

SOBRE COMUNIDAD, IDENTIDAD Y AFECTOS, ENTREVISTA CON MATT COLQUHOUN

Jacqueline Calderón y Edgar Morales

Matt Colquhoun, escritor y fotógrafo originario de Hull, Reino Unido, ha sido una figura clave en la recuperación y difusión de las ideas de su maestro en Goldsmiths, el filósofo británico Mark Fisher. En 2020, Colquhoun publicó *Egreso: sobre comunidad, duelo y Mark Fisher*, un libro en el que explora la experiencia de duelo comunitario y personal tras la muerte de Fisher a principios de 2017. Ese mismo año, se dedicó a recuperar y transcribir el último curso impartido por Fisher, esfuerzo que culminó en la publicación de *Deseo postcapitalista* en 2021. Esta obra captura un giro significativo en el pensamiento de Fisher, que Colquhoun consideró esencial preservar y difundir. En 2023, publicó su libro más reciente, *Narcissus in Bloom*, en el que desafía las visiones convencionales y moralizantes sobre los autorretratos (*selfies*), proponiendo una interpretación creativa capaz de trascender la simple acusación patologizante de narcisismo. En esta entrevista, Matt Colquhoun ofrece una profunda reflexión, a la luz de algunas inquietudes filosóficas y políticas actuales, sobre temas que han marcado su obra.

Matt, te hemos conocido en el ámbito hispánico a través de la traducción de tu libro *Egress: On Mourning, Melancholy and Mark Fisher* (2020) que fue publicado con un cambio significativo en el título como *Egreso. Sobre comunidad, duelo y Mark Fisher* (2021). Más allá de la contingencia de las decisiones editoriales ¿qué tipo de fuerzas vinculan, o no, las nociones de “comunidad” y de “melancolía”?

Hay mucho acerca de la palabra “comunidad” y de sus usos que encuentro personalmente desolador, incluso enteramente melancólico. Creo que hay un momento en las lecciones de *Deseo postcapitalista* de Mark Fisher donde alude a sentimientos similares. Continuamente escuchamos acerca de “la comunidad de negocios”, “la comunidad internacional” –em-

pleos de la palabra que apuntan a nociones vagas de responsabilidad colectiva o intereses compartidos, pero que por lo demás son insípidos, reduciendo “comunidad” a un indicador de ámbitos profesionales de tipo genérico. Pese a que este tipo de usos preservan un sentido intencional de unión, o una comprensión de grupos de personas que comparten ciertos valores o creencias, se sienten como un gesto cínico con miras a una ética comunitaria difícilmente merecedora de ese nombre.

“Comunidad” es, por supuesto, una palabra etimológicamente relacionada con “comunalidad”, “común”, incluso “comunismo”, este último aun infundiendo miedo en el corazón de muchos. Hay algo extraño, por lo tanto, en el empleo tan pasivo y genérico de la palabra “comunidad”, en un momento en que una política intencional de comunidad es vista como un anatema del sistema global del capitalismo bajo el que vivimos, que privilegia al individuo sobre todo lo demás en su disfraz neoliberal.

Cuando estaba escribiendo *Egreso*, quise revigorizar la intencionalidad del ser-juntos, no en oposición explícita de los usos generales de la palabra “comunidad”, sino en respuesta a una experiencia personal. Tras la muerte de Mark Fisher, muchos de sus estudiantes tuvimos consciencia de cómo nuestra “comunidad” en Goldsmiths, Universidad de Londres, era también pasiva y circunstancial, organizada alrededor de la institución y sus mecanismos, en vez de algo más significativo y expansivo (esto es bastante evidente ahora mismo mientras la universidad ejecuta prácticas de despedido y recontractación con el personal docente y de intendencia).

Aunque ya compartíamos un espacio juntos, estudiábamos juntos, y muchos de nosotros entablamos rápidamente amistad, esta comunidad recibió una nueva fuerza en el dolor, y sus limitaciones advinieron más evidentes. Así, comenzamos a involucrarnos en la vida de los demás de manera mucho más intencional, cuidándonos unos a otros mientras luchábamos con formas más individuales de dolor. Nos tornamos melancólicos cuando nos percatamos de lo diferente que era este comportamiento comunal entre nosotros comparado con cómo parecía cuando inicialmente llegamos a la universidad. ¿Por qué no nos cuidamos así entre nosotros

desde el inicio, de manera predeterminada? ¿Por qué hizo falta una catástrofe para que decididamente nos preocupáramos el uno por el otro?

La institución se sintió como un obstáculo para su “comunidad” en ese momento, pero esta melancolía persiste cuando sentimos cómo nuestras comunidades son a la vez constituidas por instituciones incapaces de sostenerlas. Al dejar la institución universitaria, por ejemplo, muchos de nosotros mantuvimos nuestro compromiso con el otro, pero esto se volvió aún más difícil sin el espacio compartido de una institución para orientarnos, y a medida que muchos amigos comenzaron a moverse más y más lejos, debido a otras circunstancias o en busca de trabajo, fue triste lo frágil que parecía ser ese sentido de comunidad.

Por lo tanto, los vínculos entre comunidad y melancolía son dobles para mí: “comunidad” es, por un lado, con demasiada frecuencia, un concepto anémico en su uso general, pero también sigue siendo difícil mantener el sentido más significativo de una relación ética con aquellos que nos rodean.

En *Egreso* insistes en la necesidad de formar comunidades afectivas, no mediadas por asuntos identitarios, pero ¿cómo enfrentar la *apatía* y el nihilismo que deriva del fortalecimiento del realismo capitalista?

“Identidad” es un concepto pernicioso basado en las nociones de semejanza. Nos aferramos a las identidades en tanto nos percibimos a nosotros mismos “idénticos” a ciertas cualidades que vemos en los otros o en el mundo que nos rodea. Pero una “política de identidad” pronto se vuelve problemática a este respecto, pues identificar y apuntalar la semejanza no siempre trabaja a nuestro favor. Mark Fisher era particularmente contundente en este punto. Afirmar un sentido de identidad, no sólo se trata de la cuestión sobre con quién *nos identificamos* sino también con quien *nos volvemos identificables*. Tal como Fisher escribió en su blog *k-punk* en busca de una alternativa: “La política de la identidad busca respeto y reconocimiento de la clase dominante; políticas de la des-identidad buscan la disolución del aparato clasificatorio.”

¿Por qué es necesaria la disolución? A nivel individual, puedo experimentar un sentimiento innato de solidaridad y camaradería cuando me encuentro entre personas que *se ven como yo*, a la vez de ser consciente de que estos marcadores identitarios pueden identificarme como objetivo para otros. Por lo tanto, la “identidad” adviene un problema en el que la base para la solidaridad comunal puede ser empleada también al servicio del castigo colectivo.

Michel Foucault escribe al respecto en *Vigilar y castigar*, y su obra está en el centro de una animosidad filosófica general que se expresó hacia los regímenes de representación (o de lo visual en general) a lo largo del siglo veinte. El ejemplo de Foucault, en su discusión sobre las sociedades disciplinarias, es que no basta con simplemente “atrapar al ladrón”, también se debe identificar cómo luce “un ladrón” en general. Es en parte este proceso de identificación y representación el que apuntala el racismo y otras formas de discriminación, y en este sentido la lógica de la identidad puede ser brutal.

En la línea de otro ejemplo, mientras es desafortunadamente verdadero que algunos seguidores de la fe islámica han cometido actos de terrorismo, hemos atestado un proceso de homogeneización que toma lugar y por el cual un problemático sentido de lo “musulmán” –generalizado como “otredad”– adviene sinónimo del terrorismo en general. Pero una paradoja emerge aquí. Pese a que la mayoría de los actos de terrorismo son cometidos por hombres blancos en occidente, sólo enfatizamos la igualdad sobre la base de la diferencia. Ser no-blanco es ser “diferente”, pero todas las personas diferentes son vistas como iguales. La “política de identidad” no suele abordar esta compleja lógica cuando se persigue sobre la base únicamente de la solidaridad porque la inconveniente verdad es que la identidad no es autosustentable, sino que es autorizada por jerarquías de poder. Pero podemos notar cómo el poder es él mismo ingeniosamente evasivo de las categorías identitarias. Aquellos con poder con frecuencia emplean un vacío identitario en ese sentido; ha sido muy reciente que la “blanquitud” o “masculinidad” o “heterosexualidad” han sido teorizadas como categorías particulares en sí mismas, con sus

propios marcadores de identidad, en oposición a estándares *generales* con los que se mide la diferencia. Relativamente, al pensar en los términos genéricos que el poder nos transmite, encontramos que nuestros intentos de afirmar identidades de la diferencia todavía se miden frente a ciertas normas sociales. Nos mantenemos atados a las normas de aquello que criticamos, precisamente porque lo mismo y lo diferente están tan entrelazados.

Por esto, la “política de la identidad” es pobremente nombrada y susceptible de apropiación. Debemos reconocer que la “política de la identidad” tiene sus raíces académicas en el feminismo negro y las teorías de la interseccionalidad y, por ende, en el edificio de la solidaridad a través de diferentes categorías sociales. Pero al ser llamada así, la “política de la identidad” ha referido a una política de la igualdad más que a una política de la diferencia. Esto es desafortunado, pero podemos abordar este deslizamiento epistémico redefiniendo nuestros términos.

En parte es por esta razón que en *Egreso* escribí acerca de la importancia de la “solidaridad sin similitud”. Mientras lidiamos con estas contradicciones en el trabajo de identidad, desenterramos miríadas de problemas filosóficos que no tienen respuestas fáciles. ¿Cómo se supone que afirmemos un sentido de la diferencia contrario al poder hegemónico sin, a la vez, caer víctimas de la tendencia del poder a subsumir, pese a todo, la diferencia a la igualdad? Recuerdo el texto seminal y notoriamente difícil de Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, en el que intenta pensar la “diferencia-en-sí” –una diferencia que no está sujeta o subordinada a nociones de igualdad. Mientras Deleuze recorre la historia de la filosofía, propone una crítica radical y rigurosa de la más penetrante política de lo idéntico: la “imagen pensamiento” a la que referimos como “sentido común”, que presupone ciertas formas de conocimiento universal que “todo el mundo conoce”; un “sentido común” que no es nada más que presunciones de la ideología. Leer una obra como esta es enfrentarse a la plena y complicada creencia de que la “política de identidad” no es tanto una alternativa radical sino la norma de nuestro mundo político, en el que lo diferente dentro de lo igual y lo igual dentro de lo diferente

se enfrentan entre sí en una confusa y encarnizada “guerra cultural”, donde lo único que se juega son nociones inútiles de “sentido común” que (irónicamente) no ayudan a nadie.

Realismo capitalista de Mark Fisher en parte lidia con estas mismas problemáticas en una escala ideológica de igual magnitud. Para introducir algo de marxismo clásico en el texto de Fisher, podemos entender “realismo capitalista” como el nombre dado a nuestro actual sistema de “sentido común”, con su complejo régimen de “formas de valor”, que son tanto económicas como sociales, abstrayendo la interrelación material de todas las cosas, y así, alienando a los individuos no sólo de los productos de su propio trabajo sino de sí mismos y de los otros. Este proceso se vuelve posible gracias a una especie más abstracta de “política de identidad”, que es su propio sistema de valor el que parece tan ineludible como el fetichismo de la mercancía. Mientras esto puede parecer extraño, consideremos cómo, en el primer capítulo de *El capital*, Marx emplea el famoso ejemplo del abrigo para describir cómo un objeto se vuelve mercancía una vez se le introduce en el abstracto reino del valor de cambio, que se determina sobre la base de la *identidad*, de la igualdad, de la *equivalencia* económica –un abrigo tiene *el mismo valor* que 40 libras de café o un cuarto de trigo o dos onzas de oro, etc. Lo que Marx (y el marxismo en general) revela es que los sujetos se encuentran tan fácilmente enredados en este proceso como los objetos, de modo tal que las identidades individuales se vuelven ellas mismas objetos identificables –son *objetivables, cosificadas*, por la abstracción.

Al pasar de esta microescala de relaciones abstractas de sujeto/objeto a la macro escala, encontramos que la alienación capitalista es tan omnipresente que tiene un impacto peculiar en el pensamiento en general, y no sólo en cómo pensamos los objetos y las mercancías, sino el mundo en sí mismo *como un objeto* que es cosificado en un estado capitalista totalizador. En este sentido, la identificación de nuestro mundo como un mundo capitalista produce un confuso callejón sin salida, tal como argumenta Jean-François Lyotard in *Economía libidinal*: al volvernos conscientes de cómo el mundo trabaja en su totalidad, asumiendo que nuestro

mundo *absolutamente* capitalista, batallamos con producir alternativas para este y encontrar puntos de escape de su influencia, ya que la propia identificación de nuestro sistema mundial se enreda en los sistemas clasificatorios que criticamos.

Esto es similar a la preocupación de Fisher en su curso de *Deseo postcapitalista*, donde demuestra que el realismo capitalista es tan penetrante, que no sólo es difícil imaginar un nuevo mundo diferente-en-sí-mismo, sino que también resulta difícil afirmar un mundo diferente que emerja de nuestro mundo de igualdad –esto es, que incluso la articulación de un mundo *postcapitalista*, un mundo producido por el capitalismo que no sea ya capitalista nos es difícil de comprender. Pero, tal como Fisher escribió algunos años después de la publicación de *Realismo capitalista*, debemos rechazar “la idea de que lo producido ‘bajo’ el capitalismo le pertenece al capitalismo”, en su lugar, habría que insistir en que “hay deseos y procesos que el capitalismo hace surgir y alimenta, pero que no puede contener”. La tarea de identificar estos deseos y procesos diferenciales consiste en descubrir las diferencias con las que lucha el capitalismo para subsumirlas a su dominio. De hecho, hay una gran cantidad de diferencias en este mundo, y nos perjudicamos a nosotros mismos cuando identificamos estas diferencias como inherentemente capitalistas en su naturaleza, como si ser “capitalista” fuese una identidad que subsume todo a nuestro alrededor.

Desde esta mirada, la “estructura de sentimiento” con la que continuamente Fisher se vincula es una *sensación* de estancamiento, un *sentimiento* de que nada cambia, mientras que, a la vez, sabemos que todo ya ha cambiado a nuestro alrededor. Pero es por esta razón que el “realismo capitalista”, como la mayor ideología del presente, en tanto *identidad política* (aunque vacía, como la blanquitud), como una atmósfera de *consistencia y continuación política* es tan rara. No es tan omnipresente como en primer momento parece. Hay brechas en su firmamento ideológico a través de las cuales se filtra la diferencia. Pero el “realismo capitalista” es un sistema que oscurece el cambio, que afirma su propia consistencia e igualdad frente a contingencias frenéticas.

Yo diría que este fue el último objetivo de Fisher, enfatizar en ese sentido esa contingencia sobre la estasis, para que podamos dar mejor cuenta de las oportunidades disponibles para nosotros, sacudiéndonos esa apatía y complacencia política. Tras la muerte de Fisher, alguien en Goldsmiths –nunca averigüé quién– hizo un cartel con una cita de *Realismo capitalista* que dejó en claro ese punto, el cual mis amigos pintaron más tarde en un muro de la biblioteca de Goldsmiths, y que más tarde dio la vuelta al mundo como “el mural de Mark Fisher”: “la política emancipatoria siempre debe destruir la apariencia de todo “orden natural”, debe evidenciar que aquello que se presenta como necesario e inevitable es mera contingencia, así como debe hacer que lo que anteriormente era visto como imposible es alcanzable”. La política emancipatoria es nada menos que una emancipación *de la identidad*; una emancipación de las ilusiones de *estasis e igualdad*, de la *falsa consistencia* de un “orden natural”. El primer paso para alcanzar esto –tal como argumento en *Egreso*– puede ser el deshacernos de los cotos de la identidad que construimos para nosotros mismos a nivel individual. Esto no significa deslindarnos de la comunidad o la solidaridad en general, sino construir una mejor comprensión de la solidaridad que no esté pensada a partir de la similitud y que, en su lugar, busque la diferencia a nuestro alrededor, así como las virtualidades que esas diferencias significan y que son radicalmente distintas del modo capitalista de hacer las cosas.

En distintos momentos has apuntado a la conexión existente entre tu primer libro, *Egreso*, y tu segundo libro, *Narcissus in Bloom*. ¿En qué radica dicha conexión? ¿Cómo fue que los temas que habías abordado previamente derivaron en una reflexión en torno a los autorretratos (*selfies*), la figura de Narciso y el narcisismo?

Narcissus in Bloom es un libro que de forma similar lucha contra estas contradicciones de la identidad. Al principio del libro señalo como el *narcisismo* era originalmente declarado como un patológico “amor por lo mismo”, y particularmente como un diagnóstico psicoanalítico sinónimo de homosexualidad; la aflicción principal o síntoma de los “hombres que aman a otros hombres”. Desde ahí, desarrollo el argumento conclusivo del

libro de 2001 de Steven Bruhms sobre la política *queer*, *Reflecting Narcissus*, donde él escribe que “Narciso, de quien se dice que aspira a lo mismo, continuamente destruye la seguridad política prometida por la igualdad”.

De manera similar, *Egreso* fue un libro profundamente personal para mí; tan explícito en ello que fue escrito en primera persona. En línea, esto condujo a algunas personas a nombrarlo un proyecto “narcisista”. Pero mi propósito, el cual creo que es bastante explícito en el texto, era cuestionar de fondo el “Yo”, explorar los modos en que el “Yo” que soy se disuelve y problematiza; disuelto y problematizado en el contacto con una comunidad política. *Narcissus in Bloom* –en esta ocasión escrito contrastantemente en tercera persona– explora este mismo gesto a lo largo de la historia del arte, revelando cómo la historia del autorretrato es en sí misma la historia de nuestro autocuestionamiento, la historia de la destrucción de la seguridad política, formada por la política del liberalismo y, a la vez, buscando una escapatoria de sus complacencias.

Partiendo del reconocimiento que haces del narcisismo como un elemento capaz de facilitar la conformación de comunidades, ¿consideras que éste entraña un cierto potencial político? De ser así, ¿en qué radicaría ese potencial y cómo podría activarse?

Cuando Narciso tropieza con su propio reflejo en el estanque no se trata sólo del encuentro consigo mismo por primera vez. En cambio, Narciso es atormentado por su yo-como-otro, con una diferencia en el corazón de su malformada identidad. Se trata de una ordalía existencial que todos hemos experimentado en algún momento. Después de todo, ¿quién no se ha sentido incómodo al escuchar una grabación de su propia voz, por ejemplo, notando lo diferente que suena esa voz en comparación con la que escuchamos en nuestra propia cabeza? (Una experiencia negada a Eco, en el mito de Narciso, así como a Narciso se le niega el autoconocimiento).

El Yo, entonces, no es en sí mismo autocontenido. Volviendo de nuevo a Gilles Deleuze, es a la luz de esto que él nos ofrece el concepto de lo *divi-*

dual. Nuestra comprensión de lo “individual” es heredado del liberalismo e individualismo protestante, el cual ve al Yo como decisivamente “indivisible”. Por el contrario, en el contexto de nuestras propias relaciones sociales, estamos perpetuamente divididos. El dividuo, sin embargo, no es un concepto político absolutamente positivo para Deleuze. En muchas circunstancias, el Yo es dividido a través del trabajo; no soy la misma persona en casa que en el trabajo, tal es el proceso de alienación descrito por Karl Marx. Pero al reconocer las formas en que somos divididos, podemos comenzar a comprender cómo los cambios del Yo pueden ser actualizados desde adentro tanto como nos son impuestos desde afuera.

Esta es en parte la razón por la cual el autorretrato, como vehículo a través del que podemos interrogar nuestra naturaleza dividuada, me resulta tan interesante. Es una vía que nos permite dar cuenta de los yoes, revelando yoes escondidos, o incluso, construyendo nuevos. Así, tomar una *selfie* no es necesariamente un modo de representar el yo individual, sino más bien la inmensidad de diferencias que el supuesto yo “individual” ya contiene.

Considero que comprender el Yo sobre la base de la diferencia es un punto de partida desde el cual podemos considerar a la sociedad en general a partir de la diferencia. Es una forma de deconstruir los sistemas clasificatorios típicamente no examinados que empleamos para encuadrar nuestro entendimiento de nosotros mismos en sociedad, y en esta base podemos revelar todas las cosas que podemos ser; las semillas de lo que ya poseemos. Entonces, más que una exploración de la *identidad*, la *selfie* ha sido con frecuencia empleada como un método para explorar un sentido dividido de *diferencia*, y puesto que la *selfie* es tan omnipresente en nuestra era moderna, argumento a favor de que la construcción de otros mundos nos es más accesible de lo que pensamos; de hecho, es tan accesible como la construcción de nuevos yoes. De hecho, si la *selfie* es motivo de tanta moralización contemporánea, quizás se deba a que nuestra preocupación con este modo de expresión es visto como una amenaza a la seguridad política que de otro modo nos promete la uniformidad omnipresente del realismo capitalista.

¿Deberíamos alejarnos de los énfasis teóricos e identitarios para transitar hacia tonos afectivos en la conformación de comunidades solidarias? ¿Se puede ser solidario sin demandar una mínima similitud?

Sí, yo creo que no sólo es posible sino esencial. De hecho, las teorías de la identidad están, posiblemente, ya entrelazadas con tonos afectivos en cómo comprendemos el mundo. Difiero aquí con Deleuze una vez más; y este es el tema central de mi tesis de doctorado en proceso sobre Deleuze, Guattari y la política de la familia. Los conservadores populistas (como Ben Shapiro en EEUU) constantemente insisten en que “a los hechos no les importan tus sentimientos”; irónicamente, esto no podría estar más lejos de la verdad. Tal como Deleuze argumenta en su primera obra filosófica, *Empirismo y subjetividad*, “la razón es un sentimiento”. La distinción entre sujeto/objeto –es decir, entre la subjetividad y la objetividad, entre sentimientos y razón– es totalmente ilusoria y abstracta. Las similitudes que percibimos en el mundo a nuestro alrededor, y entre unos y otros, son construidas solamente sobre la base de clasificaciones identitarias. Rara vez son inmunes a la mutación o adaptación. Sin embargo, esto no implica ignorar las similitudes afectivas en su totalidad, excepto cuando son empleadas para sostener naturalismos ideológicos. Pero yo sostendría que es más útil para nosotros entender que todas nuestras comunidades están fundadas en afectos, en “simpatías”. Desde esta mirada, la familia no es mejor ni peor que otra forma de comunidad intencional, salvo en las formas que las familias quedan excluidas unas de otras, de modo tal que no ofrecemos el mismo tipo de apoyo que damos a nuestras familias a otras personas en general.

Para Deleuze, este es el problema central de la sociedad: nuestras simpatías familiares son restrictivas más que integrativas. “Lo que encontramos en la naturaleza, sin excepción, son familias”, escribe. “La familia, independientemente de cualquier legislación, se explica desde el instinto sexual y por la simpatía –simpatía entre padres, y simpatía de los padres hacia sus hijos”. Pero lo que parece ser más una virtud “natural” –dado que “condenamos a los padres que prefieren a los extraños en vez de a sus propios hijos”– sin embargo, nos presenta varios obstáculos y

sólo apuntala nuestra alienación de aquellas personas que no son miembros de nuestra familia. Deleuze añade: “El problema de la sociedad... no es un problema de limitación, sino un problema de integración. Integrar simpatías es hacer que la simpatía trascienda sus contradicciones y su parcialidad natural. Semejante integración implica un mundo moral positivo, y se produce gracias a la invención positiva de dicho mundo.”

Luego, el punto es que las nociones de similitud con demasiada frecuencia imponen límites y exacerbaban nuestra tendencia a menospreciar la diferencia social. Justo como señalé en *Egreso* (particularmente en el capítulo dedicado a la filosofía de la “amistad”), nuestros compromisos con los otros están a la vez constituidos y obstruidos por las instituciones, tales como la universidad o la familia. En general, vivimos en un mundo en el que la integración de nuestras simpatías por los otros que no son (biológicamente) similares a nosotros es menospreciada, pero seguramente todos estamos al tanto de lo limitante que puede resultar esta forma de similitud. Necesitamos expandir nuestras simpatías hacia aquellos que son considerados diferentes de nosotros, incluso disolviendo los sistemas clasificatorios que afianzan el binarismo similitud/diferencia. De hecho, no tenemos nada más que nuestras diferencias, y trascender la similitud sobre esta base es parte integral para la invención de un “mundo moral más positivo”.

En el caso de hacer posible la activación política de los afectos ¿cómo prevenir su cauce a través de los populismos? ¿o bien no hay nada de malo en la articulación de los populismos cuando estos pueden ser las vías de acceso para concretar algunas demandas de la clase trabajadora?

De nuevo, una solidaridad sin similitud aquí es integral. En general, el populismo del siglo veintiuno ha planteado más problemas de los que ha resuelto. Para empezar, su apelación a concepciones “populares” de “el pueblo”, en particular a la llamada “gente común”, en oposición a las “élites” tan vagamente definidas, plantea las interrogantes acerca de quién cuenta como “común” desde la perspectiva de un “sentido común” social. Estamos de vuelta en la pendiente resbaladiza de una

“política identitaria” al servicio tanto de la política de la diferencia como de la política de la igualdad, que se encuentran entrelazadas de formas aparentemente contradictorias.

Por ende, el populismo depende totalmente de la política identitaria en un sentido positivo como negativo, pero en su forma actual, el populismo muestra cómo la política identitaria, pese a estar más asociada con la izquierda, tiene un control más fuerte sobre la derecha. A modo de ejemplo, en Reino Unido hemos visto recientemente una explosión de revueltas raciales, en las que personas blancas desposeídas han atacado abiertamente minorías étnicas y espacios de culto no-cristianos, llevando a algunos medios de comunicación a identificar estos disturbios como “pogromos” en vez de “protestas”. Estos alborotadores se identifican a sí mismos como patriotas defendiendo el cerco identitario de “Inglaterra” de las invasoras fuerzas de la diferencia. Pero ante estas pocas voces disidentes, los principales medios de comunicación al principio se mostraron reacios a reconocer que los disturbios fueron alimentados por la extrema derecha y otros sentimientos reaccionarios que los medios de comunicación británicos han difundido durante décadas. En su lugar, muchos insistieron en que los agitadores eran gente de clase obrera con “preocupaciones legítimas” acerca de la migración a este país desde otros lugares, como si se tratase de muestras de solidaridad de la clase obrera que lamentablemente cayeron en la violencia, en lugar de ser rechazos violentos de la diferencia social. Se podría decir que este problema de identificación surgió del deseo de reconocer el sentimiento “popular” entre un “pueblo”, con poco cuestionamiento de las fuerzas reaccionarias y las jerarquías del poder que manipulan el “pensamiento popular” y el “sentido común” hoy en día.

Sin embargo, esto no es para sugerir que el populismo sea enteramente negativo. Un populismo de izquierda ha procurado redefinir nuestro sentido de “el pueblo” de formas más diversas que la derecha. El mantra de Jeremy Corbyn “para muchos, no pocos”, es un ejemplo aquí en el Reino Unido. La multitud a la que este populismo de izquierda refiere es notablemente diverso, con frecuencia reconociendo la diversidad de una clase obrera contemporánea en el Reino Unido, con trabajadores

migrantes constituyendo una parte central en muchas industrias, en vez de ser una amenaza para su forma de vida. Pero parece que el populismo en general –al referirse con demasiada frecuencia a un “mínimo común denominador” en términos de lo que una “persona común” es– con demasiada frecuencia defiende concepciones homogéneas del “sentido común” que necesariamente debemos superar si queremos hacer justicia a los diversos componentes de nuestra realidad política, más allá de las limitaciones del realismo capitalista. De hecho, si nuestra tarea es cambiar nuestra realidad política, resulta mucho más esencial que desafíemos lo que se supone “popular” en lugar de adherirnos a una comprensión común –paradójicamente limitada– de cómo el *populus* es definido desde arriba.

Ha pasado ya casi una década desde la muerte de Mark Fisher, hemos experimentado una pandemia global, la amenaza de una crecida bélica en Europa y Medio Oriente, la indolencia internacional ante la invasión de embajadas, el fortalecimiento de los grupos derechistas y el impacto de la primera oleada tecnológica de las empresas de inteligencia artificial. ¿Harías ajustes en los diagnósticos y propuestas de Fisher?

Mark Fisher fue un escritor que –parafraseando a Kodwo Eshun– estaba en perfecta sintonía con la marca del tiempo presente. Es por ello por lo que su blog *k-punk* fue tan importante, y fue en muchos sentidos su “trabajo de vida”. Con frecuencia escribió directamente desde el presente que estaba experimentando. Esto hizo de Fisher un cronista esencial de su propio tiempo, pero desde su muerte muchos estamos de luto, pues nuestro presente no es más el suyo.

El efecto de esto en la obra de Mark en su conjunto es que su relevancia tiende a deslizarse. Sus escritos ahora se refieren a un pasado que no es nuestro presente, pero si queremos encontrar útiles sus escritos, es necesario que sean actualizados al presente que de hecho estamos atravesando. Esta no es sólo tarea de Fisher, sino de todos nosotros. Por lo tanto, al referirnos a sus escritos, es *siempre* necesario que consideremos qué tanto ha cambiado, así como ser capaces de notar cuánto ha permanecido igual.

En el 2022, Zer0 Books me invitó a escribir una introducción para la re-edición del segundo libro de Fisher, *Los fantasmas de mi vida*, y si se me permite, me gustaría resumir un argumento que hice en ese texto –que, por lo que sé, no ha sido traducido fuera del Reino Unido– que ayuda a clarificar cómo este proceso de actualización de nuestro diagnóstico fue integral en los escritos de Fisher, incluso cuando él estaba con vida.

Al formular colectivamente el concepto de “hauntología” con una blogosfera más amplia, que se expandió más allá del contexto derrideano del término hasta explorar los “ideales degradados” expresados en mucha de la cultura de mediados del 2000, Fisher diagnosticó una “impotencia reflexiva” y un sentimiento de estancamiento omnipresente en la música popular, destacando como ejemplo principal el primer álbum de los Arctic Monkeys. “Ellos saben que las cosas están mal, pero más que eso, ellos saben que no pueden hacer nada al respecto”, escribió, sugiriendo que la popularidad de los Arctic Monkeys era un indicador de la omnipresencia de esta impotencia en toda la sociedad británica. La música del Burial, en contraste, evocaba la degradación de una política rave, que era originalmente una exploración de otro mundo dentro de este, donde la vida nocturna contrastaba con los hábitos cotidianos del día. Su sonido triste parecía la expresión familiar de saber que “las cosas están mal”, hay en la música de Burial la alusión a que estos otros mundos aún están presentes, aunque sea de manera espectral.

Es importante señalar que la cultura rave, citando a Simon Reynolds, se entendía en los años 1990 como “una secesión de la normalidad, una subcultura basada en lo que Antonio Melechi califica como una especie de desaparición colectiva”, que empoderaba a los ravers que fueron cautivados por “la idea de que existía esta otra sociedad de personas que vivían de noche y dormían durante el día... deslizándose a un universo paralelo”. Después de los intentos (en particular del gobierno del Reino Unido) de proscribir los raves, que pronto fueron subsumidos a la nueva lógica capitalista de la “economía nocturna”, esta sensación de deslizamiento hacia un universo paralelo supuestamente disminuyó. Pero lejos de desaparecer por completo, los sonidos hauntológicos del 2000, produ-

cidos tras la llamada “muerte del rave”, demostraron que la cultura rave sólo atravesaba una fase de transformación. El mundo que prometía no había desaparecido, sino que se volvió más espectral. Más que implicar la disminución del poder del rave, mostró cuán poderosas permanecían las ideas de la cultura rave –así como Derrida argumentó que las ideas de comunismo, después denominadas “fin de la historia”, continuaban hechizándonos. A la luz de esto, lo que una “hauntología” blogosférica también pretendía demostrar, para citar a Fisher, era que vivimos en un “presente colisionado... lleno de los escombros ideológicos de proyectos fallidos”, y esos proyectos descartados en la chatarra de la historia están listos para ser salvados. Depende de nosotros, en el presente, que los reclamemos y utilicemos para producir nuevas construcciones más aplicables al presente.

Podemos ajustar esta misma lógica, que Fisher aplicó a la música, a sus propios escritos. Aun cuando Fisher está muerto, sin producir activamente nuevos pensamientos, sus ideas nos persiguen. Y así, aun cuando los mundos que los escritos de Fisher prometieron parecen distantes de nosotros ahora, casi una década después de su muerte, podemos seguir su camino y rescatar sus más conmovedores conceptos e ideas para construir otros nuevos. Su trabajo es “reflexivamente” útil en este sentido, porque fue Fisher, probablemente de manera más eficaz que nadie, quien nos enseñó a diagnosticar y adaptar los conceptos y afecto de nuestro pasado reciente para crear nuevas propuestas más aplicables al presente y sus potenciales futuros. La muerte de Fisher sólo hace de esta tarea algo más necesario. Lo echamos de menos, echamos de menos la fuerza de su “ingeniería conceptual”, pero si el interés por su obra no ha hecho más que crecer desde su muerte, ello se debe a que nos dio un ejemplo de cómo ser, de cómo pensar, de cómo afrontar las complejidades de nuestro presente. No es necesario que actualicemos su pensamiento en aislamiento, sino que continuamente actualicemos nuestro propio pensamiento, sintonizándonos nosotros mismos con el presente tan productivamente como él lo hizo.