecnologías de registro, expresara en última instancia la aparente materialización de una capacidad de memoria que, pese a todo, *no es una memoria*.

La idea de una memoria expandida gracias a los nuevos dispositivos de registro digital es en realidad el simulacro materializado de manera excepcional por el archivo de nuestra cultura. Desde luego, sabemos que autores como Andreas Huyssen subrayan la paradoja que alcanza a este tipo de diagnósticos, que frente al culto actual de la memoria reprochan una falta de capacidad para recordar: “La acusación de amnesia viene envuelta invariablemente en una crítica de los medios, cuando son precisamente esos medios (...) los que día a día nos dan acceso a cada vez más memo-

12. Joël Candau, *Memoria e identidad*, trad. Eduardo Rinesi (Buenos Aires: Del Sol, 2008), 73.

13. Néstor Braunstein, *Memoria y espanto o el recuerdo de la infancia* (México: Siglo XXI, 2008), 18.

ria".¹⁴ Pero estos últimos medios de comunicación e información a los que se refiere Huyssen constituyen en realidad nuevas tecnologías de archivo, que si bien pueden suscitar la emergencia de la memoria, también pueden provocar el olvido activamente. Aquel "mal de archivo" que Derrida no deja de recordarnos.

En cualquier caso, para nosotros las tecnologías de registro no podrían ser homologadas simplemente a la memoria. Pero no podemos decir tampoco que estas implanten una falsa memoria o una "memoria-prótesis" ajena a una "memoria vivida", que sería en definitiva la verdadera, según lo pretendiese cualquier neo-platonismo. Al contrario, como argumentaremos a continuación, no hay memoria sin artificio, pero esta remite siempre a un *proceso mnémico* de alteración y recreación de figuraciones registradas en tal "exterioridad singular" del archivo, en la artificialidad de sus jerarquías y clasificaciones dispuestas sobre la superficie social. Por lo tanto, no hay memoria sin archivo, pero tampoco mera memoria archivada. La memoria es, en último término, un desplazamiento de los registros, una dislocación de las figuras almacenadas en el archivo. En ese sentido, el ejercicio de la memoria es siempre anarquista. Ni dentro ni fuera del archivo, la actividad de la memoria interviene justamente en sus contornos, excediéndolos, promoviendo las revueltas de los registros que han sido reguardados y dispuestos de un modo determinado en el momento de su imprevista irrupción.

2. Impresiones del inconsciente

En la célebre conferencia que Jacques Derrida imparte en el Freud Museum, es decir, en un evento no solo institucional sino de la *institución* del psicoanálisis, cuyo texto deriva luego en la publicación de *Mal de archivo. Una impresión freudiana*

14. Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, trad. Silvia Ferhmann (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 22.

na (1995), el filósofo francés recoge la herencia de una teoría del archivo elucubrada en el *corpus* psicoanalítico instituido por Freud, inscrita de un modo u otro en sus diversos soportes: textos, cartas, diarios, fotografías, etcétera. Una de las tesis fundamentales que Derrida plantea allí es que "el momento *propio* del archivo, si es que hay uno, el instante de la archivación *stricto sensu* (...) no es la memoria llamada viva o espontánea (*mnémé* o *anamnesis*), sino una cierta experiencia hipomnémica y protética del soporte técnico".¹⁵ No hay, por lo tanto, sinonimia rigurosa entre archivo y memoria. Mediante esta tesis se delimita entonces la noción de archivo a una relación fundamental de las inscripciones con el soporte, restringiendo incluso lo que el archivo archiva, el sentido del instante de la archivación (*stricto sensu*), a lo que soporta el registro. Que incluso la propia psique pueda pensarse a partir de dicha experiencia hipomnémica y protética del archivo, sostiene Derrida, ha sido gracias al psicoanálisis, que de algún modo expone cualquier elucubración sobre la interioridad o la consciencia de sí a cierta *exterioridad*, o mejor dicho, a la *suplementariedad* de sus *impresiones*, ya que plantea que la psique está estructurada con muchos lugares en los cuales una *traza* o una *huella* es almacenada, lo que significa que *dentro* de la psique *hay un adentro y un afuera*.

El almacenamiento de inscripciones, las presiones o censuras que puede sufrir lo registrado, el soporte de las huellas y la interpretación de los registros, son problemas que han sido trabajados de un modo infatigable por el psicoanálisis en su estudio del aparato anímico. Más aún, podría decirse que el archivo es una cuestión tan importante en la filosofía de Derrida como en el pensamiento de Freud. Sabido es que entre la deconstrucción y el psicoanálisis asoma una proximidad en torno a un conjunto de problemas que, sin embargo, tienden a distanciar ambas perspectivas.¹⁶ Cuando

15. Derrida, "Mal de archivo", 33.

16. A propósito de esta particular relación, lanzando una mirada retrospectiva de su trabajo inducida por Élisabeth Roudinesco, Derrida señala que: "la problemática de la huella, gran principio de discusión,

esa enmarañada relación se refiere a la noción de archivo, las cosas no son menos complejas. El estudio de los procesos mentales supone una peculiar reflexión sobre los procesos de archivación, cuestión que de un modo u otro parece preocupar a menudo a Freud mientras estudia las *impresiones* que se inscriben en la psique. Debido a esto, en *Mal d'archive*, Derrida plantea que cualquier noción de archivo debería tener en cuenta la hipótesis del inconsciente, puesto que el psicoanálisis puede llevar, al menos potencialmente, a una revolución en la problemática del archivo. Para el proyecto freudiano, la hipótesis de una “superficie o de un espacio internos”, en el interior del psiquismo, resulta ser fundamen-

palanca estratégica de la deconstrucción, era indispensable situarla adentro y en el borde del psicoanálisis. (...) La cuestión de la *différance*, o de la huella, no es pensable a partir de la conciencia de sí o de la presencia en sí, ni en general de la plena presencia del presente. Yo sentía claramente que, en Freud, había en reserva una poderosa reflexión sobre la huella y la escritura. Y también sobre el tiempo”. No obstante, en la misma entrevista, Derrida destaca que Freud reproduce en buena medida el logocentrismo, ya que finalmente el psicoanálisis inscribe muchos de sus conceptos en el horizonte de la historia de la metafísica occidental. Derrida y Roudinesco, *Y mañana, qué...*, 185. Aunque el pensamiento de la huella, tal cual se despliega ya desde *De la gramatologie*, parezca colindar con la hipótesis del inconsciente desarrollada mucho antes por Freud, nosotros buscamos argumentar que si la primera parece imposible de pensarse sin la segunda, a la postre, la deconstrucción se aparta del psicoanálisis. Cuestión que Derrida deja patente en varios lugares, pero quizá de manera más explícita en la conferencia que pronuncia el 10 de Julio del año 2000 en el Anfiteatro de La Sorbona, intitulada “Estados de ánimo del psicoanálisis”. En un momento clave de su intervención, frente a un público de “militantes” del psicoanálisis, Derrida cuestiona la noción de *resistencia* como salvación pública del legado psicoanalítico ante la crisis que le afecta. Entonces, Derrida afirma, con una sentencia que podría englobarse paradigmáticamente a toda su relación con la disciplina psicoanalítica: “no estoy seguro de ser totalmente uno de los suyos, aun cuando, por otra parte, sigo orgulloso de reivindicarlo compartiendo la inquietud de ustedes”. Jacques Derrida, *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*, trad. Virginia Gallo (Buenos Aires: Paidós, 2001), 18.

tal, pues sin ella “no hay ni consignación, registro o impresión, ni supresión, censura o represión”.¹⁷

La experiencia de esa “superficie interior” sería la de una exterioridad incrustada en los entresijos de nuestra configuración psíquica. Toda interioridad queda así suplementada por elementos protéticos en los que se registran las inscripciones. Conjetura, al fin y al cabo, que lleva al psicoanálisis a perpetrar una ruptura con la tradición filosófica centrada en la primacía de la consciencia del sujeto y, asimismo, lo acerca al quiebre de las concepciones corrientes de la naturaleza humana. Desde luego, esto no supone por parte del psicoanálisis un abandono de su afán arqueológico convencional, es decir, de aquella búsqueda de la memoria como origen, cuestión que distancia sin duda a Freud de la deconstrucción, y también por cierto, de la labor en los archivos de la anarqueología foucaultiana.

Ahora bien, de acuerdo con Susan van Zyl, *Mal d'archive* se preocupa “no solo por la contribución de los conocimientos del psicoanálisis (como cuerpo de contenidos o disciplina) para una comprensión del archivo, sino también por el archivo del psicoanálisis en cuanto tal”.¹⁸ En su conferencia en el Freud Museum, Derrida evoca allí una serie de episodios y documentos que dan cuenta de la institucionalización de la disciplina concebida por Freud, pero también de su posterior legado y el trabajo archivístico sobre sus legajos. La reconfiguración potencial de esa *herencia* a partir de la disponibilidad de aquellos documentos, de la re-interpretación de los registros del psicoanálisis, devela también las leyes que gobiernan su archivo, la autoridad y los poderes que dirigen esa institucionalización. En suma, el poder arcontico instituido en el psicoanálisis mismo, como disciplina o campo del saber. Sin embargo, esto no significa que Derrida

17. Derrida, “Mal de archivo”, 26.

18. Susan Van Zyl, “Psychoanalysis and the Archive: Derrida’s *Archive Fever*”, en *Refiguring the Archive*, ed. Carolyn Hamilton (Dordrecht: Kluwer Academics Publishers, 2002), 39.

comparta los convencionalismos que una *ratio archivística* pronunciaría sobre el corpus orgánico del psicoanálisis y su estructura originaria, al contrario, la deconstrucción apunta aquí más bien, como en cualquier otra expresión de la máquina social del archivo, a un impulso inconsciente que suscita tanto un deseo de archivo y que, al mismo tiempo, constituye su principal amenaza, o más bien, la amenaza de toda principalidad, de todo *arkhé*. El archivo, así como su mal, tienen que ver precisamente con la promesa de supervivencia adjunta a cualquier registro y con la amenaza de la violencia archivadora que la acompaña, la que de un modo u otro asegura, aunque sea precariamente o de manera incierta, la iterabilidad de sus relecturas y desplazamientos imprevistos, el porvenir de la *huella*. En otras palabras, la salvaguarda de las inscripciones corre siempre el riesgo de destruir aquello que archiva, dada la propia vulnerabilidad de los soportes y su exterioridad, que posibilita tanto su repetición como su eliminación.

Semejante comprensión protética de la experiencia anímica apunta a un suplemento mnemotécnico de la subjetividad que no puede ser reducido a una *puesta en reserva* consciente de la memoria. La complementaridad técnica funciona más bien en los trazos inscritos en el inconsciente. En principio, al estar inscritas en una superficie exterior, incluso al interior de la psique, las *huellas* son archivadas siempre bajo el riesgo de su pérdida. Vale decir, no de su simple represión, alojándolas en otro lugar del aparato anímico, olvidándolas, sino de su eliminación total. Tal impresión derridiana nos conduce a la *Nota sobre la "pizarra mágica"* [Notiz über den "Wunderblock"], escrita por Freud en 1924.¹⁹ En este breve texto, Freud analiza las superficies de registro más comunes en su época que podrían complementar la función de la memoria o, mejor dicho, de aquel aparato mnémico invisible que llevamos dentro. Por supuesto, a comienzos del siglo XX, el padre del psicoanálisis no disponía de las tecnologías

de archivación digitales, de modo que recurre en primera instancia a los siguientes aparatos *hipomnémicos*: la hoja de papel y la pizarra convencional.

Cuando escribimos con tinta sobre una hoja de papel, tenemos la ventaja conservar incólumes los signos inscritos, pero también una desventaja en la capacidad limitada de aquella superficie de inscripción. En cambio, al escribir con tiza en una pizarra convencional obtenemos una capacidad ilimitada de recepción, ya que podemos borrar y reescribir indefinidamente, no obstante, este procedimiento va en desmedro de la retención de huellas duraderas. Por lo tanto, Freud concluye que ninguno de dichos soportes puede compararse con el funcionamiento general de la psique, a saber: un resguardo de las huellas mnémicas que, al mismo tiempo, permite una recepción ilimitada de nuevas percepciones. De ahí surge el profundo interés de Freud por aquel nuevo artefacto llamado "pizarra mágica" o *Printator*, un curioso juguete para niños comercializado a principios del siglo XX. Esa peculiar máquina técnica cumple de modo satisfactorio con las características teóricas que Freud atribuye al aparato psíquico: "una superficie perceptiva siempre dispuesta y huellas duraderas de los caracteres recibidos".²⁰ Concretamente, el *Wunderblock* es una tablilla de cera o de resina oscura enmarcada en cartón, cubierta por una doble capa en la superficie: una fina hoja de papel y sobre ella una lámina de celuloide, ambas transparentes. Las dos capas están levemente separadas de la cera y solo tienen sus márgenes inferiores libres del marco, lo cual es fundamental para su funcionamiento. La escritura sobre la pizarra no necesita de más elementos externos que un punzón aplicado sobre el celuloide que presiona al mismo tiempo la hoja inferior contra la cera, obteniéndose así marcas oscuras en el papel con los surcos trazados. Para borrar lo escrito, simplemente debe detenerse la presión separando la hoja de la cera, para

19. Sigmund Freud, "Nota sobre la 'pizarra mágica'", en *Obras Completas XIX*, trad. José L. Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 239-248.

20. Freud, "Nota sobre la pizarra", 244.

lo cual se mueve el margen inferior de las hojas que está libre del marco.

Freud ve en esa peculiar tecnología de registro un modelo de su *tópica del aparato psíquico*.²¹ Entonces, la hoja de celuloide, que escuda a la hoja de papel ante las incisiones del punzón, se compara con la función cumplida por el sistema consciente, mientras que la hoja de papel resulta análoga al sistema preconscious. El prodigio del *Wunderblock*

21. El punto de vista tópico indica el espacio donde un acto psíquico se lleva a cabo o los sistemas en los que se juega, tal cual lo describe el artículo *Das Unbewusste [Lo inconsciente]*, redactado en 1915. Según Freud, cualquier acto psíquico atraviesa por dos fases; la del inconsciente o sistema *Icc*, donde opera una especie examen, una *censura* que permite o reprime el paso hacia el estado de conciencia, también llamado sistema *Cc*. Sin embargo, en esta última fase el acto psíquico puede aún no ser consciente sino más bien “susceptible de conciencia”, es decir, puede encontrarse aquí en un estado preconscious o en el sistema *Prcc*. Dicha susceptibilidad manifiesta el paso desde una censura rigurosa que opera entre el *Icc* y el *Prcc* en el devenir-consciente. Es importante resaltar que, para Freud, esta “tópica psíquica provisionalmente nada tiene que ver con la anatomía; se refiere a regiones del aparato psíquico, dondequiera que estén situadas dentro del cuerpo, y no a localidades anatómicas”. Sigmund Freud, “Lo inconsciente”, en *Obras completas*, Vol. XIV, trad. José L. Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 168-170. De esa forma, la tópica del aparato psíquico remite menos a una localización tangible que a una representación general del proceso de la actividad psíquica. Ahora bien, sabemos que Freud había ideado mucho antes la base de este esquema del aparato psíquico, en su libro *Die Traumdeutung [La interpretación de los sueños]*, publicado por primera vez en 1899. En este clásico estudio sobre las manifestaciones oníricas —donde se comparaba también el sistema psíquico con otros aparatos como el microscopio, la cámara fotográfica y el telescopio—, Freud presenta un esquema que describe cómo toda “nuestra actividad psíquica parte de estímulos (internos o externos) y termina en inervaciones. Por eso asignamos al aparato un extremo sensorial y un extremo motor; en el extremo sensorial se encuentra un sistema que recibe las percepciones, y en el extremo motor, otro que abre las esclusas de la motilidad”. Entre estos extremos, las percepciones recibidas o la actividad gestada en nuestro aparato psíquico se distribuye en los sistemas inconsciente, preconscious y consciente, definidos acá por primera vez. Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños”, en *Obras completas*, Vol. V, trad. José L. Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 529-536.

es que las inscripciones sobre el papel pueden borrarse una y otra vez, pero Freud enfatiza que al contemplar la tablilla de cera con una iluminación adecuada, se avizoran siempre las huellas duraderas de lo escrito, los trazos resistentes a la borradura. Extraña característica que convierte a la pizarra mágica en prototipo del funcionamiento de la tópica del aparato psíquico. Así, en este modelo, las huellas mnémicas son comprendidas mediante una verdadera *topografía*, vale decir, a través de una teoría espacial de las inscripciones o, mejor aún, por medio del despliegue de una metáfora escritural que especifica con sus trazos cada compartimiento del aparato psíquico.

Sin duda, la escritura referida por Freud es irreductible a la palabra, inclusive a retazos puramente idiomáticos, más bien, apunta hacia una escritura capaz de generar el espacio de su inscripción, pues sus trazos no solo tejen el inconsciente sino la vida misma: una experiencia de la impresión que no es necesariamente consciente. Eso es lo que apunta también Derrida en *Freud y la escena de la escritura* (1966), la noción de *huella* freudiana se convierte en *grama*, justo en el momento en que la escritura entra en la escena teórica del psicoanálisis: “Cuando se describa la percepción, el aparato de registro o de inscripción originaria, el ‘aparato de percepción’ no podrá ya ser otra cosa que una máquina de escritura”.²² Una máquina singular, cuya superficie consciente está expuesta hacia el exterior, aunque sus dinámicas de archivación dejan un rastro en procesos inconscientes. En otras palabras, el entramado del archivo inconsciente esta siempre dado por constantes catexis de energía psíquica trans-

22. Derrida, “Freud y la escena”, 304. Por supuesto, Freud adopta la metáfora escritural en el momento en que desplaza su enfoque inicial, arraigado estrictamente en las ciencias naturales. No obstante, como lo destaca también Derrida, las exigencias planteadas en el modelo del *Wunderblock* ya habían sido consideradas en el proyecto freudiano de 1895, en referencia a un sistema de neuronas que, frente a los estímulos, fuera capaz de “retener y, no obstante, permanecer receptivo”. Sigmund Freud, “Proyecto de psicología”, en *Obras completas*, Vol. I, trad. José L. Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 346.

ferida o sustraída de una ordenación determinada. Mas, es importante subrayar el hecho de que no estamos aquí frente a estados psíquicos sucesivos sino ante toda una actividad que ocurre simultáneamente en el aparato anímico.

Pese a las apariencias, el pensamiento derridiano, no se ajusta del todo al *corpus* conceptual de Freud, pero esto no impide que Derrida extraiga importantes apreciaciones sobre la cuestión del archivo a partir de la hipótesis psicoanalítica del inconsciente. *Freud y la escena de la escritura* demuestra que el modelo del *Wunderblock* no consigue, finalmente, escapar de la tradición del logocentrismo, pues Freud “considera primero la escritura como técnica al servicio de la memoria, técnica exterior, auxiliar de la memoria psíquica y no ella misma memoria”.²³ Por esa razón, la nota de 1924 abandona la analogía entre el dispositivo técnico y el órgano humano, justo cuando asoma la carencia de movimiento propio del primero: “la pizarra mágica no puede ‘reproducir’ desde dentro el escrito, una vez borrado; sería realmente una pizarra mágica si, a la manera de nuestra memoria, pudiera consumir eso”.²⁴ La representación de la tónica del aparato psíquico se interrumpe abruptamente ante la evidente condición inerte de la máquina técnica, incapaz de producir por sí misma la activación de las huellas que contienen sus compartimientos. Ese privilegio, nuevamente, está reservado solo para la *psyché* entendida de forma tradicional, esto es, para las capacidades exclusivas de la memoria humana. Freud recae entonces en la dicotomía platónica entre una escritura *hipomnémica* mundana y la escritura divina del alma, vale decir, en la oposición entre una exterioridad técnica –secundaria y accesoria– y un interior espiritual –ya sea del logos o de la memoria de los orígenes–, reinsertando también un dualismo entre artificio y naturaleza.²⁵ Freud

observa que el *Wunderblock* no puede reproducir por sí solo las huellas retenidas en la resina, denotando finalmente la ausencia de vida en el mismo dispositivo tecnológico, su condición inanimada.

Atento a ese detalle, Derrida señala que las ideas sobre el complejo vínculo entre la vida y la muerte apuntadas en el texto de 1920, podrían haber motivado otras conclusiones en el trabajo sobre el *Wunderblock*, pues la “escritura es aquí la *téchne* como relación entre la vida y la muerte, entre el presente y la representación, entre los dos aparatos. La escritura abre la cuestión de la técnica: del aparato general y de la analogía entre el aparato psíquico y el aparato no-psíquico”.²⁶ Una vez abierto este problema, la inscripción ya no puede reducirse al ámbito aislado del psiquismo, en tanto incumbe al desenvolvimiento histórico de las técnicas de registro sobre el mundo, vale decir, a una radicalización del pensamiento de la huella como aquello que no está vivo ni muerto y que, no obstante, marca nuestra experiencia. La máquina técnica, la repetición y la muerte no son el límite de la vida, sino su posibilidad misma. Freud se detiene, por lo tanto, en el umbral del vestíbulo abierto por sus propias analogías: no asume completamente la condición suplementaria de la técnica para el aparato psíquico, prefiriendo restablecer –en lugar de desencajar– las dicotomías tradicionales en torno a la *psyqué*. Desconoce así también que, al suplementar la memoria, las técnicas de registro atestiguan la finitud del aparato psíquico.

sobre la tecnicidad originaria, ante la que retrocede finalmente. Así, por ejemplo, en medio de un breve análisis sobre las invenciones técnicas con las que hemos forjado la cultura que, a su juicio, nos distancia de los animales, Freud sostiene: “El hombre se ha convertido en una suerte de dios prótesis, por así decir, verdaderamente grandioso cuando se coloca todos sus órganos auxiliares; pero estos no se han integrado con él, y en ocasiones le dan todavía mucho trabajo”. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, Vol. XXI, trad. José L. Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 90.

23. Derrida, “Freud y la escena”, 304

24. Freud, “Notas sobre la pizarra”, 246.

25. Eso explica que en Freud prime una concepción instrumental de la técnica, a pesar de que en varios pasajes se acerca a una reflexión

26. Derrida, “Freud y la escena”, 313.

De ahí que el *Wunderblock* nos remonte a 1920, año en que Freud redacta *Más allá del principio de placer*, texto que introduce importantes variaciones en el esquema topológico del sistema psíquico, reorientando el último periodo de investigación de la teoría general del psicoanálisis freudiano o de la también llamada metapsicología.²⁷ El psicoanálisis ratifica aquí que la conciencia no engloba los procesos anímicos, esta desempeña solo una función específica, similar a la del celuloide en la pizarra mágica: la recepción/protección de estímulos del mundo exterior, aunque al mismo tiempo brinda las sensaciones de placer y displacer manifestadas al interior del aparato anímico. En efecto, el funcionamiento de este último pasa principalmente por la regulación de las tensiones energéticas que lo atraviesan. Lo que Freud llama el *principio de placer* se refiere a la fuerte tendencia de una *economía* que opera justamente en el accionar conjunto de los sistemas psíquicos, empeñada “en mantener baja la cantidad de excitación”, ya que “todo cuanto sea apto para incrementarla se sentirá como disfuncional, vale decir, displacentero”.²⁸ El placer se traduce en la disminución de las cantidades de excitación, de manera que su principio homeostático regula el funcionamiento del aparato psíquico. Sin embargo, este principio inconsciente encuentra su doble, y su opuesto, en lo que Freud llama *principio de realidad*. Este último desvía el principio de placer, pues obliga a que su satisfacción no se realice por las vías más inmediatas, aplazando así su resultado producto de las condiciones del entorno. Podría decirse también que el principio de realidad es un *suplemento* de realización del principio de placer, pues este no podría realizarse de otra forma. Una compleja economía de la reserva, el aplazamiento y la represión opera a partir de este dualismo pulsional.

27. Paul-Laurent Assoun, *El freudismo*, trad. Tatiana Sule Fernández (México: Siglo XXI, 2003), 74-5.

28. Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer”, en *Obras completas*, Vol. XVIII, trad. José L. Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 9.

Ahora bien, el devenir-consciente de las excitaciones no deja ninguna huella duradera en la superficie de recepción/protección de estímulos, como tampoco quedan rastros de las inscripciones en el celuloide de la pizarra mágica. Lo mismo ocurre en el sistema preconscious, que se ubica en la frontera entre el exterior y el interior, a la manera de la hoja de papel, vuelta hacia afuera del aparato pero implicando al mismo tiempo a los otros sistemas psíquicos. La persistencia de las huellas ocurre por debajo de esos sistemas, subsisten en las profundidades del inconsciente, al igual que los trazos que restan en la resina oscura del *Wunderblock*. Sin embargo, a la luz del texto de 1920, este modelo del aparato psíquico nos encauza hacia especulaciones de mayor alcance. De acuerdo con Freud, la alteración más extrema de la economía del principio de placer es provocada por las excitaciones traumáticas que perforan la protección anti-estímulos de la conciencia. El evento traumático suele ser revivido frecuentemente por quien lo sufre, dando lugar a una “compulsión de repetición”. Contrariando la procuración del placer como principio o los impulsos que reducen el displacer, Freud reconoce que la llamada “compulsión de repetición” se manifiesta no solo en el trauma sino además en diversos y usuales comportamientos que reproducen sensaciones que están lejos de ser placenteras. Lo asombroso es que “la compulsión de repetición devuelve también vivencias pasadas que *no* contienen posibilidad alguna de placer, que tampoco en aquel contexto pudieron ser satisfacciones, ni siquiera de las mociones pulsionales reprimidas desde entonces”.²⁹ De tal modo, no hablamos ya de una pulsión circunscrita al principio de placer ni a su opuesto, el principio de realidad, sino de un impulso aparentemente más fundamental o primitivo. Freud llega a plantear incluso que ese impulso regresivo es común a todas las formas de vida, desde los organismos más simples hasta los más complejos. Se trata de una animación hacia lo inorgánico, una presión de retroceso hacia lo anterior a la vida habitaría en la propia vida como

29. Freud, “Más allá del”, 20.

una *pulsión de muerte*. Dicho de otra forma, “el instinto de muerte es la traducción de una tendencia general de la materia viva a desorganizarse”.³⁰

El psicoanálisis postula así la existencia de una tensión originaria entre las pulsiones sexuales, también llamadas “de vida”, y aquella todavía más elemental, una pulsión de muerte descubierta detrás de la compulsión de repetición. Esa pulsión conlleva una regresión hacia la materia no viviente, empuja a la vida hacia su disgregación, pues el fin último de la vida no sería sino la muerte: el restablecimiento de un estado inicial inanimado. A pesar de que, en principio, se perciba un antagonismo en ambos impulsos, una tensión en sus metas opuestas, lo cierto es que no se trata aquí de una simple bipolaridad, pues “esos dos grupos de pulsiones siempre entran en combinación y nunca se encuentran en estado puro. La pulsión de muerte, en sí, es muda: trabaja silenciosamente y solo manifiesta sus efectos en virtud de su fusión con las pulsiones sexuales”.³¹ Conjugadas y al mismo tiempo contrapuestas, la dinámica de estas pulsiones permite al psicoanálisis comprender los fenómenos que afectan a los organismos vivos, y en específico al aparato anímico.

Según la hipótesis de lectura de Derrida, estos principios manifiestan una “estructura de la alteración sin oposición”, pues la muerte no se opone a la escritura del principio de placer sino que está ya inscrita en ella: “Si la muerte no es oponible, es, ya, *la vida la muerte*”.³² Por supuesto, la tendencia regresiva de la pulsión de muerte amenaza de modo directo las dinámicas del archivo producido en el aparato anímico, aunque sea un impulso destructivo originado en el mismo inconsciente lo que abre esa posibilidad latente

de eliminación de las huellas mnémicas. Con todo, habría que reconocer en la economía de la pulsión de muerte una dimensión tan destructora como conservadora, pues, vuelta contra sí misma se convierte en una tendencia de la psique hacia la conservación de su estado. En otras palabras, se trata “de una *superación del archivo como lugar de conservación hacia la conservación como meta pulsional*”.³³ La pulsión de muerte es conservadora en ese complejo sentido, expresa una tendencia del ser vivo hacia la repetición más que hacia el progreso, tal cual suele suponerse.

3. La fotocopidora de Derrida

Salvar sus escritos –recuerda Maurizio Ferraris–, era la ansiedad principal de Jacques Derrida: “Temía perder sus textos, así que conservaba todo, fotocopiable”.³⁴ Y lo hacía con su propia fotocopidora, aquella que la Universidad de California-Irvine le obsequia luego de que el filósofo entregue a esta institución gran parte de sus documentos inéditos. Según Ferraris, el aparato es recibido jubilosamente por Derrida. El filósofo francés solía guardar al menos tres copias de seguridad en distintos computadores de cada texto que escribía y sentía, además, una especial fascinación por las tecnologías de almacenamiento de datos (*disquetes, Cds, tarjetas de memoria*, etc.). ¿Cabría esperarse otra cosa del pensador que articula de forma insistente la reflexión sobre la *técnica* con el *porvenir* de toda *inscripción*? Sin duda, puede decirse que la fotocopidora de Derrida engarza aquí una *economía doméstica* (*oikos-nomos*) de los textos y una reflexión general sobre las *tecnologías de archivo*.

Agreguemos una escena más, a propósito de lo ya dicho sobre las *tecnologías de archivo*: Derrida sentado frente a su *Macintosh* portátil, preparando la misma conferencia que he-

30. Serge Lébovici y René Diatkine, “Algunas notas sobre el inconsciente”, en *El inconsciente (coloquio de Bonneval)*, dir. Henry Ey, trad. Julieta Campos y Armando Suárez (México: Siglo XXI, 1970), 54.

31. Michel Autiquet, *El psicoanálisis*, trad. María Benítez (México: Siglo XXI, 2001), 56.

32. Jacques Derrida, *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*, trad. Haydée Silva y Tomás Segovia (México: Siglo XXI, 1986), 38-9.

33. Massimo Recalcati, “Meditaciones sobre la pulsión de muerte”, en *Lo real de Freud*, ed. Jorge Alemán (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2007), 83.

34. Maurizio Ferraris, *Jackie Derrida. Retrato de Memoria*, trad. Bruno Mazzoldi (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007), 26.

mos citado antes, aquella que dicataría en el Freud Museum. Entonces, frente a su computador, Derrida dice haberse preguntado por el instante específico de la archivación, por “el momento ‘propio’ del archivo” –y lo cito en extenso:

¿No era el instante en el que habiendo escrito esto o aquello sobre la pantalla, quedando las letras como suspendidas y flotando aún en la superficie de un elemento líquido, presionaba cierta tecla para registrar, para “salvar” (*save*) un texto indemne, de modo duro y duradero, para poner unas marcas al abrigo de la borradura, con el fin de asegurar así salvación e *indemnidad*, de almacenar, de acumular y, lo que es a la vez la misma cosa y otra distinta, de tornar así la frase disponible para la impresión y la reimpresión, para la reproducción? ¿Cambia algo el hecho de que Freud no haya conocido el ordenador? ¿Dónde situar el momento de la supresión o de la represión en estos nuevos modelos de registro o impresión?³⁵

Tres preguntas *impresas* por Derrida que marcan, a su vez, tres *impresiones* sobre la cuestión del archivo, y que hemos querido *re-imprimir* aquí, para tensionar algunas de sus aristas a la luz de nuestro problema. La primera impresión de Derrida gira, de algún modo, en torno a la *escritura* en sentido general, como “experiencia protética del soporte técnico”, es decir, en torno a cualquier *inscripción* en una “superficie o en el espesor de un soporte”. No es difícil reconocer aquí el programa, y las complejidades, de aquella nueva ciencia de la escritura trazado casi treinta años antes por Derrida, en *De la gramatología* (1967) y en otro breve ensayo impreso por aquellos años, *Freud y la escena de la escritura* (1966). Esta conexión de textos con el movimiento que Derrida traza casi treinta años después en *Mal de archivo* supone un objetivo fundamental: re-imprimir una teoría del “archivo inconsciente” sugerida por Freud. Esto último se aprecia en una escena

35. Derrida, “Mal de Archivo”, 33-4.

más informal, una mesa redonda en la que Derrida participa el mismo año de la impresión de *Mal de archivo* (1995), donde plantea que “podemos hablar siempre de archivo a distintos niveles”, que comienzan muchos antes de la archivación convencional o del archivo institucional. Volviendo una vez más a la escena de la computadora, Derrida señala que ya en el momento que un texto es “guardado” o “salvado” en el disco duro, se estabiliza en un lugar más seguro que el precedente, sin embargo, agrega:

No diré por eso que antes de haberlo conservado no había archivo. Había ya desde el momento en que las palabras aparecieron en mi pantalla, una relativa estabilidad. Incluso si pudiera suceder un accidente y que la cosa desapareciera, habrá habido archivación. ¿Cuál sería el lugar de la exterioridad? Debemos desplazar la topología. Dado que ha habido palabras que son, desde el inicio del juego, iterables, que se inscriben también en la memoria, esto puede dejar una huella en un lugar de exterioridad. No va a dejar necesariamente una huella en mi disquete, pero dejará una huella que podríamos pasar un tiempo loco en analizar.³⁶

La “escena de la computadora” abre entonces diversos cruces y solapamientos entre la escritura en sentido general y la noción de archivo, entre la huella y las tecnologías de archivación. Y aunque Derrida elude afrontar esto –indica que necesitaríamos un “tiempo loco” para analizarlo, lo que no es casual, pues quizás se trataría del tiempo de Hamlet evocado en *Espectros de Marx*, un tiempo “fuera de sí”–, de cualquier modo, *la indistinción entre escritura y archivo imprime aquí un problema* que no podemos soslayar.

A partir de lo anterior, surge una segunda impresión relacionada con el archivo y sus tecnologías. De acuerdo con

36. Jacques Derrida, “Archivo y borrador”, en *Palabras de archivo*, comp. Graciela Goldchluk y Mónica Pené (Santa Fe: Editorial de la UNL, 2013), 211.

lo señalado en *Mal de archivo* (1995), la “técnica archivadora no determina únicamente, y no lo habrá hecho jamás, el solo momento del registro conservador, sino la institución misma del acontecimiento archivable”.³⁷ En el caso de la propia institución del psicoanálisis, ¿qué sería de ella, por ejemplo, sin el correo postal que actúa como soporte de las discusiones entre Freud y Wilhelm Fliess, sin las máquinas impresoras para publicar sus libros? Otro buen ejemplo lo entrega Friedrich Kittler, al mostrar la reciprocidad entre la invención del gramófono, como técnica de registro y reproducción del sonido, y el análisis de los “actos fallidos”.³⁸ Así, hacia fines del siglo XIX, las nuevas tecnologías de archivación determinan, de algún modo u otro, no solo las reflexiones sobre los procesos psíquicos de almacenamiento y las operaciones de la memoria, sino todos los acontecimientos archivados y co-producidos por esos movimientos archivantes. Otra manera de decir que *el archivo es siempre un archivo-archivante*, esto es, que “co-produce” el acontecimiento que archiva. Por lo mismo, Derrida se pregunta sobre el porvenir del psicoanálisis en la época del *e-mail*, los multimedia y los nuevos dispositivos de almacenamiento portátil, señalando que no hubiese sido lo que ha sido, o no, al menos, de la misma forma. ¿Sería acaso el bloc mágico el modelo de la psique o lo sería más bien el computador, o incluso, Internet y sus diversas capas, como la *deep web*? Más aún, podríamos preguntarnos por la deriva no solo del psicoanálisis sino también del pensamiento de la deconstrucción, pero en la época de los grupos secretos de *facebook*, las cuentas de *instagram*, las sesiones por *streaming* o los mensajes de *whatsapp*.

De acuerdo con Derrida, las *tecnologías de archivación* producen el acontecimiento archivado porque transforman también el espacio público y privado de la sociedad que registran. Alteran el límite entre lo público y lo privado, el

lugar del secreto, pues no se trata de un conjunto de técnicas entre otras, sino de un grupo de tecnologías que otorgan una “posibilidad instrumental de producción, de impresión, de conservación y de destrucción del archivo [que] no puede no acompañarse de transformaciones jurídicas y, por tanto, políticas. Estas afectan nada menos que al derecho de propiedad, al derecho de publicar y de reproducir”.³⁹ Desde luego, en este punto asoma la dimensión política del archivo, que no es cualquiera entre otras, sino una fundamental, pues según Derrida, “atraviesa la totalidad del campo y en verdad determina de parte a parte lo político como *res publica*. Ningún poder político sin control del archivo, cuando no de la memoria”.⁴⁰ A primera vista, la política del archivo se vincula entonces a su control, o más bien a la instauración de los límites en su *acceso*. Por cierto, esta tesis derridiana se apoya en la investigación de la historiadora francesa Sonia Combe en torno a las prácticas de disimulación y prohibición del acceso a los archivos estatales sobre la historia de la ocupación Nazi en Francia. A partir de ello, la historiadora francesa sostiene que: “el modo de gestión de nuestros archivos constituye un enclave del totalitarismo en nuestro espacio democrático”.⁴¹ Combe enfatiza así que las operaciones de borradura de “archivos sensibles” para la opinión pública –esto es, su censura o represión, su encriptamiento o reclusión–, afectan tanto a la escritura de la historia como a cualquier garantía para un proceso de democratización. Un sinfín de *maquinaciones* en la máquina del archivo, con consecuencias políticas de primer orden, irrumpen de esa manera en estas prácticas de disimulación y censura, desbordando el espacio de los fondos documentales, al operar igualmente en el amplio despliegue de las tecnologías de archivación

37. Derrida, “Mal de Archivo”, 26.

38. Friedrich Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter* (California: Stanford University Press, 1999), 85-94.

39. Derrida, “Mal de archivo”, 25.

40. Derrida, “Mal de archivo”, 12.

41. Sonia Combe, *Les archives interdites. Les peurs françaises face à l'Histoire contemporaine* (Paris: Albin Michel, 1994), 27.

contemporáneas: desde las filtraciones de WikiLeaks hasta el escándalo de Cambridge Analytica.

Todo esto se desprende de otra premisa fundamental, que ya hemos revisado en detalle: Derrida sostiene que sin el espaciamento instituido de un lugar de registro no hay archivo, esto es, sin la *exterioridad de un soporte, sin un afuera*. Nos recuerda entonces que la noción de archivo (en tanto que *arkhé*) abriga el doble principio del *comienzo* y el *mandato*, por lo tanto supone un espacio determinado por (y determinante de) una autoridad: cruce singular entre el *topos* y el *nomos*. Se trata, una vez más, del *arkheion* de los registros oficiales y de los arcontes que resguardan la integridad física de los documentos y ejercen al mismo tiempo una autoridad hermenéutica sobre ellos. Este *poder arcóntico* no consiste solamente en “el hecho de asignar una residencia o de confiar para poner en reserva, en un lugar y sobre un soporte, sino también aquí el acto de consignar *reuniendo los signos*”, es decir, “tiende a coordinar un solo *corpus* en un sistema o una sincronía en la que todos los elementos articulan la unidad de una configuración ideal”. De ese modo, afirma Derrida que los documentos, ya “no son guardados y clasificados a título de archivo más que en *virtud de una topología privilegiada*”.⁴² Sin esta dimensión arcóntica, el archivo simplemente no es posible. Pero al mismo tiempo, esta “topología privilegiada” del archivo, delimitada por el establecimiento de principios y el espacio nomológico, no podría sino estar desgarrada por las propias huellas que alberga, pues la iterabilidad de estas últimas marca tanto su repetición como su alteración, es decir, como actividad de la *différance*, las huellas operan un *espaciamento* y una *temporización*, un juego de marcas que, citando a Derrida, “es preciso que sea una especie de escritura *avant la lettre* una archiescritura sin origen presente, sin *arkhé*”.⁴³ Entonces, *el archivo nunca puede homologarse simplemente a la escritura*. O

mejor dicho, *el archivo puede contener a la escritura solo bajo el riesgo de verse desbordado en sus ordenamientos y clasificaciones*, pues las huellas registradas en el archivo desafían incluso su poder de consignación.

4. ¡Destruir el archivo! Pulsión archivológica y anarchivismo

En *Mal d'archive*, Derrida subraya que la *pulsión de muerte* es, primero que todo, *anarchivística* o *archivológica*: se orienta, silenciosamente, hacia la destrucción del archivo. He aquí otra diferencia clave entonces entre archivo y memoria, pues los registros hypomnémicos del archivo no solo no promueven necesariamente la memoria histórica o social sino que pueden incluso generar un olvido activo, como en el caso extremo del *mal de archivo* de los *archivos del mal* –de la represión y el terrorismo de Estado– quemados por las dictaduras cívico militares en América Latina, que marcaron la borratura de sus registros en medio de los procesos de “transición a la democracia”. Ahora bien, la pulsión de muerte empujaría hacia la aniquilación de la memoria incluso destruyendo su propio archivo por adelantado, borrando las huellas que deja a su paso en la máquina social del archivo. No hay por tanto formas de documentación de ese impulso *archivológico*, pues la pulsión de muerte supone la borratura de cualquier registro que le sea propio, de cualquier origen de este impulso. De ahí que esta pulsión tampoco sea un *principio*, al contrario, amenaza cualquier *principalidad*, primacía arcóntica o deseo de archivo:

porque precisamente tiene por vocación silenciosa quemar el archivo y empujarnos a la amnesia, contradiciendo así el principio económico del archivo, y tendiendo a arruinar este, como acumulación y capitalización de la memoria sobre algún soporte y en algún lugar exterior.⁴⁴

42. Derrida, “Mal de archivo”, 10-1.

43. Derrida, “La différence”, 51.

44. Derrida, “Mal de archivo”, 20.

Pulsión *aneconómica* que inquieta, latente, la gestión de la máquina social del *archivo*. En otras palabras, *no habría un deseo de archivo, de instituir o conservar los registros, sin la posibilidad de esa finitud radical*, de un olvido que no es el de la represión que silencia ciertas inscripciones, sino un olvido desatado por la eliminación de las huellas. A la vez, el impulso de muerte es también una pulsión de agresión, la cual no se expresa en la finitud del archivo sino en la *violencia originaria* a partir de la cual se instituye, una violencia archivadora que pone en marcha toda *oikos-nomía* del archivo, su puesta en reserva y su ahorro sustentado en la forma en que dicta la ley y la hace valer de un modo u otro tanto sobre los registros como sobre sus interpretaciones posibles. La *pulsión de archivo* guarda así una suerte de contradicción interna irresoluble, sin *aufhebung* posible, como ya lo sugiriera en cierta medida Freud: si esa pulsión empuja hacia la *conservación* del archivo, a la vez, implica también la amenaza de su destrucción. Ese es, en efecto, el *mal de archivo*.

La amenaza de la *pulsión archivológica*, la pulsión de muerte que acompaña todo deseo de conservación en un soporte exterior, no solo es una amenaza constante del *final* para el archivo, *infinita* amenaza de su *finitud*, reduciéndolo a cenizas o “más allá”, sino que también se manifiesta como destrucción activa del archivo. Esta última opera de algún modo en aquello que el archivo no registra en su propia constitución, en las huellas no valorizadas de un modo u otro en el proceso selectivo del propio inconsciente, en sus distintos niveles de segregación de las impresiones o ficheros de las huellas. Aspecto extremo de una destrucción que, por lo tanto, no es solo una amenaza terminal del archivo sino una *destrucción inaugural*, en el origen no originario del archivo. De hecho, el reguardo de las huellas en el archivo no engloba todas las inscripciones posibles (otra manera de manifestarse como un “meta-archivo”), sino que segrega también restos de escritura inasimilables en la superficie social, vestigios destruidos, de los cuales no se conserva registro alguno, en ningún nivel posible, es decir, ni en los

archivos institucionales ni en las represiones o supresiones del inconsciente. Así lo confirma Derrida, en otra distinción fundamental para nosotros, al describir las relaciones entre *huella* y *archivo*:

Todo viviente deja huella [*trace*]. Sobre ese fondo general y sin límite, lo que llamamos archivo, si esa palabra debe tener un sentido delimitable, estricto, supone naturalmente la huella, no hay archivo sin huella, *pero toda huella no es un archivo porque el archivo no solo implica una huella, sino también que la huella se apropie, se controle, se organice, políticamente bajo control*. No hay archivos sin un poder de capitalización o de monopolio, de cuasimonopolio, de agrupación de huellas estatutarias y reconocidas como huellas. Dicho de otro modo, no hay archivos sin poder político.⁴⁵

La amenaza de la *violencia archivológica* inaugura entonces todo archivo, que Derrida extrapola desde el inconsciente hasta la configuración político-estatal del cuerpo social, y viceversa, puesto que allí donde hay prótesis de la memoria, suplementos tecnológicos de la inscripción hay también una economía de los registros operada por la máquina archivística. Para Derrida, no habría pues pulsión de archivo que sea ajena a ese impulso de muerte, a esa pulsión de destrucción, que es la amenaza infinita de la finitud del archivo. Por lo tanto, dos cuestiones resultan aquí importantes para nuestra reflexión. La primera de ellas apunta hacia una diferencia entre la pulsión archivológica y lo que aquí hemos denominado como anarchivismo.

El movimiento anarchivista no es ni revolucionario ni tradicional, ni instituyente ni conservador, pues no busca refundar o acabar simplemente con los registros sino más bien acabar con su organización jerárquica, con el *doble principio* del archivo acoplado a la máquina estatal, esto es, con

45. Jacques Derrida, *Trace et archive, image et art* (Bry-sur-Marne: INA, 2014), 59 [énfasis añadido].

el *comienzo* mítico y el *mandato* soberano. Esto no quiere decir que el anarchivismo no pueda lanzarse a la destrucción del archivo, de hecho lo hace de una manera que parece, a primera vista, encarnar sin tregua la pulsión de muerte, tal como ocurre en la destrucción patrimonial e iconoclasta de instituciones culturales que los grupos anarquistas de España llevan acabo entre 1845 y 1939, pero que en realidad está siempre animada por una intensa reflexión en torno al devenir de la revuelta “entre fetichizar los objetos sacros como patrimonio artístico o llevar a cabo el necesario dispendio: despreciar el oro, quemar dinero, anular propiedades, anular el valor de cambio de la mercancía artística”.⁴⁶ Esa interrupción del archivo, propia de los movimientos de la revuelta, puede conducir a la destrucción del poder arcóntico pero en ningún caso impulsa su restitución, de ahí que su homologación con la pulsión archivológica, con el mal de archivo, parezca a lo menos apresurada. El anarchivismo de las máquinas nómadas no forma parte del aparato estatal ni de la axiomática capitalista, pues su rechazo de ambas formaciones sociales es parte del “campo de coexistencia” que conforma lo político como choque de fuerzas que no se reducen a la filigrana jurídica ni psicoanalítica, y del cual el *materialismo histórico maquínico* no ha dejado de dar cuenta.

Se trata, desde luego, de una diferencia que no aparece en el pensamiento derridiano, pues allí “ese movimiento propiamente *in-finito* de destrucción radical sin el cual no surgiría ningún deseo o mal de archivo”, permite al mismo tiempo sostener que “la destrucción anarchivante pertenece al proceso de la archivación y produce aquello mismo que reduce, a veces a cenizas, y más allá”.⁴⁷ Aquí emerge el segundo punto importante para nosotros, pues la consecuencia de esto último para una política que afirma el porvenir espectral del archivo, como lo hace Derrida, resulta crucial:

46. Pedro G. Romero, “Políticas de la iconoclastia: destruyendo archivos”, en *Registros imposibles: El mal de archivo*, Sergio Rubira et al. (Madrid: Consejería de Cultura y Deporte, 2006), 97.

47. Derrida, “Mal de archivo”, 101.

de aquellas inscripciones destruidas no hay espectro ni cenizas, apenas polvo. Paradójicamente, esto último no hace sino recalcar lo postulado por Freud en *Más allá del principio de placer*, a saber: que siempre es la pulsión de destrucción la que hace posible el archivo. Los aparatos que sirven de soporte a la memoria dan cuenta de la muerte que acecha al propio aparato psíquico desde el comienzo, y se añaden a este último justamente para suplir su finitud. Por lo tanto, la amenaza infinita de la pulsión de destrucción sobre el archivo solo puede comprenderse a partir de su condición suplementaria del aparato psíquico.

Así, la condición siempre exterior del archivo, su distinción con la memoria de los orígenes o con el acto de rememoración en general, y la repetición como condición de la archivación y amenaza intrínseca de una pulsión *archivolítica*, trazan también el *carácter virtual del archivo*. Todo esto, por supuesto, *necesariamente supone algún soporte protético que asegure la gramatización de la superficie social*, una oportunidad de memorización de las huellas, pues la suplementaridad técnica permite la iterabilidad de toda marca, pero al mismo tiempo evoca esa “compulsión de repetición” descrita por Freud, es decir, aquello mismo que posibilita su archivación expone al archivo a su destrucción “introduciendo a priori el olvido y lo archivológico en el corazón del monumento. En el corazón mismo del ‘de memoria’. El archivo trabaja siempre y *a priori* contra sí mismo”.⁴⁸ En consecuencia, Derrida no encuentra un “modelo” en el inconsciente para *definir* el archivo (como señalaría Groys) sino que más bien expone que hay en el psicoanálisis tanto *un modelo acabado para el archivo como una deconstrucción en curso*. Y esto, particularmente por la propia imposibilidad de clausurar o cerrar definitivamente el archivo, característica que *Mal d’archive* no deja de trazar. El carácter virtual de las huellas inscritas en el archivo y su promesa política de re-apertura no debería llevarnos solamente a examinar las tecnologías de archiva-

48. Derrida, “Mal de archivo”, 19-20.

ción, es decir, aquellos soportes y técnicas que posibilitan tanto la memorización como el olvido, la pulsión de archivo y el impulso archivolítico, sino a plantear una necesaria visibilización de las luchas en torno a ellos. *Si la iterabilidad de la huellas, de una manera u otra, abre los archivos desde el porvenir, la lucha por los soportes no deja en ningún caso de constituir su propia condición de posibilidad.*

5. De la política de los espectros a la política de los soportes

La novela de Wilhem Jensen, *Gradiva* (1903), a la que Freud dedica un conocido estudio en 1907,⁴⁹ relata la historia de Norbert Hanold, joven arqueólogo de visita en Roma, que encuentra en una tienda de antigüedades el bajorrelieve de una mujer caminando con el vestido recogido. Esta imagen escultórica lo deja fascinado al extremo de encargarse una copia de yeso. De vuelta en su Alemania natal, Hanold cuelga la copia en su gabinete de estudio y comienza a fantasear con la doncella, a quien llama Gradiva (“la que avanza”) y, él supone, debe haber vivido en Pompeya. Súbitamente, el joven arqueólogo, viaja a Pompeya con el designio de encontrar entre las cenizas de la ciudad las *improntas* de los pasos de Gradiva. Ha surgido en él un deseo incontenible por encontrar las huellas originales, en sentido literal: busca revivir de algún modo, tras sus pasos, esa figura femenina del bajorrelieve. En Pompeya, Hanold vaga entre las ruinas hasta que ante él aparece Gradiva, o lo que cree reconocer como su fantasma. Jensen nos mantiene durante varias páginas en esta historia de espectros, para mostrarnos finalmente que el fantasma era un delirio del joven Hanold.

Este relato sobre vestigios milenarios y un anhelo por recuperar el suceso original, atraviesa de algún modo la inquietud tradicional de la *ratio archivística*, tal cual se plasma

49. Sigmund Freud, “El delirio y los sueños en la ‘Gradiva’ de W. Jensen”, en *Obras completas*, Vol. IX, trad. José L. Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 1-79.

en el afán paleontológico del *Manual Holandés*, donde la pretendida concepción orgánica de los archivos sirve de base para buscar reconstruir un *corpus* de inscripciones ideal, es decir, el ordenamiento o la composición del *corpus originario* del archivo. Ahíno también arqueológico, pues se dirige a los archivos como yacimientos de un orden primigenio. Igualmente, si la archivística no oculta esas ambiciones por el *corpus* de los orígenes tampoco lo hace el psicoanálisis. Mientras Freud logra esbozar una teoría del archivo para el estudio del aparato anímico, cede también a una nostalgia por la recuperación del pasado perdido, por el rescate de una supuesta huella original, a la manera de Hanold. Desde luego, la diferencia es que Freud tiene la convicción de que los fantasmas asedian la psique del joven Hanold, por ende, el psicoanalista buscará recuperar la impronta original de los espectros, convirtiéndose él mismo en arqueólogo. La debilidad del padre del psicoanálisis por la arqueología consta en varios de sus textos.⁵⁰ Incluso, apunta Jean Laplanche, al concebir el síntoma como reminiscencia vinculada de manera indirecta a una impronta originaria, a una verdad oculta en el pasado, Freud analiza las aflicciones de sus pacientes a partir de una identificación de “escenas sucesivas como si estuvieran bien ordenadas, una sobre otra, como las capas arqueológicas, como archivadas”. Así, para el psicoanálisis “la memoria del ser humano está hecha como de paquetes de archivos, con diferentes tipos de clasificación por otra parte, lo cual supone que los recuerdos se encuentran en distintos ordenamientos, y que los ficheros son de múltiples entradas”.⁵¹

50. Destaca especialmente la temprana comparación que hace de su método con la arqueología, en *La etiología de la histeria* (1896). Allí, el método psicoanalítico de reconstrucción de escenas en orden cronológico inverso es homologado con la exhumación de un yacimiento arqueológico compuesto por diferentes estratos. Sigmund Freud, “La etiología de la histeria”, en *Obras completas*, Vol. III, trad. José L. Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 192-8.

51. Jean Laplanche, “El psicoanálisis: ¿historia o arqueología?”, *Trabajo del psicoanálisis* 2, no. 5, (1983): 153.

La teoría del archivo que pone en juego el psicoanálisis se emparenta entonces con la arqueología, pues si por un lado el trabajo psicoanalítico pretende escudriñar en las escenas o ficheros del aparato anímico, por otro lado, la figura del arqueólogo encarnada por Freud busca el suceso originario, la escena primitiva del inconsciente o la impronta de Gradiva en el momento mismo en que posa su pie sobre la ceniza. Y es aquí, justamente, donde Derrida nos advierte del afán metafísico del psicoanálisis, pues para el arqueólogo Freud, “el propio éxito de una excavación debe firmar aún el borrar-se del archivero: *el origen habla entonces de sí mismo*. El *arkhé* aparece desnudo, sin archivo. Se presenta y se comenta a sí mismo”.⁵² El arqueólogo sustituye así al archivista, o mejor dicho, el afán arqueológico convierte al archivo en el mero accesorio de una verdad primordial, inmutable a pesar del archivo, sus múltiples lecturas y re-escrituras. Búsqueda inalcanzable, más aún, *insostenible*, de una *anámnesis* pura, sin soporte que la distorsione, sin *hypómnesis*. Paradójicamente, si Freud contribuye a profundizar en el aspecto técnico del archivo, allí donde la cuestión del *subyectil* no se restringe de ningún modo a la memoria, en seguida, el psicoanálisis freudiano rechaza toda prótesis ante la expectativa de una verdad pura, aunque sea un fragmento de ella, una mera impronta.

De esa forma, la noción de archivo se muestra dislocada en Freud, pues las figuras del arqueólogo y el archivista desencajan lo que el padre del psicoanálisis, de un modo u otro, intentara armonizar. Contraria a ese afán, subraya Derrida, la viabilidad “de la huella archivante, esa simple *posibilidad*, no puede sino dividir la unicidad. Separando la impresión de la impronta. Ya que esta unicidad ni siquiera es un presente pasado”. Cualquier empeño por rastrear una huella depende de su *iterabilidad*, vale decir, de “su divisibilidad inmanente”, en tanto “la posibilidad de su fisión, la asediaba desde el origen”. Por ello, la “memoria fiel de una singu-

laridad así no puede más que entregarse al espectro”.⁵³ En efecto, no habría experiencia posible de la huella sin aquella repetición que la trae y la aleja de nosotros, en un proceso de constante alteración, un recorrido impredecible de tras-trocamientos. En medio de la iterabilidad de las huellas, la pregunta por el origen de las improntas del archivo no hace sino añadir matices a la reiteración de la otredad esbozada en su estela. En otras palabras, no hay una memoria ligada al evento original puesto que cualquier intervención en el archivo es también una alteración de su repetición espectral. Repetición de la huella manifestada más como un fantasmático e incesante retorno antes que un regreso definitivo y definitorio del pasado perdido. Habría que asumir entonces que la memoria no re-presenta lo que fue, puesto que *la iterabilidad no se confina en modalidades dicotómicas de presencia/ ausencia, al contrario, regenera los trazos de su paso, añadiendo otras marcas, nuevas impresiones*. Así, el acontecimiento, como cuestión de espectros, se da en una repetición y una primera vez, pues la singularidad de la primera vez es también la de constituir una última vez.

Todo esto apunta a la experiencia irreductible del espectro: el (re)trazo de un acontecimiento, siempre distinto, cuya primera y última vez marcan el *asedio* de lo (re)aparecido. Derrida nos lo recuerda, “un espectro es siempre un (re) aparecido. No se pueden controlar sus idas y venidas porque *empieza por regresar*”.⁵⁴ Reaparición espectral que disloca también la experiencia de sí, pues esa otredad espectral nos exhorta a una *hospitalidad* sin reservas, esto es, provoca también una apertura al otro, al acontecimiento impredecible de su retorno. Los espectros alteran, a la vez, el orden de la experiencia personal y colectiva, en tanto su (re)aparición eclosiona cualquier intento de un ordenamiento cronológico del tiempo, es decir, desgarran aquello que presuponemos

53. Derrida, “Mal de archivo”, 105-6.

54. Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti (Madrid: Trotta, 2003), 25.

52. Derrida, “Mal de archivo”, 100.

bajo la idealización de la secuencia lineal de los sucesos: desencadenan el fin de la temporalidad histórica convencional. El espectro y sus (re)apariciones son *intempestivos*, pues los espectros no tienen una *data* en la historia (ni tampoco son un mero *dato*), más bien los espectros remiten a una historicidad de procesos *heterocronológicos*. De ahí que la experiencia espectral de la huella este dada por cierta *imposibilidad* de su inconsistencia ontológica, pues no es la experiencia de un *ahora*, el ahora de una presencia plena, sino más bien la de una coyuntura descompuesta, la de un presente en disyunción. Derrida afirma que “la estructura del archivo es *espectral*”, su condición *a priori* no es ni presente ni ausente, ni visible ni invisible, ni sensible ni insensible, ni viva ni muerta. En consecuencia, nuestra relación con el archivo, con aquello registrado allí, sería también siempre una relación con los espectros. Relación, por lo tanto, con la otredad del espectro que es también lo que nos *ex-pone* al otro: *corresponde* al otro deviniendo entonces una relación con la “justicia”. Dicho término resulta ajeno a aquello que habitualmente se reduce, a saber: a la esfera de la ley y el derecho, aunque quizá pueda pasar *a través* de ellos, jamás se consume allí. Por supuesto, el espectro no (re)aparece para *hacer* justicia, pero tampoco para que esta se imparta como medida calculable o redistributiva, ni para saldar una deuda pendiente, más bien, el acontecimiento del espectro abre la posibilidad para una justicia más allá del derecho, para la justicia como *incalculabilidad* del *don* y *hospitalidad* irreductible, que marcan una relación *no-económica* con el otro.

Habría que insistir entonces en que el archivo no es un asunto del pasado, sino una cuestión vinculada íntimamente con los espectros, con la venida del otro, y por ende, los archivos entrañan “la cuestión del porvenir mismo, la cuestión de una respuesta, de una promesa y de una responsabilidad para mañana. Si queremos saber lo que el archivo habrá querido decir, no lo sabremos más que en el tiempo por venir. Quizá. No mañana sino en el tiempo por venir,

pronto o quizá nunca”.⁵⁵ Aquella condición de los archivos, la posibilidad que estos mismos abren, y que sin embargo no es inteligible previamente como tal, es lo que Derrida llama la “*mesianicidad espectral*” que opera en el archivo. Sin apresurarse, hay que advertir que lo mesiánico no es sinónimo ni significado del mesianismo, al contrario, se trata de algo radicalmente distinto, afirma Derrida, pues lo mesiánico se refiere a un “performativo por venir cuyo archivo no tiene ya ninguna relación con el registro de lo que es, de la presencia de lo que es o habrá sido *actualmente* presente”⁵⁶. Performativo cuya singular apertura disloca las totalizaciones ontológicas, políticas o, incluso, morales.

En *Espectros de Marx* (1995), Derrida plantea que lo mesiánico ha de entenderse como la promesa infinita de lo *por venir*, no en los términos de una promesa que ha de ser cumplida, determinable o predecible, sino más bien como una singular esperanza que no se apoya en ningún vaticinio seguro o cognoscible. De ahí que la condición de posibilidad del acontecimiento de tal experiencia sea al mismo tiempo –y aquí, justamente, de la disyunción del tiempo se trata– una cierta condición de imposibilidad, pues no hay un contenido definible de ella. Prescindiendo de cualquier teleología o metafísica, sin mesías reconocible, lo cierto es que esta mesianicidad tampoco es una simple renuncia o apatía ante lo que puede acaecer, al contrario, es su afirmación más rotunda, pues suspende la prognosis de aquello que necesariamente nos toma por sorpresa cobijando solo una promesa que se aleja de cualquier dogmática. Por lo tanto, la “estructura espectral” del archivo guarda más que registros de un pasado, pues despliega una virtualidad inmanente, el *archivo siempre es(tá) por venir*. Derrida sostiene que incluso la posibilidad de la deconstrucción se apoya en que algo permanezca indeconstruible, aquello corresponde a “cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso,

55. Derrida, “Mal de archivo”, 44.

56. Derrida, “Mal de archivo”, 79.

la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesiánico sin mesianismo, una idea de la justicia (...) y una idea de la democracia”.⁵⁷ Tanto una idea de justicia, inasimilable al derecho, en cualquiera de sus formas, como una idea de la democracia, que difiere de sus variantes y conceptos predicados hasta hoy, son los elementos que darían su fuerza política al acontecimiento de dicha mesianicidad espectral. De ahí que Derrida no dude en señalar que lo mesiánico es siempre revolucionario y, por ende, urgente, caracterizado por su inmanencia incluso en su esperanza sin horizonte de espera.⁵⁸

Ahora bien, que cierta apuesta ético-política planteada por Derrida se apoye en una responsabilidad contraída con los espectros o mejor dicho, en una *política de los espectros*, no deja de ser problemático. Gayatri Spivak llega a cuestionar implícitamente el carácter de este compromiso: “¿es muy crudo decir que *Espectros de Marx*, (...) es una transformación de la militancia en religión?”.⁵⁹ Quizá no haya que ir tan lejos, aunque tampoco puede descartarse la influencia de cierta fe operando en la propuesta política de la deconstrucción. Con todo, cuando Derrida plantea esta responsabilidad con los espectros, menciona al pasar la imagen benjaminiana

57. Derrida, “Espectros de Marx”, 73.

58. Al respecto, sostiene Derrida: “Lo mesiánico, creemos que sigue siendo una marca *imborrable* —que ni se puede ni se debe borrar— de la herencia de Marx y, sin duda, del *heredar*, de la experiencia de la herencia en general. De no ser así se reduciría la acontecibilidad del acontecimiento, la singularidad y la alteridad del otro”. Derrida, “Espectros de Marx”, 42.

59. Gayatri Chakravorty Spivak, “Escritura fantasma”, *Actuel Marx. Intervenciones*, no. 5 (2005): 65. Spivak se atreve a decir entonces lo que otros críticos de Derrida habían insinuado bajo subterfugios, o bien, encarnando un dogmatismo marxista. Ejemplo de este último es el texto de Aijaz Ahmad, quien critica las nociones teológicas de *Spectres de Marx* desde las trincheras de la izquierda ortodoxa. Véase: Aijaz Ahmad, “Reconciliar Derrida: Espectros de Marx y política deconstructiva”, en *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx*, de Jacques Derrida, ed. Michael Sprinker, trad. Marta Malo, Alberto Riesco y Raúl Sánchez (Madrid: Akal, 2002), 103-128.

del ajedrecista autómatas, que en realidad debe su maestría a un enano jorobado que lo controla escondido por debajo de la mesa.⁶⁰ Cuando Benjamin propone esa misma imagen, en la primera de sus tesis sobre el concepto de historia, está pensando al muñeco del ajedrecista como el *materialismo histórico*, que es capaz de “competir sin más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología, que, como se sabe, hoy es pequeña y fea y no debe dejarse ver de ninguna manera”.⁶¹ Asimismo, la mesianicidad sin mesianismo descrita por Derrida parece requerir de un compromiso que, a pesar de asentarse en una espera sin previsión de lo *por-venir*, se basa conjuntamente en una creencia en los espectros. Pues el espectro, precisamente, es el que se sitúa ahora bajo la mesa del autómatas.

Esa cuestión resulta evidente en *Mal d'archive*, donde el sarcasmo dirigido a los *scholars* que no creen en los espectros, y que sin embargo buscan exorcizarlos, es recurrente. El típico *scholar* no renuncia a encontrar “la verdad” detrás del espectro. Pero, no hay un origen más originario que el espectro, no hay un *hecho histórico puro*, pues el archivo es siempre un problema “del porvenir del espectro o del espectro del porvenir, del porvenir *como espectro*”. Pero si reconsideramos la “estructura espectral del archivo” con mayor

60. Derrida, “Espectros de Marx”, 69.

61. Benjamin, “La dialéctica en suspenso”, 47. Por supuesto, Derrida se resiste a esta posible comparación cuando afirma: “El inciso, ‘mesiánico sin mesianismo’, es, por supuesto, una formulación *mía*, no de Benjamin. Así pues, no se trata de una aposición, una traducción o una equivalencia; lo que desearía subrayar, más bien, sería una orientación y una *ruptura*, una tendencia que va del debilitamiento a la anulación, del ‘débil’ al ‘sin’ y, por lo tanto, la asíntota, *tan solo la asíntota*, de un acercamiento *posible* entra la idea de Benjamin y la que yo desearía proponer. Entre ‘débil’ y ‘sin’ hay un salto, quizá un salto infinito”. Jacques Derrida, “Marx e hijos”, en *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx*, de Jacques Derrida, ed. Michael Sprinker, trad. Marta Malo, Alberto Riesco y Raúl Sánchez (Madrid: Akal, 2002), 291. Por otra parte la mención de Derrida sobre la primera tesis sobre el concepto de historia se encuentra en: Derrida, “Espectros de Marx”, 69.

atención, no deja de inquietar a cualquiera que el “motivo espectral”, nos dice Derrida, “pone en escena esta fisión diseminante de la que hacen gala, desde el principio, tanto el principio arcóntico como el concepto de archivo, como el concepto en general”.⁶² Sin embargo, si el origen no-originario es el de los espectros pero la huella como archi-escritura no resulta homologable al archivo, tal cual lo hemos revisado antes ¿Acaso esto no sugiere que el “motivo espectral” del archivo no resguarda, necesariamente, el porvenir espectral de toda escritura?

Desde luego, esa no es una pregunta que pueda respondernos ningún espectro –ni siquiera el de Derrida–, pues no podemos interrogar a los fantasmas, pero esto no implica que un espectro no pueda hablarnos. Pensemos, por ejemplo, en el contestador automático o en el mensaje de voz. No podríamos inquirir a un espectro porque ni siquiera podemos cruzar nuestra mirada con él, con esa cosa que no es una cosa, así como tampoco Hamlet puede mirar al fantasma de su padre bajo la armadura con que este (re)aparece, lo que Derrida llama también “*efecto visera*”.⁶³ Rótulo que acá importa pues designa la manera en que la relación con este *algún otro* espectral, que nos mira sin que podamos verlo, dicta la *inyunción* de la justicia en esa *disyunción* temporal que efectúa a la vez. Conjuntamente, el “*efecto visera*” alude a la armadura del espectro, vale decir, al *artefacto real* en el cual (re)aparece. Hay aquí, sin duda, un soporte de los espectros, un soporte ineludible, del cual la deconstrucción da debida cuenta, por más que críticas como la de Groys se empeñen en postular lo contrario. *No habría espectralidad sin tecnologías de archivación.*

Suscribimos entonces que los soportes del archivo no solo marcan su límite respecto a la memoria sino que además delimitan su diferencia con la *huella* en general. Por supuesto, como ya hemos dicho, los contornos de la máquina social

del archivo nunca son definitivos o inamovibles, al contrario, manifiestan un proceso de variaciones indeterminable. Esto obedece, por un lado, a la capacidad y caducidad de los soportes del archivo, a las características y disposición de sus tecnologías en cada agenciamiento maquínico, vale decir, en la especificidad de cada lapso histórico. Por otro lado, si la máquina social del archivo nunca es un meta-archivo, no puede archivar toda huella, es porque archivo despliega constantemente nuevas *cribas*, mecanismos para desgranar las inscripciones, mediante los cuales selecciona, clasifica y ordena aquello que archiva. Pero ¿Hasta qué punto dichos cortes o selecciones afectan a la mesianicidad espectral descrita por Derrida? Es cierto que los textos heredados en el archivo nunca pueden ser completamente apropiados por el firmante, pues esos textos siempre permanecen, a la vez, abiertos y resistentes a las múltiples lecturas venideras en el proceso de su repetición, es decir, en su (re)aparición espectral. Sin embargo, es igual de innegable que aquello que se hereda parece muchas veces, cuando no siempre, corresponder a firmas concretas. Y las firmas de esos espectros no son cualquier firma. En *Spectres de Marx*, el desfile de espectros es bastante ilustre: los de Marx, obviamente, pero también los de Shakespeare, Hölderlin, Valéry, entre tantas otras grandes firmas que se dan cita en el texto derridiano. Cuestión que no hace más que confirmar la siguiente sentencia de Derrida: “Una obra maestra se mueve siempre, por definición, a la manera de un fantasma”.⁶⁴ Frente a esa premisa, estaríamos tentados por asumir que la cuestión del archivo pasa entonces por una suerte de canon cultural o artístico cómplice de una hegemonía imperialista, haciendo eco quizá de las refutaciones que se pueden hacer al respecto desde los estudios subalternos y la crítica poscolonial.⁶⁵ No

64. Derrida, “Espectros de Marx”, 32.

65. Sin duda, ha sido Spivak quien más aportes ha realizado para hacer un uso de la estrategia deconstructiva atento a dichos problemas, ya que, según ella misma señala: “una política deconstructiva de la lectura reconocería tanto la determinación como el imperialismo y averiguaría si

62. Derrida, “Mal de archivo”, 91-2.

63. Derrida, “Espectros de Marx”, 21.

obstante, siendo rigurosos, hay que admitir que el problema del archivo como máquina social no pasa solo por el establecimiento de un *canon* cultural, esto es, no en el sentido reducido del canon que esto sugiere: suerte de modelo o *corpus* que la tradición cultural usa para medir y definir el valor de una obra artística, literaria o musical. Más bien, lo que hace la máquina social del archivo es establecer el *canon social*, en el amplio sentido que el término *pone en regla* [κατάγει].

Con todo, respecto al reducido sentido del canon de la tradición cultural, es evidente que Derrida está atento al peligro de escenificar en su texto una reunión exclusiva con las firmas de obras maestras, ya que no ha de ser casual que el primero de los espectros que se dan cita, después del título, en *Spectres de Marx*, sea el de un nombre común, aunque al mismo tiempo es el de un héroe caído en la lucha contra el *Apartheid*, Chris Hani. Más aún, es al espectro de Chris Hani a quien Derrida dedica su texto. ¿Podría leerse en ese gesto la intención de incluir otra firma en la política de la herencia que subyace a la mesianicidad espectral? Y de ser así ¿Acaso esto supone un esfuerzo por reafirmar un legado en los archivos? Más allá del papel del memorial, lo que asoma en cualquier gesto de reafirmación de un legado, o de la propia cita de una firma, es un doble movimiento: el de la inscripción en cierta herencia y el de evitar la conjura del espectro, su exorcismo. ¿Existe entonces una posibilidad de expulsar a los espectros, de constatar que el muerto está bien muerto y evitar así sus (re)aparecidas? Por supuesto, tal confirmación no podría confiar en el *acta* de muerte, pues el propio certificado *soporta* al espectro que no puede hacer desaparecer. El esfuerzo de la conjuración, en tanto que intento por eliminar los espectros, de poder lograrse, pasaría entonces por una cuestión de limitar las *actas* y los *actos* del archivo, sus dichos y sus hechos. Interrogación acerca de los

ahora, cuando el nuevo *magisterium* se construye en nombre del *Otro*, los textos magistrales pueden estar a nuestro servicio". Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, trad. Marta Malo de Molina (Madrid: Akal, 2010).

confines o del trazado de esos contornos siempre fluctuantes de la máquina archivística, pero que suponen una operación política o un acoplamiento específico donde se vincula con el aparato estatal, cuando no con la máquina capitalista.

Pero la conjura de los espectros maniobrada de esa manera se dirige contra la repetición de una huella que, de un modo u otro, ha sido ya inscrita o, mejor dicho, registrada en los archivos. Derrida invoca a los espectros, a la justicia más allá del derecho que puede surgir en nuestra relación con ellos, precisamente para enfrentar que la conjura se lleve a cabo como un "mal absoluto", un mal que haga posible lo imposible: "dejar a los muertos enterrar a los muertos", que lo *pasado* acabe *pasado*.⁶⁶ La amenaza de borrar el lugar, de poner en riesgo las (re)aparecidas del espectro a través de la anulación sistemática de sus impresiones, de la supresión de sus improntas, nos lleva a pensar entonces en *el control del archivo y sus mecanismos de desaparición*. ¿Acaso algo *resta* ante ese empeño de la máquina del archivo que, precisamente, aparenta pretender no dejar *restos*? Tal vez la *ceniza*, "aquello que conserva para ya no conservar siquiera, consagrando el resto a la disipación, y ya no es nadie que haya desaparecido dejando ahí ceniza, solamente su nombre pero ilegible. Y nada prohíbe pensar que sea también el sobrenombre del susodicho firmante".⁶⁷ La ceniza de tantos archivos quemados, de tantos *corpus* y *cuerpos* incinerados por ese mal absoluto que *maquina* hacer desaparecer los registros. Y, sin embargo, diría Derrida, esos registros no desaparecen, no del todo, pues hay ceniza, allí, la ceniza resta, sustrayéndose a la presencia, mas sin *ser* nada.

La ceniza se manifiesta en la *différance* entre lo que *es* y lo que queda. Por lo tanto, si la ceniza resta, resiste también a la abolición que la incinera, ya que las cenizas "no permiten ser digeridas ni reasumidas en una *Aufhebung* que no deje ni

66. Derrida, "Espectros de Marx", 195-6.

67. Jacques Derrida, *La difunta ceniza*, trad. Daniel Alvaro y Cristina de Peretti (Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2009), 21.

tan siquiera un rastro, sino que permanecen incorporadas como lo radicalmente otro de lo que no cabe deshacerse y que prolonga permanentemente, difiriéndolas, la labor del duelo, del análisis sin fin, del holocausto incinerante de la rememoración”.⁶⁸ La ceniza aparece entonces como resistencia de una alteridad irreductible y no como pura negación del ser. Derrida describe incluso la singularidad de la ceniza como la cosa que *reserva y pierde a la vez su huella*.⁶⁹ No obstante, vale la pena preguntarse si es verosímil una política de los espectros incluso *ahí*, donde apenas restan cenizas. Si las cenizas aún conservan un ápice de la huella espectral ¿qué ocurre con la firma y la herencia en la indistinción de las cenizas? Algo que la deconstrucción parece no contemplar es justamente el inconveniente de la justicia en el provenir de la estructura espectral del archivo cuando se cuenta con firmas y cenizas ilegibles. Todo el despliegue de cámaras funerarias y sarcófagos en el archivo, de la pirámides de la tradición que Groys defiende, esa protética indispensable para la iterabilidad de las huellas, acomete una injusticia espectral contra las *fosas comunes* con la que una otredad inconmensurable es erradicada del archivo.

Duro revés para cualquier política de la espectralidad, que ni siquiera deja el consuelo *proletario* de la descendencia familiar, borrada al cabo de diez generaciones, como bien apunta Richard Dawkins, pues “la *colección* de genes que forma a cada uno de nosotros está destinada a desintegrarse hasta desaparecer”.⁷⁰ Ya sea desde la perspectiva biológica o filosófica, la única posibilidad de supervivencia espectral está dada por los acervos suplementarios de las tecnologías de archivo, por la cámara funeraria o por la armadura que consiga cualquier espectro. Por supuesto, admitimos que

“se puede heredar más de una vez, en lugares y momentos diferentes, elegir esperar el tiempo adecuado, que es quizás el más intempestivo –escribirlo de acuerdo con diferentes *linajes*, y firmar de ese modo con más de un *alcance* y sobre más de una *carnada*”.⁷¹ Pero, cuando restan solo cenizas, o más aún, cuando la iterabilidad está dada apenas por una *fosa común* en la que escasamente se distingue una firma, pensar en la justicia de los espectros parece complejo, sobre todo cuando se trata de hacer justicia a cenizas prácticamente anónimas.

Por más que en nuestros días los “ciberoptimismos” abundantes apunten a una expansión sin precedentes de la democracia y del papel que juegan allí las tecnologías de registro, no hay garantía alguna de que las transformaciones actuales en la configuración de la máquina social del archivo supriman las relaciones jerárquicas y de mando que le son características, aunque bajo diferentes modalidades. Esa jerarquía y ordenamiento del archivo pesa también sobre la forma en que las firmas son archivadas, como también, desde luego, en cómo se distribuyen las cenizas. Si bien el poder arcóntico no puede controlar las idas y venidas de los espectros, la virtualidad que necesariamente atraviesa al archivo, ello no evita que ya en la archivación arcóntica se registre una injusticia. Por supuesto, siempre se puede comprender a partir de ahí la imperiosidad del porvenir de una justicia espectral, pero esto no hará también más que diferir el problema de la firma, no tanto por parte del que reafirma un legado transformándolo al mismo tiempo, sino por parte de quien *registra* esa herencia en el archivo.

Restaría entonces, si acaso es posible, una pregunta por aquello que ni siquiera ha sido suprimido *en* los archivos, censurado o disimulado. Una reflexión sobre lo que queda fuera de la máquina social de los archivos, quizás de lo que no restan ni cenizas. Derrida atisba algo al respecto, cuando se refiere a la archivológica pulsión de destrucción que ame-

68. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, *Jacques Derrida* (Madrid: Del Orto, 1998), 42.

69. Derrida, *La difunta ceniza*, 19 y ss.

70. Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (New York: Oxford University Press, 2006), 199.

71. Derrida, “Espectros de Marx”, 188

naza al archivo desde su institución, “que reduce, a veces a cenizas, y más allá”.⁷² ¿Qué podría haber “más allá” de la ceniza? Pregunta de formulación cándida, pues más allá de la ceniza no habría nada distinguible, nada más que *polvo*. Fina y delicada distinción entre dos nociones que han tendido a confundirse tradicionalmente, en la lengua de la Vulgata y la liturgia de la Cuaresma, aunque al final la ceniza siempre remite a la descomposición por el fuego, a la purificación.⁷³ Igualmente, sabemos que hay ceniza, y que hay ceniza *allí*, porque algo ha sido quemado, aunque no se trate de una purificación, o de la “*pirificación*” del mal absoluto en la conjura contra los espectros.⁷⁴ Pero el polvo difiere y se diferencia de la ceniza, pues el polvo no supone una incineración, ni señales de la conjura ni de las llamas que diseminan la herencia.

No es difícil suponer que la máquina del archivo se ha expandido a partir de una destrucción radical de inscripciones. Y no es difícil suponer que muchas otras huellas registradas han sufrido una destrucción semejante de la que ni siquiera quedan testimonios en el archivo. Convertidas en polvo, no hay tampoco un espectro de esas imágenes o rastros, a pesar de que ellas se hayan conservado por milenios. No podríamos, por tanto, ir en busca de su impronta, a la manera de Hanold tras las huellas de Gradiva, pues no habría reporte de su espectro. Ni hablar del polvo al que seguramente se han reducido tantas otras inscripciones sobre la superficie social antes de dar lugar a cualquier archivo. Inscripciones que al igual que las letras “suspendidas y flotando aún en la superficie” de la pantalla del computador de Derrida, antes de que él mismo presione “cierta tecla para registrar, para

‘salvar’”, quedan mecidas en un soporte efímero. Jamás podremos dar cuenta de ellas, a menos que pasaran a formar parte del archivo. Derrida parece conformarse con ubicarlas en el inconsciente. En ese sentido, habría que reconsiderar si la amenaza de la pulsión archivológica no solo es una amenaza *final* para el archivo, infinita amenaza de su finitud, reduciéndolo a cenizas o “más allá”, sino que también se manifiesta como condena destructiva desde el archivo hacia la mayor parte de cosas a las que no da cabida. Pulsión de destrucción que deja pudrirse a los *confines* del archivo, aquello que se reduce a polvo. Aspecto extremo de una destrucción que no es solo una amenaza final del archivo sino una *destrucción inaugural*, en el origen no originario del archivo, *destruyendo así los contornos del comienzo mismo*. De aquellos contornos no hay espectro, apenas probables cenizas mezcladas con polvo.

La llamada “estructura espectral” del archivo parece entonces no solo pre-escribir la promesa o el porvenir de una mesianicidad sin mesías sino que además la reducción a polvo de gran parte de las inscripciones de la superficie social, una supresión originaria que es también una supresión del origen. Al no poder *dar cuenta del polvo*, de aquello que conforma los contornos originarios del archivo, la armadura de los espectros es ya siempre el resultado de una tensión desatada, de un choque de fuerzas entre inscripciones reducidas a polvo disperso y tecnologías de archivación dominantes. Y, sin embargo, esto no quiere decir que dichas tecnologías no puedan ser recuperadas por el movimiento anarquista, esto es, que puedan usarse a contrapelo de los regímenes sensoriales de la máquina social del archivo. Pero esto implica fundamentalmente, a la par de una responsabilidad con los espectros, una lucha por sus armaduras. Una contienda que, a diferencia de lo que Derrida plantea, pasa más por la lucha en torno a la disposición de los soportes de las huellas que por una promesa del por-venir.

No hay, por lo tanto, una política espectral que espere el acontecimiento de una justicia irreductible sin una lucha por las pró-

72. Derrida, “Mal de archivo”, 101.

73. Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, trad. Mauro Armiño (Madrid: Taurus, 1983), 99.

74. La noción de “*pirificación*” [*pyrification*] acentúa en *Feu la cendre* la cuestión de la herencia incinerada: “Discretamente apartada, la diseminación modula así con tres palabras lo que mediante el fuego se destina a la dispersión sin retorno, la *pirificación* de quien no queda y no retorna ni corresponde a nadie”. Derrida, *La difunta ceniza*, 25.

tesis de los espectros, como si no bastara con abrirse al otro (re) aparecido, sino que además fuese necesario siempre preparar los medios de su (re)aparición. Una disputa por los soportes, por las tecnologías de archivación que es inseparable de toda promesa previa, o más aún, que hace posible dicha promesa en tanto da la posibilidad del acontecer porvenir. Secundamos, en este sentido, la precisión de Stiegler sobre el argumento derridiano, pues la prescripción de la promesa o la estructura espectral del porvenir no pueden abrir un pasado y un futuro sin la previa adopción de una estrategia suplementaria. En palabras de Stiegler: una “política de la memoria y la hospitalidad –de la herencia, de la adopción y de la inserción– debe ser, por consiguiente, una política del suplemento, esto es, de la técnica”. Vale decir, “una prótesis de la fe”.⁷⁵ Por lo mismo, hay una amenaza permanente que se yergue sobre la confianza en una mesianicidad que estaría prescrita en la estructura espectral del archivo, y que olvida el hecho de que la prótesis también puede ser desechada o reemplazada por la máquina social del *arkhé* en sus múltiples transformaciones. Si la máquina social se origina con una promesa de conservación, y su correspondiente virtualidad, esta promesa supone también la supresión del contorno que el archivo ha dejado convertirse en polvo. Si algo así como una política del porvenir puede continuar orientándonos aquí no es más que a partir de la compatibilidad con una estrategia por la disputa de sus plataformas tecnológicas. Este el suplemento indispensable de toda política porvenir: una disputa por el archivo, traducida en la democratización radical de sus tecnologías de archivación.

75. Bernard Stiegler, “Derrida y la tecnología: La fidelidad en los límites de la deconstrucción y la prótesis de la fe”, en *Jacques Derrida y las humanidades. Un lector crítico*, coord. Tom Cohen, trad. Ariel Dillon (México: Siglo XXI, 2005), 337.

VI. CAPITALISMO ARCÓNTICO

1. El poder arcóntico penetra los *corpus* y los *cuerpos*

A fines de los años setentas, Michel Foucault resume el rumbo de sus indagaciones con una célebre sentencia: “las relaciones de poder penetran en los cuerpos”.¹ Sin embargo, lo cierto es que las investigaciones foucaultianas contribuyen especialmente a demostrar algo más: las relaciones de poder atraviesan también los *corpus*, la serie de registros organizados que permite diferenciar y volver productivos a los cuerpos. De ahí que, en realidad, podríamos afirmar que la premisa foucaultiana apunta a que no hay relación de poder que no penetre simultáneamente *cuerpos individuales* y *corpus documentales*.

La genealogía del poder demuestra que no existe un depósito documental, un conjunto doctrinal de textos, un fichero institucional o un repositorio de obras, que no esté atravesado, en su conformación misma, por diversos mecanismos de exclusión, reserva o prácticas de desapropiación. En vista de ello, la *volonté de savoir* descrita por Foucault guarda una íntima proximidad con aquello que, desde otro prisma, Derrida denomina como el *poder de consignación* so-

1. Esta frase es dicha por Foucault en 1977, en una entrevista de *La Quinzaine Littéraire*, que sirve además de título a su publicación. Véase en: Foucault, “Dits et écrits, II”, 228-236.

bre el archivo. Esto quiere decir que los procedimientos de selección, supresión y prohibición que pueden advertirse a nivel discursivo guardan una correspondencia, más o menos manifiesta, con el control y la represión sobre los registros custodiados por el *poder arcóntico*.

El archivo, así como su mal, tiene que ver precisamente con la promesa de supervivencia adjunta a cualquier registro y con la amenaza de la violencia archivadora que la acompaña, la que de un modo u otro asegura –aunque sea precariamente y de manera incierta– la iterabilidad de sus relecturas y desplazamientos imprevistos, del porvenir de las huellas. Entretanto, la salvaguarda de las inscripciones corre siempre el riesgo de destruir aquello que archiva, dada la propia vulnerabilidad de los soportes y su exterioridad, que posibilita tanto su repetición como su eliminación. La puesta en reserva de esas huellas que el archivo instituye no puede entonces desligarse del *arkhé*, de un principio de violencia y de la violencia como principio, del *nomos* que hace valer la ley y su interpretación a partir de los registros. Para decirlo en palabras de Derrida: “al ser siempre finito y, por consiguiente, selectivo, interpretativo, filtrador y filtrado, censor y represivo, el archivo representa siempre un lugar y una instancia de poder”.² En consecuencia, el poder arcóntico despliega toda una economía de gestión de los registros en los espacios y soportes de almacenamiento, ejerciendo un monopolio o una capitalización sobre aquellas huellas instituidas o reconocidas como legítimas por su ley. De ahí que, como bien lo ha subrayado Michael Naas, la singular economía que está en juego con la finitud del archivo se vincula al mismo tiempo con su dimensión política:

el hecho de que uno no puede salvar o seleccionar todo, se convierte en el archivo en una condición política, ya que a algunos y no a otros se les da la

autoridad para elegir qué se va a seleccionar y qué no, qué se guarda y qué no, cómo se clasifica y cómo no, dónde se ubicarán los archivos y dónde no.³

Existe así una notoria cercanía entre lo que Derrida entiende como “poder arcóntico” y el análisis de las “relaciones de poder” realizado por Foucault. Por supuesto, considerando lo advertido por Derrida en *Au-delà du principe du pouvoir* – conferencia dictada precisamente en un homenaje póstumo a Foucault en 1986–, esta cercanía no podría en ningún caso pasar por “el poder”, es decir, entendiendo un poder único y centralizador, sino más bien por el análisis de la multiplicidad irreductible de fuerzas y técnicas polimorfas a la que nos referimos siempre cuando se problematiza el poder en términos foucaultianos, de modo que aquí, puntualiza Derrida, la reflexión sobre el poder deriva en el cuestionamiento de todo “principio del poder”, y por lo tanto, de todo *arkhé*.⁴ No parece difícil afirmar que Foucault habría compartido esta precaución ante cualquier creencia en una “principalidad” o en un *arkhé* del poder, y por eso a la hora de referirse al método arqueológico durante sus últimos cursos en el *Collège de France*, él lo replantea como una “anarqueología” del saber-poder, esto es, como un método que rechaza, por un lado, la naturalización de cualquier régimen de verdad y, por otro lado, la legitimación intrínseca de todas las relaciones de poder que hacen posible un saber determinado. Cuestionamiento una vez más, si se quiere, de la naturaleza orgánica de los archivos y su estructura originaria.

Sin embargo, lo cierto es que el despliegue del *poder arcóntico* y su singular economía de los registros instituye organizaciones de las inscripciones, los signos y los cuerpos que operan efectivamente en un espacio-tiempo determinado. Lo que significa, al mismo tiempo, que la expresión de un

2. Jacques Derrida, “La cinta de máquina de escribir. Limited Ink II”, en *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte (Madrid: Trotta, 2003), 61.

3. Michael Naas, *The end of the World and Other Teachable Moments. Jacques Derrida's Final Seminar* (New York: Fordham University Press, 2015), 135.

4. Jacques Derrida, “Au-delà du principe du pouvoir”, *Rue Descartes* 82 (2014): 4-13.

tipo particular de relaciones de poder es complementaria a las formas que adquieren las articulaciones entre la máquina social del archivo y las distintas modalidades de la gubernamentalidad descritas por Foucault. De hecho, el registro de las huellas no es sino una expresión de las relaciones de poder desde donde emergen dichas estrategias. Por ende, el diagrama de fuerzas se registra de un modo u otro en la producción del ordenamiento y las clasificaciones del poder arcóntico. Esos rastros son entonces las huellas de una batalla que, frontal o lateralmente, ha quedado registrada en la máquina social del archivo. No se trata aquí de un registro uniforme, pues los corpus ideales consignados en el archivo tampoco acallan la sobrevida de las huellas registradas, que hacen resonar el combate.

Esto es muy claro en el análisis del poder disciplinario y su despliegue heterogéneo de procedimientos “que permiten un control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad”.⁵ Si bien, de acuerdo con esta definición, ciertos enclaves disciplinarios podrían ser identificados en distintos momentos históricos, Foucault sostiene que es principalmente desde el siglo XVII cuando un conjunto de dispositivos disciplinarios empieza a configurar diversos espacios sociales: el hospital, la cárcel, el taller, la escuela, la fábrica. Allí, los cuerpos van a individualizarse y a concebirse como objetos de intervención posible, de acuerdo a la coagulación histórica de relaciones de fuerzas y su configuración particular. Pero las disciplinas no solo se encargan de someter a los cuerpos a diferentes modos de vigilancia jerárquica y técnicas de normalización, sino que además proceden *sumergiendo a la individualidad en un campo documental*. Penetran en los cuerpos mediante diversas técnicas que derivan en una constitución de *corpus* específicos. Como bien lo destaca François Boullant, en el fondo, las principales características del poder disciplinario son el “reparto de los

individuos en el espacio, su constante vigilancia y finalmente la constitución de un archivo sobre cada uno de ellos”.⁶ De ahí que sostengamos que las relaciones de poder atraviesan tanto los cuerpos como los *corpus*, pues bajo el despliegue de las disciplinas no hay ningún cuerpo que no sea catalogado en un *corpus* mediante alguna tecnología de archivación. En rigor, los *corpus* van formándose con los registros que evalúan los desempeños individuales en miras a la obtención de conductas deseadas o para juzgar la consecución de un estado decretado como normal. Las inscripciones realizadas abastecen, al mismo tiempo, a las formaciones de saber o a los discursos de pretensión científica (medicina, criminología, derecho penal, sociología, psicopatología, etc.) que actúan ensamblados con las técnicas disciplinarias en el siglo XIX.

El principal método vinculado a la conformación de *corpus* del poder disciplinario es el “examen”. Procedimiento rutinario al que son sometidos los individuos para calificar sus desempeños, clasificarlos, compararlos entre sí y, dependiendo de sus fallos, castigarlos. Foucault describe tres características de la aplicación del “examen” en la sociedad disciplinaria. En primer lugar, trastoca la visibilidad del ejercicio del poder, que tradicionalmente se exhibía para demostrar y asegurar su fuerza, a la manera de los castigos públicos del rey, en cambio, con el examen disciplinario el poder se invisibiliza tras una exhibición continua del rendimiento de los cuerpos. Por ello, a fines del siglo XVIII, la disciplina médica convierte al hospital en una especie de aparato examinador casi perpetuo de sus internos, o asimismo, la escuela supedita la enseñanza de los alumnos al hecho de ser constantemente examinados. En segundo lugar, el examen es igualmente un dispositivo de registro que, si bien existía antaño, adquiere desde entonces características particulares: es el eje de la vigilancia jerárquica y la sanción normalizadora, ya sea en la calificación de alumnos en la escuela según sus comportamientos o en la clasificación de enfermos en los hospitales

5. Michel Foucault, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), 141.

6. François Boullant, *Michel Foucault y las prisiones*, trad. Heber Cardoso (Buenos Aires: Nueva Visión, 2004), 43.

de acuerdo a sus síntomas. Finalmente, y en tercer lugar, el “examen, rodeado de todas sus técnicas documentales, hace de cada individuo un ‘caso’: un caso que a la vez constituye un objeto para un conocimiento y una presa para un poder”.⁷

Por lo tanto, puede decirse que la emergencia de aquella forma de organización social que Foucault llama “sociedad disciplinaria” supone el funcionamiento de una vasta máquina social del archivo. El despliegue de sus tecnologías de vigilancia y castigo depende, en último término, de que los cuerpos sean identificados a partir de una documentación sistemática (un registro biográfico, un historial clínico, una ficha criminal), es decir, esas estrategias de poder se apoyan en el archivo. Para nosotros, esto significa que la individualización de los cuerpos se consigue principalmente mediante la conformación de *corpus* documentales producidos por saberes formados a partir de distintos diagramas de relaciones de fuerzas. Todo dispositivo disciplinario se articula así con tecnologías de archivación. Característica que distingue también el funcionamiento de la moderna máquina social del archivo respecto de sus articulaciones previas. Aunque también este rasgo distingue al archivo del siglo XVIII y XIX de sus articulaciones en la modernidad temprana. Cuestión sugerida por Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966), al describir un significativo cambio en los objetos de estudio de las disciplinas científicas. Los primeros hombres de ciencia incubaron una obsesión por organizar y clasificar las cosas en jardines botánicos o gabinetes de historia natural, “una nueva manera de anudar las cosas a la vez con la mirada y con el discurso”.⁸ Animales, plantas y humanos fueron entonces objetos de indagación, pero su clasificación dependía de categorías generales del conocimiento o de la identificación de propiedades comunes entre sus especímenes. En cambio, con la consolidación del poder disciplinario, lo que se vuelve por primera vez objeto de conocimiento es la propia

singularidad de cada sujeto: cada cuerpo humano es objetivado en sus desempeños aislados y registrado en un corpus documental específico. De modo que, hacia fines del siglo XVIII, no solo la máquina social del archivo expande su influencia en el cuerpo social de una manera desconocida hasta entonces, sino que además experimenta una irrupción sobre los cuerpos individuales sin precedentes en nuestra historia. Los *corpus* documentales de *cuerpos* individualizados pasan a convertirse en norma.

Por supuesto, aquellos dispositivos disciplinarios no solo van a exhibir e individualizar los desempeños de cuerpos dóciles sino que además disponen todo un régimen de visibilidad. Cuestión que se aprecia claramente en las principales formas de “representación” de los cuerpos en el siglo XIX, estas dependen tanto del entramado enunciativo elaborado entre algunas ramas de la medicina y el derecho penal, como de la organización de un vasto archivo visual de los cuerpos gracias a la invención, propagación y usos de la fotografía.⁹ Dicho de otro modo, si las instantáneas se convierten en un lujo que se populariza rápidamente entre la pequeña burguesía, esto ocurre paralelamente a la implantación de refinadas técnicas de vigilancia y composición visible de los cuerpos, tales como la ficha policial, el registro de huellas dactilares o la elaboración de álbumes fisiognómicos. El desarrollo de la fotografía conduce así hacia una doble operación social: expande la representación honorífica e instaura un nuevo sistema de control.

De acuerdo con Allan Sekula, ambos aspectos se hacen más evidentes en el caso del “retratismo fotográfico” que, por un lado, masifica y degrada socialmente los tradicionales

7. Foucault, “Vigilar y Castigar”, 196.

8. Foucault, “Las palabras y las cosas”, 131.

9. Un análisis foucaultiano de las superficies de emergencia de la fotografía, como bien observa David Bate, no se preocupa de sus grandes figuras sino de “la cuestión de dónde y por qué ha emergido la fotografía, para qué ha sido utilizada y qué regularidad de objetos aparece a través de sus instantáneas”. David Bate, “The archaeology of photography: rereading Michel Foucault and the archaeology of knowledge”, en *Afterimage* 35, no. 3 (2007): 4.

privilegios que envolvía el retrato pictórico burgués, y por otro lado, comienza a jugar un papel inédito al “establecer y delimitar el terreno del *otro*”, pues va a definir visualmente “tanto el aspecto general (la tipología) y el caso particular de desviación y patología sociales”. Desde ese momento, agrega Sekula, puede comenzar a hablarse de la formación de un archivo generalizado, que “contiene necesariamente tanto el rastro de los cuerpos visibles de los héroes, líderes, ejemplos morales, celebridades, como el de los pobres, los enfermos, los locos, los criminales, las minorías raciales, las mujeres y demás encarnaciones de lo indigno”.¹⁰

La relevancia de estas nuevas formas de registro para el afinamiento de las diversas instituciones médicas, carcelarias, educacionales o industriales, es solo una de las caras de la moneda. Instaurar ficheros para cada una de las personas que pasan por esas instituciones conlleva algo más que pormenorizar la gestión de los cuerpos: supone la definición de personalidades o perfiles que nos determinan de un modo u otro. De acuerdo entonces con lo señalado al respecto por Manuel De Landa, diríamos:

Todos estos hechos sobre nosotros mismos acumulados en esas carpetas y dossiers, extraídas desde nosotros mediante una variedad de exámenes, nos dan una identidad real, no un sentimiento subjetivo ni una ideología. No son representaciones interiorizadas sino un cuerpo externo de archivos que nos atrapa y que obligatoriamente fabrica una identidad objetiva para nosotros. (Su aspecto forzoso puede ser ilustrado por el hecho de que mientras ciertos pequeños detalles de nuestro historial médico pueden no ser considerados por nosotros mismos como relevantes para nuestra sensación de identidad, aquello puede no ser verdad para una compañía de seguros, para la que esos pequeños

10. Allan Sekula, “El cuerpo y el archivo”, en *Indiferencia y singularidad. La fotografía en el pensamiento artístico contemporáneo*, eds. Gloria Picazo y Jorge Ribalta (Barcelona: Gustavo Gili, 2003), 137-140.

sucesos médicos son la clave de nuestra identidad, lo queramos o no).¹¹

El ordenamiento y clasificación de los registros, la expansión de la máquina social del archivo y sus tecnologías de archivación, son entonces decisivos para la instauración triunfante de este vasto dispositivo disciplinario. Así pues, en cierto sentido, el archivo y el panóptico parecen reforzarse mutuamente. Cuestión que enfatiza más aún Bruno Latour, al sostener que la innovación del panóptico “permite a la penología, la pedagogía, la psiquiatría y a la medicina clínica, emerger como ciencias plenas desde su archivos cuidadosamente mantenidos. El ‘panóptico’ es otra manera de obtener la ‘consistencia óptica’ necesaria para el poder sobre una escala mayor”.¹² Sin duda, esa pretensión de “mayor alcance” caracteriza a todas las disciplinas que forman parte de la cultura científica moderna y, en último término, depende siempre de los registros conservados en instituciones específicas.

El lazo entre los corpus documentales del poder disciplinario y los procesos de formación de los Estados-Nación en Europa y América Latina, constituye un aspecto complementario de la instauración de las máquinas museales o de los archivos nacionales, que hemos descrito anteriormente. Si tal como hemos afirmado hasta acá, toda máquina estatal depende de su articulación con una máquina social del archivo, esto se debe a que la labor de recolección de datos, sistemática y mesurable, hace posible las operaciones del aparato estatal, pues es siempre en relación con la diversa información reunida y gestionada sobre un territorio y una población que la máquina de Estado puede gobernar. Por supuesto, la

11. Manuel De Landa, “The Archive Before and After Foucault”, en *Information is Alive, Art and Theory on Archiving and Retrieving Data*, eds. Joke Brouwer, Arjen Mulder y Susan Charlton (Rotterdam: V2 Publishing/NAI Publishers, 2003), 11-2.

12. Bruno Latour, “Visualisation and Cognition: Thinking with Eyes and Hands”, en *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present*, vol. 6, eds. Henrika Kuklick y Elizabeth Long (Greenwich: JAI Press, 1986), 15.

articulación entre la máquina estatal y la máquina social del archivo que tiene lugar durante el siglo XIX, se distingue de todas sus imbricaciones anteriores, pues está marcada tanto por un incremento de la población en Occidente como por la generalización de nuevos dispositivos disciplinarios y de control. Con todo, los acoplamientos entre el archivo y el aparato estatal durante la modernidad occidental no pueden analizarse de forma aislada, pues sus imbricaciones varían claramente con la intervención activa de otras máquinas sociales, especialmente, tras la emergencia de la máquina capitalista.

2. Acumular *corpus* para la acumulación capitalista

Todo ejercicio minucioso del poder disciplinario sobre los cuerpos requiere un despliegue de tecnologías de archivación, y estas ponen de manifiesto las relaciones de poder que forman los *corpus* documentales. Ahora bien, la máquina social del archivo puesta en marcha por los dispositivos disciplinarios no puede analizarse al margen de un fenómeno mayor: las grandes transformaciones sociales y económicas que marcan la emergencia del capitalismo. De acuerdo con Foucault, se trata aquí de dos procesos inseparables: la acumulación de cuerpos y la acumulación de capital. Su confluencia radica en el hecho de que:

no habría sido posible resolver el problema de la acumulación de los hombres sin el crecimiento de un aparato de producción capaz a la vez de mantenerlos y de utilizarlos; inversamente, las técnicas que hacen útil la multiplicidad acumulativa de los hombres aceleran el movimiento de acumulación de capital.¹³

De ahí que la ventaja básica de los modernos métodos de vigilancia resida en su capacidad para contener, organizar y regular los movimientos de multitudes humanas, de una

forma más óptima y menos costosa, constituyendo así una nueva “economía del poder”, un confinamiento productivo, que individualiza al mismo tiempo los cuerpos, coordinando y controlando sus fuerzas y gestos, ya sea en escuelas, hospitales, fábricas o cárceles. Es en este conjunto de instituciones donde se extraen de cada sujeto los gestos, desempeños y conductas más provechosos para el sistema productivo general. La gran eficacia de esos mecanismos de sujeción disciplinarios, expande luego su influjo por todo el cuerpo social e intensifica sus repercusiones a nivel cotidiano, permitiendo así el despliegue continuo de una administración de los cuerpos que rentabiliza el incremento de la población occidental durante el siglo XVIII y XIX, ajustándola paulatinamente al capitalismo industrial en ciernes.

Esta tesis fundamental de *Vigilar y castigar* es adelantada por Foucault en una entrevista que concede en 1973, donde afirma: “para que el hombre transformase su cuerpo, su existencia y su tiempo en fuerza de trabajo, y la pusiese a disposición del aparato de producción que el capitalismo intentaba hacer funcionar, fue necesario todo un aparato de coacciones”, es decir, aquel que va desde la guardería hasta el asilo de viejos, pasando por los cuarteles y el manicomio, y que remite en última instancia al mismo conjunto de tecnologías disciplinarias.¹⁴ La propagación de esas técnicas modeladoras de conductas en cada espacio social y desde los niveles más cotidianos, permite maximizar el rendimiento de los cuerpos individuales en pos de la aceleración industrial del proceso de acumulación capitalista.

Al generar conjuntos supervisados de individuos dóciles y útiles, las disciplinas son un factor indispensable para el crecimiento del sistema productivo afianzado con la revolución industrial. Y aquí, por supuesto, la genealogía constata las observaciones sobre el “*punto de partida de la producción capitalista*” hechas por Marx, pues según él, esta última solo

13. Foucault, “Vigilar y Castigar”, 224.

14. Foucault, “Prisiones y motines en las prisiones”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales Volumen II*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría (Barcelona: Paidós, 1999), 165.

comienza “allí donde el *mismo* capital individual emplea simultáneamente una cantidad de obreros relativamente grande y, en consecuencia, el proceso de trabajo amplía su volumen y suministra productos en una escala *cuantitativa-mente* mayor”.¹⁵ Esa concentración de cuerpos disciplinados en el mismo espacio, para el mismo patrón y en el mismo proceso de producción de mercancías, es para Marx el indicio tanto histórico como conceptual del modo de producción capitalista.

No obstante, la hipótesis del nexo entre los procesos de “acumulación de hombres” y “acumulación de capital”, sugiere de algún modo que las tecnologías de poder disciplinarias son precondition para el afianzamiento del capitalismo. Esto quiere decir que el ordenamiento socio-espacial de individuos sujetos a la ejecución de tareas y conductas específicas sería más que un accesorio de la antesala a la sociedad capitalista. De ahí que Paul Rabinow sostenga que el “crecimiento y difusión de los mecanismos disciplinarios del saber y el poder preceden el crecimiento del capitalismo tanto en un sentido lógico como temporal. Aunque estas tecnologías no fueron la causa del surgimiento del capitalismo, ellas fueron el prerequisite para su éxito”.¹⁶ Las tecnologías de la máquina social del archivo resultan elementales en estos espacios también, pues la formación de *corpus* de los *cuerpos* trabajadores permite encuadrar los *modos de existencia* de la fuerza de trabajo. No hay pues un modo capitalista de producción de la vida sin una máquina de gestión y distribución de los registros que permita explotar de manera simultánea a los cuerpos.

De esa manera, si en Europa ya hacia el siglo XVII los registros de internamiento o las *lettres de cachet* se habían erigido como tecnologías de archivo claves para el gran encierro de los elementos de la población considerados como peligrosos

o incapaces de administrar razonablemente sus bienes, a inicios del siglo XIX, una serie de nuevas tecnologías de registro como la cartilla de trabajo o la libreta de ahorros, se encargan de robustecer la maquinaria del control de los cuerpos que se resisten a ser convertidos en fuerza de trabajo. Al respecto, detalla Foucault:

...la libreta de ahorros funciona como un encuadramiento moral, un juego de recompensas y castigos perpetuos para la existencia de los individuos. Desde 1803, comenzó a arrestarse por vagancia a los obreros que no tenían una cartilla de trabajo donde se registraban los nombres de sus sucesivos empleadores; ahora bien, desde 1810, un arreglo de hecho con la policía hizo que esta no detuviera por falta de cartilla al obrero que exhibiera su libreta de ahorros. Esta, garantía de moralidad, permitía al trabajador escapar a los diferentes controles policiales; también era una práctica patronal corriente emplear de manera preferencial a los que tuvieran esa libreta.¹⁷

La producción constante de registros individualizados, de *corpus*, resulta clave para que las energías de un cuerpo se conviertan en fuerza de trabajo. Las técnicas de registro hacen posible una presentación detallada de cada trabajador respecto a sus desempeños laborales y su historial crediticio, formando una tecnología de archivación que encontramos en el despliegue del capitalismo industrial, pero que no ha dejado de ser fundamental en el modo de acumulación contemporáneo. En nuestro días, para quien busca trabajo, las calificaciones de solvencia crediticia operan como una suerte de actualización de los dispositivos decimonónicos de la cartilla obrera o la libreta de ahorro, pues su resultado influye en las probabilidades de ser contratado al asociarse no solo con

15. Marx, “El Capital”, 391.

16. Paul Rabinow, “Introduction”, en *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), 18.

17. Michel Foucault, *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016), 228.

la capacidad de pago sino que también con el cumplimiento de normas y el rendimiento laboral.

Foucault actualiza así el análisis de Marx sobre el capitalismo, aunque no sin matices relevantes. Por ejemplo, como bien lo sugiere Stephane Legrand, las técnicas disciplinarias no se limitan a expresar el modo de producción capitalista del siglo XIX, a la manera típica de un efecto superestructural, sino que “funcionan por debajo de la infraestructura misma, en la medida en que ellas producen la fuerza de trabajo como tal, es decir, la condición infraeconómica del sistema de explotación”.¹⁸ De esa forma, podría decirse que la influencia de Marx en la “genealogía del poder” altera también la propia lectura marxista de la génesis del capitalismo.

Con todo, lo fundamental para nosotros aquí es que si la acumulación de cuerpos resulta inseparable del proceso de acumulación de capital, lo mismo puede afirmarse a propósito de la gestión de los *corpus*. En otras palabras, las investigaciones de Foucault permiten suponer que la génesis del capitalismo se enlaza tanto con la acumulación de cuerpos individuales como con la acumulación de *corpus* documentales. Por lo tanto, la máquina social del archivo ocupa un lugar central y hasta ahora ignorado –o en cualquier caso, poco advertido– entre los múltiples elementos que conforman las condiciones de posibilidad de la aparición y evolución del capitalismo. Para ello, es menester interrogarnos sobre la emergencia histórica del proceso de acumulación capitalista, y detenernos en algunas prácticas que pueden darnos una imagen más nítida de su singular acoplamiento maquínico con el archivo.

3. Los registros del capital financiero

La formación de las tecnologías disciplinarias descrita y analizada por la genealogía foucaultiana no es sino una re-territorialización de la desterritorialización previa de los flujos

18. Stephane Legrand, “Le Marxisme Oublié de Foucault”, *Actuel Marx*, no. 36 (2004): 42.

descodificados del trabajo y de la producción bajo la forma capital-dinero. En otras palabras, el surgimiento del poder disciplinario es una reconfiguración de flujos que la máquina capitalista ha liberado previamente.

De acuerdo con Deleuze y Guattari, no se trata aquí entonces de una organización social que funciona exclusivamente por medio de la inscripción de códigos extra-económicos, como en el caso de la máquina primitiva que tatúa, corta, escarifica, mutila y contornea los cuerpos, atribuyendo a la tierra el fundamento de la producción. Tampoco estamos ya frente a ese ordenamiento dispuesto por la máquina del Estado mediante la sobrecodificación de todas las fuerzas y agentes productivos bajo los signos de la soberanía, formando el cuerpo despótico-estatal que se apropia de toda la producción social. Al contrario, la máquina capitalista funciona descodificando flujos diversos, mientras el propio capital se convierte en la superficie de registro del proceso productivo general, actuando como su “movimiento objetivo aparente”.¹⁹

Por lo tanto, la descodificación de flujos es parte integral de la máquina capitalista, en tanto la desterritorialización constante que esta provoca funciona mediante una *axiomática* que define al capitalismo como tal. Desde esta perspectiva, si los axiomas no asignan simplemente nuevos códigos, es porque la axiomática se refiere más bien a la abstracción de las huellas, de las cosas y los signos, bajo la clave de la acumulación capitalista, es decir, de una cuantificación monetaria que lleva al capitalismo a ampliar sus límites y a una tendiente disolución de los mismos. En el *Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari postulan que esta descodificación de los flujos (de cuerpos o inscripciones en general) no implica en ningún caso una ausencia de organización, sino la más sombría distribución, bajo una contabilidad realizada en exclusivo provecho de la máquina capitalista, es decir, al servicio irrestricto de sus fines. En formas muy heterogéneas, la axiomática organiza de

19. Deleuze y Guattari, “El anti-Edipo”, 19.

modo constante flujos socialmente descodificados para que abastezcan los regímenes de la acumulación capitalista.

No es difícil demostrar que la axiomática opera en todo el campo social organizado por el capitalismo, en cuanto apreciamos que puede convertir prácticamente la existencia de cualquier inscripción en una fuente de explotación. Así pues, la axiomática capitalista funciona de manera similar al término acuñado en las matemáticas, como bien lo observa Jameson, pues allí “el axioma es el punto de partida, que no puede ser fundamentado en sí mismo o justificado, sino que sirve como piso o justificación para todos los otros pasos y propuestas”. Esto significa básicamente que los axiomas “son operacionales; no ofrecen nada para el comentario o la exégesis, no son sino más que un conjunto de reglas para ser puestas en efecto. Y este es el sentido en el que el capitalismo se repara a sí mismo y supera sus contradicciones mediante la adición de nuevos axiomas”.²⁰ De esa forma, la axiomática de las cantidades abstractas puede abarcar los signos, las cosas e, incluso, los organismos vivos. A cualquier inscripción, a todo registro, se le puede asignar un precio o sacar un rendimiento traducible en ganancias para el capitalismo.

No obstante, para que esta operación de la axiomática capitalista pueda extenderse sin trabas, hace falta instalar el axioma de la primacía social del libre mercado, es decir, convertir esa premisa no solo en un hecho incuestionable, sino que además en lo que Foucault llamaría un “régimen de veridicción”.²¹ Los principios formales de una economía de mercado, de sus enunciados, visibilidades y dispositivos de poder, se vuelven entonces el índice de un arte general para gobernar la propia vida, es decir, se constituyen como el principio para las formas de sujeción/subjetivación y el funcionamiento integral de la sociedad. La axiomática lleva

entonces al capitalismo hasta límites insospechados, cubriendo prácticamente todos los puntos del globo y tendiendo a la apropiación de toda la producción social gracias a la *equivallencia general* de las inscripciones realizadas sobre su propia superficie de registro. Aunque esta última, partafraseando a Derrida, requiere *suplementariamente* del registro tecnológico que opera el archivo en la superficie de lo real. Por supuesto, si los *corpus* formados por las tecnologías de archivación constituyen el acoplamiento maquínico entre el archivo y el capital, no lo hacen ya bajo la figura del forntispicio del *Leviatán* de Hobbes, sino a la manera de *Midas, Transmuting All into Gold Paper* (1797), la caricatura de James Gillray que muestra el rol del Banco de Inglaterra bajo el nuevo “régimen de veridicción” de la gubernamentalidad liberal. Esta inscripción satírica es más que un detalle en el panorama cultural de la época, pues se manifiesta como síntoma de la articulación de la máquina del archivo y sus *tecnologías de impresión* monetaria en la nueva configuración político-económica.

La operación de la axiomática capitalista opera aquí entonces como una reterritorialización de los flujos del capital en las diversas tecnologías de registro que permitirán al mismo tiempo su libre circulación expresando claramente el acoplamiento maquínico entre el capitalismo y la máquina social del archivo. La articulación de ambas máquinas sociales, así como sus diversas modificaciones, adquiere una forma paradigmática en dos técnicas de archivación propagadas durante el siglo XVI. Dichas técnicas, de apariencia modesta en la configuración político-económica de Occidente, han sido generalmente ignoradas, aunque constituyen instrumentos esenciales para las diferentes estrategias y prácticas gubernamentales que se desarrollan a partir de entonces, sobre todo en lo relativo a la administración económica de los bienes públicos y privados. Nos referimos a las *letras de cambio* y las *patentes*.

La relevancia histórica de las llamadas “letras de cambio”, va de la mano con cualquier relectura que subraye la importancia de las finanzas en el régimen de acumulación

20. Frederic Jameson, “Marxism and dualism in Deleuze”, en *A Deleuzian Century?*, ed. Ian Buchanan (Durham: Duke University Press, 1999), 18.

21. Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, trad. Horacio Pons (Madrid: Akal, 2009), 30-2.

capitalista. Esta última había sido ya considerada tempranamente por Deleuze y Guattari, cuando sostienen que el capitalismo “en su esencia es capital filiativo industrial”, pero “no funciona más que por su alianza, con el capital comercial y financiero. En cierta manera, de la banca depende todo el sistema y la catexis o inversión de deseo”.²² Aquel lugar cardinal de la banca en el capitalismo contemporáneo responde a un conocido doble motivo: a su cargo están los medios de pago y el sistema de financiación, por lo tanto, está detrás de la base monetaria y del crédito. La práctica bancaria se sitúa en el cruce de ambos factores y sus múltiples interacciones, que atraviesan íntegramente la organización económica del cuerpo social, provocando la desmonetarización del capital y una circulación de órdenes de pago (y sus tasas de interés).

El papel central que se le atribuye aquí a los flujos del capital financiero, a las operaciones del sistema de crédito y su consecuente generación de una deuda infinita es, como bien ha señalado Jameson, una de las principales líneas de investigación que deja abierta la comprensión de la máquina capitalista rubricada por Deleuze y Guattari.²³ Hoy en día, casi cincuenta años después de la publicación del *Anti-Edipo*, la importancia del capital financiero en la economía mundial resulta evidente, pues las recientes turbulencias de la econo-

mía global han demostrado que la financiarización es el nodo de los procesos de acumulación capitalista.²⁴ No obstante, resulta paradójico que a la hora de puntualizar el afianzamiento histórico de la máquina capitalista, Deleuze y Guattari no le concedan mayor relevancia a la influencia temprana de los flujos de capital financiero, limitándose a ratificar la tesis tradicional sobre la consumación del capitalismo en la revolución industrial. Para nosotros, hay aquí un error bastante significativo: se invisibiliza con esto el acoplamiento entre la máquina capitalista y la máquina social del archivo, que antecede a la conformación del propio capitalismo industrial. Cuestión que se hace evidente al rastrear las innovaciones financieras que fueron imprescindibles para el desarrollo de las grandes corporaciones industriales que hacia fines del siglo XIX encabezaron la máquina capitalista.

Sabemos que el desenvolvimiento del capitalismo en las sociedades industriales se debe en gran medida al previo incremento de la producción, el consumo y la expansión de los mercados que va gestándose en Europa, al menos, desde el siglo XVI. Si bien estos factores están ligados indudablemente a las transformaciones provocadas por la privatización de la tierra y la incipiente aparición de mano de obra asalariada, reciben un impulso igualmente significativo con las nuevas formas de financiamiento creadas en los núcleos comerciales europeos de la modernidad temprana. Este es el caso de la ciudad de Amberes, donde se lleva a cabo una verdadera revolución financiera mediante las “letras de cambio”, técnicas de registro que permiten a los comerciantes pagar en una localidad, bienes que han adquirido en otra zona o país.

Si bien las letras de cambio se utilizaban desde tiempos medievales, según lo destaca James Fulcher, la particularidad de su uso en el Amberes del siglo XVI radica en que “las letras ya no estaban vinculadas a transacciones comerciales concretas; se habían convertido en un mecanismo para

22. Deleuze y Guattari, “El Anti-Edipo”, 236-7.

23. Jameson, “Marxism and dualism”, 21-2. Vale la pena apuntar que esta línea de trabajo presente en la actualización del marxismo rubricada por Deleuze y Guattari, demuestra su importancia a la luz de lo que diez años después, en 1982, David Harvey señala al respecto: si bien la noción de capital financiero no se encuentra en Marx, siendo acuñada recién a comienzos del siglo XX por Rudolf Hilferding, cuyo abordaje será luego criticado por Lenin, lo cierto es que el concepto “ha pasado al folklore de la teoría marxista con apenas un aleteo de debate”. David Harvey, *The Limits to Capital* (London: Verso, 2006), 283. Por otro lado, recientemente, Maurizio Lazzarato ha seguido también esta línea de investigación, pero retomando el análisis marxista del *Anti-Edipo* con un marcado acento en las consecuencias contemporáneas de una “economía de la deuda” generalizada. Véase: Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Amorrortu, 2013).

24. Véase sobre esto especialmente: Andrea Fumagalli et al., *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros luchas sociales y nuevos escenarios políticos*, trad. Ezequiel Gatto (Madrid: Traficantes de sueños, 2009).

mover dinero de un sitio a otro a nivel internacional, con lo que posibilitaron la creación de un mercado de capital europeo”.²⁵ Semejantes técnicas de financiación y circulación de capital facilitaron en gran medida las operaciones comerciales internacionales durante la modernidad temprana. A la vez, en tanto que técnicas de financiación, las letras de cambio no solo se vinculan al surgimiento del capitalismo sino que además, de acuerdo con Fulcher, son antecedentes indispensables para comprender el capitalismo corporativo y financiero de nuestros días.

Postular que los flujos financieros constituyen la alborada del capitalismo implica reafirmar una clásica tesis de Fernand Braudel, quien al comparar la evolución histórica de la economía europea con la del resto del mundo sostiene que esta “parece haber debido su desarrollo más avanzado a la superioridad de sus instrumentos e instituciones: las Bolsas y las diversas formas de crédito”.²⁶ Cuestión evidente sobre todo a partir del siglo XVI, cuando los intercambios económicos comienzan a descodificarse, dejan de seguir las reglas tácitas del mercado “transparente”, esto es, del ojo por ojo, para guiarse por la especulación y el creciente “intercambio desigual”. Pero sobre todo, dejan paulatinamente ya de estar bajo la sobredecodificación soberana que regula la iniciativa privada. Dicha desterritorialización de los flujos financieros empieza a formar un complemento necesario de los flujos de capitales y de “trabajadores libres” que atraviesan los circuitos de la emergente máquina capitalista.

Nosotros postulamos aquí que la liberación de flujos financieros facilita, poco a poco, el afianzamiento del capitalismo, pero esto implica además un ineluctable ensamblaje entre la máquina capitalista y el archivo. La propia innovación técnica de las letras de cambio da cuenta de ello. Al

consistir, básicamente, en un documento a través del que una persona física o jurídica (librador) ordena a otra que pague una cantidad a un tercero (tomador), en una fecha determinada, este procedimiento entraña una verdadera *tecnología de archivación*, es decir, una inscripción sobre un soporte que ha de ser resguardada y que activa los flujos financieros. La particularidad de las letras de cambio, es que sus *arcontes* ya no pertenecen a una institución de la máquina estatal, sino que están encarnados por agentes privados, comerciantes o banqueros. A diferencia del antiguo archivo administrativo del registro comercial del Estado o el imperio, las letras de cambio descodifican principalmente flujos financieros privados, tal cual se constata ya hacia el siglo XV.

El protagonismo adquirido por las letras de cambio en las operaciones financieras de la modernidad temprana, plasma la articulación sin precedentes entre el archivo y la embrionaria máquina capitalista. Pocos han captado este acontecimiento con la nitidez que lo ha hecho la investigación histórica de Braudel:

Desde finales del siglo XIV, los archivos de Francesco di Marco Datini, mercader de Prato, cerca de Florencia, nos señalan las idas y venidas de las letras de cambio entre las ciudades italianas y los puntos álgidos del capitalismo europeo: Barcelona, Montpellier, Avignon, París, Londres, Brujas... Pero se trata aquí de juegos tan ajenos al común de los mortales, como son las actuales deliberaciones ultrasecretas del Banco de Pagos Internacionales, en Basilea. El intercambio se encuentra estrictamente jerarquizado, desde los más humildes oficios —mozos de cuerda, descargadores, buhoneros, carreteros, marineros— hasta los cajeros, tenderos, agentes de nombres diversos, usureros y, finalmente, hasta los negociantes.²⁷

25. James Fulcher, *El capitalismo. Una breve introducción*, trad. Paloma Tejada (Madrid: Alianza, 2009), 55.

26. Fernand Braudel, *La dinámica del capitalismo*, trad. Rafael Tusón (Madrid: Alianza, 1985), 44-5.

27. Braudel, “La dinámica”, 70-1.

Asimismo, junto a las letras de cambio, la dimensión administrativa del archivo se disemina entre los mercaderes con la mantención de los nuevos *registros de contabilidad por partida doble* (el balance con el activo y el pasivo). No obstante, es cierto que los flujos financieros que circulan entre mercaderes y banqueros se mueven aún bajo una regulación social de la máquina estatal, pues es la intervención del poder soberano o del Estado la que, en último término, continúa administrando la economía de las ciudades europeas durante esta época. Pero esos flujos financieros llegan a permear completamente los poderes públicos hacia finales del siglo XVIII, momento en que la influencia real del capital financiero sobre la práctica gubernamental se plasma en agentes como la familia Rothschild, que combinan la labor bancaria con una amplia red de información continental, demostrando que en “materia financiera, no hay transferencia de dinero sin transferencia de información, y en particular de información política que permita evaluar el riesgo y por lo tanto fijar el coste del dinero que se toma prestado o que se presta”.²⁸

El control de esta dimensión administrativa de la máquina social del archivo no implica solo el registro pasivo de transacciones, emisión de bonos o títulos de crédito, sino también la gestión de información valiosa para la actividad especulativa que incrementa los flujos de capital. Estos nuevos “archivos de los movimientos financieros” van entonces de la mano con la expansión del capitalismo. El hecho de que la máquina capitalista se articule de manera cada vez más firme con tecnologías específicas de archivo y que esto determine en buena parte la actividad económica, tiene como proceso adjunto una pérdida significativa del control financiero y comercial por parte de la propia máquina estatal. La familia Rothschild encarna solo uno de tantos ejemplos de esto último.

Por lo tanto, la dimensión administrativa de los archivos estatales, que hacia fines del siglo XVIII y comienzos del

XIX es fundamental para el establecimiento de los nuevos Estados-Nación, debe coexistir necesariamente con el acoplamiento entre la máquina del archivo y la máquina capitalista, que muy pronto gestionará todo el cuerpo social. Esto último, exactamente, es lo que Deleuze destaca en su *Post-scriptum sobre las sociedades de control*: el desplazamiento durante el siglo XX desde las sociedades disciplinarias hacia las “sociedades de control”, es decir, el paso desde relaciones de poder basadas en sistemas de encierro hacia una modulación general de datos, sistemas de acceso y marketing que controla nuestras formas de vida: “El hombre ya no está encerrado sino endeudado”.²⁹ Y las cuentas de esa deuda, es decir, los estados financieros de cada uno de los deudores, están controladas por los archivos.

4. La axiomática de la propiedad intelectual

Una segunda demostración paradigmática de la articulación entre axiomática capitalista y máquina social del archivo, se encuentra en el desarrollo histórico de los “registros de patentes”. En términos generales, las patentes designan hoy un conjunto de derechos exclusivos sobre una invención, otorgados por un organismo gubernamental a quien ha sido su inventor. Pero, técnicamente, la concesión de patentes supone el respaldo ineluctable de un archivo que acredite tanto las características de la invención como los derechos que se otorgan sobre ella. El amplio desarrollo histórico de esta práctica significa, en el fondo, que la “posesión de ideas no puede conformarse con el orgullo de su alumbramiento, sino que necesita del reconocimiento y la inscripción, es decir, requiere un acta de propiedad”. Siguiendo a Víctor del Río, esta cuestión “muestra su verdadera escala cuando se convierte en un problema económico sobre el derecho de explotación. Es entonces cuando la solicitud de archivo e inscripción de

28. Yann Moulier Boutang, *La abeja y el economista*, trad. Samuel Pulido y Marisa Pérez (Madrid: Traficantes de sueños, 2012), 58.

29. Gilles Deleuze, “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones. 1972-1990*, trad. José Luis Pardo (Valencia: Pre-Textos, 1996), 285.

las ideas alcanza el grado de institución legal”.³⁰ Así pues, los registros de patentes implican una necesaria expansión de la dimensión administrativa de la máquina social del *arkhé*, engarzada a los nodos de la circulación económica de bienes y servicios, es decir, el “archivo de las ideas” conlleva una articulación inmediata con la axiomática de cantidades abstractas propia de la máquina capitalista.

Los primeros rastros de estos registros de patentes podrían encontrarse en algunas prácticas aisladas durante el Medioevo, en las que los Estados conceden a ciertas personas el monopolio de una invención, una suerte de derecho de uso exclusivo, limitado a un territorio y por un número de años determinado previamente. Sin embargo, es recién en el transcurso del siglo XVI cuando la concesión de monopolios se propaga de un modo sistemático por el continente europeo, junto a la descodificación de flujos de la emergente máquina capitalista. Tal cual señala Jacques Attali, desde ese momento, “los administradores de las grandes ciudades de los Países Bajos y de Italia, los reyes de Francia y de Gran Bretaña, lo mismo que venden el derecho a crear empresas, venden a los industriales y a los artesanos la exclusividad de los métodos de fabricación, importados o nuevos, en forma de patentes”.³¹ A partir de entonces, no solo el derecho de explotación de una invención se enlaza íntimamente con su valor mercantil, sino que además ambas cuestiones dependen de una tecnología de archivación que determina de algún modo los monopolios sobre diversas artes técnicas, métodos o maneras de hacer.

Este antiguo sistema de registro de patentes está en la base del establecimiento de derechos exclusivos sobre el conocimiento, que a fines del siglo XVIII se denomina formalmente como “propiedad intelectual”. Aquella figura jurídi-

co-económica abarca pronto tanto los “derechos de autor”, y sus derechos conexos, como también la llamada “propiedad industrial”. Lo cierto es que la genealogía de la “propiedad intelectual” atañe a una deriva muy compleja, que podría rastrearse no solo a partir de la concesión de patentes sino también desde las consecuencias generadas por la invención de la imprenta. En efecto, entre las transformaciones sociales generadas por esta nueva tecnología de archivación durante el siglo XV, destaca especialmente la ampliación del conocimiento entre capas de la población postergadas hasta entonces de la cultura letrada. La imprenta hará del libro unpreciado objeto de consumo, pero promueve a la vez la aparición de voces disidentes a las tradicionales doctrinas del saber. Con ello, se altera luego la articulación entre la máquina estatal y el archivo, despejando el paso para el acoplamiento entre máquina capitalista y máquina social del *arkhé*.

La reproducción técnica de los libros abre todo un vasto mercado que rebasa las tradicionales concesiones de monopolios de las que gozan por un tiempo impresores específicos o gremios urbanos, cuya función adicional era facilitar las medidas de censura que implementan distintos Estados europeos o la misma Iglesia Católica. En ese sentido, siguiendo a Briggs y Burke, el “nacimiento de la idea de propiedad intelectual fue una respuesta tanto al surgimiento de la sociedad de consumo como a la expansión de la imprenta”.³² Sin duda, el crecimiento del mercado del libro motiva toda una serie de falsificaciones y controversias legales que estimulan poco a poco el desarrollo de la idea de una autoría individual. Por esa razón, en 1710, se implementa en Gran Bretaña el “Estatuto de la Reina Ana” que, estrictamente hablando, es la primera norma legal referente a lo que hoy conocemos como *copyright*. El objetivo del célebre estatuto es regular los derechos de explotación de libros, otorgando además ciertos derechos a los autores sobre sus propias obras.

30. Víctor del Río, “El archivo de las ideas”, en *Culturas de archivo*, vol. 2, ed. Jorge Blasco Gallardo (Salamanca: Junta de Castilla y León, 2005), 88-89.

31. Jacques Attali, *Historia de la propiedad*, trad. Enrique Sordo (Barcelona: Planeta, 1989), 233.

32. Asa Briggs y Peter Burke, *De Gutenberg a Internet. Una historia social de los medios de comunicación*, trad. Marco Aurelio Galmarini (Madrid: Taurus, 2002), 69.

Junto con lo anterior, hay que destacar que el estatuto precursor de las modernas leyes de patentes se instaura hacia el siglo XVII, también en Gran Bretaña. La ordenanza busca corregir las trabas al libre comercio a raíz de la concesión de patentes o cédulas reales, de modo que “el Estado inglés es el primero que pierde el derecho de propiedad sobre las ideas: el liberalismo sucede al mercantilismo. En 1623, el *Statute of monopolies*, retirando al Rey el derecho de vender franquicias comerciales e industriales, reconoce también a todo inventor de un ‘arte nuevo’ un *derecho de propiedad temporal sobre su invención*”.³³ Mediante este tipo de procedimientos o nuevas normativas, la máquina capitalista va supeditando el funcionamiento social de la máquina estatal a su propia axiomática de cantidades abstractas. De hecho, así puede leerse también otra piedra angular de la propiedad intelectual moderna, aquella dispuesta en las transformaciones de la Francia revolucionaria, específicamente en las leyes de 1791, que instauran los derechos de propiedad industrial, extendiendo la idea de propiedad intelectual al más amplio ámbito de técnicas y conocimientos, al reconocer que cada inventor debe tener la propiedad de sus inventos.

Asimismo, en 1790, al otro lado del océano, se dicta la primera Ley de Patentes de Estados Unidos, país en donde las solicitudes para registrar oficialmente nuevas invenciones aumentan de manera asombrosa luego de la aparición del telégrafo. Se trata aquí también de una tendencia, en plena Revolución Industrial, a resguardar secretos técnicos y de conocimiento que inciden en el aumento de la productividad y, por lo tanto, en la competencia económica. Sumado a esto, habría que mencionar que en el siglo XIX surgen también las “sociedades anónimas”, registro de un nombre comercial que sustituye el de los gestores del capital y que permite luego otorgar derechos de propiedad al creador de una “marca”. Por esa vía, los dominios del *copyright*, las patentes y las marcas, encajan perfectamente un nuevo ordenamien-

to económico-político del resguardo de las inscripciones, a tal punto que es posible afirmar, como lo hace Igor Sádaba, que el siglo XIX y XX son “la época dorada de extensión y afianzamiento de la doctrina patentista”.³⁴ Esto equivale a decir, para nosotros, que los diversos registros de propiedad intelectual que impulsan la acumulación de capital no son más que las ligaduras múltiples entre la máquina social del archivo y la máquina capitalista.

La forma contemporánea de la articulación entre capitalismo y archivo expresada en los sistemas de registro de propiedad intelectual es innegable. En el transcurso del siglo XX las legislaciones nacionales en torno a los derechos de propiedad intelectual se vuelven cada vez más estrictas, cubriendo numerosas áreas de la producción social. El archivo registra mediante la propiedad intelectual un amplio espectro de contenidos, que va desde los productos de la industria cultural y el entretenimiento, hasta aquellos derivados hoy de los avances en biotecnología y la industria farmacéutica. La importancia del registro de patentes y los derechos de autor para el funcionamiento del mercado global, conduce ya en 1967 a establecer la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) como un organismo especializado de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), a cargo de la administración de los tratados internacionales que regulan la propiedad intelectual a nivel mundial.

Podríamos incluso ir más lejos del aparato gubernamental transnacional anexo al sistema de registros de la propiedad intelectual, para subrayar el lugar central que esta forma de la máquina social del archivo tiene en el desenvolvimiento del capitalismo durante el último siglo. La propia hegemonía mundial de los Estados Unidos, alcanzada durante el *boom* de posguerra, sería imposible de explicar sin aludir, como bien demuestra David Noble, al empleo de los registros de patentes como “instrumento de protección y retribución al monopolizador de los inventos, es decir, a las grandes em-

33. Attali, “Historia de la propiedad”, 234.

34. Igor Sádaba, *Propiedad intelectual: ¿Bienes públicos o mercancías privadas?* (Madrid: Catarata, 2008), 48.

presas basadas en las ciencias”.³⁵ En otras palabras, la grandes empresas que explotan los avances científicos y tecnológicos dependen, de manera fundamental, de estos archivos de las ideas. La máquina capitalista requiere entonces de la máquina social del *arkhé*, para legitimar así su extracción de plusvalor ya no solo del trabajo manual sino también, y por sobre todo, del intelectual. Todo lo anterior parece hablar de una nueva fisonomía del capitalismo, o al menos, de unos rasgos que recién comenzamos a visibilizar. Los goznes entre la máquina social del archivo y la producción económica evidencian una verdadera transformación en los modos de explotación capitalistas. Para decirlo con Vandana Shiva:

Hoy en día, la tierra y el oro han dado paso al saber como fuente de riqueza de las naciones. La propiedad de las fábricas, minerales, bienes inmuebles y oro está siendo sustituida rápidamente por la propiedad de productos de la mente o “propiedad intelectual”. Las patentes que se refieren al conocimiento como “propiedad” siguen siendo un instrumento de colonización. Mientras que las guerras coloniales del pasado se libraban por un territorio geográfico, la colonización actual se basa en las guerras por un territorio intelectual.³⁶

La acumulación capitalista se reconfigura hoy mediante la des-apropiación que opera en el registro de los “bienes inmateriales”, es decir, mediante la privatización de huellas de la existencia común. El archivo-expolio de estas propiedades, su protección policial-militar y la explotación capitalista de nuevos yacimientos vitales, intelectuales y afectivos, van aquí

35. David Noble, *El diseño de Estados Unidos: la ciencia, la tecnología y la aparición del capitalismo monopolístico*, trad. Esther Rabasco (Madrid: Centro de Publicaciones Ministerios de Trabajo y Seguridad Social, 1987), 130.

36. Vandana Shiva, *¿Proteger o expoliar? Los derechos de propiedad intelectual*, trad. Ana María Cadarso (Barcelona: Intermón Oxfam, 2003), 23.

de la mano. La radicalidad de estas transformaciones llega a un nivel tan insospechado que incluso aquellos espacios que permanecían hasta hace poco completamente primitivos, en los que no cabía imaginar su registro, devienen ahora elementos archivables.

La acumulación de la máquina capitalista requiere de una administración del caos que se gesta en su despliegue y los registros de propiedad intelectual cumplen allí un papel crucial. De hecho, el capitalismo parece devenir cada vez más anárquico, puesto que no tiene un *principio* fundamental sobre el cual operar más que el de su propia axiomática (que lo lleva a transgredir sus límites en un proceso valorización abstracta del capital), pero al mismo tiempo, la máquina capitalista tiende a ensamblarse en formas más complejas con la máquina social del archivo, porque necesita registrar las huellas de la producción social para poder valorizarlas. En ese sentido, el capitalismo contemporáneo puede constituirse como post-Estatal, es decir, no tener centro geográfico, político, soberano o económico, y sin embargo, no dejará de requerir para ello, ineludiblemente, de la organización y el control de una superficie registro que le permita funcionar desterritorializadamente. Ese soporte del capitalismo no ha dejado de ser el archivo de la propiedad intelectual durante los últimos tres siglos. En ese sentido, el capitalismo es anárquico solo en apariencia, pues en el fondo, requiere de un régimen de propiedad privada (e intelectual, por extensión) para poder seguir desenvolviéndose como modo de acumulación imperante.

Los nuevos arcontes reúnen bajo su poder los derechos de propiedad de una herencia que hasta hace poco se entendía como común o de “dominio público”, y que es ahora progresivamente carcomida por unos pocos, que gestionan los diversos mecanismos jurídico-económicos del *copyright*. Frente al incremento evidente de estos últimos, y parafraseando a Marx, habría que sostener que la máquina capitalista contemporánea ha intensificado el proceso de acumulación primitiva, aunque esta vez ya no solo mediante la usurpación de

las tierras comunales, la expulsión de campesinos y la mercantilización de la fuerza de trabajo (lo que sigue ocurriendo, por cierto, en varias regiones del Sur global), sino que además mediante una axiomatización del acervo cultural de los pueblos y el conocimiento colectivo. Se trata aquí, en palabras de Carlo Vercellone, de “‘cercamientos del saber’ cuyos pivotes son el refuerzo de los derechos de propiedad intelectual, las patentes sobre la vida y la biopiratería de los saberes tradicionales”.³⁷ La función que en este contexto ocupa la máquina social del archivo está completamente atravesada por la máquina capitalista: los nuevos regímenes sensoriales que resguardan sus registros están asociados con la privatización de cada una de las *huellas* almacenadas.

Y, sin embargo, lo complejo de esta articulación es que la máquina social del archivo parece no tener ya una “domiciliación” determinada. En otros términos, el despliegue del archivo (des)configura en sus operaciones su propio domicilio, incluso el territorio de cualquier soberanía o aparato estatal que pudiese contenerlo. Por supuesto, esto se debe también a la importante reconfiguración de la máquina del archivo con las tecnologías reticulares y la ampliación de los entornos digitales. A propósito de esto mismo, Wolfgang Ernst afirma que, ahora, “la residencia estática del archivo como almacenamiento permanente está siendo reemplazada por una dinámica de stock temporal, un archivo del tiempo, en tanto que lugar topológico de constante transferencia de datos”.³⁸ Por lo tanto, dada la nueva constitución maquínica del archivo, este se transforma notoriamente, pasando desde un espacio de almacenaje a un espacio de gestión de transferencias de información. Los nuevos datos digitales del archivo y su transmisión electrónica, redefinen así su topolo-

gía tradicional. Pero esto no significa que la máquina social del archivo deje de remitir a su principio nomológico. Pese a la aparente desmaterialización del archivo, sus operaciones de jerarquización y clasificación de las inscripciones sociales permanecen intactas. Incluso, estas se refinan aún más con sus nuevos arcontes.

Así, en su despliegue contemporáneo, la máquina social del archivo opera la dispersión del principio topológico y la complejización de su principio nomológico. El nuevo poder arcóntico se materializa en una organización efectiva de los registros financieros y de propiedad intelectual, pero en su despliegue, configura no solo operaciones localizadas sino también una gestión desterritorializada del archivo. De tal modo, si bien el *poder arcóntico* organiza y define usualmente aquello que percibimos como nuestra “actualidad”, lo hace sin la necesidad de almacenar sus documentos en un edificio, aunque sus registros de propiedad intelectual o sus patentes sigan remitidas a un espacio particular, o mejor dicho a un propietario o arconte definido, sus efectos están notablemente diseminados. Los nuevos arcontes son aquellos que usurpan o (des)apropian a los cuerpos de sus huellas mediante mecanismos de privatización del conocimiento y la creatividad colectiva, de manera que los registros archivados se transforman progresivamente en un flujo de transacciones comerciales y financieras.

Basta pensar tan solo en el caso del código genético, donde hoy, a su “descodificación, a la desterritorialización efectuada por la bio-tecnología, se añade la axiomatización promovida por el capitalismo a través de la introducción del régimen de propiedad intelectual”.³⁹ Con ello, la máquina capitalista parece apropiarse incluso de aquello que parecía exento de cualquier tipo de especulación económica: los códigos de la vida. No obstante, habría que hacer aquí una precisión respecto a la matriz de análisis de Deleuze y Guattari sobre

37. Carlo Vercellone, “Las políticas de desarrollo en tiempos de capitalismo cognitivo”, en *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Yann Moulier Boutang et al. (Madrid: Traficantes de sueños, 2004), 69.

38. Wolfgang Ernst, “The archive as metaphor”, en *Open*, no. 7 (2004): 29-30.

39. Laymert Garcia, “Código primitivo, código genético: la consistencia de una vecindad”, en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, ed. Eric Alliez, trad. Ernesto Hernández (Medellín: Euphorion, 2002), 174.

la máquina capitalista. Pues si bien es cierto que incluso la información genética es desterritorializada por la axiomática capitalista (ya sea mediante la industria de los transgénicos, las coporaciones farmacéuticas o la biotecnología), esta no deja de reterritorializarse en el régimen de propiedad, que es en último término, la superficie de registro del capital. En otras palabras, tanto en el despliegue del capital financiero como en la gestión de un régimen de propiedad intelectual se juegan los acoplamientos heterogéneos entre la axiomática capitalista y la máquina del archivo. La peculiar función codificadora de esta última se desprende del movimiento descodificador de la primera.

En definitiva, si el capitalismo puede describirse como una máquina que axiomatiza flujos de capital, desterritorializando los códigos de la máquina primitiva y la máquina Estatal, su operación contemporánea parece dejar entrever que esta gestión de flujos abstractos se apoya simultáneamente en una imprescindible codificación de registros de dichos flujos en la máquina social del archivo. El resguardo, el orden y la ley sobre estos registros –entre las cuales las letras de cambio y las patentes son ejemplos paradigmáticos–, demuestra el funcionamiento extensivo del archivo a partir del despliegue del capitalismo. De ahí pues que los arcontes de nuestros días ya no puedan identificarse simplemente con quienes se encargan de custodiar bibliotecas, centros de documentación o museos: el poder arcóntico restringe hoy el acceso a la información y a los trazos de la existencia convertidos, de un modo u otro, en *huella digital*.

5. Capitalismo arcóntico: modulación, huella digital y tecnologías algorítmicas

El régimen de acumulación capitalista actual tiende a basarse cada vez más en las huellas de la superficie social, pero ya no solo como condición de posibilidad para inscribir sus modos de producción sino como fuente principal de explotación. Con las tecnologías digitales de iterabilidad, las trazas de los registros no se desvanecen en la red (como quisiesen los

dicotómicos relatos sobre “el mundo virtual” y su oposición al “mundo analógico”) sino que se convierten en parte de un registro masivo, concreto y administrable. Así, son esas mismas tecnologías que permiten la proliferación de las huellas digitales las que hacen posible también la nueva administración y explotación de los datos masivos o *big data*. Desde la década de los noventa, cuando la incipiente exploración y análisis computacional de los *big data* se perfecciona como una “minería de datos”, el capitalismo se alistaba para una explotación sistemática del yacimiento de las huellas de la existencia. Algo similar ocurre con la biotecnología, tras la decodificación de nuestro código genético y su explotación sistemática mediante las máquinas secuenciadoras y los bancos de ADN. Desde el trazado de toda huella digital hasta los bancos de datos genéticos se traza entonces la explotación contemporánea de los registros biopolíticos.

Lo anterior da cuenta de una nueva articulación entre la máquina social del archivo y la axiomática capitalista. Durante la últimas dos décadas asistimos a la instalación silenciosa de una nueva variante del modo de acumulación imperante: el capitalismo arcóntico. No es casual, en ese sentido, que entre las empresas más grandes del mundo se encuentren hoy aquellas cuyo modelo de negocios radica, fundamentalmente, en la recolección y el procesamiento de datos a gran escala: Alphabet, cuya subsidiaria es Google (y por extensión, Android y Youtube), y Facebook (entre cuyas subsidiarias están Instagram y Whatsapp). Ambas se encuentran además entre las cinco compañías con mayor capitalización bursátil a nivel global, junto con Apple, Microsoft y Amazon.com. Estas son las cinco empresas que se reparten hoy el mercado digital, donde el resto de las *startups* apenas se mantiene a flote. Asimismo, de acuerdo con las estimaciones de Standar & Poor y el Banco Mundial, solo estas cinco empresas bordean en conjunto los 3.5 billones de dólares, cifra similar a la suma del PIB nominal de los tres países más ricos de América Latina.

Todo ocurre aquí como si los ideólogos de Silicon Valley hubiesen sido mordaces lectores de *L'Anti-Oedipe* y *De la grammatologie*, pues promueven múltiples formas de conectividad y la producción de inscripciones en sentido general, es decir, no solo fonéticas, sino que también estéticas, afectivas y vitales, todo ello, por supuesto, mientras sea registrado exclusivamente en sus plataformas. De esta manera, la cantidad de información almacenada cotidianamente en las diversas *apps*, *softwares* y *webs* de estas compañías resulta abrumadora. El panorama hacia el año 2015, según Internet Live Stats, no deja de sorprender, pues por *cada segundo* que pasa: 98.467 videos son subidos a Youtube; 44.445 búsquedas se ingresan en Google; 2.383.625 correos electrónicos son enviados; 1.708 llamadas se hacen en Skype; 1.923 fotografías se suben a Instagram; 8.893 tuits son publicados. Asimismo, durante *cada día*: 4.500 millones de publicaciones se hacen en Facebook; 27.000 millones de mensajes se envían por Whatsapp y 1.000 millones de documentos son cargados en Dropbox. Frente a este escenario de “movilización total”, Maurizio Ferraris plantea que hemos transitado en menos de un siglo desde la “edad de la producción”, característica de las sociedades industriales, hacia una “edad del registro”, donde lo que se fabrica y transmite son principalmente documentos, destinados al almacenamiento y la circulación en las distintas redes sociales.⁴⁰ No obstante, aquí hemos mostrado que las tecnologías de archivación han sido tan cruciales para los primeros banqueros europeos sobre los que escribe Braudel como para los *geeks* de California que representan los modelos de éxito y la innovación empresarial en nuestros días. Por ello, el diagnóstico de Ferraris parece algo apresurado, pues soslaya un análisis genealógico de las máquinas sociales y la transformación de sus tecnologías, que le permitiría apreciar el protagonismo de los registros no como una novedad en el modo de producción social sino más bien como una variación específica en los acoplamientos entre el archivo, el aparato estatal y la máquina capitalista, cuyo

resultado es la formación de lo que aquí llamamos *capitalismo arcóntico*.

Ciertamente, Ferraris propone una explicación de la movilización total generada por los nuevos aparatos tecnológicos (al revisar en nuestros dispositivos móviles un mail en medio de la noche, al twittear cada ocurrencia o al postear en Facebook cada suceso de nuestras vacaciones) a partir de una motivación económica, que haría de cada huella digital una respuesta a los engranajes, nunca del todo conscientes, de la máquina capitalista. Incluso, podríamos decir que, gracias a Internet, la fuerza de trabajo se moviliza a cada momento, amenazando esa débil frontera que es ahora el sueño pero que, sin embargo, no detiene su funcionamiento 24/7, como diría Crary, pues trabajamos incluso cuando creemos que no lo hacemos al abastecer los acoplamientos del archivo y la máquina capitalista expresados, por ejemplo, en las diversas *apps* del tipo Sleep Better, que monitorean nuestras horas de descanso. Ante esto, Ferraris propone la tesis de que “el capital del siglo XXI es la documentalidad”, para explicar luego que la naturaleza de esta movilización en curso es la generación de un “internet-proletario precario, explotado, mal pagado –o no pagado en absoluto– y sin protecciones sindicales”, así como una “asimetría entre lo que sabe el usuario y lo que saben las compañías de gestión”.⁴¹ Bajo este argumento, él refuta con acierto las apologías noventeras de Internet como mecanismo de transparencia, subrayando su vínculo con la explotación de la fuerza de trabajo, pero su crítica, al fin y al cabo, no deja de asimilarse a las posiciones reformistas del propio capitalismo, que pueden ser ahora incluso un impulso del modo de acumulación tal como ocurriese a inicios del siglo XX. Podríamos sostener que lo anterior obedece principalmente a que el problema de Ferraris es “responder o no responder” en medio de la noche a la llamada del “aparato” y no cuestionar la *propiedad* de los aparatos, disputándola en todas sus plataformas posibles.

40. Maurizio Ferraris, *Movilización total*, trad. Miguel Ortega (Barcelona: Herder, 2017), 42-4.

41. Ferraris, *Movilización total*, 86-92.

El diagnóstico del capitalismo arcóntico no solo cuestiona radicalmente la presunta transparencia de Internet y la pretendida inmaterialidad de la información que circula por las redes, remarcando, en cambio, las formas de trabajo precarizadas que inscriben sus huellas en este nuevo régimen de la acumulación capitalista. Al trazar una lectura sobre los acoplamientos variables del archivo, la crítica del capitalismo arcóntico remece igualmente el optimismo de los discursos promovidos por los organismos internacionales sobre las “sociedades del conocimiento”, al desmontar aquello que actúa como el soporte de nuestro modo de producción: la propiedad de los datos o las huellas digitales que transforman completamente las condiciones del registro biopolítico de la vida, y por ello, el acoplamiento entre el archivo, el Estado y la axiomática capitalista. Cuando las soberanías nacionales han dejado de ser un contrapeso para el monopolio de los datos ostentado por las grandes corporaciones del Norte, el papel de los registros en el capitalismo arcóntico ha de ser leído de un modo similar al adoptado por Marx para referirse a la propiedad privada durante el capitalismo industrial, a saber: la propiedad de las huellas digitales “supone, como una de sus condiciones necesarias, el despojo de la inmensa mayoría de la sociedad”.⁴² No hace falta que Google y Facebook consigan el monopolio absoluto de los datos masivos y comiencen a cobrarnos por ellos a través de sus plataformas para leer con más atención al filósofo de Tréveris.

Todo esto hace necesario aclarar que el capitalismo arcóntico ha sido posible no solamente gracias al desarrollo acelerado de las tecnologías reticulares y los entornos digitales para diversos espacios y relaciones sociales, sino que principalmente debido a la extracción desmedida y la apropiación silenciosa de datos masivos que llevan a cabo las empresas de tecnología avanzada. De hecho, el problema abierto por la *huella digital* es que esta se traza en cada una de las interacciones que tenemos con nuestros entornos informatizados, es

42. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, trad. Pedro Ribas (Madrid: Alianza, 2001), 62.

decir, cada paso por una plataforma, por una activación de geolocalizador, de llamada telefónica o incluso de un examen médico, es apropiado por un modo de acumulación que se extiende desde la privatización del material genético hasta la composición de una canción o la escritura de un poema.

Al respecto, uno de los críticos más agudos de este panorama, el investigador bielorruso Evgeny Morozov, ha resalta-do que las estrategias de extracción de datos masivos a costos insignificantes por parte de las empresas que lideran el mercado mundial, relega el rol de los Estados en esta materia a un lugar secundario y paradójico, pues dichas corporaciones “han recibido numerosas ayudas gubernamentales así como fondos militares del Pentágono e instituciones similares para desarrollar aún más sus capacidades y ahora van a vender el fruto de esas ayudas a gobiernos y contribuyentes a precios elevados”.⁴³ De ahí que, podría decirse que el reciente juicio a Mark Zuckerberg, a propósito de la privacidad y el resguardo de los datos de la empresa Facebook, tras el escándalo por los servicios de propaganda de Cambridge Analytica durante las elecciones presidenciales que ganaría Trump el 2016, sea apenas la punta del iceberg en todo esto. De cualquier manera, lo que se hace edivente en el nuevo acoplamiento entre archivo y máquina capitalista es, precisamente, esa sintomática astenia de los *corpus* estatales. Queda claro entonces que el capitalismo arcóntico almacena, administra y procesa los datos masivos estableciendo nuevas tecnologías de control tanto de las huellas digitales como de la superficie social en la que se despliega. Esto quiere decir que sus efectos no solo recaen en las cerca de cuatro mil millones de personas que cuentan con acceso a Internet, sino que también afectan a la gente que no esta conectada. El problema no es desactivar el *router*, ni tampoco contestar o no el teléfono móvil.

El procesamiento y la gestión económica de los datos masivos generados a partir de nuestras constantes interacciones, voluntarias o involuntarias, con los entornos digitales se lleva

43. Evgeny Morozov, *Capitalismo Big Tech ¿Welfare o neofeudalismo digital?*, trad. Giuseppe Maio (Madrid: Enclave de Libros, 2018), 26.

a cabo mediante tecnologías algorítmicas que abastacen a la máquina capitalista y su axiomática de la web. En términos generales, sabemos que un algoritmo es un conjunto finito de reglas o instrucciones prescritas para la ejecución de una tarea específica, es decir, una secuencia de pasos que permite conseguir un resultado determinado. Sin embargo, el gran almacenamiento de huellas digitales permite hoy un cálculo ininterrumpido y automatizado de operaciones algorítmicas que jerarquizan y clasifican la información a la que accedemos (y que concedemos) en Internet. De hecho, los algoritmos más comunes que determinan nuestra experiencia cotidiana con las plataformas virtuales son el Page Rank de Google o el algoritmo de aprendizaje automático (*Machine Learning*) de Facebook, que pueden gestionar no solo lo que (no) ven o (no) leen sus miles de millones de usuarios, sino que además predecir aquello a lo que prestaremos atención primero y por cuánto tiempo. No por nada, el sitio oficial de Facebook declara que su herramienta de organización de contenido, esto es, su NewsFeed, tiene como objetivo: “mostrarte las historias que más te importan, siempre”. He aquí pues el secreto empresarial y político de los algoritmos.

Las formas refinadas en que las tecnologías algorítmicas logran cifrar y jerarquizar la información de la web y los perfiles de sus usuarios (sus intereses y deseos), los convierten en una de las tecnologías más importantes hoy de aquello que Gilles Deleuze llamara la “sociedad de control”.⁴⁴ Tanto el *big data* como el *data mining* permiten el trabajo de una *modulación constante* sobre los cuerpos y sus acoplamientos colectivos mediante el desarrollo de certeras tecnologías marketing, propaganda política y ciberespionaje. El almacenamiento de los datos masivos y el desarrollo de las tecnologías algorítmicas marcan así las nuevas articulaciones maquínicas entre el archivo y el capitalismo. De hecho, en nuestros días, Mark Zuckerberg, Larry Page y Serguéi Brin, encarnan de manera excepcional el poder arcóntico.

44. Deleuze, “Post-scriptum sobre”, 278.

VII. MÁQUINAS ANARCHIVISTAS

1. Allende a 49 USD: El acceso a las imágenes

La mirada de Salvador Allende se dirige inquieta hacia el cielo. Aparece traspasando el umbral de una puerta del Palacio de la Moneda, protegido por un casco y con una AK-47 bajo el brazo, junto a su guardia personal y algunos funcionarios cercanos. Es la última imagen del presidente Allende con vida, solo unos minutos después el edificio será bombardeado. La fotografía se convertirá entonces en un símbolo de la resistencia contra el Golpe de Estado en Chile, y será publicada ese mismo año en el New York Times obteniendo luego una distinción de la World Press Photo. Cuatro décadas después, en 2016, la revista Time destaca esa famosa fotografía como una de las cien más influyentes de la historia, añadiéndole una frase de las últimas transmisiones radiofónicas realizadas por Allende aquella mañana del 11 de Septiembre de 1973: “Pagaré con mi vida la defensa de los principios que son caros a esta Patria”. Casi medio siglo después, la ironía de la historia resulta feroz. Para utilizar legalmente esta fotografía tenemos dos opciones: pagar 500 USD por unos derechos editoriales estándar, que permiten su reproducción durante quince años en cualquier medio de comunicación, o bien seleccionando un precio especial de acuerdo con distintos formatos y tipos de usos editoriales, publicitarios, comerciales, artísticos o culturales, a partir de 49 USD, todo esto por un tiempo no superior a los tres meses.

La última imagen de Allende con vida es hoy día comercializada por Getty Images, una de las agencias de fotografía de stock más importante del mundo, con un archivo de casi 200 millones de imágenes y con ingresos anuales cercanos a los 800 millones de dólares. En ese archivo se encuentran muchas de las fotografías más icónicas del siglo XX, como las de Albert Einstein sacando la lengua, Marilyn Monroe con su vestido blanco sobre una rejilla de ventilación, Jimmy Hendrix tocando en Woodstock, Rosa Parks sentada en un autobús o las de los tanques reprimiendo las protestas en la Plaza de Tiananmén. Así, podría decirse que el verdadero negocio de Getty Images es la mercantilización de la memoria visual colectiva y de la herencia cultural de nuestra historia reciente, que se transa día a día en las plataformas on-line, convirtiéndose en un flujo más de capital.

El rentable negocio en torno a estos registros visuales tiene, no obstante, una gestación ineludible para cualquier anarquología del capitalismo arcóntico. Getty Images solo se encarga de comercializar las licencias de estas fotografías, pero estas son propiedad de un nuevo gigante de las comunicaciones: Visual China Group. Este grupo empresarial es el nuevo arconte de un archivo que incluye los derechos de propiedad de las imágenes que hasta hace poco ostentaba Corbis, la empresa fundada en 1989 por Bill Gates. Hace casi tres décadas, el dueño de Microsoft comenzó a comprar los archivos de imágenes analógicas más importantes del siglo XX, entre las que destacan la colección de Otto Bettmann, la agencia fotográfica Sygma y Saba Press. Ya en ese entonces el objetivo de Corbis era obtener la mayor cantidad de archivos visuales del siglo pasado para digitalizar sus imágenes y comercializarlas en la web. En total, Corbis llegó a reunir un archivo de 65 millones de fotografías originales, sin embargo, las colecciones no alcanzaron a digitalizarse completamente, pues el inevitable deterioro de los soportes materiales motivó la decisión de confinar preventivamente el resto de los originales en un bunker a 70 metros bajo tierra, al noreste de Pittsburgh. Allí, y por casi dos décadas ya,

se atesoran millones de imágenes de nuestra historia que jamás hemos visto y quizás nunca veremos.

La conservación de este acervo histórico de imágenes parece a primera vista incuestionable, pero ¿Qué ocurre si la salvaguarda de una parte importante de la “memoria cultural” (o más bien del soporte, del suplemento tecnológico de toda huella,) del siglo XX se gestiona a costa de vedar su exposición? ¿No alberga la constitución de estos archivos –al igual que cualquier despliegue de la máquina social del archivo– un elemento contradictorio, allí justamente donde la institución arcóntica se desterritorializa, y simultáneamente, se registra bajo una operación axiomática? Tal como lo ha apuntado Peter Krieger, el talante comercial de estos depósitos de imágenes se ubica en el polo opuesto de la idea con que comúnmente asociamos a cualquier biblioteca pública, la promesa democrática del archivo, o al menos la disponibilidad de sus acervos¹. El negocio de Getty Images, Corbis y Visual China Group, ilustra de forma paradigmática la articulación entre la acumulación capitalista y la máquina social del archivo, que hemos denominado como capitalismo arcóntico. Este último axiomatiza los registros históricos y la administración de la memoria que en ellos se aplica, siempre que la voluntad de conservación y restauración de los soportes de las huellas va de la mano con su mercantilización y la modernización de dispositivos tecnológicos de archivación. El capitalismo arcóntico tensiona incluso la espectralidad de los registros que, como bien diría Derrida, caracteriza la estructura virtual del archivo y la disyunción de su actualidad, pues su negocio consiste precisamente en rentabilizar los afectos en torno a las huellas y la amenaza inmanente de su destrucción.

En ese sentido, con las tecnologías reticulares y los entornos digitales, los dispositivos del capitalismo arcóntico funcionan principalmente multiplicando la gestión del *acceso* a la información. Hace dos décadas, el sociólogo y economista estadou-

1. Peter Krieger, “Búnker de imágenes”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, no. 077 (2000): 271.

nidense Jeremy Rifkin publicaba *La era del acceso* (2000),² donde destaca un sigiloso síntoma: a comienzos del siglo XXI, una reestructuración sin precedentes en la economía global, derivada de la expansión de las nuevas tecnologías y el nacimiento de una “economía-red”, transforma los rasgos elementales del capitalismo que hasta hace poco conocíamos. La principal de dichas mutaciones, según Rifkin, sería la desmaterialización de los bienes en una economía cada vez más “ingrúvida”. Por supuesto, una parte de este diagnóstico ha sido refutada con acierto por Franco “Bifo” Berardi, quien si bien reconoce, por un lado, que conceptos claves para el pensamiento económico moderno han perdido consistencia con la “infoproducción” y la reproductibilidad ilimitada de las mercancías producidas por el trabajo digital, por otro lado, no deja de señalar que este trabajo mental del “cognitariado” es más que inteligencia, pues “los *cognitarios*, en su materialidad existencial, también son cuerpo, es decir, nervios que se tensan en el esfuerzo de la atención constante, ojos que se cansan al fijarse en la pantalla”.³ La existencia concreta de los cuerpos del cognitariado, por cierto no puede hacernos olvidar tampoco que mientras que la cantidad de información crece exponencialmente en la red y sus costos de almacenamiento se vuelven cada vez más baratos, el nuevo poder arcóntico sigue dependiendo de “servidores” materiales, del hardware del archivo (como diría Kittler) de cada una de las plataformas digitales que se disputan el monopolio de los datos en la web.

Con todo, la tesis de Rifkin es certera cuando señala que en este panorama nociones de la economía clásica como el de propiedad privada se vuelven menos precisas. Y esto es así, nos dice el sociólogo estadounidense, porque hoy la gran mayoría de las relaciones sociales y expresiones culturales se acomodan y redefinen mediante relaciones de *acceso*. De ahí que se

2. Jeremy Rifkin, *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*, trad. Francisco Álvarez y David Teira (Barcelona, Paidós, 2000).

3. Franco Berardi, *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, trad. Patricia Amigot y Manuel Aguilar (Madrid: Traficantes de sueños, 2015), 105.

vuelva imprescindible pensar una noción como esta. Al fin y al cabo, es esto lo que podría graficarse en el mismo caso del archivo de Getty Images, que solamente gestiona comercialmente el *acceso* a imágenes como la fotografía de Allende, sobre las que no tiene propiedad, aunque sí la detenta Visual China Group, quienes a su vez no cuentan con el bunker bajo tierra en Pittsburgh de Bill Gates para la colección de fotografías analógicas más grande del siglo XX. Ahora bien, podría decirse que la relevancia de la figura del *acceso* no es una novedad histórica y tampoco surge de forma espontánea tras una revolución económica de fines del siglo XX. Más bien, los fenómenos que Rifkin pretende describir, cuando habla de la “era del acceso”, son las expresiones contemporáneas de aquella tensión que desde siempre ha recorrido los archivos, y que sin embargo no puede ser archivada como algo ya sido.

Estos diferentes problemas en torno a la figura del “acceso” podrían analizarse a partir de la propia etimología del término *accessus*, es decir; como entrada o acción de acercarse al archivo (*accēdere*); o en su derivación conceptual en informática (*access*), en tanto que lectura e inscripción de datos en un soporte artificial de memoria; pero también, en la distinta subacepción jurídica y médica del término *accessio* (*accesión*), que va desde el derecho de propiedad sobre una cosa y lo que esta produce, hasta los malestares o “ataques” intermitentes que sufre un cuerpo. De tal manera, es en los diversos sentidos que se derivan de su *accessus* donde se juega una *política del archivo* que atañe siempre tanto a su constitución como a su relación con el pasado y el futuro. Es en esta constelación de elementos donde se hace posible pensar desde otra mirada el problema del *acceso al archivo*. A ello se refiere de algún modo Derrida cuando señala que el problema del *acceso al archivo* no es “una cuestión política entre otras”, puesto que “atraviesa” y “determina” el conjunto del campo político. En otras palabras, “[l]a democratización efectiva se mide siempre por este criterio esencial: la participación y el acceso al archivo, a su constitución y a su interpretación”.⁴

4. Derrida, *Mal de archivo*, 12. [énfasis añadido]

Cada vez más, el campo social parece estar atravesado completamente por y en la influencia de los nuevos medios tecnológicos de *archivación* (los diversos dispositivos móviles, aplicaciones, multimedia, etc.), donde se efectúa, como nunca antes, no solo la capacidad almacenadora, conservadora, transmisora, de documentos del pasado, sino que además donde el archivo-*archivante* se vuelve productor de los acontecimientos, y en ese mismo empeño dispone una relación con el porvenir. Para Derrida este hecho, demanda transformaciones políticas donde lo que él llama un *derecho de mirada* ocupa un importante lugar, es decir, donde se haga urgente una problematización del espacio público contemporáneo, regulado y modelado por la producción y la circulación de imágenes, las cuales conforman, a su vez, una suerte de archivo institucional.⁵ Se trata de un singular derecho de *accessus*, de cuestionar las imágenes que se muestran y cómo se muestran y almacenan ávidamente en nuestras sociedades (*access*). Pero también es un derecho a conocer quiénes son los que las interpretan y explotan, cuáles son sus usos y restricciones (su *accesión* jurídica). En ese sentido, Derrida sostiene que “tener acceso a esos archivos, poder analizar su contenido, las modalidades de selección, interpretación, manipulación que presidieron su producción y circulación, todo eso es por lo tanto un derecho del ciudadano”, y cuyo planteamiento exige, al menos, “una *deconstrucción* práctica de los conceptos tradicionales y dominantes del Estado y el ciudadano”.⁶ En consecuencia, se trata aquí de replantear la política para alcanzar una democratización efectiva del archivo, su acceso como *res pública*.

2. El acceso como virus: la amenaza del cuerpo informático

Cualquier *derecho de mirada* es problemático ya en su propia enunciación. Así lo reconoce Derrida, pues todo derecho, a su

vez, haría suya una autoridad de mirada en tanto que vigilancia e inspección legitimada. De cualquier modo, el “derecho de mirada” referido por Derrida, traza la posibilidad de una política de la negociación y el convenio de las condiciones de selección y distribución de las imágenes. Se constituye como una forma de mediar con esa violencia particular del archivo que es la economía de la archivación, su labor instituyente y conservadora de un *corpus* de imágenes, que es característica de toda máquina social del archivo. Así, en la medida del *accessus*, el “derecho de mirada” obtiene sus criterios en el *accēdere* (la aproximación a los documentos) y el *access* del archivo (la disponibilidad de los registros digitales), y una negociación constante de su *accesión* jurídica (de su propiedad y sus usos posibles), de su economía archivadora y del *corpus* de su poder de consignación. Pero la gama de sentidos y movimientos que hemos abierto en la revisión etimológica del *accessus* al archivo, permite al mismo tiempo vislumbrar la frontera o los límites de toda “accesión jurídica” trazados, de un modo u otro, por la amenaza de su “accesión fisiológica” (el malestar del cuerpo que es aquí también la indisposición del *corpus* del archivo). Si en torno a la “accesión jurídica” parece negociar o convenir la deconstrucción, mediante sus operaciones *instituyentes* y *conservadoras*,⁷ en cambio, es en la “accesión fisiológica” donde se manifiesta, con una estela benjaminiana, una política del acceso como subversión de un orden sensorial determinado.

Casi medio siglo antes que el *derecho de mirada* referido por Derrida, en *La Obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936), Walter Benjamin reclamaba un *derecho a ser filmado*, una incatalogable práctica de auto-exhibición, que exige como condición un movimiento doble: por un lado, “la transformación de la relaciones de propiedad” de los propios medios reproductibilidad técnica (o de las actuales tecnologías reticulares), y por otro lado, la *destrucción* de la organización

5. Jacques Derrida y Bernard Stiegler, *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: EUDEBA, 1998), 39-51.

6. Derrida y Stiegler, *Ecografías de la televisión*, 51.

7. Para entender mejor este punto habría que revisar las relaciones entre la fuerza del derecho y su violencia según Derrida. Véase: Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver (Madrid: Tecnos, 2008).

estetizante de la política dispuesta en el sistema de aparatos para que la masa se mire “a sí misma cara a cara”.⁸ Por supuesto, en la época de Facebook, Instagram y Snapchat, esta sentencia parecería quedar obsoleta en primera instancia, pues las cuentas de cientos de millones de usuarios tienden a generar una engañosa idea de libertad como autorealización, donde las distintas plataformas digitales son vitrinas de individualidad y sociabilidad, pero más allá de la identidad particular que cada perfil pretenda mostrar o la tendencia que cada usuario logra marcar en las redes sociales, lo cierto es que estas tecnologías de registro funcionan almacenando, procesando y transando por cifras millonarias las huellas de interacciones, intereses y comentarios del universo de usuarios en los entornos digitales. El trabajo de Cambridge Analytica para la campaña de Donald Trump el 2016, utilizando la información de los usuarios estadounidenses de Facebook (sus intereses, likes, etc.) para clasificarlos según tipos de personalidad específicos (apertura al cambio, escurpulosidad, extraversión, amabilidad e inestabilidad emociocinal) y enviarles luego propaganda política diferenciada, de acuerdo con sus características psicológicas, funciona como muestra paradigmática de lo que señalamos aquí. Por lo demás, subir una fotografía, texto o video, en las plataformas digitales es solo un momento de exposición narcisista prolongado luego en el espectáculo de reacciones y sobrerreacciones en torno a cada publicación, cuya única diferencia con el espectáculo de la estetización fascista de las masas a comienzos del siglo XX es que esta vez disfrutamos simultáneamente como protagonistas y público de nuestra propia autodestrucción frente a las pantallas. No debería ser entonces una sorporesa que las antiguas empresas de armas químicas como el gas Zyklon B, se convirtiesen hoy en las principales agentes del mercado farmacéutico a nivel global: hace casi un siglo la exterminación era masiva en los campos de batalla, hoy se da en la soledad de nuestros cubículos, frente a la pantalla y bajo los efectos de la fluoxetina.

8. Walter Benjamin, *La Obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, trad. Andrés Weikert (México: Itaca, 2003), 96-112.

Por lo mismo, la observación de Benjamin sigue resonando en la formación social que habitamos, pues los archivos de Internet son una monumentalización construida a partir de material humano, o más bien, su *corpus idealizado*, toda vez que las relaciones de propiedad que lo sustentan no sean transformadas de manera radical. Esto último implica que la *accesión* jurídica del archivo es necesariamente remecida por su *accesión* fisiológica, por la indisposición de ese *corpus ideal*, tomando la forma del ataque o el malestar. De ese modo, habría una *accesión* al archivo que dejaría ya de remitir a su propiedad privada, al considerar en su *accessus* la *accesión del corpus unitario e ideal* que establece el *poder arcóntico*, en tanto que poder de privatización y de *estetización política del archivo*. En ese sentido el *derecho a ser filmado*, parecería ejercerse también cuando se descompone la *accesión* jurídica del archivo, cuando su *access* deviene *malware* o violación del *copyright*, cuando su *acceso* implica la desorganización y desarticulación de la función arcóntica, cuando se descompone todo *corpus* consignado.

Por lo tanto, la “*accesión jurídica*” del archivo tiene un punto crítico en la propia expansión de sus medios técnicos que no podría sino extender una domiciliación a costa de un *accessus* que conlleva en sí mismo un movimiento anarchivista, la *accesión fisiológica* de su *accesión jurídica*. Esto quiere decir, un *acceso en tanto que indisposición* de catálogos oficiales y restricciones de uso, trastorno de sus órdenes y sus privaciones comerciales, pero también como posibilidad técnica de producir diversas formas de *accessio* (ataques) a los propios *corpus* de los archivos arcónticos que configuran el campo social y determinan la experiencia estética y política que tenemos con los nuevos entornos digitales. Estas “*accesiones*” sugieren los rasgos de la máquina anarchivista y su *nomos nomádico*, donde los registros del trabajo del cognitariado se ofrecen a su redistribución, es decir, como material dispuesto de antemano para ser *desarchivado*. La *accesión* entonces se vuelve contagio y se propaga. El *acceso* y la distribución de las huellas activada por la máquina anarchivista es siempre viral. Estos malestares o “*ataques*” de fiebre intermitentes que sufren los *corpus* del poder arcóntico

en su acoplamiento con la máquina capitalista, en cierto modo, habían sido advertidos por Deleuze, cuando señala que así como las máquinas energéticas de las sociedades disciplinarias estaban expuestas al riesgo activo de la huelga y el sabotaje, las sociedades de control y sus máquinas informáticas tienen su mayor riesgo en la propagación de virus y en la reproducción descontrolada de la piratería.⁹

Curiosamente, fue un férreo anticomunista como John Von Neumann quien hiciese los primeros aportes para la comprensión del funcionamiento de los virus en el campo de las ciencias de la computación, al elaborar una teoría sobre los autómatas auto-producidos a mediados del siglo XX. De un modo similar a las máquinas de Von Neumann, los virus son programas que atacan todo tipo de dispositivos informáticos alterando su funcionamiento normal. Una vez que infectan un sistema, los virus proceden ejecutándose y propagándose mediante su auto-replicación, es decir, reproduciéndose a sí mismos. Las máquinas de guerra nómadas se propagan de un modo similar, diferenciándose dentro de un territorio estratificado. Si todo *malware* es una amenaza constante de los sistemas digitales, es porque al igual que la máquina nómada, el virus informático pone en peligro también los archivos que almacenan y procesan la información de acuerdo con un programa determinado. No resulta extraño, por ende, que las metáforas más usadas para referirse a los virus en las primeras décadas de la comercialización masiva de las computadoras personales insistieran en vincularlos, por un lado, con el cuerpo de la máquina, esto es, con los elementos físicos del PC, y por otro lado, con la amenaza biológica de enfermedades que sufre el cuerpo humano.¹⁰ Asimismo, aquí se juega no solo la imbricación entre máquinas técnicas y “máquinas deseantes” sino que además el aspecto fisiológico de un acceso al archivo que remece todo poder arcóntico sobre los *corpus* documentales. En ese sentido,

9. Deleuze, “Post-Scriptum sobre”, 282.

10. Steve Woolgar y Geoff Russell, “Las bases sociales de los virus informáticos”, en *Política y Sociedad*, no. 14-15 (1993): 171-195.

el acceso como viralización de los *corpus de datos* puede implicar tanto la destrucción de sus archivos como la alteración del funcionamiento normal de sus programas. Este *acceso radical* ya no se vincula únicamente con la democratización del archivo referida por Derrida, pues se emparenta más bien con la revuelta que implica todo movimiento anarchivista.

3. Orden policial y revueltas del anarchivismo

El anarchivismo no consiste en un simple recurso estilístico ni en el esbozo de una alternativa clasificatoria (un contra-archivo) frente al ordenamiento de los registros instituidos sobre la superficie social. Opera de un modo muy distinto, como el 8 de Junio de 1692, cuando la capital de Nueva España ve emerger una de las más grandes rebeliones populares de la Colonia. Aquella tarde, durante las celebraciones de la fiesta del *Corpus Christi*, y tras una larga escasez de cosechas y persistentes abusos administrativos por parte de las autoridades coloniales, un inesperado movimiento de plebe insurrecta —compuesta por indios, negros, criollos, mestizos y zaramillos de distinta procedencia—, desencadena disturbios y saqueos en diversos puntos de la principal ciudad del gobierno monárquico español en América. En su célebre carta, *Alboroto y motín de los indios de México*, el erudito novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora, relata con detalle el incendio provocado por la plebe en los edificios institucionales y las dependencias del Palacio Real; las Escribanías de Cámara, Almacenes de Bulas y Papel sellado arden entonces bajo el fuego junto a la Tesorería, la Contaduría de Tributos, Alcabalas, Real Hacienda, Chancillería, Escribanía de Minas, Oficios de Gobierno y el Juzgado General de los indios. La quema de esas oficinas gubernamentales y sus registros implica también una súbita destrucción de la máquina social del archivo colonial en medio de la revuelta de la plebe, al grito de la consigna: “¡Muera el virrey y el corregidor!”.

De una manera u otra, el movimiento del anarchivismo derriba el control social plasmado y delimitado en los archivos. En ese sentido, en primera instancia, el anarchivismo aparece como el estallido imprevisto de la revuelta. De ahí que la irrup-

ción anarquista no pueda simplemente confundirse con un proceso revolucionario, pues como bien lo ha subrayado Furio Jesi, en el caso de la revolución nos encontramos generalmente frente a un conjunto de acciones basadas en planes estratégicos de largo plazo que, ya sean trazados por un partido político o por un grupo social dirigente, pretenden *cambiar en el tiempo histórico* un contexto social, político y económico determinado, mientras que en el instante de la revuelta opera más bien una *suspensión del tiempo histórico*.¹¹ Asimismo, la revuelta del anarquismo interrumpe necesariamente la actualidad que configuran los regímenes sensoriales dispuestos por la máquina social del archivo. A diferencia de la revolución, en la revuelta no hay un programa futuro, no se prepara el mañana, y quienes participan en ella se disuelven entre la muchedumbre sublevada, escapando de las instituciones del enemigo y encontrando un refugio colectivo en medio de la batalla. El movimiento insurreccional de la revuelta no está sumergido de ningún modo en el tiempo histórico, al contrario, implica una experiencia distinta del propio tiempo y espacio normalizados en la sociedad, pues la interrupción del transcurrir tranquilo o previsto de la historia es su rasgo distintivo.

Otro buen ejemplo de esto último nos lo sugiere Andrea Cavalletti, al citar un pasaje clave de las *Mémoires* de uno de los precursores de la policía científica moderna y reconocido Jefe de la Prefectura de París durante el Segundo Imperio, Antoine François Claude, quien a propósito de la conmoción del orden social tras la revuelta de la Comuna, señala:

fue provocada menos por las ruinas de nuestros palacios y de nuestra casas incendiadas que por la confusión reinante en todas las administraciones. En lo que concernía a la justicia, el incendio de su palacio había causado la destrucción de los archivos y de las actas del Estado civil; lo cual favorecía a todos los malhechores. Al no haber ya archivos judiciales, los revol-

tosos de la sociedad podían considerarse puros como ángeles, el fuego los había purificado. ¿A propósito por cierto? En todo caso, satisfaciendo sus deseos, la Comuna les aseguraba la impunidad.¹²

Por supuesto, la destrucción de los archivos nunca ha estado bien ante los ojos de la policía. Sin embargo, frente al relato de Monsiuer Claude, lo cierto es que Cavalletti se apura en sostener que la máquina policial puede gobernar prescindiendo incluso del poder arcántico, desligando así de los cuerpos individualizados el trabajo de las distintas tecnologías de registro que operan sondeando sus comportamientos en el campo social, produciendo *corpus* documentales y normalizando cuerpos. El pensador italiano se apura entonces en afirmar que “el archivo puede destruirse sin que la estructura de la sociedad sea tocada: la ciudad, lugar de lo social por excelencia, no es en efecto una entrega inerte de noticias sino el mapa viviente, móvil e ilimitado de los crímenes”.¹³ De esa manera, pese a que Cavalletti reconoce que el estallido de la revuelta interrumpe el ordenamiento del archivo, se inclina por resaltar la constante recomposición de la normalidad social llevada a cabo por el despliegue de la policía, que cuando ve sus registros destruidos recurre a un enrolamiento sistemático de soplones y delatores, para instituir así, una vez más, el dominio de los “hechos”. Pero cuando adoptamos una mirada como esta, no solo volvemos a una visión tradicional y reductiva del archivo, abandonando su comprensión como máquina expandida en la superficie social, sino que además circunscribimos equivocadamente el análisis de la policía a los grilletes y la macana, descuidando la configuración más extendida del orden social que la policía se encarga de asegurar. Dicho ordenamiento policial de la sociedad, y el archivo que lo respalda, no pueden ser destruidos sin remecer al mismo tiempo la estructura social en su conjunto.

11. Furio Jesi, *Spartakus. Simbología de la revuelta*, trad. María Teresa D’Meza (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014), 63.

12. Andrea Cavalletti, *Clase. El despertar de la multitud*, trad. María Teresa D’Meza (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013), 15.

13. Cavalletti, “Clase”, 18.

La particularidad del movimiento anarquista emerge con esa convulsión de la organización jerárquica de los registros sobre la superficie social que nunca es solo un mero inconveniente administrativo. Esto es lo que nos ha ayudado a comprender Jacques Rancière en *El desacuerdo* (1995), cuando subraya que la policía ha de entenderse de una forma distinta a la manera en que solemos representarla: la policía se constituye mediante un conjunto de procedimientos y gestiones que tienen como fin la administración ordenada de las colectividades, que fija identidades y roles para los cuerpos, constituyendo un correspondiente sistema de legitimaciones sociales.¹⁴ Por lo tanto, más allá de las instituciones y técnicas especializadas con que solemos identificar al orden policial, Rancière propone definir la policía como el ordenamiento de lo sensible, que distribuye los cuerpos y sus funciones en una comunidad, repartiéndolos así en el espacio común. Puesto en otros términos, el orden policial es aquel que establece y resguarda los modos de ser, del hacer y del decir, de acuerdo a las posiciones y ocupaciones que han sido fijadas para cada cual, es decir, en base a las *particiones* establecidas. En lugar de restringir la noción de policía a los mecanismos de coerción y seguridad más básicos, Rancière la define como un modo de organización general de los cuerpos y sus funciones en el espacio común, lo que nos permite establecer una relación fundamental entre el régimen sensorial de la máquina del archivo y la operación de la policía.

Desde luego, la noción de “policía” elaborada por Jacques Rancière está marcada por la influencia de las investigaciones foucaultianas sobre la historia de la racionalidad gubernamental. Especialmente, por el curso *Seguridad, territorio y población*, impartido en el Collège de France, entre 1977 y 1978, donde Foucault analiza la emergencia del discurso y las prácticas de la policía durante los siglos XVII y XVIII, que operan principalmente como una tecnología de gobierno de amplio alcance sobre el cuerpo social. De acuerdo con Foucault, la policía designa entonces “el conjunto de las intervenciones y los me-

dios que garantizan que vivir, más que vivir, coexistir, serán efectivamente útiles a la constitución, al acrecentamiento de las fuerzas del Estado”.¹⁵ Así, entre las preocupaciones y actividades de la policía encontramos: el desarrollo cuantitativo de la población, el abastecimiento de sus necesidades inmediatas, el resguardo de la salud cotidiana y el control de epidemias, hacer trabajar a los individuos y asegurar la circulación de las mercancías producidas por los cuerpos disciplinados. La policía se encarga entonces de asegurar el esplendor de la integridad del Estado, y en ese sentido se emplea el término en textos como *La Monarchie aristodémocratique*, publicado en 1611 por el historiador Louis Turquet de Mayerne y presentado luego a los estados generales de Holanda como un programa de Estado policiado, o también en *Liber de politia*, texto publicado en 1776 por el Conde von Hohenthal. Por esa línea, en las conferencias que Foucault imparte en Estados Unidos el año 1979, se subraya que durante la modernidad temprana, aquello que se llamaba “policía” remitirá a algo muy distinto a lo que entendemos convencionalmente hoy: no es “una institución o un mecanismo funcionando en el seno del Estado, sino una técnica de gobierno propia de los Estados; dominios, técnicas, objetivos que requieren la intervención del Estado”.¹⁶ Por lo tanto, la genealogía de la gubernamentalidad realizada por Foucault, nos recuerda que la policía nombra principalmente una tecnología de gobierno cuyo fin es articular la vida de los individuos con la fuerza del Estado.

Ahora bien, el concepto de policía que elabora Rancière debe entenderse de un modo todavía más general. Esto quiere decir que, en lugar de reducirse a una tecnología de poder específica del Estado, la policía abarca más bien el conjunto de dispositivos sociales que actúan como animadores y agentes del orden público. Rancière sostiene que la policía no es una función social sino la constitución simbólica de lo social: cierto

14. Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Nueva visión, 2007).

15. Foucault, “Seguridad, territorio, población”, 366.

16. Michel Foucault, “*Omnes et singulatim*: Hacia una crítica de la ‘razón política’”, en *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, trad. Mercedes Allendesalazar (Barcelona: Paidós, 1991), 127.

reparto de lo sensible, es decir, “la ley generalmente implícita que define las formas del tener-parte” de los miembros de una comunidad, “definiendo primero los modos perceptivos en los cuales se inscriben”. Orden del reparto de lo sensible que “es el recorte del mundo y de mundo”, en tanto dicho “reparto debe entenderse en el doble sentido de la palabra: lo que separa y excluye, por un lado, lo que hace participar, por otro”.¹⁷ Vista de esa manera, la policía determina un régimen sensorial en el cuerpo social que está íntimamente articulado con la disposición de los registros que opera la máquina social del archivo. De ahí que, para nosotros, el orden policial guarda una reciprocidad innegable con el archivo, pues *el ordenamiento de la policía se apoya siempre en la ficha policial*.

Siguiendo a Rancière, lo político es entonces el terreno del encuentro entre los dos procesos heterogéneos del orden policial y la actualización del presupuesto de la igualdad, es decir, de la política. Al mismo tiempo, la política implica modos de subjetivación, entendidos como “la producción de una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia”.¹⁸ El sujeto resultante de este proceso no pre-existe, ni agota, al conjunto de operaciones involucradas en los modos de subjetivación. Más bien, dichos procesos generan una multiplicidad, plasmada en nuevos campos de experiencias posibles para los sujetos que toman la palabra, rechazando y trastornando el reparto de lo sensible. Por lo tanto, la subjetivación política es también una *desidentificación* de los lugares y ocupaciones comúnmente fijados para cada cual.

En ese sentido, cuando la subjetivación política de los “pueblos indígenas”, de los “proletarios”, de las “mujeres” o los “estudiantes”, aparece en escena, lo hace cuestionando justa-

mente el ordenamiento policial de la sociedad y la máquina de archivo mediante la que opera, es decir, tanto el sitio como la función que les han sido asignados, contraponiéndose a la naturalización de sus identidades. Por supuesto, como bien lo enfatiza Christian Ruby, la subjetivación remite acá siempre “al proceso de construcción de sí como sujeto a partir de la presuposición de la igualdad y de la apropiación de los instrumentos para afirmarla”,¹⁹ lo cual implica una inevitable referencia a los otros, entre quienes se está. Carácter colectivo de los procesos de subjetivación política que el mismo Rancière no deja de subrayar al definirlos como “la formación de un *uno* que no es un *sí*, sino la relación de un *sí* con otro”. Puesto en otros términos, la “subjetivación política es el acto de la igualdad –o el tratamiento de un daño– de gentes que están juntas, por mucho que estén entre. Es un cruce de identidades que descansan sobre un cruce de nombres: nombres que ligan el nombre de un grupo o de una clase en nombre de lo está fuera-de-cuenta”.²⁰ De ahí que la subjetivación política altere también el orden policial de la máquina capitalista, donde la equivalencia general del capital es la contracara de la desigualdad global cimentada sobre sus mecanismos de explotación y expolio.

Esto quiere decir que no es posible destruir el archivo y su administración policial sin alterar al mismo tiempo el ordenamiento sensible del reparto de las partes en el espacio común, ya sea bajo un aparato estatal o bajo la máquina capitalista. Así, para decirlo invirtiendo directamente la tesis de Cavalletti: la destrucción del archivo altera de un modo u otro la estructura de la sociedad. Pero si seguimos a Rancière, el modo antagónico en que el movimiento del anarchivismo surge respecto al archivo policial pone de manifiesto su carácter político, pues según el filósofo francés la *política* es la actividad “que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no

17. Jacques Rancière, *Política, policía, democracia*, trad. María Emilia Tijoux (Santiago de Chile: LOM, 2006), 70.

18. Rancière, “El desacuerdo”, 52.

19. Christian Ruby, *Rancière y lo político*, trad. Matthew Gajdowski (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010), 100.

20. Rancière, “Política, policía, democracia”, 21-2.

tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte”. Y agrega inmediatamente que esta “ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a representar el espacio donde se definían las partes, sus partes y las ausencias de partes”.²¹ Al surgir en un encuentro con el gobierno de aquella distribución jerárquica de los lugares y las funciones de los cuerpos, la política necesariamente irrumpe en el reparto de lo visible y lo decible, aunque desplazando sus particiones. Es esta condición política del anarchivismo la que resta entonces por abordar.

4. Ensamblajes tecnológicos en la producción maquina de subjetividad

Hacia 1983, en una entrevista con Paul Rabinow y Hubert Dreyfus realizada en California, Foucault sostiene que los *hypomnemata* [ὑπομνήματα], aquellos cuadernos de notas utilizados en la cultura greco-romana, especialmente durante el siglo I y II d.C., “era[n una tecnología] tan revolucionaria como la introducción de la computadora en la vida personal”.²² Afirmación muy controversial, sin duda, para cualquier estudioso en el campo de las ciencias, pero también de la filosofía o las humanidades. Además, es una sentencia que Foucault formula en la tierra de Silicon Valley, dos años después de que la IBM lanzara al mercado su célebre computadora personal, el IBM PC, y un año antes de que Apple presente su Macintosh. Dado ese contexto, podemos conjeturar que Foucault no lanza esta sentencia al azar, más aún si consideramos que él estaba al tanto de que uno de sus entrevistadores y amigos –Hubert Dreyfus– había publicado un influyente libro, *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence* (1972), con una crítica a los presupuestos de las ciencias de la computación y la investigación en torno a la inteligencia artificial.

Asumamos entonces que, aún cuando la traducción francesa de esta entrevista omite la mentada sentencia (o precisamente por ello), lo que Foucault dice en California no es fortuito.

21. Rancière, “El desacuerdo”, 45.

22. Foucault, “Dit et écrits, II” 1222.

¿Qué supone entonces el archivista maldito al comparar el impacto de los *hypomnemata* con la transformación cultural provocada por los computadores en la aurora de la llamada sociedad de la información? Como es sabido, el análisis de Foucault sobre los *hypomnemata* está enmarcado en sus investigaciones finales sobre los modos de subjetivación en la Antigüedad clásica, y se encuentra principalmente desarrollado en su curso de 1981-1982 impartido en el Collège de France, y publicado luego como *La hermenéutica del sujeto*, y en un breve artículo publicado en 1983, bajo el título *La escritura de sí*. En dichos trabajos, los cuadernos de notas que los griegos llaman *hypomnemata* se analizan en su condición de tecnología de registro fundamental para la creación de cierto “arte de vivir” [*tékhnē toû bioû*], pues Foucault subraya que entre las diferentes técnicas de sí desarrolladas en el mundo clásico, la escritura para uno mismo y para los otros ocupa una función elemental, en tanto dicha tecnología de registro constituiría un momento clave en el proceso de toda *áskesis*, de todo “ejercicio de sí”. Esto significa que los cuadernos de notas eran parte integral de un ejercicio cotidiano para la cultura helénica, de “una ascesis que hay que considerar un entrenamiento de sí por sí mismo”.²³

Retomando una expresión de Plutarco (I d.C.), Foucault destaca que la tecnología de sí operada mediante los *hypomnemata* cumple “una función *ethopoietica*: es un operador de la transformación de la verdad en *éthos*”.²⁴ En estos cuadernos se registraban las cosas leídas, oídas o pensadas, pero Foucault destaca que esos registros no se hacían bajo la forma de una mera transcripción doctrinal o de la reproducción de sistemas de pensamiento. Si bien los *hypomnemata* se vinculan con el valor de la tradición, con la remanencia del discurso o la iterabilidad de las huellas, estas tecnologías de registro operan una transformación en las condiciones de apropiación de los enunciados, puesto que se orientan hacia la singularidad del

23. Michel Foucault, “La escritura de sí”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*, trad. Ángel Gabilondo (Barcelona: Paidós, 1999), 291.

24. Foucault, “La escritura de sí”, 292.

cultivo de sí. En efecto, los *hypomnemata* funcionan mediante la recolección de *logoi* fragmentarios o dispersos, *apropiados* por cada sujeto que los emplea y registrados para *tener a mano* [*prokheiron*], es decir, ya no se trata aquí, como en la arqueología-genealogía, de visibilizar una *sujección* a los discursos sino más bien una *subjetivación* del discurso que es al mismo tiempo una *desujeción* de las relaciones de poder. De acuerdo con esto, Foucault destaca que la escritura de los *hypomnemata* se pone en práctica siempre a partir de una elección de elementos diversos, que está guiada por el valor local de su verdad y el valor circunstancial de su uso, alejándose así de una simple reproducción de sistemas doctrinales.²⁵ La composición de estos cuadernos de notas sobre temas importantes, se lleva a cabo con un doble movimiento; la reunión de “estos fragmentos heterogéneos mediante su subjetivación en el ejercicio de la escritura personal” y, a la inversa, la formación de un modo de subjetivación en el escritor “a través de esta recolección de cosas dichas”.²⁶ En ese sentido, los cuadernos de notas son

25. No obstante, el estudioso de la cultura clásica, Pierre Hadot ha intentado refutar abiertamente a Foucault en este punto, al afirmar que los *hypomnemata*, al menos en el caso de los estoicos y epicúreos, si bien “giran sobre lo ya-dicho, la verdad es que no tratan de cualquier ya-dicho (en general, los dogmas de los fundadores de la escuela) es lo que la propia razón dice *en el presente*, a los dogmas de Epicuro o Crisipo se les reconoce un valor *siempre presente* puesto que son, justamente, expresión misma de la razón. Dicho de otro modo, la escritura, la anotación, no sirve para apropiarse de pensamientos ajenos, sino que ayudan a movilizar fórmulas que se consideran lo suficientemente buenas como para ser actualizadas, vivificadas, y que han sido ya interiorizadas por la razón de aquel que las transcribe”. Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. Javier Palacio. (Madrid: Siruela, 2006), 270. Sin embargo, ni siquiera Hadot refuta el hecho de que estos cuadernos eran llenados con *fragmentos* de cosas ya-dichas, por más que hayan sido *retazos* de doctrinas. Lo importante aquí es que los recortes y la composición de estos, así como las anotaciones anexas o comentarios al margen, dependen en cada cuaderno de cada individuo, como parte de su propio proceso de subjetivación. Subyace aquí lo que Benjamin también refería con el arte de la “citación”, que destruye los contextos de procedencia y arribo de las huellas. Véase: Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 478.

26. Foucault, “La escritura de sí”, 296.

el suplemento protético de prácticas *ethopoieticas* que operan mediante la selección, el recorte y el montaje de inscripciones transformadas en su incorporación a soportes suplementarios, es decir, mediante los ensamblajes de huellas que supone todo eventual modo de subjetivación. Por lo tanto, se trata aquí de una particular relación entre sujeto y verdad que no pasa necesariamente por un sometimiento del primero a los aspectos prescriptivos de la segunda, pues estas *técnicas de sí* permiten descomponer los regímenes sensoriales del archivo, para montarlos de un modo singular en cada *soporte* que *suplementa* los procesos de subjetivación. Podríamos decir entonces, desde un punto de vista guattaro-deleuziano, que Foucault problematiza la producción maquínica de la subjetividad, su emergencia en un proceso irreductible a cualquier mecanismo.

Ahora bien, en este sentido, Foucault describe al menos tres técnicas principales de los modos de subjetivación en la cultura greco-romana: primero, encauzar correctamente la atención y recordar lo atendido; luego, el carácter fundamental que adquiere el desarrollo de una “escritura personal” basada en “tomar notas sobre las lecturas, las conversaciones, las reflexiones escuchadas o hechas por uno mismo; llevar una suerte de cuadernos sobre los temas importantes (cosa que lo griegos llamaban *hypomnemata*), que deben releerse de vez en cuando para reactualizar su contenido”; y, de la mano con esta última, la importancia de ciertos ejercicios de memorización de lo aprendido, una serie de retornos a sí mismo mediante la puesta en práctica de la memoria, ya que la idea sería “tener en sí mismo una especie de libro y releerlo de tanto en tanto”.²⁷ *Todo un despliegue de tecnologías de registros se pone así en juego, técnicas suplementarias de memorización y recomposición de las huellas que constituyen, de una manera u otra, nuestros propios modos de subjetivación.* Mediante estas prácticas protéticas, un cuerpo se ensambla con un conjunto variable y heterogéneo de *logoi*, un *corpus* singular que se incorpora al ejercicio práctico y a la

27. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001), 475.

aplicación contingente. Estos cuadernos no son un simple soporte para resguardar inscripciones y recordar así lo dicho, lo leído o lo escuchado, sino que componen un ensamblaje para prácticas posteriores, que permiten la *iterabilidad* de las *huellas* y con ello la diferenciación de los registros de la memoria que entrañan también los procesos de subjetivación. Al *tener a mano* [*prokheiron*] este suplemento tecnológico los cuerpos no responden automáticamente a una doctrina, a un régimen sensorial o modulación algorítmica, sino que pueden liberarse mediante el pliegue de una fuerza que, dependiendo del momento y del lugar, desata un coraje del *decir veraz*.²⁸

Los *modos de subjetivación* operan entonces como procesos maquínicos de producción, y por ende, no aluden en ningún caso a una verdad inherente al alma, al individuo o incluso a la razón, ya que ni siquiera remiten a un sujeto o consciencia esencial. Al contrario, los procesos de subjetivación consisten siempre en prácticas y estrategias específicas (*acoplamientos maquínicos*), suplementadas con tecnologías que posibilitan la incrustación de nuevos *corpus* en los *cuerpos*. La producción de tales *ensamblajes corporales* es fundamental, pues sin estos no hay condiciones de posibilidad para los procesos de subjetivación. De ahí que los modos de subjetivación supongan una potencial apropiación de las *tecnologías de archivación*, una *política de los soportes*. Esto se hace evidente en el caso de los cuadernos de notas greco-romanos, pero también en una larga tradición intelectual de los ejercicios de memorización, aquellas clásicas *mnemotécnicas* que describiese en detalle Francis Yates.²⁹ Los ensamblajes tecnológicos del cuerpo posibilitan entonces un conjunto de prácticas experimentales, que en lugar de reproducir los códigos morales o los regímenes sensoriales del archivo, apuntan hacia prácticas de transformaciones éticas de uno mismo y de nuestras relaciones con los otros.

28. Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros*, II. *Curso del Collège de France (1983-1984)*, trad. Horacio Pons (Madrid: Akal, 2014).

29. Francis Yates, *El arte de la memoria*, trad. Ignacio Gómez (Madrid: Taurus, 1974).

De esa manera, la función *ethopoiética* de las tecnologías de registro da paso a su operación *ethopolítica*, pues contribuye a la generación de modos de subjetivación que implican la escisión de los archivos del saber/poder. Esta ruptura o desavenencia con los regímenes del archivo, no ocurre de manera dialéctica ni dicotómica, tampoco bajo la forma de una subjetividad que reencuentra una interioridad o sustrato perdidos, sino más bien mediante una *práctica anarchivista de los ensamblajes*. Por eso, casi dos décadas antes, Foucault sostenía que obras como las de Flaubert y Manet se inscriben “en una relación fundamental respecto a aquello que fue pintado, a aquello que fue escrito –o más precisamente, a aquello que de la pintura y de la escritura permanece indefinidamente abierto–. Su arte se edifica donde se forma el archivo”.³⁰ Ambas prácticas creativas surgen desde los regímenes sensoriales del archivo pero implican una efracción, aquello que “permanece indefinidamente abierto”, la emergencia entrecruzada de otra forma de leer y otra forma de ver derivada de los procesos de subjetivación que *escinden* el archivo mismo.³¹ Apertura, en

30. Foucault, “Dits et écrits I”, 327.

31. Operación que, ya sea desde el arte o la literatura, coincide con aquella que ha propuesto Miguel Morey para comprender el propio gesto de Foucault como nuevo archivista, aunque en otros términos. Según él, se trata aquí de “un modo de recorrer la biblioteca, otro modo de leer, un modo de leer que la disuelve como tal, para recuperarla convertida en archivo”. Morey desliza así una distinción entre archivo y biblioteca, entendiendo a esta última como metáfora de los *corpus* organizados de nuestra tradición, con sus restricciones y exclusiones, con sus criterios de clasificación y valoración jerárquica de documentos hipostasiados, y desde ahí deslinda y diferencia los trabajos de Foucault como una posibilidad alternativa de relectura, transformadora de nuestra herencia, esto es, como una apertura del archivo. Véase: Morey, “El lugar de todos los lugares”, 18. Por supuesto, tal distinción podría llevarnos a entender el archivo ya no como una máquina social sino como un espacio indeterminado. Nosotros preferimos mantener aquí nuestra noción de archivo y, tomando las observaciones de Morey, sugerir que no es sino *desde el archivo*, y mediante sus tecnologías de registro, donde este mismo puede ser *escindido*. En todo caso, ello requiere de un suplemento tecnológico, de la apropiación y el empleo de técnicas que hagan posible su apertura.

suma, a lo impensado en el archivo, a eso que hemos venido tratando de describir, ante todo, como el modo de subjetivación que acontece en la experiencia (*im*)posible de dejar de ser quienes se supone que éramos bajo el orden policial del archivo, antes de la revuelta. Por lo tanto, la mutabilidad del conjunto de retazos discursivos o jirones de imágenes que son emsamblados en los *corpus* de los procesos de subjetivación conllevan una desujeción del ordenamiento de la máquina social del archivo. Así, las tecnologías de subjetivación desajustan los *corpus* de los cuerpos, y viceversa. Son pliegues que alteran la exterioridad del archivo –su funcionamiento como prótesis normalizadas del sujeto– comportando una transformación maquínica de la subjetividad.

Volvamos entonces a nuestra pregunta inicial ¿Qué comparación cabe hacer entre los hypomnemata y la revolución cultural de la introducción de los computadores personales? Al contrario de los discursos del nuevo liberalismo de Silicon Valley, habría que sostener que la adopción cotidiana de las tecnologías de la información se sitúa hoy, al menos en principio, en el extremo opuesto de las antiguas tecnologías de sí, materializadas en los hypomnemata. La última conferencia en Berkeley dictada por Foucault, titulada *The Culture of the Self* (1983), realizada el mismo año de la citada entrevista con Rabinow y Dreyfus, parece corroborar esta impresión. Allí, el filósofo francés sostiene que el despliegue de los medios de comunicación e información apunta a una actualización no del cultivo de uno mismo sino del abandono de sí que en su momento instaurara la *áskesis* cristiana. Foucault concluye: “La cultura de uno mismo es ahora impuesta a la gente por otros, perdiendo su independencia”, y esto, principalmente “porque la mayor parte del tiempo la gente piensa que lo que hay que hacer es revelar, excavar, la realidad de uno mismo”. Se trata, desde luego, de lo mismo que resuena en uno de los *slogans* más famosos de nuestro tiempo: “BE CONNECTED, BE DISCOVERED, BE ON FACEBOOK”.

5. ¿Qué es un medio de producción?

Todo *proceso de subjetivación política* opera una *desujeción* de la máquina social del archivo. Si los modos de subjetivación requieren *soportes o medios de producción*, es porque se constituyen siempre mediante *tecnologías y ensamblajes corporales que permiten la producción maquínica de la subjetividad*. Foucault no ha hecho sino insistir en este carácter maquínico de los procesos de subjetivación, que acoplan medios de producción, cuerpos y afectos en un tipo de “racionalidad práctica”, es decir, en “tecnologías del yo que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos”.³² Precisamente por esto, cuando los procesos de subjetivación devienen modos de desujeción de uno mismo, los *medios de producción política* interrumpen el ordenamiento policial de la superficie de registro que funciona sobre los cuerpos y los *corpus*, el trabajo de normalización dispuesto por los aparatos disciplinarios (médicos, pedagógicos, científicos, militares, jurídicos, laborales, informáticos), la violencia archi-soberana del doble principio estatal y los dispositivos gubernamentales (económicos, estadísticos, securitarios, algorítmicos y moduladores).

Bernard Stiegler ha recuperado con agudeza esta particular comprensión de los medios de producción cuando define a los *hypomnemata* en su condición de técnicas “de memoria y comunicación” que soportan la vida del espíritu³³ (o para decirlo con Derrida, la *espectralidad* de la *huella*), abarcando bajo esta definición a las diversas tecnologías electrónicas y reticulares acopladas al archivo que define aquello que llamamos “actualidad”. Por cierto, Stiegler toma un camino distinto al nuestro toda vez que entiende los *hypomnemata* como soporte y memoria simul-

32. Michel Foucault, “Tecnologías del Yo”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. Mercedes Allendesalazar (Barcelona: Paidós, 1990), 49.

33. Bernard Stiegler, *The Re-Enchantment of the World: The Value of Spirit Against Industrial Populism* (London: Bloomsbury, 2014), 6.

táneamente, en lugar de entenderlos como “soportes de la memoria”, es decir, él asume que hay sinonimia efectiva entre el archivo y la actividad de la memoria. Se trata de una diferencia clave pues solo omitiéndola Stiegler puede trazar el proceso de gramatización desde la máquina primitiva hasta la axiomática capitalista, igualando así la operación de sus superficies de registro. Por lo tanto, al igual que Derrida, Stiegler no reconoce el “campo de coexistencia” entre las máquinas nómadas y el resto de máquinas sociales. Sin embargo, esto no le impide describir en detalle cómo el proceso de gramatización inviste los cuerpos, tras el desencadenamiento de nuevas formas de reproductibilidad técnica de las huellas o *hypomnemata* hacia el siglo XIX que resultan fundamentales para la proletarianización masiva. De acuerdo con Stiegler, la disociación que sufre a partir de entonces todo productor respecto a sus condiciones de producción, conduce hacia una progresiva pérdida de memoria de ese saber que “ha pasado a la máquina reproductora de gestos que ese proletario ya no tiene necesidad de saber hacer: simplemente debe estar al servicio de la máquina reproductiva, y así se convierte en un siervo”.³⁴

Si bien coincidimos aquí con Stiegler en la necesidad de interrumpir este proceso, creemos que una posibilidad para ello no se encuentra necesariamente en una nueva forma de pensar el trabajo sino más bien en una reflexión sobre los medios de producción de la vida, que anteceden toda conversión de las fuerzas de los cuerpos en fuerza de trabajo. A diferencia de Stiegler, para nosotros resulta crucial en este punto la constitución de los *hypomnemata* como medios de producción de una forma de vida singular (*ethopoiética*) que permite modos de subjetivación y la experimentación de ensamblajes colectivos (*ethopolítica*) que interrumpen el ordenamiento policial de los registros producidos y las tecnologías axiomatizadas por la máquina capitalista. Por lo tanto, la emergencia de modos de subjetivación políticos, supone ensamblajes colectivos y su apropiación de

tecnologías suplementarias, es decir: de una lucha política por los soportes. Toda política capaz de efraccionar el archivo emerge con una disputa en torno a los soportes de este último, es decir, en una lucha que involucra las condiciones de apropiación de las tecnologías de registro.

La urgencia estratégica de la disputa por los soportes, como índice de una política contra el modo de producción capitalista, había sido advertida ya, de manera precisa, por Walter Benjamin durante la primera mitad del siglo XX. En aquel entonces, surgen las transformaciones tecnológicas que marcan aún nuestra “época”: el desarrollo de las armas de destrucción masiva y la masificación de nuevas tecnologías de registro audiovisual. Atento a esto último, en el *El autor como productor* (1934), Benjamin define la clave de la función política de cualquier obra intelectual o artística a partir de una dimensión hasta entonces ignorada. Esta no tiene que consistir ya en la crítica ideológica, es decir, no es tan importante saber si es reaccionaria o revolucionaria respecto a las relaciones de producción de su tiempo (si es un arte panfletario o de propaganda). En cambio, Benjamin afirma que su función política radica más bien en cómo están las obras en medio de las condiciones de producción de su tiempo. En otras palabras, lo importante de esa función política no es que un autor lance una crítica a las relaciones de producción o apoye al proletariado en las temáticas de sus obras, pues su modo de preguntar a la obra no pasa por el contenido sino por el hecho de si es capaz o no “de repensar revolucionariamente su propio trabajo y su relación con los medios de producción, así como su técnica”. Benjamin establece de esta manera una diferencia decisiva “entre el mero abastecimiento del aparato de producción y su modificación”.³⁵ La primera dimensión se refiere a lo que Deleuze llamaría la axiomatización capitalista, que bloquea y rentabiliza incluso las obras que se auto-conciben como revolucionarias, pero que finalmente terminan pertrechando la diversidad de las ofertas del mercado. Incluso elementos que en su momento fueron

34. Bernard Stiegler, *Para una nueva crítica de la economía política. Sobre la miseria simbólica y el complejo económico-político del consumo*, trad. Margarita Martínez (Buenos Aires: Capital Intelectual, 2016), 48.

35. Walter Benjamin, “El autor como productor”, en *Obras. Libro II/vol.2*, trad. Jorge Navarro Pérez (Madrid: Abada, 2009), 303-6 [énfasis añadido].

revolucionarios, como el uso de la fotografía por el dadaísmo y su paso al fotomontaje en las obras de John Heartfield, han terminado por abastecer las técnicas de innovación publicitaria en el mundo de la moda. Algo similar ocurre durante las últimas décadas, donde tecnologías como las Licencias Libres o Creative Commons se perfilaron inicialmente como una forma de resistencia al avance privatizador en la producción de la cultura digital, pero facilitan hoy nuevos modos de precarización del trabajo cultural e, incluso, los presupuestos de algunos defensores libertarios del mercado.³⁶

En ese sentido, las obras panfletarias o críticas no bastan, pues la tendencia política por sí sola no es suficiente para transformar el aparato productivo. Lo fundamental, nos advierte Benjamin, es suplementar siempre la “tendencia política” con una doble estrategia tecnológica en toda obra: *instruir a otros productores en la producción y lograr poner a disposición de estos un aparato productivo mejorado*. Puesto que “dicho aparato será tanto mejor cuanto más consumidores conduzca a la producción, o, en pocas palabras, si es capaz de convertir a los lectores o a los espectadores en colaboradores”.³⁷ Así, Benjamin demuestra cómo, en último término, las formas de la obra y los géneros literarios son parte de un proceso de refundición, que los puede transformar radicalmente, tal cual se aprecia en la experiencia literaria en la prensa de la Rusia soviética de comienzos del siglo XX, donde se transforman las características de lo literario burgués: la distinción entre autor y público. Para Benjamin, la dimensión burguesa y privativa de la autoría que ha sido constitutiva de la actividad artística y literaria, se difumina con la prensa soviética, en la cual el lector tiene siempre el espacio y la oportunidad para escribir, es decir, *el lector puede devenir escritor*.

Sin embargo, a comienzos del siglo XXI, la desaparición de la figura del autor y el espectador, la conversión del rol del

público contemplativo en activos colaboradores de la producción cultural es hace tiempo un mecanismo con el cual operan plataformas como Youtube, WordPress, Twitter o Instagram, donde todas y todos pueden devenir escritoras, fotógrafas, cineastas, actores o incluso intelectuales. De hecho, las voces más entusiastas de los entornos digitales y las tecnologías reticulares, que siguen la línea trazada desde McLuhan o Wired Magazine, han adoptado con gusto la denominación de “prosumidores” para sus usuarios, es decir, conjugando tanto la figura del consumidor como la del productor para referirse a sus seguidores que –a través de comentarios, suscripciones, *likes* y *shares*–, retroalimentan simultáneamente las plataformas virtuales y las modulaciones algorítmicas que elaboran patrones de preferencias y dardos de propaganda diferenciada para el universo de usuarios *online*. Precisamente por esto, a diferencia de lo que muchos comentaristas de Benjamin plantean, la función política de los medios de producción (de obras, de *hypomnemata*) no descansa ni en la comprensión de artistas e intelectuales como trabajadores, ni en el devenir autores de los trabajadores. Cuando Benjamin toma al teatro épico de Brecht o el trabajo fotográfico de Serguéi Tretiákov como ejemplos de las relaciones recíprocas entre tendencia política y calidad de la obra, y por lo tanto, de una activación en ellas de su función como medios de producción políticos, se apunta más bien a la necesidad de una práctica productiva abocada a la *socialización de los medios de producción*, que se traduce al mismo tiempo en el índice político de su labor. Aquellas ideas benjaminianas, no abogan ni por el abastecimiento ni por la toma del mismo aparato de producción que ya habitan, sino por su transformación estructural, creando nuevas relaciones y sociabilidades en torno a otras formas de producción que conllevan igualmente ensamblajes colectivos y procesos de subjetivación.

Benjamin es muy elocuente al respecto: “La competencia literaria no se basa ya, por tanto, en una educación especializada, sino en otra politécnica; así es como se convierte en patrimonio

36. César Rendueles, *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital* (Madrid: Capitán Swing, 2013).

37. Benjamin, “El autor como productor”, 310.

nio común”.³⁸ Esta “formación politécnica” mencionada por Benjamin se refiere a un doble movimiento, que despliega la socialización de los medios de producción y la “abolición” del “monopolio educativo”,³⁹ impulsando un *acceso* radical (un *acceso fisiológico* de la *accesión jurídica*) a los medios de producción y reproducción de la vida. Solo de este modo puede apreciarse la relevancia política de lo que, poco después, Benjamin denominará en su célebre ensayo sobre *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936), como el *derecho de ser filmado*. Aquí, se enlazan las transformaciones de la literatura burguesa suscitadas en un tipo de prensa basada en la participación del público –aunque ahora sin citar el ejemplo soviético a la luz de su desvirtuación stalinista– con las posibilidades de participación colectiva en la producción de imágenes que permiten los aparatos cinematográficos. La posibilidad de socializar democráticamente los nuevos medios de producción, tendientes a superar al propio arte en su acercamiento radical a la realidad de las masas para que estas alcancen así nuevas formas de su conocimiento social y de su relación con el entorno, es para Benjamin entonces una preocupación de primer orden. Con ese fin, subraya la potencia política de las nuevas tecnologías de registro, que tienen su ejemplo más claro en “el interés originario y justificado de las masas en el cine”, que para Benjamin no es otro sino “un interés en el autoconocimiento y así también en el conocimiento de su clase”⁴⁰. Únicamente de ese modo, la brecha abierta en el arte por los nuevos medios de producción puede disolver el “valor cultural”, restringido y segregativo, y por lo tanto, llevar a cabo una abolición de la distinción entre autor y productor, entre creación y fabricación, entre autor y público, entre escenario y platea, entre escritor y lector. Pero también, y fundamentalmente, un abolición de la propiedad

38. Benjamin, “El autor como productor”, 122.

39. Walter Benjamin, “Carta desde París. André Gide y su nuevo enemigo”, en *Imaginación y Sociedad. Iluminaciones I*, trad. Jesús Aguirre (Madrid: Taurus, 1998), 151.

40. Benjamin, “La obra de arte”, 78.

privada de los “medios de producción” y su incorporación en formas alternativas de organización colectiva.

Como bien lo señala Gerald Raunig, el planteamiento fundamental expuesto en *El autor como productor* de Benjamin, subraya que el “carácter modélico de la producción es un motor, en primer lugar, de la autoformación y multiplicación de productores y productoras, y en segundo lugar de la invención de nuevas formas de organización”⁴¹. Ambas dimensiones pueden ser entendidas aquí como la producción de modos de subjetivación y de una multiplicidad de ensamblajes corporales, pues esto entraña potencialmente todo medio de producción una vez que es liberado de las relaciones de propiedad y privatización a las que se ha sometido por parte del aparato estatal y la máquina capitalista. De ahí pues que la actualización de esa potencia de los medios de producción sea siempre política. Por lo tanto, la interrupción de los regímenes sensoriales y los dispositivos del archivo, provocada por el movimiento anarquista, conlleva, al menos potencialmente, el despliegue de una política de los soportes, como medio de producción de procesos de subjetivación y ensamblajes colectivos. La potencia política del anarchivismo se juega entonces en los modos en que logra performar una *organización nomádica de lo común*.

6. De la política de lo común al ensamblaje anarquista

Los modos de subjetivación no remiten hace tiempo ya a la figura de la “conciencia política”, ni siquiera a la del “sujeto histórico”. De hecho, nunca lo hicieron. El viejo análisis revolucionario de las condiciones objetivas y subjetivas de la clase trabajadora parece obsoleto frente a la emergencia abigarrada de movimientos políticos que cuestionan hoy la estructura patriarcal de la sociedad, los modelos extractivistas, la contra-ofensiva privatizadora de gobiernos neoliberales, la precarización generalizada de las formas de vida y la destrucción

41. Gerald Raunig, *La máquina del arte político. Otras doce tesis sobre la actualización de “El autor como productor” de Benjamin*, trad. Marcelo Expósito (Bilbao: Consonni, 2014), 15.

del medio ambiente. Aquello que sí es común a la mayoría de estos movimientos son los gérmenes anarquistas, toda vez que los modos de subjetivación política que están en juego en esos ensamblajes no se reterritorializan fácilmente en los registros reformistas del espacio público y la sociedad civil o en la axiomática del sujeto capitalista, trazando así desujeciones colectivas en una máquina que traza nuevos espacios comunes con un *nomos* nómádico.

La máquina anarquista transforma los regímenes sensoriales, las formas de visibilidad y enunciabilidad en un espacio tiempo determinado, es decir, altera los discursos y las prácticas no discursivas, las posiciones y las funciones de los cuerpos así como sus afectos. Esta alteración de la máquina social del archivo, conlleva aquello que Franco “Bifo” Berardi ha definido como una *recombinación*: modifica las relaciones entre diferentes elementos (técnicos, afectivos, estéticos e imaginarios), “de modo que se produzca un resultado semiótico y funcional distinto del que derivaba de la combinación precedente”.⁴² Pero al mismo tiempo, la alteración producida por los ensamblajes anarquistas puede llegar a transformar los diagramas de poder en el campo de fuerzas políticas de una manera radical y prolongada en el tiempo, es decir, tiene el potencial de cambiar las propias relaciones de gobierno, no ya bajo las lógicas de la soberanía estatal o del doble principio del *arkhé* sino más bien de acuerdo con los procedimientos situados y contingentes de un gobierno común. En ese sentido, los ensamblajes anarquistas no se reducen únicamente al momento de la revuelta, no solo interrumpen la máquina social del archivo en sus acoplamientos con el aparato estatal o la axiomática capitalista, sino que además pueden llegar a desterritorializar los dispositivos de poder que operan en los *corpus* y los cuerpos. Los ensamblajes anarquistas tienden hacia una organización que no jerarquiza los órganos del cuerpo colectivo, es decir, que no reproduce las jerarquías del orden policial del archivo, desactivando sus tecnologías clasificación

e identificación. En lugar de esto, los ensamblajes anarquistas expresan una potencia creativa de soportes comunes para el auto-gobierno del espacio de inscripción de los afectos, los cuerpos y sus registros, generando simultáneamente nuevos modos de subjetivación política, tecnologías de re-distribución expansiva y una gestión colectiva de los recursos.

Los modos de subjetivación política concatenados en la máquina anarquista implican ensamblajes de materialidades e intensidades, es decir, tecnologías de registro, cuerpos y afectos que gatillan la invención de nuevos espacios y relaciones de gobierno. Sus registros singulares se materializan en comunicados, volantes, murales, periódicos, convocatorias, barricadas, afiches, consignas, cantos, fotografías, asambleas, videos, reuniones informativas, caravanas, bailes y performances. Esa materialidad de los ensamblajes es, en cualquier caso, una materialidad no meramente empírica, sino que cargada de intensidades afectivas que son irreductibles al dato, que hacen que la supervivencia de sus huellas no sea nunca abreviable en la objetividad de los hechos. Menos aún, en los hechos que intentarán establecer los archivos policiales en caso de que el ordenamiento de los cuerpos y los *corpus* sea re-establecido. Al mismo tiempo, los ensamblajes de las máquinas anarquistas pueden desarrollar formas de gobierno y auto-gestión que se materializan en la disposición de *soportes comunes* como los medios de comunicación comunitarios, desde la radio y la televisión hasta las redes WIFI comunales, así como también otros tipos de hardware e infraestructuras colectivas, como centros culturales, escuelas, talleres o fábricas.

Por lo tanto, la potencia de los movimientos anarquistas no se agota al sacudir el ordenamiento de la máquina social del archivo, su doble principio empalmado con el aparato estatal y su acoplamiento con la axiomática capitalista, es decir, no solo actúa como una interrupción momentánea de la organización colectiva sino que puede trazar además nuevas formas de organización de los registros sociales sin reponer figuras arconticas. De esta manera, los ensamblajes anarquistas podrían

42. Berardi, “La fábrica de la infelicidad”, 177.

caracterizarse a partir de lo que el pensador boliviano Luis Tapia entiende como la *política salvaje* de un movimiento social:

su accionar tiende a incluir ya no solo la protesta o la demanda, sino también la factualización de las formas alternativas de apropiación, gestión, organización y dirección de recursos y procesos sociales y políticos. La factualización de alternativas es un arma de lucha dirigida a convencer al estado y a la sociedad civil de la posibilidad de hacer, organizar, dirigir y vivir las cosas de otro modo; la capacidad ya desarrollada por el movimiento para pasar de la crítica a la reorganización de las cosas.⁴³

Asimismo, el movimiento anarquista se manifiesta perturbando la organización social de los registros y trazando potencialmente las condiciones para una expansión de las formas autónomas y colectivas de gobierno, que no coinciden con los límites institucionales de la democracia representativa ni con las restricciones políticas de la sociedad civil. De ahí que el movimiento anarquista comparta las características de una política de lo común, toda vez que esta se describe como una práctica instituyente emancipadora –según ha sido planteada por Hardt, Negri, Dardot, Laval, Fumagalli y Terranova, entre otras–, que rechazaría tanto la administración centralizada del Estado como la descentralización capitalista que impone la gubernamentalidad neoliberal, apostando por la construcción política de lo público no-estatal, por la reprogramación de las redes por parte de la inteligencia colectiva o por el proyecto de una reinención de “instituciones de lo común”. Pero a diferencia del resto de perspectivas que ensalzan la reivindicación de lo común como nuevo eje para la política de los movimientos sociales del siglo XXI, el movimiento del anarquismo expresa la dimensión fundamental que tienen las tecnologías de registro en tanto que suplemento imprescindible de toda política transformadora del orden policial de los cuerpos y los *corpus*.

43. Luis Tapia, *Política salvaje* (La Paz: CLACSO/Muela del diablo, 2008), 60.

En medio de este panorama, la expresión paradigmática del anarquismo no se encuentra necesariamente en las diversas formas de cooperación y generación de conocimiento colectivo promovidas por los activismos digitales durante las últimas tres décadas, que más de alguna vez han dado lugar al “ciberfetichismo” y al rápido tránsito desde un análisis de la producción maquínica hacia voluntarismos web 2.0.⁴⁴ Muy por el contrario, la manifestación política más clara del movimiento anarquista se ha dado el año 2006 en Oaxaca, con la irrupción de los *sin parte*, del segundo estado más pobre de México, pero también con más riqueza cultural y con mayor biodiversidad, reclamando justamente otra repartición de lo sensible bajo el orden policial que, tras un proceso electoral fraudulento, determinaría la imposición de un gobernante sin ningún apoyo local. La emergencia de la revuelta ante esta medida gubernamental y la represión contra las distintas organizaciones sociales en pie de lucha desemboca en la formación de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), forma de autogobierno de la rebelión popular que se extendería por siete meses, es decir, por más tiempo incluso que la Comuna de París, sobre la que tanta tinta se ha derramado. La *rebelión popular de los pueblos* de Oaxaca, no inscribe una “principalidad mítica” del pueblo en ningún mandato del poder soberano, más bien abre todo principio unitario del gobierno a la multiplicidad del nomos nómádico de los pueblos. La revuelta aquí no fue prerrogativa de ningún magisterio –pese a que mediáticamente se la intentará reducir a un movimiento sectorial– no dependía de ninguna magistratura arcóntica, ni siquiera de un principio de identidad nacional. Al contrario, lo que la APPO manifiesta es el acoplamiento de diferentes pueblos, numerosas agrupaciones sociales y colectivos, máquinas nómadas heterogéneas cuyos ensamblajes anarquistas alteraran la organización jerárquica de los cuerpos y sus registros sobre la superficie social. La APPO implementa su nomos nómádico a

44. Sobre esto, véase la aguda crítica de César Rendueles e Igor Sádaba, “Ciberfetichismo y cooperación”, en *Dominio abierto. Conocimiento libre y cooperación*, ed. Igor Sádaba (Madrid: Circulo de Bellas Artes, 2009).

partir de la toma de todos los edificios públicos y palacios de gobierno, la gestión alternativa del comercio y del resto de las actividades sociales en función de las propias determinaciones de la asambleas populares. Aunque fue la apropiación de los medios de comunicación locales, tanto de la radio como la televisión por parte de agrupaciones de mujeres para romper el cerco mediático, lo que resulta fundamental en el movimiento anarquista de la APPO.

En su movimiento, las máquinas anarquistas hacen patente el hecho de la inorganicidad latente en toda organización social de los registros de los cuerpos y los corpus, ponen de manifiesto que el *arkhé* se funda siempre en el *ápeiron*. Trazan una apertura del archivo sin postular ningún nuevo principio arcóntico, generando una diferencia radical que, a la vez, puede desplegar un efecto de igualdad que interviene el orden existente de los registros y la distribución de las huellas. En la tensión que implica lo anterior ha de pensarse igualmente la promesa democrática radical contenida en los archivos, puesto que las diversas tecnologías de registro que se articulan en cada nueva disposición de la máquina archivística no están destinadas en ningún caso al mero abastecimiento de los aparatos estatales y la axiomática capitalista. Dichas tecnologías son el suplemento sin el cual no puede pensarse ningún proyecto político ni ensayarse ninguna forma de organización alternativa. Solamente mediante una apropiación de las tecnologías de registro se pueden ensamblar las prácticas colectivas heterogéneas de las máquinas anarquistas y la emergencia suplementaria de modos de subjetivación política que nos exponen a lo impensado en el archivo, a nuevas recombinaciones de sus regímenes sensoriales y a la invención de formas de auto-gobierno que llevan a desprendernos de nosotros mismos. Así, de un modo u otro, en el fondo de toda lucha política y proyecto emancipatorio se incuba un germen anarquista.

BIBLIOGRAFÍA

Abt, Jeffrey. "The Origins of the Public Museum". En *A Companion to Museum Studies*, editado por Sharon Macdonald. Oxford: Blackwell, 2006.

Adorno, Theodor W. "Museo Valéry-Proust". En *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Traducido por Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1962.

Agamben, Giorgio. "¿Qué es una orden?" En *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Traducido por Matías Raia. Buenos Aires: Las cuarenta, 2012.

Ahmad, Aijaz. "Reconciliar Derrida: Espectros de Marx y política deconstructiva". En *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, editado por Michael Sprinker. Traducido por Marta Malo, Alberto Riesco y Raúl Sánchez. Madrid: Akal, 2002.

Alberch i Fugueras, Ramón y José Ramón Cruz Mundet. *¡Archívese! Los documentos del poder. El poder de los documentos*. Madrid: Alianza, 1999.

Alexander, Edward. *Museums in Motion: An Introduction to the History and Functions to the Museums*. Nashville: American Association for State and Local History, 1990.

Altick, Richard. *The Shows of London*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1978.

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Traducido por Eduardo Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

André-Grebe, Marc. "Littera scripta manet: formas y funciones del archivo en el Imperio de los Autrias", *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* I (2012).

Araya Espinoza, Alejandra. "¿Castas o razas?: Imaginario sociopolítico y cuerpos mezclados en la América colonial. Una propuesta desde los cuadros de castas". En *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina*, compilado por H. Cardona y Z. Pedraza. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2014.

Archi, Alfonso. "Archival Record-Keeping at Ebla 2400-2350 BC". En *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, editado por Maria Brosius. London: Oxford University Press, 2003.

Ariès, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Traducido por Mauro Armíño. Madrid: Taurus, 1983.

Aristóteles, Física. Traducido por Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

"Parva Naturalia". En *Tratados breves de historia natural*. Traducido por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1987.

Assoun, Paul-Laurent. *El freudismo*. Traducido por Tatiana Sule Fernández. México: Siglo XXI, 2003.

Attali, Jacques. *Historia de la propiedad*. Traducido por Enrique Sordo. Barcelona: Planeta, 1989.

Autiquet, Michel. *El psicoanálisis*. Traducido por María Benítez. México: Siglo XXI, 2001.

Axelos, Kostas. *Marx, pensador de la técnica*. Traducido por Enrique Molina. Barcelona: Fontanella, 1969.

Barbier, Frédéric. *Historia del libro*. Traducido por Patricia Quesada. Madrid: Alianza, 2005.

Bate, David. "The archaeology of photography: rereading Michel Foucault and the archaeology of knowledge". En *Afterimage* 35, no. 3 (2007).

Bautier, Robert-Henri. "La phase cruciale de l'histoire des archives: la constitution des dépôts d'archives et la naissance de l'archivistique (XVI-début du XIX siècle)", *Archivum. Revue Internationale des Archives* 18 (1968).

Beardsworth, Richard. "Thinking Technicity". En *Deconstruction: a reader*, editado por Martin McQuillan. New York: Routledge, 2001.

Derrida y lo político. Traducido por Luisa Lassaque. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

Bellour, Raymond. "Segunda entrevista con Michel Foucault". En *El libro de los otros*. Traducido por Francisco Serra Cantarell. Barcelona: Anagrama, 1973.

Benjamin, Walter. "Calle de dirección única". En *Obras. Libro IV/ vol. 1*. Traducido por Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2010.

"Carta desde París. André Gide y su nuevo enemigo". En *Imaginación y Sociedad. Iluminaciones I*. Traducido por Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1998.

"Destino y carácter". En *Obras. Libro II/ vol. I*. Traducido por Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2007.

"El autor como productor". En *Obras. Libro III/ vol. 2*. Traducido por Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2009.

"Hacia la crítica de la violencia". En *Obras. Libro III/ vol. I*. Traducido por Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2007.

La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia. Traducido por Pablo Oyarzún. Santiago de Chile: Arcis-LOM, 1995.

La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Traducido por Andrés Weikert. México: Itaca, 2003.

Libro de los Pasajes. Traducido por Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal, 2005.

Bennett, Tony. *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics.* London: Routledge, 1995.

Berardi, Franco. *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global.* Traducido por Patricia Amigot y Manuel Aguilar. Madrid: Traficantes de sueños, 2015.

Bergson, Henri. "La evolución creadora". En *Obras escogidas.* Traducido por José Antonio Miguez. Madrid: Aguilar, 1948.

Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu. Traducido por Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2006.

Bernard, Carmen y Serge Grunzinski. *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista, la experiencia europea 1492-1550. Volumen I.* Traducido por María Antonia Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Biset, Emmanuel. *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida.* Villa María: Eduvim, 2012.

Bonifacio, Baldassare. "On Archives", *The American Archivist* IV, no. 4 (Octubre 1941).

Borges, Jorge Luis. "El idioma analítico de John Wilkins". En *Obras Completas II. 1952-1972.* Buenos Aires: Emecé, 2009.

Borges, Jorge Luis. "La biblioteca total". *Revista Sur* 8, no. 58 (1939).

Boullant, François. *Michel Foucault y las prisiones.* Traducido por Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

Bradley, Arthur. *Originary Technicity. The Theory of Technology from Marx to Derrida.* New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Braudel, Fernand. *La dinámica del capitalismo.* Traducido por Rafael Tusón. Madrid: Alianza, 1985.

Braunstein, Néstor. *Memoria y espanto o el recuerdo de la infancia.* México: Siglo XXI, 2008.

Brenneke, Adolf. *Archivistica. Contributo alla teoria ed alla storia archivistica europea.* Milano: A. Giuffrè, 1968.

Briggs, Asa y Peter Burke, *De Gutenberg a Internet. Una historia social de los medios de comunicación.* Traducido por Marco Aurelio Galmarini. Madrid: Taurus, 2002.

Brosius, Maria. "Ancient Archives and Concepts of Record-Keeping: An Introduction". En *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, editado por Maria Brosius. London: Oxford University Press, 2003.

Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de Los Pasajes.* Traducido por Nora Rabotnikof. Madrid: Visor, 1995.

Burke, Peter. *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot.* Traducido por Isidro Arias. Barcelona: Paidós, 2002.

Calvet, Louis-Jean. *Historia de la escritura. De Mesopotamia hasta nuestros días.* Traducido por Javier Palacio. Barcelona: Paidós, 2001.

Campos Salvaterra, Valeria. *Violencia y fenomenología. Derrida, entre Husserl y Levinas.* Santiago de Chile: Metales pesados, 2017.

Candau, Joël. *Memoria e identidad.* Traducido por Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Del Sol, 2008.

Casanova, Eugenio. *Archivistica.* Siena: Lazzeri, 1928.

Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.

Cavalletti, Andrea. *Clase. El despertar de la multitud.* Traducido por María Teresa D'Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013.

Clastres, Pierre. *La sociedad contra el Estado.* Traducido por Ana Pizarro. Caracas: Monte Ávila, 1978.

Combe, Sonia. *Les archives interdites. Les peurs françaises face à l'Histoire contemporaine.* Paris: Albin Michel, 1994.

Crary, Jonathan. 24/7. *El capitalismo tardío y el fin del sueño.* Traducido por Paola Cortés-Rocca. Buenos Aires: Paidós, 2015.

Crimp, Douglas. *Posiciones críticas. Ensayos sobre las políticas de arte y la identidad.* Traducido por Eduardo García Agustín. Madrid: Akal, 2005.

Cruz Mundet, José Ramón. "Principios, términos y conceptos fundamentales". En *Administración de documentos y archivos. Textos fundamentales*, editado por José Ramón Cruz Mundet. Madrid: Coordinadora de Asociaciones de Archiveros, 2011.

Chartier, Roger. "¿Qué es un libro?" En *¿Qué es un texto?*, Roger Chartier et al. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2006.

D'Alembert, Jean Le Rond. *Discurso preliminar de la Enciclopedia.* Traducido por Consuelo Bergés. Madrid: SARPE, 1985.

Damasio, Antonio. "The Memory as Living Archive". En *Information is Alive, Art and Theory on Archiving and Retrieving Data*, editado por Joke Brouwer, Arjen Mulder y Susan Charlton. Rotterdam: V2 Publishing/NAI Publishers, 2003.

Dawkins, Richard. *The Selfish Gene.* New York: Oxford University Press, 2006.

DeLanda, Manuel. "The Archive Before and After Foucault". En *Information is Alive, Art and Theory on Archiving and Retrieving Data*, editado por Joke Brouwer, Arjen Mulder y Susan Charlton. Rotterdam: V2 Publishing/NAI Publishers, 2003.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia.* Traducido por Francisco Monge. Barcelona: Paidós, 1998.

Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Traducido por José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, 2002.

Rizoma. Traducido por José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos, 1977.

Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición.* Traducido por María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

El bergsonismo. Traducido por Luis Ferrero Carrecedo. Madrid: Cátedra, 1987.

Foucault. Traducido por José Vázquez Pérez. Barcelona: Paidós, 1987.

"¿Qué es un dispositivo?". En *Michel Foucault, filósofo*, Étienne Balibar et al. Traducido por Alberto Luis Bixio. Barcelona: Gedisa, 1999.

"Post-scriptum sobre las sociedades de control". En *Conversaciones. 1972-1990.* Traducido por José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 1996.

El saber. Curso sobre Foucault. Traducido por Pablo Ires y Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2013.

Derrida, Jacques. *De la gramatología.* Traducido por Oscar del Barco y Conrado Ceretti. México: Siglo XXI, 1986.

Mal de archivo. Una impresión freudiana. Traducido por Francisco Vidarte. Madrid: Trotta, 1997.

De l'esprit. Heidegger et la question. París: Galilée, 1987.

Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional. Traducido por José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta, 2003.

Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad. Traducido por Virginia Gallo. Buenos Aires: Paidós, 2001.

Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”. Traducido por Adolfo Barberá y Patricio Peñalver. Madrid: Tecnos, 2008.

Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl. Traducido por Diana Cohen. Buenos Aires: Manantial, 2000.

La difunta ceniza. Traducido por Daniel Alvaro y Cristina de Peretti. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2009.

La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá. Traducido por Haydée Silva y Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 1986.

La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología. Traducido por Francisco Peñalver. Valencia: Pre-Textos, 1985.

“Firma, acontecimiento, contexto”. En *Márgenes de la filosofía*. Traducido por Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 2008.

“Freud y la escena de la escritura”. En *La escritura y la diferencia*. Traducido por Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989.

“La cinta de máquina de escribir. Limited Ink II”. En *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Traducido por Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: Trotta, 2003.

“La différence”. En *Márgenes de la filosofía*. Traducido por Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 2008.

“La farmacia de Platón”. En *La diseminación*. Traducido por José María Arancibia. Madrid: Fundamentos, 2007.

“La máquina de tratamiento de texto”. En *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Traducido por Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: Trotta, 2003.

“Archivo y borrador”. En *Palabras de archivo*, compilado por Graciela Goldchluk y Mónica Pené. Santa Fe: Editorial de la UNL, 2013.

“Au-delà du principe du pouvoir”, *Rue Descartes* 82 (2014).

“El papel o yo, ¡Qué quiere que le diga...! (Nuevas especulaciones sobre un lujo de los pobres)”. En *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Traducido por Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: Trotta, 2003.

“En el límite de la traducción”. En *No escribo sin luz artificial*. Traducido por Rosario Ibañes y María José Pozo. Valladolid: Cuatro, 2006.

“Marx e hijos”. En *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, editado por Michael Sprinker. Traducido por Marta Malo, Alberto Riesco y Raúl Sánchez. Madrid: Akal, 2002.

“Pensar hasta no ver”. En *Artes de lo visible (1979-2004)*. Traducido por Joana Masó y Javier Bassas Vila. Pontevedra: Ellago, 2013.

“Retóricas de la droga”. En *La ley del género – Retóricas de la droga*. Traducido por Bruno Mazzoldi, Cali: Elipsis ocasionales, 1990.

“To Unsense the Subjectile”. En *The Secret Art of Antonin Artaud*, Jacques Derrida y Paulé Thévenin. Cambridge Mass.: The MIT Press, 1998.

Prejuizados. Ante la ley. Traducido por Jordi Massó y Fernando Rampérez. Madrid: Avarigani, 2011.

Trace et archive, image et art. Bry-sur-Marne: INA, 2014.

Derrida, Jacques y Bernard Stiegler. *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas.* Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: EUDEBA, 1998.

Derrida, Jacques y Élisabeth Roudinesco. *Y mañana, qué....* Traducido por Víctor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

Duranti, Luciana. "Archive as a place", *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research* 1, no. 0 (Marzo 2007).

Eliade, Mircea. *Aspectos del mito.* Traducido por Luis Gil Fernández. Barcelona: Paidós, 2000.

Enwezor, Okwui. *Archive Fever: Uses of the document in contemporary art.* New York: International Center of Photography/Steidl Publishers, 2008.

Ernst, Wolfgang. "The archive as metaphor". *Open*, no. 7 (2004).

Evans, Claude. *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

Ferraris, Maurizio. *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce.* Bari: Editori Laterza, 2009.

Introducción a Derrida. Traducido por Luciano Padilla. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Jackie Derrida. Retrato de Memoria. Traducido por Bruno Mazzoldi. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

Manifiesto del nuevo realismo. Traducido por José Blanco Jiménez. Santiago de Chile: Ariadna, 2012.

Movilización total. Traducido por Miguel Ortega. Barcelona: Herder, 2017.

Flanders, Rosemary. "Early museums and nineteenth-century media". En *Museum, media, message*, editado por Hooper-Greenhill. London: Routledge, 1995.

Foucault, Michel. *Dits et écrits I. 1945-1975.* París: Gallimard, 2001.

Dits et écrits, II. 1976-1988. París: Gallimard, 2017.

El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica. Traducido por Francisca Perujo. México: Siglo XXI, 2001.

La arqueología del saber. Traducido por Aurelio Garzón. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Traducido por Elsa Cecilia Frost. México D.F.: Siglo XXI, 1991.

Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión. Traducido por Aurelio Garzón. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973). Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.

Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979). Traducido por Horacio Pons. Madrid: Akal, 2009.

Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978). Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982). Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

"Espacios diferentes". En *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales. Volumen III*. Traducido por Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999.

"La escritura de sí". En *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales. Volumen III*. Traducido por Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999.

"*Omnes et singulatim*: Hacia una crítica de la 'razón política'". En *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Traducido por Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 1991.

"Prisiones y motines en las prisiones". En *Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen II*. Traducido por Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Barcelona: Paidós, 1999.

"Tecnologías del Yo". En *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Traducido por Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 1991.

Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976). Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980). Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso del Collège de France (1983-1984). Traducido por Horacio Pons. Madrid: Akal, 2014.

Freud, Sigmund. "El delirio y los sueños en la 'Gradiva' de W. Jensen". En *Obras completas, Vol. IX*. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

"El malestar en la cultura". En *Obras completas, Vol. XXI*. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

"La etiología de la histeria". En *Obras completas, Vol. III*. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

"La interpretación de los sueños". En *Obras completas, Vol. V*. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

"Lo inconsciente". En *Obras completas, Vol. XIV*. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

"Más allá del principio de placer". En *Obras completas, Vol. XVIII*. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

"Nota sobre la 'pizarra mágica'". En *Obras Completas XIX*. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

"Proyecto de psicología". En *Obras completas, Vol. I*. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

"Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y los neuróticos". En *Obras Completas, vol. XIII*. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Fulcher, James. *El capitalismo. Una breve introducción*. Traducido por Paloma Tejada. Madrid: Alianza, 2009.

Fumagalli, Andrea, Stefano Lucarelli, Christian Marazzi, Sandro Mezzadra, Antonio Negri y Carlo Vercellone. *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros luchas sociales y nuevos escenarios políticos*. Traducido por Ezequiel Gatto. Madrid: Traficantes de sueños, 2009.

García, Laymert. "Código primitivo, código genético: la consistencia de una vecindad". En *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, ed. Eric Alliez. Traducido por Ernesto Hernández. Medellín: Euphorion, 2002.

Gelb, Ignace. *Historia de la escritura.* Traducido por Alberto Adell. Madrid: Alianza, 1982.

Georgel, Chantal. "The Museum as Metaphor in Nineteenth-Century France". En *Museum Culture. Histories, Discourses, Spectacles*, editado por Daniel J. Sherman e Irit Rogoff. London: Routledge, 1994.

Gladden, E. N. *Una historia de la administración pública II. Desde el siglo XVI hasta nuestros días.* Traducido por Fernanda Meraz. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Gómez-Moya, Cristián. *Archivos visuales en la época de la desclasificación.* Santiago: MAC/Universidad de Chile, 2013.

Gómez, Javier. *Dos museologías. Las tradiciones anglosajona y mediterránea, diferencias y contactos.* Gijón: Ediciones Trea, 2006.

González García, José. *La máquina burocrática. (Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka).* Madrid: Visor, 1989.

Gros, Frédéric. *Michel Foucault.* Traducido por Irene Argoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

Groys, Boris. *Art Power.* Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2008.

Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios. Traducido por Manuel Fontán del Junco y Alejandro Martín Navarro. Valencia: Pre-Texto, 2008.

Política de la inmortalidad. Traducido por Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2008.

Sobre lo nuevo. Ensayo de una economía cultural. Traducido por Manuel Fontán del Junco. Valencia: Pre-textos, 2005.

Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública.* Traducido por Antoni Domènech. Barcelona: Gustavo Gili, 1982.

Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua.* Traducido por Javier Palacio. Madrid: Siruela, 2006.

Hanke, Lewis. *El prejuicio racial en el nuevo mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica.* Traducido por Mariana Orellana. México: Septentas, 1974.

La lucha española por la justicia en la conquista de América. Traducido por Ramón Iglesia. Madrid: Aguilar, 1967.

Harvey, David. *The Limits to Capital.* London: Verso, 2006.

Heidegger, Martin. "La pregunta por la técnica". En *Filosofía, ciencia y técnica.* Traducido por Francisco Soler. Santiago de Chile: Universitaria, 1997.

Herrero, Ana y Alfonso Díaz. "La clasificación". En *Administración de documentos y archivos. Textos fundamentales*, dirigido por José Ramón Cruz Mundet. Madrid: CAA, 2011.

Hobbes, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil.* Traducido por Manuel Sánchez. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780.* Traducido por Jordi Beltrán. Barcelona: Crítica, 1992.

Hooper-Greenhill, Eilean. *Museums and the shaping of knowledge.* London: Routledge, 1992.

Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas, 1.* Traducido por Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza, 1982.

Huyssen, Andreas. *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización.* Traducido por Silvia Ferhmann. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Ihanus, Juhani. "The archive and psychoanalysis: Memories and histories toward futures", *International Forum of Psychoanalysis*, no. 16 (2007).

Jameson, Frederic. "Marxism and dualism in Deleuze". En *A Deleuzian Century?*, editado por Ian Buchanan. Durham: Duke University Press, 1999.

Jesi, Furio. "La festa e la macchina mitológica". En *La Festa. Antropologia, etnologia, folklore*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1977.

Spartakus. Simbología de la revuelta. Traducido por María Teresa D'Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2014.

Johnson, Christopher. "Derrida and Technology". En *Derrida's Legacies. Literature and Philosophy*, editado por Simon Glendinning y Robert Eaglestone. New York: Routledge, 2008.

Kandel, Eric. *En busca de la memoria. El nacimiento de la nueva ciencia de la mente*. Traducido por Elena Marengo. Buenos Aires: Katz, 2007.

Kittler, Friedrich. "There is no software". En *The Truth of the Technological World*. California: Stanford University Press, 2013.

Discourse Networks 1800/1900. California: Stanford University Press, 1990.

Gramophone, Film, Typewriter. California: Stanford University Press, 1999.

Krieger, Peter. "Búnker de imágenes". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, no. 077 (2000).

Laplanche, Jean. "El psicoanálisis: ¿historia o arqueología?". *Trabajo del psicoanálisis* 2, no. 5, (1983).

Latour, Bruno. "Visualisation and Cognition: Thinking with Eyes and Hands". En *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present*, vol. 6, editado por Henrika Kuklick y Elizabeth Long. Greenwich: JAI Press, 1986.

Lazzarato, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.

Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Traducido por Hugo Bauzá. Barcelona: Paidós, 1991.

Lébovici, Serge y René Diatkine. "Algunas notas sobre el inconsciente". En *El inconsciente (coloquio de Bonneval)*, dirigido por Henry Ey. Traducido por Julieta Campos y Armando Suárez. México: Siglo XXI, 1970.

Legrand, Stephane. "Le Marxisme Oublié de Foucault", *Actuel Marx*, no. 36 (2004).

Lerner, Fred. *Historia de las bibliotecas del mundo. Desde la invención de la escritura hasta la era de la computación*. Traducido por Inés Frid. Buenos Aires: Troquel, 1999.

Leroi-Gourhan, André. *El gesto y la palabra*. Traducido por Felipe Carrera. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1971.

Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Trópicos*. Traducido por Noelia Bastard. Barcelona: Paidós, 1988.

Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducido por Edmundo O'Gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Lodolini, Elio. "Introducción al archivo". En *Archivística*, editado por César Gutiérrez Muñoz. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991.

López, Pedro y Olga Galego. *El documento de archivo. Un estudio*. A Coruña: Universidad da Coruña, 2007.

Lull, Vicente y Rafael Micó. *Arqueología del origen del Estado: las teorías*. Barcelona: Bellaterra, 2007.

Macdonald, Sharon. "Exhibitions of Power and Powers of Exhibition: An Introduction to the Politics of Display". En *The Politics of Display. Museums, Science, Culture*, editado por Sharon Macdonald. London: Routledge, 1998.

Marx, Karl y Friedrich Engels. *Manifiesto comunista*. Traducido por Pedro Ribas. Madrid: Alianza, 2001.

Marx, Karl. *El Capital. Libro primero. El proceso de producción del capital. Vol. 2.* Traducido por Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 2003.

McClellan, Andrew. "A Brief History of the Art Museum Public". En *Art and its Publics. Museum Studies at the Millennium*, editado por Andrew McClellan. Oxford: Blackwell, 2003.

Inventing the Louvre: Art, Politics, and the Origins of the Modern Museum in Eighteen-Century Paris. California: University of California Press, 1994.

Mignolo, Walter. "Activar los archivos, descentralizar a las musas", *Quaderns portàtils* 30 (2014).

Milesi, Laurent. "Almost Nothing at the Beginning: The Technicity of the Trace in Deconstruction". En *Language Systems: After Prague Structuralism*, editado por Louis Armand y Pavel Cernovsky. Prague: Charles University Press, 2007.

Mitcham, Carl. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*. Traducido por César Cuello Nieto y Roberto Méndez Stingl. Barcelona: Anthropos, 1989.

Morey, Miguel. "El lugar de todos los lugares: consideraciones sobre el archivo". En *Registros imposibles: El mal de archivo*, Sergio Rubira et al. Madrid: Consejería de Cultura y Deporte, 2006.

Morozov, Evgeny. *Capitalismo Big Tech ¿Welfare o neofeudalismo digital?*. Traducido por Giuseppe Maio. Madrid: Enclave de Libros, 2018.

Moulier Boutang, Yann. *La abeja y el economista.* Traducido por Samuel Pulido y Marisa Pérez. Madrid: Traficantes de sueños, 2012.

Muller, Samuel, Johan Feith y Robert Fruin. *Manuel pour le classement et la description des archives.* Traducido por Jos Cuvelier y Henri Stein. La Haye: De Jager, 1910.

Naas, Michael. *The end of the World and Other Teachable Moments. Jacques Derrida's Final Seminar.* New York: Fordham University Press, 2015.

Noble, David. *El diseño de Estados Unidos: la ciencia, la tecnología y la aparición del capitalismo monopolístico.* Traducido por Esther Rabasco. Madrid: Centro de Publicaciones Ministerios de Trabajo y Seguridad Social, 1987.

Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa.* Traducido por Belén Urrutia. Madrid: Alianza, 1998.

Peiró, María. "El archivo como espacio del saber. El edificio de archivo", *Boletín Millares Carlo*, no. 20 (2001).

Peñalver, Patricio. *La deconstrucción. Escritura y filosofía.* Barcelona: Montesinos, 1990.

Peretti, Cristina de y Paco Vidarte. *Jacques Derrida.* Madrid: Del Orto, 1998.

Peretti, Cristina de. *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción.* Barcelona: Anthropos, 1989.

Platón. *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro.* Traducido por Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1988.

Platón. *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político.* Traducido por María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo y Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1988.

Posner, Ernst. *Archives in the Ancient World.* Cambridge Mass: Harvard University Press, 1972.

"Max Lehmann y el origen del principio de procedencia". En *La Administración Moderna de Archivos y la Gestión de Documentos*, compilado por Peter Walne. París: UNESCO, 1985.

Poulot, Dominique. *Museo y Museología.* Traducido por Juan Calatrava. Madrid: Abada, 2011.

Quijano, Aníbal. “¡Qué tal raza!”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 6, no. 1 (2000).

“Colonialidad de Poder y Clasificación Social”, *Journal of World-Systems Research* XI, no. 2 (2000).

Rabinow, Paul. “Introduction”. En *The Foucault Reader*, editado por Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.

Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva visión, 2007.

El reparto de lo sensible. Estética y política. Traducido por Cristóbal Durán, Helga Peralta, Camilo Rossel, Iván Trujillo y Francisco de Undurraga. Santiago de Chile: Lom, 2009.

Política, policía, democracia. Traducido por María Emilia Tijoux. Santiago de Chile: LOM, 2006.

“The Janus-Face of Politicized Art: Jacques Rancière in interview with Grabele Rockhill”. En *The politics of aesthetics*. London: Continuum, 2004.

Raunig, Gerald. *La maquina del arte político. Otras doce tesis sobre la actualización de “El autor como productor” de Benjamin*. Traducido por Marcelo Expósito (Bilbao: Consonni, 2014).

Recalcati, Massimo. “Meditaciones sobre la pulsión de muerte”. En *Lo real de Freud*, editado por Jorge Alemán. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2007.

Rendueles, César e Igor Sádaba, “Ciberfetichismo y cooperación”. En *Dominio abierto. Conocimiento libre y cooperación*, editado por Igor Sádaba. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2009.

Rendueles, César. *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*. Madrid: Capitán Swing, 2013.

Rey, Alain. *Enciclopedias y diccionarios*. Traducido por Adolfo Castañón. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

Richards, Thomas. *The imperial archive: Knowledge and the fantasy of empire*. London: Verso, 1993.

Ridener, John. *From Polders to Postmodernism: a concise history of archival theory*. Minnesota: Litwin Books, 2009.

Rifkin, Jeremy. *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Traducido por Francisco Álvarez y David Teira. Barcelona, Paidós, 2000.

Río, Víctor del. “El archivo de las ideas”. En *Culturas de archivo*, vol. 2, ed. Jorge Blasco Gallardo. Salamanca: Junta de Castilla y León, 2005.

Romero, Pedro G. “Políticas de la iconoclastia: destruyendo archivos”. En *Registros imposibles: El mal de archivo*, Sergio Rubira et al. Madrid: Consejería de Cultura y Deporte, 2006.

Ruby, Christian. *Rancière y lo político*. Traducido por Matthew Gajdowski. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

Ruiz-Vargas, José María. “La organización neurocognitiva de la memoria”, *Revista Anthropol* 189-190 (2000).

Sádaba, Igor. *Propiedad intelectual: ¿Bienes públicos o mercancías privadas?*. Madrid: Catarata, 2008.

San Agustín. *Confesiones*. Traducido por Alfredo Encuentra Ortega. Madrid: Gredos, 2010.

Sandri, Leopoldo. “La storia degli archivi”, *Archivum. Revue Internationale des Archives* 18 (1968).

Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Traducido por Mauro Armíño. Madrid: Akal, 1980.

Schlosser, Julius von. *Las cámaras artísticas y maravillosas del Renacimiento tardío*. Traducido por José Luis Pascual Arranz. Madrid: Akal, 1988.

Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Traducido por Julia Ferrari y Eduardo Prieto. Madrid: Siglo XXI, 1977.

Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del "Jus publicum eurpaeum"*. Traducido por Dora Schilling. Buenos Aires: Struhart & Cía., 2005.

Schubert, Karsten. *El Museo. Historia de una idea: la evolución del concepto de museo desde la revolución francesa hasta nuestros días*. Traducido por Marina Pedraza. Granada: Turpiana, 2008.

Sekula, Allan. "El cuerpo y el archivo". En *Indiferencia y singularidad. La fotografía en el pensamiento artístico contemporáneo*, editado por Gloria Picazo y Jorge Ribalta. Barcelona: Gustavo Gili, 2003.

Selcer, Daniel. *Philosophy and the Book: Early Modern Figures of Material Inscription*. London and New York: Continuum, 2010.

Senner, Wayne. "Teorías y mitos sobre el origen de la escritura". En *Los orígenes de la escritura*, editado por Wayne Senner. Traducido por Stella Mastrangelo. México: Siglo XXI, 2001.

Shiva, Vandana. *¿Proteger o expoliar? Los derechos de propiedad intelectual*. Traducido por Ana María Cadarso. Barcelona: Intermón Oxfam, 2003.

Sibertin-Blanc, Guillaume. *Deleuze y el Antiedipo. La producción del deseo*. Traducido por Víctor Goldstein. Buenos Aires: Nueva visión, 2010.

Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Traducido por Marta Malo de Molina. Madrid: Akal, 2010.

"Escritura fantasma". *Actuel Marx. Intervenciones*, no. 5 (2005).

Stiegler, Bernard. *La técnica y el tiempo. 1. El pecado de Epimeteo*. Traducido por Beatriz Morales Bastos. Hondarribia: Hiru, 2002.

"Leroi-Gourhan: l'inorganique organisé", *Les Cahiers de médiologie*, no. 6 (1998).

Para una nueva crítica de la economía política. Sobre la miseria simbólica y el complejo económico-político del consumo. Traducido por Margarita Martínez. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2016.

"Derrida y la tecnología: La fidelidad en los límites de la deconstrucción y la prótesis de la fe". En *Jacques Derrida y las humanidades. Un lector crítico*, coordinado por Tom Cohen. Traducido por Ariel Dilon. México: Siglo XXI, 2005.

The Re-Enchantment of the World: The Value of Spirit Against Industrial Populism. London: Bloomsbury, 2014.

Strong, Roy. *Art and Power. Renaissance Festivals 1450-1650*. Los Angeles: University of California Press, 1984.

Szilasi, Wilhelm. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Traducido por Ricardo Maliandi. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Tapia, Luis. *Política salvaje*. La Paz: CLACSO/Muela del diablo, 2008.

Thomas Palaima. "'Archives' and 'Scribes' and Information Hierarchy in Mycenaean Greek Linear B Records". En *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, editado por Maria Brosius. London: Oxford University Press, 2003.

Trombadori, Duccio. *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*. Traducido por Carlo Molinari. Buenos Aires: Amorrortu, 2010.

Van Zyl, Susan. "Psychoanalysis and the Archive: Derrida's *Archive Fever*". En *Refiguring the Archive*, editado por Carolyn Hamilton. Dordrecht: Kluwer Academics Publishers, 2002.

Vercellone, Carlo. "Las políticas de desarrollo en tiempos de capitalismo cognitivo". En *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Yann Moulier Boutang et al. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.

Veyne, Paul. *Foucault. Pensamiento y vida*. Traducido por María José Furió. Barcelona: Paidós, 2008.

Waldenfels, Bernhard. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Traducido por Wolfgang Wegscheider. Barcelona: Paidós, 1997.

Woolgar, Steve y Geoff Russell. "Las bases sociales de los virus informáticos". En *Política y Sociedad*, no. 14-15 (1993).

Zunzunegui, Santos. *Metamorfosis de la mirada. Museo y semiótica*. Madrid: Cátedra, 2003.

AGRADECIMIENTOS

Este libro no tiene un origen identificable. Como toda escritura, se ha trazado a partir de una incesante contaminación de lecturas y discusiones con muchas otras y otros, en ambos lados del Atlántico. Si bien esos contagios y mixturas difícilmente pueden reconstruirse en detalle, podría asegurar que estas páginas le deben mucho al amistoso diálogo con Vanessa Tessada, Donald Bello-Hutt, Rosa Benítez Andrés, Pablo López Carballo, Florian Vörös, Iván Flores, José Pérez-Ardá, Tito Tricot, Hugo Sir, Alejandro Fielbaum, Pedro Moscoso-Flores, Nicolás Fuster, Maribel Ramos, Mary Luz Estupiñán y Jeanne Hersant. Algunas conversaciones breves pero agudas con Willy Thayer, Elizabeth Collingwood-Selby, Pepe Jara, Marcela Rivera Hutinel, Jorge Pavez Ojeda y Miguel Valderrama, fueron importantes mientras este texto era apenas un borrador.

Parte importante de este libro se basa en el trabajo de investigación con el que obtuve mi Doctorado en Filosofía el año 2015, bajo la guía y el aliento constante de Víctor del Río. En dicha instancia, las lecturas y comentarios de Alejandra Castillo, Domingo Hernández Sánchez, Sagrario Aznar Almazán y Francisco Martínez Contreras, motivaron esta publicación. Allí también, una observación perspicaz de Patxi Lanceros sería crucial para remarcar ahora los ejes de mi enfoque. Durante el mismo año, una cordial invitación de Antonio Lafuente a exponer y discutir mi investigación en el

Centro de Ciencias Sociales y Humanas del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España (CSIC), fue otro momento decisivo en el delineamiento de este libro.

Cuando estas páginas parecían dejar de ser un borrador, lecturas amigables y valiosas me obligaron, por suerte, a intervenirlas nuevamente. La mirada sesuda de Fernando Longás me ayudó, una vez más, con el ajuste de ciertos engranajes del texto. Los finos comentarios de Valeria Campos Salvaterra han contribuido a calibrar algunas de mis observaciones en momentos cruciales. A mis amigos de juventud, e interlocutores incansables, Felipe Larrea y Raúl Rodríguez Freire, les debo numerosas recomendaciones y arreglos que han permitido finalizar este texto. La ayuda de todos y todas ellas ha sido la clave para que este trabajo viera la luz. Por supuesto, cualquier error u omisión en la versión final de este texto es responsabilidad de quien escribe.

La publicación de este libro ha sido posible gracias a editorial La Cebra y la confianza de Ana Asprea y Cristóbal Thayer. Asimismo, el largo camino recorrido en la elaboración y escritura de este trabajo habría resultado inviable sin el auspicio del Proyecto FONDECYT N° 3170764.

Por último, este libro tiene la huella del afecto, el estímulo y el razonamiento infatigable de mi compañera Nicole Darat. A ella dedico estas páginas.

Esta primera edición de 700 ejemplares de *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo*, se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2018. Fue impreso por Mundo Gráfico Srl. y encuadernado por Encuadernación Latinoamérica Srl, ambas sitas en Zeballos 885, Avellaneda, 4222-8040 / 4222-1743.