

Anarchivismo e insubordinación: Modos de repensar la crisis planetaria. Una conversación con Andrés Maximiliano Tello

por CRISTIAN ALVARADO

Abstract

This dossier, dedicated to Latin American Anarchisms, includes a conversation between the Guest Editor, Cristian Alvarado, and the Chilean author Andrés Maximiliano Tello. The conversation focuses on his work *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo*, published by La Cebra in 2018.

Keywords

Archiving technology, material culture, archontic capitalism, nomadic nomos, anarchivism

Este dossier, dedicado a la reflexión sobre los anarchivismos latinoamericanos, incluye una conversación con el crítico chileno Andrés Maximiliano Tello¹ sobre su trabajo *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo*, publicado por La Cebra en 2018. Justo un año antes del estallido social de octubre de 2019, que sacudió casi simultáneamente a Ecuador y Chile, ambos países afectados por el contagio de la revuelta y movilizados por el rechazo a las políticas neoliberales de turno. Conocí el trabajo de Andrés Tello en el lapsus pandémico, por medio de una recomendación lectora muy apreciada que llegó a mí de la mano de Daniel Link, cuando estaba indagando sobre la relación entre literatura y archivo en relación con las experiencias literarias postdictaduras del Cono Sur. Y desde entonces su trabajo me ha acompañado en mis procesos de investigación a propósito de su reflexión sobre el concepto de archivo y su alternación anarchivista en América Latina. Algunos años después, en medio de las múltiples crisis que azotan la realidad latinoamericana y dificultan el quehacer cotidiano, en este caso, los cortes de luz derivados de la crisis energética en el contexto ecuatoriano, logramos mantener una conversación vía Zoom, no exenta de calidez, complicidad, entusiasmo y, por supuesto, algunas intermitencias. Se atravesaron distintos núcleos de reflexión sobre su trabajo teórico alrededor del concepto de anarchivismo y su potencia para repensar el porvenir en medio de

¹ Andrés Maximiliano Tello es Sociólogo, Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile, y Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca y la Universidad de Valladolid, España. Es docente en el Departamento de Género, Política y Cultura de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Playa Ancha, Chile y miembro del claustro del Doctorado en Ciencias Sociales de la misma casa de estudios.

la crisis planetaria actual.

*

Cristian Alvarado Montalvo: Para iniciar esta conversación, quisiera que nos compartieras, desde un enfoque más biográfico, cómo llegaste a problematizar el concepto de archivo, para conocer más sobre tu trayectoria teórica, proceso de investigación y la conceptualización de la noción de anarchivismo, para entender mejor su emergencia teórica y política en el campo intelectual latinoamericano. Luego podemos ahondar en tu análisis maquínico del archivo y su devenir como máquina social.

Andrés Maximiliano Tello: La noción de anarchivismo fue el resultado de una inquietud inicial por investigar las diferentes dimensiones de la noción de archivo, que surgió hace más de quince años atrás. En un comienzo buscaba ahondar en la especificidad de las luchas políticas por la memoria en el Cono Sur. Como sabemos, Chile y Argentina, así como también gran parte de los países de América Latina, comparten un pasado reciente de sangrientas dictaduras cívico-militares donde el terrorismo de Estado y las violaciones sistemáticas de los derechos humanos fueron la regla y no la excepción. En el caso chileno particularmente, la norma fue también la impunidad que perduraría incluso durante la transición a la democracia, es decir, en el orden post-dictatorial de la democracia neoliberal que era correlativo en nuestros países a la consolidación de lo que Félix Guattari denominara como “capitalismo mundial integrado”. En ese momento, compartía además la impresión general que trazaban diversas voces críticas de la región, como las de Nelly Richard, Tomás Moulian, Willy Thayer, Beatriz Sarlo, Nicolás Casullo, entre muchas otras, que de algún modo apuntaban a que las diversas “políticas de la memoria” fomentadas por los gobiernos de post-dictadura no se traducían en “memorias de la política”. No se trata aquí de un mero juego de palabras, especialmente si pensamos en el caso chileno, que durante todo el periodo de la transición estuvo marcado por una retórica gubernamental de cerrar el pasado y por una democracia descafeinada, construida mediante una “política de los consensos” que habitaba la Constitución de Pinochet como su propio hogar. Lo único permitido era ceder y pactar, y la política misma como *polemos*, como disputa legítima de puntos de vista, había desaparecido.

En esa línea, poco a poco, se hizo para mi más evidente que los debates sobre la memoria histórica en América Latina tenían una suerte de punto ciego, pues era muy común confundir sus diversos procesos con la compleja y extensiva materialidad de los registros sociales, así como también con la gestión política activa de estos, que opera no solo sobre lo pretérito, sino que configura activamente aquello que entendemos como nuestro presente y condiciona de un modo u otro el porvenir. Por lo tanto, decidí profundizar en la noción de archivo, y con ello, en la dimensión material y controversial de los registros del *socius*, desde el punto de vista de una reflexión filosófica sobre los múl-

tiples soportes tecnológicos que permiten la disposición de cualquier orden social.



Stencil en Avenida de Mayo. Marzo de 2023²

En ese punto, una lectura clave fue la famosa conferencia de Jacques Derrida en el Freud Museum en Inglaterra en 1995, que después derivó en la publicación de *Mal de archivo* (1997). Ahí encontré una reflexión más densa sobre cómo el problema del soporte hipomnémico, es decir, aquello que subyace a la memoria, es intrínsecamente un problema de archivo e implica siempre la convergencia de diferentes suplementos tecnológicos, lo que Bernard Stiegler definirá luego como “exteriorizaciones de la memoria”. Me pareció que Derrida daba en el clavo y que subrayaba además la importancia del “poder arcóntico” en la configuración de todo *arkhé*, de toda consignación de un corpus documental, aunque sin explorar a fondo –desde mi perspectiva– la compleja economía política de los registros que esto suponía. Otra obra fundamental para mi aproximación en ese sentido sería *La arqueología del saber* (1969) de Michel Foucault, donde la noción de archivo adquiere por primera vez un estatuto filosófico. Esto no es casual pues Foucault siempre trabajó con los archivos, no solo aquellos más tradicionales, es decir, en los acervos documentales de instituciones culturales, sino que especialmente en archivos de hospitales, cárceles y otras instituciones disciplinarias donde la formaciones discursivas del saber se imbricaban con dispositivos de poder específicos que operan sobre

² Fuente: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Stencil_en_Avenida_de_Mayo_\(CABA\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Stencil_en_Avenida_de_Mayo_(CABA).jpg)

los cuerpos. Estas premisas foucaultianas son conocidas, pero no siempre se ha puesto atención en el papel crucial que juegan aquí los registros. En *La Arqueología del saber*, Foucault sostiene ya que el archivo no debe entenderse simplemente como el espacio de las bibliotecas, acervos o depósitos documentales, sino más bien como el campo expandido de los registros sociales, donde se organizan y disponen las posibilidades de enunciación y visibilidad en una época histórica determinada. Esto me llevaría a proponer más tarde cómo el archivo extendido configura los regímenes sensoriales que operan sobre el cuerpo social y, al mismo tiempo, cómo podemos apreciar las alteraciones o insubordinaciones de dichos regímenes a partir de la manifestación de movimientos anarquistas, de los que podemos hablar luego.

Pero volviendo al comienzo, resta decir que prontamente me di cuenta también que estas indagaciones coincidían con un debate global sobre el “*archival turn*” en las humanidades y las artes, un giro donde el archivo dejaba de ser un simple insumo para la investigación y se convertía en un complejo objeto de reflexión o creación por sí mismo, como muy bien lo sugiriese la antropóloga Ann Laura Stoler. En todas esas discusiones era común que los nombres de Derrida y Foucault fuesen mencionados, pero curiosamente no había ningún trabajo estrictamente filosófico sobre los vínculos de las obras de estos autores con el surgimiento de esta nueva comprensión del archivo. Fue ahí cuando comencé a dedicarme al estudio de la noción de archivo en la filosofía contemporánea para, luego, desarrollar un análisis más general sobre las profundas transformaciones del archivo y las tecnologías de registro que atraviesan nuestra época. Por cierto, estábamos a comienzos de la década del 2010, y otra dimensión crucial de los registros sociales, por entonces desatendida en los debates mencionados, era la acelerada expansión del ecosistema digital de Internet y la profunda transformación que experimentaba con el surgimiento de la economía de plataformas, que me llevarían a complementar esta reflexión sobre la noción de archivo con un análisis de la acumulación por desposesión de datos, en lo que propuse entender como un nuevo tipo de “capitalismo arcóntico”. Esto requería, desde luego, una comprensión aún más sutil sobre la operación extendida del archivo, y en ese sentido, volví a mis antiguas lecturas de Deleuze y Guattari, para reencontrarme con el análisis maquínico y comenzar a entender el archivo como una máquina social. Y, si mal no recuerdo, esto nos llevaría al segundo punto que tú planteabas.



Imagen de datacenter generada por IA³

CAM: Claro, sí, destaco este interesante recorrido autobiográfico, ya que expresa también el camino intelectual y político que la noción de archivo adquiere en América Latina. Creo que, en general, su actual despliegue teórico está atravesado por esta necesidad de dar respuesta a la violencia institucional de la época de las dictaduras y de socavar la represión de los imaginarios sociales post-dictatoriales. De ahí también ese furor del archivo que ha elaborado un lenguaje preciso para dar cuenta de este nuevo paradigma epistémico. Me parece interesante cómo emergen Gilles Deleuze y Félix Guattari en este debate, como filósofos anti-represión, anti-edipo o anarquistas, para ponerlos así un poco.

Para continuar con este diálogo, creo que es en el primer capítulo de tu libro *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo* (2018), donde aparece por primera vez esa elaboración conceptual y el término como tal, respecto a la máquina social del archivo. Nos puedes contar un poco más sobre este análisis maquínico del archivo que propones a partir de una relectura de este concepto proveniente del pensamiento de Deleuze y Gua-

³ Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:DALL%C2%B7E_2025-01-31_21.58.22_-_A_realistic_image_of_the_interior_of_a_modern_data_center._The_scene_features_long_rows_of_tall,_sleek_server_racks_filled_with_blinking_LED_lights._T.webp

ttari. Así como también, a manera de desagregación, trazar una breve genealogía de esa figura conceptual en tu pensamiento. Después, me gustaría que volviéramos a la crítica que haces a Foucault y a Deleuze y Guattari, considerando la lectura de Derrida en *Mal de archivo*. Desde tu perspectiva, estos autores, claves en el despliegue teórico del archivo como máquina social que opera en la configuración de la realidad, desaprovechan la oportunidad de entender cómo la máquina social del archivo opera en la configuración de lo actual. Más bien, parecen inclinar su enfoque hacia discursos que ya han cesado, que ya no nos pertenecen, que ya son exteriores a nuestro lenguaje. Creo que ese es un posicionamiento crítico relevante en tu trabajo y que aporta a la discusión latinoamericana sobre la noción de archivo/anarchivo. Entonces, me gustaría que nos hablaras sobre cómo se puede construir un concepto de archivo que no sea un concepto archivado de archivo.

AMT: Sí, he sido un lector entusiasta de Deleuze y Guattari, especialmente *El Anti-Edipo* (1972) y *Mil mesetas* (1980), y ya tenía cierta claridad sobre la relevancia del análisis maquínico para entender varios aspectos de nuestra realidad, pero al enfrentarme al problema del archivo extendido, me interesé de modo más específico en intentar comprender cómo los cuerpos, materiales, funciones y afectos que el archivo reunía, o suscitaba, podían acoplarse en cada momento histórico en agenciamientos singulares. Pensemos, por ejemplo, en los registros en papiro, que involucraban no solo documentos religiosos o administrativos, sino también funciones diferenciadas de cuerpos humanos, jerarquías políticas, formas de impresión particulares y también ponían en juego formas de vida vegetales. Algo similar podría decirse sobre los quipus, como sistemas de registro de las sociedades andinas pre-colombinas, o del uso temprano de la imprenta en Occidente. La pregunta que parecía emerger así fue: ¿Cómo se producen los agenciamientos en cada momento histórico de diferentes tecnologías de registro, cuerpos, energías y materialidades heterogéneas? ¿Y si el archivo es una máquina expandida en el cuerpo social que se encarga de acoplar estos elementos y que está funcionando desde el comienzo de las civilizaciones o estados? En la primera parte de *Capitalismo y Esquizofrenia*, encontré lo que podía ser una respuesta: la cuestión clave de la “superficie de registro”. Aunque en principio parece un concepto restringido al campo psicoanalítico, sabemos que para Deleuze y Guattari, el inconsciente es la base de la producción de lo real y lo social. El problema del registro, entonces, es transversal a todas las máquinas (deseantes y técnicas, así como también a las máquinas sociales que las abarcan). No hay realidad posible sin inscripciones en el cuerpo de una superficie de registro. Por cierto, en *El Anti-Edipo* se plantea una suerte de trilogía de máquinas sociales: las máquinas nómadas, las máquinas de estado y la máquina capitalista. En *Mil Mesetas*, esa trilogía se multiplica; las máquinas proliferan, son de distinto tipo y están en todas partes. Sin embargo, lo que me pareció interesante fue encontrar, en la propia génesis de la máquina estatal, una máquina acoplada pero posible de diferenciar, que funciona como máquina de archivo. Este cruce me ayudó a pensar ya desde el “Urstaat”,

la figura que Deleuze y Guattari plantean para referirse al estado primigenio u originario, el acople de una máquina adicional que se encarga de toda organización de la superficie de registro social.

CAM: Cómo entiendes ese principio totalitario “Urstaat” en relación con la máquina social de archivo.

AMT: El “Urstaat” es una de las figuras más fascinantes en el pensamiento de Deleuze y Guattari. A diferencia de la teoría política convencional, ellos señalan que el Estado siempre ha estado presente, porque no es el sucesor de una máquina previa. Las sociedades no evolucionan desde un estado primitivo a uno más civilizado en el que surge el Estado; más bien, las máquinas estatales co-existen con distintos tipos de formaciones sociales, con máquinas nómadas, que se resisten a la centralización del poder, operación que es precisamente llevada a cabo por las máquinas estatales o por la máquina despótica, como la llaman Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*. Por lo tanto, el problema político fundamental, incluso en nuestros días, radica en esa co-existencia variable de dichas máquinas y no en su simple sucesión. En ese sentido, me pareció sumamente interesante la discusión más arqueológica sobre los archivos y la propia historia de estos. Mi intención no fue simplemente aplicar las ideas de Deleuze y Guattari, sino revisar la historia de la archivística y la arqueología de los archivos, para entender qué aspectos no terminaban de encajar con una lectura que permitiera comprender la influencia transversal de la organización y disposición de los registros en un momento histórico determinado. Y esa influencia mayor del archivo, me parecía, solo podía entenderse con la noción de máquina social.

Al mismo tiempo, pensar el archivo como una vasta máquina social permite también examinar el desarrollo conjunto de sus acoplamientos históricos constitutivos con la máquina capitalista, que ya desde el siglo XVI estuvieron marcados por la creciente relevancia de los registros bancarios (o las letras de cambio) para la expansión de los mercados y, más tarde, entre los siglos XVIII y XIX, por la emergencia del capital financiero y los registros de propiedad intelectual. Por supuesto, actualmente esta articulación entre la máquina social del archivo y la máquina capitalista se ha vuelto aún más evidente, ya que las grandes corporaciones tecnológicas que controlan los entornos digitales almacenan y procesan más datos sobre las formas de existencia humana y no humana que cualquier otro archivo estatal. Así, hoy en día, la computación a escala planetaria ha dispuesto el acoplamiento de la máquina social del archivo con una nueva arquitectura geopolítica que amenaza incluso los antiguos ordenamientos soberanos, tal como lo ha observado Benjamin Bratton en *The Stack: On Software and Sovereignty* (2016). De ese modo, concentrarse en la noción de máquina social del archivo implica pensar en la potencia heurística y crítica de esta idea, que en *El Anti-Edipo* se expresa con la intención de trazar una nueva historia universal del capitalismo. De hecho, Mark Fisher no se

equivoca cuando afirma que Deleuze y Guattari son como los Marx y Engels de nuestra época, porque buscaban re-escribir *El Capital* y, en cierto modo, eso fue lo que hicieron.



Postgirots datacentral 1965⁴

Millones de tarjetas perforadas se utilizan como documentos de pago en el sistema informático de última generación de Postgirot (Suecia)

Sin embargo, mi distancia con el análisis maquínico se marca justamente en el particular abordaje del archivo que Deleuze realiza siguiendo a Foucault, pues si bien este último define al archivo como un *a priori histórico*, de cualquier época, subrayaba igualmente la limitación de no poder pensar nunca el archivo del presente. Esto es lo que plantea *La arqueología del saber*: es imposible estudiar o delinear el archivo que habitamos, solo podemos hacerlo una vez que hemos atravesado su umbral. El archivo tiende entonces a convertirse en un asunto pretérito. Y aquí es, me parece, donde Derrida se muestra mucho más fino en su comprensión de la organización “arcóntica” de los registros, pues según él, el archivo es siempre “archivante”, y por lo tanto, apunta a deconstruir el carácter “artefactual” de nuestro presente, subrayando además la “espectrali-

⁴ Fuente:

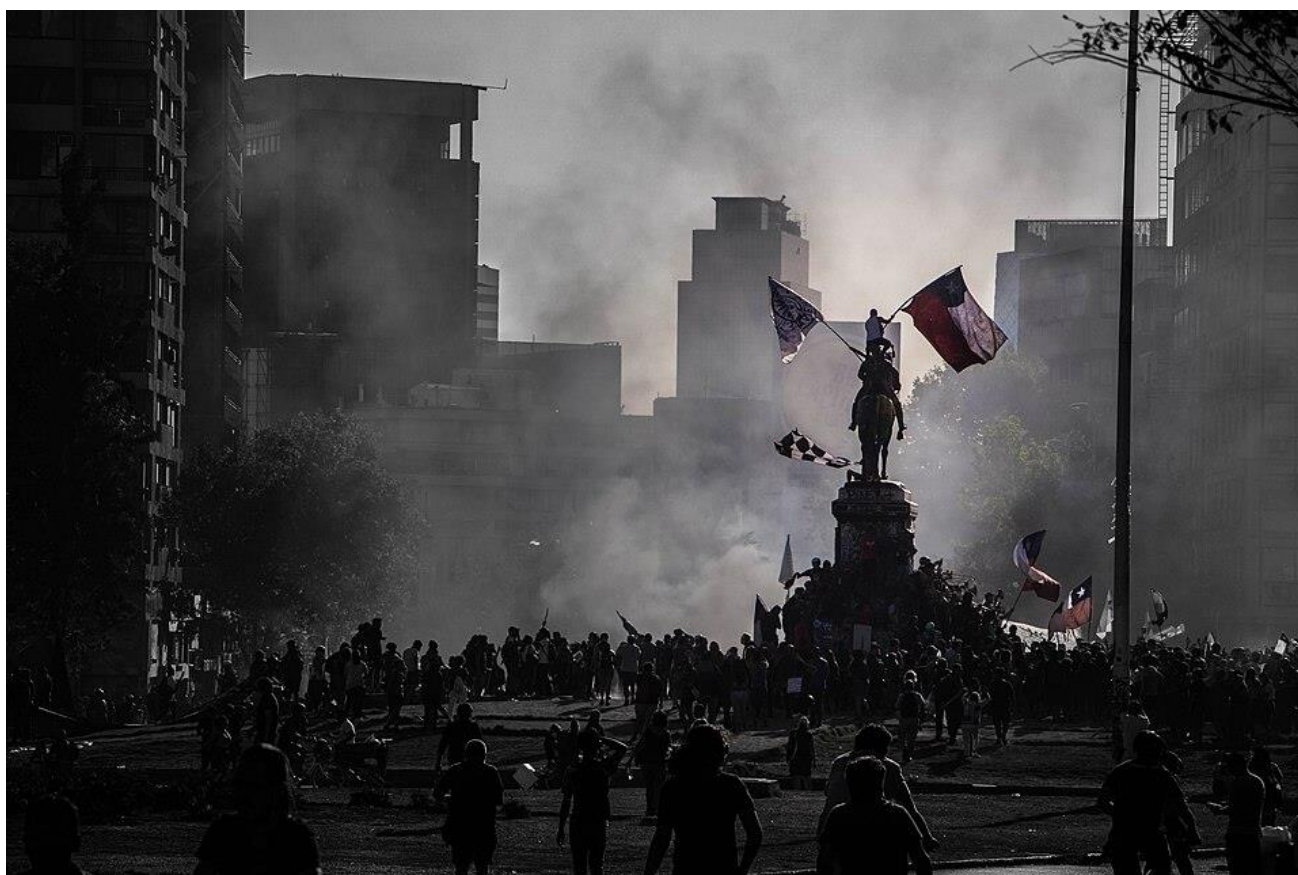
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Postgirots_datacentral_1965,_Postmuseum_POST.017565.jpg

dad” que desborda todo archivo y lo conecta no solamente con asuntos del pasado sino que, especialmente, con el porvenir. Luego, por cierto, mi distancia se manifiesta con el propio Derrida que, por un lado, no formula claramente una política de los soportes tecnológicos (esto es también lo que de algún modo le critica Stiegler) ni tampoco puede reconocer el potencial político del anarquismo, pues solo plantea la destrucción anárquica como una expresión de la pulsión de muerte freudiana. Todo estos puntos requieren un mayor abordaje, y los he argumentado con mucha más profundidad en *Anarchivismo*, pero para responder por ahora tu pregunta, a grandes rasgos, solo agregaría que es por estas razones que me parece que si bien Foucault, Deleuze y Derrida son fundamentales para re-pensar el archivo de una manera conjunta, por sí solos son insuficientes para plantearnos todos los problemas que el archivo y sus tecnologías de registro nos presentan en la actualidad, es decir, frente al desafío de entender el funcionamiento de la máquina social del archivo hoy en día y sus posibles subversiones.

CAM: Sí, este es un punto clave, como señalas, para reflexionar sobre la configuración tecnológica y política del presente, un tema que podemos retomar más adelante. Lo que me llama particularmente la atención de tu análisis maquínico es que ofrece una vía para desentrañar las condiciones de producción de los archivos. Este enfoque cuestiona la concepción tradicional del archivo y su supuesto orden natural, en el que los registros se organizan respetando la procedencia y los lugares establecidos. Toda esta crítica a la *ratio* o razón archivística se desmantela mediante el análisis maquínico de dichas condiciones de producción.

Además, esto resalta el componente benjaminiano de tu crítica, al asumir que los documentos no son neutrales, sino que, como señala Walter Benjamin, también testimonian la barbarie. Este planteamiento nos permite anclar el debate en la productividad de una relectura del concepto de máquina desde América Latina, para así aterrizar una nueva definición de *máquina social del archivo* y explorar sus posibles maquinaciones anárquicas o *anarchistas* en el sur global.

¿Cómo percibes la preocupación filosófica, política y teórica en torno a la noción de archivo y su potencial de deconstrucción? ¿Podemos relacionar esta conceptualización con formas de entender prácticas políticas que están ocurriendo aquí y ahora en América Latina? Considero que el archivo se ha politizado profundamente en prácticas artísticas, académicas y sociales, especialmente en los activismos que luchan por la memoria, los derechos humanos y contra el olvido y la represión.



Humo en Plaza de la Dignidad⁵

Con el tiempo la plaza se ha vuelto irrespirable debido a las grandes cantidades de lagrimógenas tiradas por Carabineros (Febrero 2020).

Desde esta perspectiva, cabe preguntarse cómo podría surgir una lectura que permita entender el alcance político de la deconstrucción o del análisis maquínico del archivo en América Latina. Un ejemplo significativo son las huellas de las revueltas sociales de finales de 2019 en Ecuador y Chile. Aunque esos episodios ya parecen lejanos, en el contexto político y social actual, dejaron lo que Nelly Richard denomina un *archivo vivo* o una huella latente, un tejido en el que se entrevé la posibilidad de un saber-hacer en el campo de lo político.

En el momento presente, podríamos decir que estamos atravesando un contexto de desmovilización social, acompañado de una especie de extracción energética que parece socavar activamente la capacidad de agencia política. En este marco, ¿crees que la perspectiva conceptual anarquista puede renovar el lenguaje de la crítica y poner el foco en prácticas sociales o académicas que, aunque tal vez no sean nuevas, representan distin-

⁵ Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Humo_en_Plaza_de_la_Dignidad.jpg

tos acoplamientos en su funcionamiento y concreción en la realidad?

La pregunta, entonces, gira en torno a cómo la preocupación por la noción de archivo/anarchivo se inscribe en el contexto del sur global y, en particular, en América Latina. Desde tu posición como actor clave en este movimiento teórico, ¿cómo percibes las diversas prácticas y politizaciones que se han configurado alrededor de este concepto?

AMT: Sí, bueno, es una pregunta muy amplia y con múltiples aristas. En primer lugar, me gustaría plantear una cuestión que, creo yo, ya está presente, aunque sea de forma incipiente, en el pensamiento latinoamericano del siglo XIX y XX. Pensemos, por ejemplo, en figuras como Simón Rodríguez. Incluirlo en este debate podría parecer algo azaroso, pero la práctica intelectual de Rodríguez, fue de la mano con relevar la importancia de la cultura material, de la imprenta y del libro, en el contexto de las nacientes repúblicas latinoamericanas. En esa misma línea, José Martí expresaba literalmente su interés por los “arcontes” de este lado del mundo, y no por los de Grecia. No resulta extraño entonces que figuras vinculadas a las luchas de emancipación en América Latina, y en el sur global en general, se cuestionaran una y otra vez sobre el ordenamiento de los archivos del conocimiento, administrativos y sensoriales que les habían sido impuestos. Después de todo, heredamos una cultura material y simbólica marcada por la dominación colonial o por lo que Aníbal Quijano denominó la “colonialidad del poder”: un patrón global de jerarquización de los cuerpos y las relaciones sociales basado en principios como la raza y la superioridad de unos pueblos por sobre otros. Esta organización epistemológica, política y sensible del mundo se expresaba, por supuesto, en todo tipo de registros materiales, y también con una marcada interseccionalidad de raza, clase, sexualidad y género, como bien lo subrayará luego María Lugones. Y, de hecho, buena parte de las intelectuales y activistas feministas de las últimas décadas en nuestra región han tenido que esforzarse por desmontar también las jerarquías patriarcales que rigen aún este ordenamiento del archivo como máquina social.

Anarchivismo plantea que una forma clave de entender la máquina social del archivo era detenerse justamente en las reacciones que esta genera en el medio de las insubordinaciones populares, que recorren en la época del colonialismo histórico y la era republicana. Estas revueltas, como en otros lugares del mundo, solían apuntar primero sus ataques a las instituciones encargadas de registrar el orden social: comandancias, prefecturas, archivos policiales, municipales o gubernamentales. Su destrucción no era azarosa, sino un desafío directo al sistema de registro del poder.

Aunque para entender esto es fundamental distinguir entre revuelta y revolución, una diferencia que Furio Jesi desarrolla con precisión en *Spartakus* (1969). El historiador italiano describe la revuelta como una interrupción del tiempo histórico, un intervalo que no busca fundar nada nuevo. Es más bien una suspensión del espacio y tiempo en el

que se organizan relaciones, cuerpos, objetos y semióticas de una sociedad. Por el contrario, la revolución implica un programa de transformación social que también redefine el archivo, como ocurrió, por ejemplo, en la Revolución Rusa, donde se generaron nuevos monumentos y registros del *socius*. Sabido es que incluso Stalin manipuló los registros fotográficos para construir un nuevo relato de la propia revolución, un *arkhé* para el nuevo ordenamiento social. Sin embargo, la revuelta no tiene nunca este objetivo, no pretende imponer otro *arkhé*, y es ahí donde reside su potencia destituyente, tal como ha quedado claro en Chile desde Octubre de 2019, y lo han precisado luego los trabajos de Nelly Richard, Rodrigo Karmy y Alejandra Castillo, entre otros. La revuelta chilena de 2019 es un ejemplo de esta dinámica destituyente, con todas sus ambivalencias.

Aunque vale la pena recordar que estas movilizaciones no surgieron aisladas en ese momento: semanas antes, en Ecuador, grandes protestas contra las reformas neoliberales también desafiaron el orden dominante del archivo, lo mismo ocurrió en Colombia, y en otras regiones del mundo como Hong Kong o el Líbano. Además, en la mayoría de estas movilizaciones populares las tecnologías de registro tienen un rol protagónico, pues son reapropiadas y utilizadas con fines subversivos. Sobre esto se ha escrito mucho, y, en términos tradicionales, podría describirse como un paso desde la acción colectiva hacia una acción que es simultáneamente conectiva, algo característico de las prácticas políticas reciente que reorientan el uso de las tecnologías y plataformas digitales. Sin embargo, creo que este fenómeno tiene raíces mucho más antiguas, y eso es precisamente lo que quería resaltar en relación con la idea de anarquismo.

En este sentido, el anarquismo es un movimiento de perturbación histórica que desafía el orden social establecido. Es, podríamos decir, una pesadilla para la *ratio archivística*, una interrupción para el orden de los registros sociales, porque irrumpe inesperadamente en diversos momentos históricos para cuestionar el orden policial de los cuerpos y sus funciones consignadas. Y, cuando se altera este orden, lo primero que suele ser destruido o amenazado son los archivos gubernamentales, ya sean institucionales o mediáticos. Así, hay un uso subversivo de las tecnologías de registro que se dirige precisamente contra el uso dominante de dichas tecnologías. Esto lo encontramos en distintos momentos de la historia. Sin embargo, hay un matiz importante en mi trabajo sobre el concepto de *anarchivismo*, un matiz sutil pero crucial: archivo y tecnologías de registro no son necesariamente lo mismo. El archivo es una organización específica de las tecnologías de registro y el uso de estas últimas no constituye necesariamente un archivo. Por otro lado, estas tecnologías pueden emplearse de modos contrahegemónicos, pero eso no equivale a la práctica del *anarchivismo*. Tampoco es lo mismo construir contra-archivos que practicar el *anarchivismo*. Esa es una variación que me parece fundamental.



IBM card storage⁶

Almacenamiento de tarjetas de registro de IBM en el Centro Federal de Registros de Alexandria, Virginia, noviembre de 1959. [...] Cada palé contiene 45 cajas de tarjetas perforadas. Las cajas estándar contenían 2000 tarjetas. Cada tarjeta contenía hasta 80 caracteres, lo que suma un total de aproximadamente 4300 millones de caracteres de datos en este centro de almacenamiento, aproximadamente lo mismo que una memoria USB de 4 GB.

CAM: Es una diferencia muy sutil. Vale la pena detenernos un momento en este punto, porque, por ejemplo, las expresiones artísticas contemporáneas suelen representar contra-archivos o construir archivos contrahegemónicos. Sin embargo, muchas veces no cuestionan el nuevo *arkhé* que dichas lógicas configuran. Entonces, ¿qué es lo que distingue, precisamente, al movimiento anarquista de un contra-archivo?

AMT: Sí, a mí particularmente me parece que lo que subyace cuando analizamos cómo el *anarchivismo* se expresa en la historia es la ambivalencia, el peligro o la impureza de las revueltas y las insubordinaciones, donde, al final, todo puede arder. Por mucha voluntad política o esperanza que tengamos para dirigir las energías populares —que, si

⁶ Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:IBM_card_storage.NARA.jpg

lo ponemos en clave deleuzeoguattariana, son como las líneas de fuga—, estas no garantizan ninguna reterritorialización específica. Una línea de fuga puede convertirse en un agujero negro, como se explora en *Mil mesetas*. No sabemos hacia dónde se dirige; no es necesariamente una alternativa política de izquierda o una salida predefinida.

Esto me parece que también aplica al anarquismo. Destituir el *arkhé* supone un momento de absoluta indeterminación, donde los afectos fluctúan entre la incertidumbre y la alegría, el entusiasmo y el miedo. Ese es el carácter propio de la revuelta. El anarquismo refleja algo similar: el trastocamiento del *arkhé* no se puede gobernar, y esta insumisión desafía no solo a los sectores reaccionarios o conservadores sino incluso a las fuerzas políticas de izquierda, que deben aprender a convivir con ella sin idealizaciones ni prescripciones programáticas, inventando e imaginando en cada momento histórico nuevas formas de experimentar su potencialidad para trastocar el mundo conocido. En ese sentido, más que un archivo vivo, el anarquismo manifiesta la ingobernabilidad en última instancia de las fuerzas vitales, de la evolución anárquica de la vida, si se quiere; *anarchivida*.

Por más que intentemos teorizar las revueltas o incluirlas en una mirada epistémica específica, estas son insumisas incluso frente a la teoría. No responden a patrones, y eso es lo que las hace tan impactantes. Es lo que algunos han llamado la ambivalencia de la multitud, pero que yo prefiero considerar como la impureza inherente al anarquismo. Esta radicalidad, la ausencia de un *arkhé*, implica que cualquier cosa puede suceder.

Si bien en todas las revueltas lo primero en caer son los monumentos, símbolos del registro y la organización social dominante, el desafío radicaré siempre en cómo construir algo distinto a partir de ese momento. En el anarquismo, las inclinaciones hacia la creación de contra-archivos enfrentan siempre el riesgo de restituir un nuevo *arkhé*. Por eso aquí la invención de nuevas inclinaciones y estrategias colectivas resultan tan claves. Un ejemplo fascinante de esto es el de los registros realizados durante la revuelta chilena que fueron cedidos al “Museo del Estallido Social”, un espacio autogestionado donde se exhiben murales, fotografías, videos, audios y objetos de la revuelta, sin clasificaciones ni etiquetas interpretativas. Ese espacio rizomático era más cercano a un contra-archivo que aspiraba a ser *anarchivo*, con todo lo complejo que eso conlleva.

Una anécdota que demuestra esto es la de una persona que donó al museo el escudo con el que combatía a las fuerzas represivas en las luchas callejeras. El escudo estuvo en exhibición por un tiempo junto a otros similares, pero como las manifestaciones continuaban aún esporádicamente, a más de un año de su inicio, esta persona decidió recuperarlo para seguir participando en las manifestaciones. ¿Qué tipo de archivo es ese? Es evidente que no hay un poder arcóntico detrás de este tipo de archivo, donde los objetos no se museifican ni se convierten en un acervo fijo, ni confiscado ni fosilizado.



Atardecer de plaza Dignidad en medio del Estallido social (2019)⁷

CAM: Te refieres a que no perdería su singularidad, dado que, al ser capturada, registrada y procesada, una huella o un objeto pierde precisamente ese carácter singular.

AMT: No perdería su singularidad y, por lo tanto, toda la potencia existencial que eso conlleva, incluida su potencia política. Me parece que, cuando hablamos de un movimiento anarquista o de una expresión anarquista de fuerzas impuras —como mencionaba antes—, también surgen intentos de generar contra-archivos. Y buena parte de nuestros desafíos políticos están relacionados con eso, con comprender que el anarquismo es ingobernable e incontrolable, pero no por ello deja de ser un vector poderoso de transformación social. Al mismo tiempo, las estrategias de contra-archivos deben enfrentarse al riesgo de su propia destrucción y de su represión. En el fulgor de la batalla de los registros —una batalla que a menudo parece silenciosa pero que está constantemente activa— también se libran luchas por instaurar los órdenes discursivos y sensoriales de una sociedad en un momento determinado.

CAM: Quisiera hacer un breve paréntesis antes de abordar el núcleo faltante, específicamente sobre una idea que aparece en la conferencia de Derrida en torno a la noción de

⁷ Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Atardecer_democr%C3%A1tico.jpg

différance. Te lo menciono porque ahí se problematiza cómo se distingue el archivo de las tecnologías de archivación; la escritura, en este contexto, constantemente cuestiona y pone en tela de juicio el valor del *arkhé*.

Como vengo de los estudios literarios, mi enfoque ha estado más bien orientado hacia cómo las narrativas del siglo XXI se están alejando de los *arkhé* dominantes de la tradición literaria latinoamericana, algo que se aproxima al trabajo que realiza Raúl Rodríguez Freire en Chile. Quería mencionarlo porque esto nos abre una línea para pensar desde la crítica colonial, que atraviesa también tu lectura del archivo o del anarchivismo como tal.

En ese sentido, me parece relevante traer a colación un detalle curioso relacionado con Aníbal Quijano, a quien mencionaste. Quijano es parte de tu marco teórico cuando articulas las ideas de máquina estatal-colonial, máquina capitalista y máquina social del archivo para explicar cómo la colonialidad del poder se sedimenta en el registro de las huellas.

Mi pregunta va en esta línea: ¿cómo podría el anarchivismo, como movimiento epistémico, tal vez como una alternativa teórica frente a las epistemes extractivistas, generar una manera distinta de pensar lo heterogéneo o la diferencia sin violentarla, sin reducirla a un *arkhé* determinado? Pienso en el cuestionamiento que Ramón Grosfoguel dirige a Quijano, acusándolo de perpetuar un extractivismo epistémico al apropiarse de enunciados de autores del mundo andino y borrar la singularidad de sus huellas. Esto sería un síntoma del mercado académico del *paper* norteamericano y sus marcas conceptuales que dominan la oferta intelectual en la región.

Creo que este debate es muy pertinente, especialmente cuando pensamos en las conexiones entre el norte y el sur global: ¿cómo podemos pensar la diferencia sin someterla a principios archivísticos o a un *arkhé*? Esta es también una pregunta de las artes, ya que estas trabajan constantemente con archivos o con la singularidad de las huellas, explorando formas sensibles de no interrumpir su flujo ni reprimir su singularidad en el proceso de registro.

Desde esta perspectiva, ¿podría el anarchivismo ofrecer una alternativa conceptual para releer las tradiciones filosóficas y problematizar los lenguajes y sistemas de significación vigentes, que muchas veces funcionan como formas jerárquicas o coloniales de registrar heterogeneidades de los pueblos no occidentales? Por ejemplo, en el caso de Quijano, quien, a pesar de haber impulsado una matriz de pensamiento decolonial, parece replicar ciertas pulsiones de la colonialidad del poder. ¿Ves en el pensamiento anarchivista una herramienta para replantear estas cuestiones dentro de la crítica decolonial? ¿Cómo lo consideras?

AMT: El grupo Modernidad/Colonialidad fue muy relevante en los debates del pensamiento latinoamericano de los años 90 y de los 2000. Sin embargo, muchas y muchos nos sentimos un tanto incómodos con algunas de las derivas que estos debates tuvieron, por diversas razones. Primero, porque muy pronto se manifestó una *ratio archivística*, que me parece muy clara, dentro de la intención de establecer una suerte de canon de lo decolonial. Pero, al mismo tiempo, en gran parte de los exponentes de la teoría decolonial se encuentran las tensiones propias entre la academia del norte global y su relación extractivista con el sur, y con eso no estamos diciendo nada nuevo al respecto. Ha sido Silvia Rivera Cusicanqui, por ejemplo, quien ha formulado una crítica muy certera sobre este punto, y diversos feminismos descoloniales también han tensado algunas de esas cuestiones. Pero desde mi punto de vista, la teoría decolonial realizada durante las últimas décadas puede ser criticada también por soslayar inexplicablemente el problema de los registros de la colonialidad, la cuestión de los soportes tecnológicos del patrón de poder mundial y su necesaria transformación. Esto es aún más difícil de entender porque en América Latina hay toda una reflexión sobre la emancipación en términos de soberanía tecnológica desde los años setenta, que proviene, por ejemplo, de la teoría de la dependencia, con el trabajo de Theotonio Dos Santos, o la cuestión de los estilos tecnológicos de Oscar Varsavsky, o incluso la experiencia del proyecto Synco, que ahora se está revalorando en Chile. Este último proyecto se llevó a cabo durante el gobierno de la Unidad Popular de Salvador Allende, y buscaba la organización cibernética de la producción industrial en tiempo real a nivel nacional. Una figura clave aquí fue Stafford Beer, ciberneta inglés que llegó a Chile para intentar colaborar en el diseño de una plataforma tecnológica para el proceso revolucionario, y que hoy día muchos críticos del capitalismo de plataformas o del colonialismo de datos están utilizando como referencia para pensar en otra organización posible de los entornos digitales.

Por esa razón, creo que cierta teoría decolonial provoca un corte extrañísimo y arbitrario, porque, por un lado, no se ocupa en general de la cuestión tecnológica, como ya mencionamos, y, por otro, no reconoce ninguna relación con estos proyectos emancipadores de nuestros pueblos que, durante los años setenta, justamente tenían la tecnología en el centro de su reflexión y de su acción de cambio. Creo que uno de los grandes problemas que tenemos hoy no solo es el extractivismo académico, de las ideas que surgen desde el sur y que se barnizan en el norte para luego ser devueltas y consumidas, sino que también es un problema de los registros, relacionado con la transferencia de datos en una nueva organización del capitalismo planetario que ahora tiene una forma mucho más cibernética o completamente tecnológica. Esto hace patente la urgencia de pensar hoy, en clave descolonizadora, sin someterse a una corriente o etiqueta académica, una manera de trazar alternativas de soberanía política, científica y tecnológica para nuestros pueblos. Creo que ese debate es crucial, pero, por alguna razón, no estuvo presente ni en el grupo Modernidad/Colonialidad ni en lo que se denomina como la teoría decolonial o descolonizadora, por autores como Grosfoguel o Mignolo. Me parece que es una

omisión que olvida, en términos concretos, que todos los procesos de descolonización anteriores necesitaron tecnologías de registro para llevar a cabo sus luchas, así como también otros aspectos materiales en los que se sostienen las diversas formas de vida. Esa organización material ampliada, que va desde los agentes humanos a los no-humanos, es la que creo que debemos repensar, porque lo que está en juego hoy es un nuevo proceso de colonización digital impulsado por la expansión planetaria de la vasta industria extractiva de la inteligencia artificial (que se apropia del trabajo humano, de los datos de la existencia y de los recursos naturales necesarios para su cadena de suministros) controlada por unas pocas corporaciones tecnológicas de Estados Unidos y China, que reorganizan completamente las reglas del juego geopolítico y económico. Hay una necesidad urgente de enfrentar este desafío, abordando este tema más a fondo, o al menos eso es lo que estoy intentando hacer, junto a más personas que están reflexionando sobre estos asuntos en América Latina, como Flavia Costa, Pablo Rodríguez, Paola Ricaurte, Agustín Berti, Fernanda Bruno, entre otros y otras.

CAM: Eso es súper crucial porque entonces el movimiento anarquista le propone una crítica, de alguna forma, al grupo Modernidad/Colonialidad, porque justamente hace este juego profano de decir lo que no se ha dicho en sus propias narrativas teóricas. Me parece clave para esta entrevista hablar de la política de los soportes, de cómo ese detalle es fundamental para ampliar justamente los paradigmas en torno a cómo se puede hacer un pensamiento de la diferencia, que no solo se encargue de destituir el *arkhé*, cualquiera que este sea, sino que también tenga en cuenta la densidad etimológica del término archivo en la que también recabas. Me refiero a la relación entre *arkhé* y *nomos*.

Entonces, se podría decir que pensar la diferencia, registrarla en un código establecido, implica someterla bajo el *nomos* de la violencia que es propio del *arkhé*. Por eso trataba de ver cómo podemos ir hacia un pensamiento de la diferencia que, por un lado, cuestione sus propias condiciones de producción, es decir, que problematice su propia generación de un principio, y, por otro lado, evite o ponga en tela de juicio la posibilidad de un *nomos* como tal, que manifiesta una violencia originaria que siempre se repite en la organización de las huellas.

Aquí quisiera moverte hacia esa reflexión en torno a este término, de cómo la relación *arkhé* y *nomos* implica también pensar en unas formas de violencia archivadora, que se manifiestan no solo en las organizaciones de las huellas, sino que ejerce de manera sistemática una violencia determinada sobre ellas, sobre su propia singularidad, que intenta reprimir. Me interesa esa línea de reflexión, y veo en las manifestaciones artísticas y en la literatura también un poco de esa indagación: cómo se puede ir a los archivos para extraer de ahí lo que todavía está vivo, es decir, las huellas que todavía laten, y con esas huellas lograr hacer unas reescrituras o reinscripciones, pero que ya no caigan necesariamente en estas fuerzas represoras, en estas situaciones arcónticas, de formar un nue-

vo significado totalizante o teleológico.

Entonces, eso nos sirve para ir cerrando la relación archivo y violencia. Ya vimos que la crítica contra el paradigma decolonial se centra en la omisión de la cuestión de los soportes, ya que no ha habido una gran reflexión que articule una crítica decolonial sobre los soportes de inscripción. Entonces creo que justamente esa es la visión que el anarquismo viene a completar, a problematizar, y a sugerir una serie de nuevas maquinaciones teóricas en torno a la colonialidad del saber/poder como tal. Puede considerarse entonces un ejercicio crítico para repensar estrategias conceptuales que sean capaces de darle la vuelta a esas violencias epistémicas que se siguen replicando. Esa es una de las sugerencias que plantea tu lectura a propósito del anarquismo. ¿No sé cómo lo ves tú?

AMT: Sí, yo comparto en líneas generales lo que planteas en esta última reflexión. Y claro, el problema del *nomos* es crucial acá, claramente. Es decir, primero el *nomos* del *arkhé* que instauro la violencia tanto en lo que se registra, en lo que se excluye, y en cómo se tiene que interpretar lo que está siendo registrado. Aquí emerge otra cuestión también que es la de pensar un *nomos* alternativo, un *nomos* nómádico, que intensifica de algún modo la multiplicidad propia de la diferencia. Esto es algo que ya sugería Deleuze en *Diferencia y repetición* (1968), cómo generar un espacio de distribución de intensidades que sea justamente nómáde. Y en la línea que veníamos discutiendo, podríamos decir que ese *nomos* nómádico tiene que pasar, en gran medida, por una apertura efectiva y radical de los archivos. Pero ¿qué implica una apertura efectiva y radical de los archivos hoy? No implica solo las bibliotecas, no implica solo los museos. Implica todas las condiciones de producción, administración, gestión y explotación de los registros de la existencia. Pero pongámoslo en una clave primero más familiar: la mayor parte de la cultura material registrada de América Latina, está en instituciones o *data centers* del norte.

CAM: Por supuesto. Los estudiantes e investigadores de literatura latinoamericana tenemos un problema con eso. Si queremos revisar los archivos documentales de la mayoría de los escritores del “boom” latinoamericano, por ejemplo, tenemos que acudir a universidades norteamericanas quienes son sus custodios oficiales.

AMT: Luego, por cierto, el movimiento anarquista no se detiene, y podríamos ver su expresión en múltiples experiencias de desclasificación y de filtración que se oponen a la reconfiguración del poder arcóntico digital. Estoy pensando en proyectos como Sci-Hub, de Alexandra Elbakyan, que finalmente nos permiten acceder a estos catálogos, muchas veces cerrados, todo esto solo en el ámbito académico. Ahora bien ¿qué estamos haciendo para repensar y transformar el nuevo principio arcóntico del capitalismo de plataformas, este capitalismo arcóntico que se configura hoy en día, proyectándose al futuro? Un futuro en el que gran parte de nuestra producción cultural material, registrada, pasa-

rá a formar parte de las bases de datos de corporaciones que están haciendo con ella algo que aún desconocemos o apenas intuimos. Si Derrida se preguntaba en *Mal de archivo*: ¿Qué diríamos hoy si Freud hubiese tenido un correo electrónico? Probablemente, la historia del psicoanálisis cambiaría por completo, ¿no? Bueno, ahora podemos preguntarnos, aunque sea ficcionalmente, hacia el futuro, qué va a pasar cuando, efectivamente, los investigadores latinoamericanos, en el campo literario, por ejemplo, quieran acceder a las cuentas de Facebook o Instagram de los escritores que les interesa investigar y tengan que pagar a estas compañías para poder acceder a esos archivos... O sea, podemos ver cómo se está redistribuyendo allí también una política de los soportes que, en principio, se nos vende como una modernización comunicacional, pero que en el fondo implica una reestructuración planetaria del *nomos*. Y, por otro lado, cómo esas políticas de soporte, propias de un capitalismo arcóntico, tienen un impacto directo en la crisis climática, en su base material, en su huella ecológica, que es brutal y que nos tiene en este momento al borde de la sexta extinción masiva mientras convivimos con la cuarta revolución industrial. Es una cosa, si quieres, paradójica, porque es en nuestro supuesto momento de mayor alcance civilizatorio, cuando experimentamos el proceso más regresivo que habíamos visto en cuanto a las expectativas de supervivencia no solo de la vida humana, sino de la vida en general.

El desafío de pensar e imaginar un *nomos* nómádico del archivo supone entonces abordar todo esto en términos geopolíticos, considerando las vastas infraestructuras tecnológicas que atraviesan hoy el planeta, para empezar a incluir así también un punto de vista que reflexione e intervenga sobre las condiciones materiales de los registros. Estoy pensando, por supuesto, en toda la demanda de recursos hídricos, recursos naturales, minerales preciosos, etc., que se necesitan para hacer funcionar los dispositivos tecnológicos de la máquina social del archivo contemporáneo. En ese sentido, me parece que no se equivocan quienes han planteado que la cuestión del Antropoceno, o del Capi-taloceno, requiere urgentemente entender la crisis climática a partir de su generación por factores que son antropogénicos, aunque diferenciados desde luego entre una minoría enriquecida del planeta y una gran mayoría empobrecida y más expuesta a sus consecuencias. Junto a esto, se vuelve necesario pensar un descentramiento del archivo a partir de otra concepción de la vida, que habíamos dejado restringida a una configuración netamente antropocéntrica de lo que entendemos por el archivo de lo viviente. Hoy en día, tenemos acceso a un nuevo tipo de archivos planetarios, y me parece que esos archivos no tienen necesariamente un *arkhé* humano, pero sí una discontinuidad que ha sido marcada por el desarrollo del *homo sapiens*. Cuando pensamos, por ejemplo, en las derivas de la historia natural, en la gran indomabilidad y vicisitud de los procesos de evolución de la vida en casi cuatro billones de años en la Tierra, y que hoy podemos acceder en parte a esos registros, curiosamente, cuando hacemos análisis de ADN o examinamos las capas geológicas del planeta, observamos al mismo tiempo cómo nuestra huella, en tanto que especie humana, ha afectado al vasto conjunto de la vida terrestre.

Comenzamos así a pensar en una lógica del archivo en otra clave, pero que resulta muy interesante. Me cuesta ser más preciso, porque es algo que estoy trabajando y escribiendo en este mismo momento, pero creo que hay algo que es perturbador, que puede ser, por un lado, profundamente impactante, pero también, hasta cierto punto, esperanzador. Estamos en un momento tan crítico en que nos volvemos conscientes de que las huellas de la vida en el planeta tienen una data mucho más larga que nuestra propia historia como civilización y como especie, y que nuestro acceso a ese registro del largo devenir de la vida en la Tierra nos puede dar algún indicio sobre cómo pensar un porvenir que ya no esté basado en los mismos principios rectores de la organización social de la vida y de su explotación. ¿Será eso parecido a un *nomos* nomádico? Quizá hemos perdido mucho tiempo pensando el problema de las singularidades y de lo nomádico solo desde una clave humana, cuando el propio Deleuze nos decía que gran parte de lo nomádico tenía que ver con devenir-animal, con devenir-otro. En esa otra lógica del devenir-con, del pensarse con otros y con otros no humanos, me parece que hay otra clave no solo de lectura, sino también de práctica específica para organizar los registros en un planeta profundamente dañado y amenazado. Entonces, veo con mucha preocupación, que en este momento la crisis planetaria y política son sintomáticas y van de la mano. Ante ello: ¿Cómo pensamos otra forma de organización social, política, de las máquinas estatales y de las máquinas del archivo? Me parece que necesariamente debemos aprender a imaginar y construir un *nomos* nomádico que no sea exclusivamente sociocéntrico o antropocéntrico. He ahí el desafío epistémico y político por afrontar quizás más importante para este siglo que recién inicia. Obviamente, no tengo una respuesta ahora para esto, pero me parece que sigue, de algún modo, obligándonos a pensar en los registros de esa otra índole, que son los registros de la vida del propio planeta.

CAM: ¿Cómo hacemos para que lo viviente pueda deslocalizarse del *arkhé* antropocéntrico? Es la fuerza anárquica de lo viviente lo que justamente desborda el archivo ¿no?

AMT: Sí, efectivamente, y en la medida en que nos volvemos más conscientes de la complejidad de la vida en esta larga historia, que no es solo la historia de nuestra civilización, de la historia humana, sino también de esta historia natural, más extensa y compleja, vamos descentrando las formas de interpretación que también han dominado nuestros archivos culturales. Tal vez se trate de imaginar otra conciencia sobre los registros, sobre nuestras huellas, sobre lo que finalmente implica pisar la tierra. A mí me parece que ahí hay una promesa de pensar otro *nomos* nomádico. Es una promesa porque, además, no vamos a tener otra alternativa, dicho sea de paso.

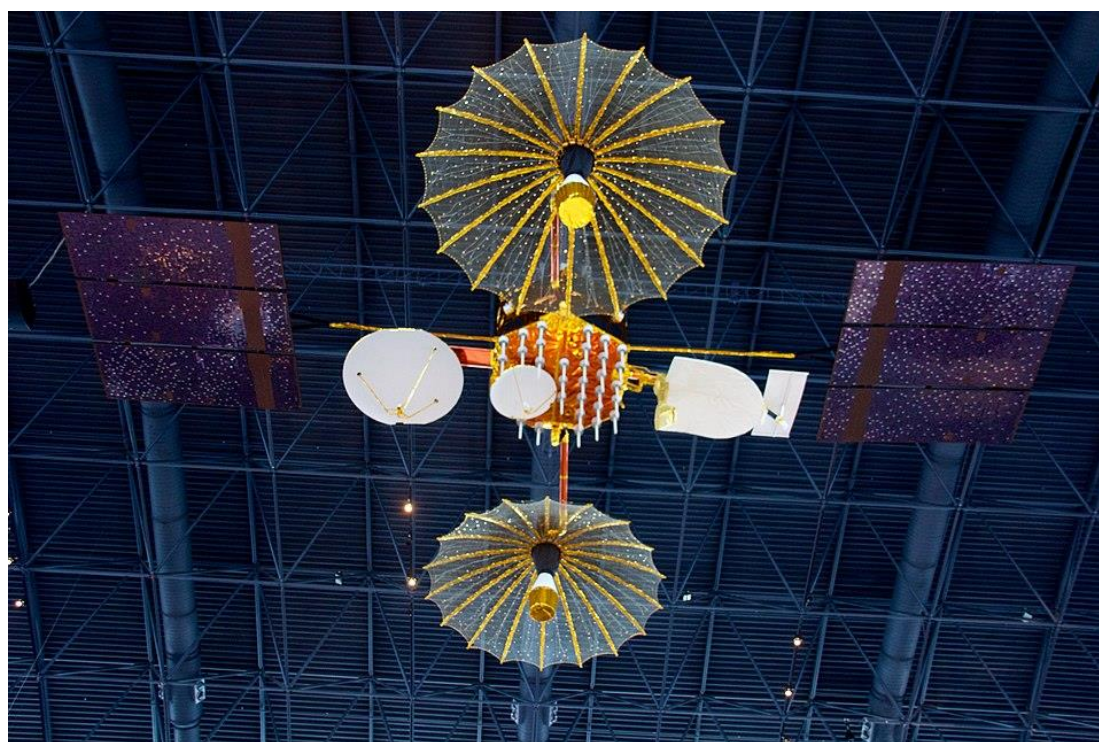
CAM: Claro, sería un desplazamiento nomádico también de lo que podríamos pensar como los rezagos del humanismo occidental. Entonces, no se reivindica necesariamente

un giro posthumanista bajo esa etiqueta, pero sí un radical descentramiento de lo humano como este registro o *arkhé* dominante de lo viviente. Creo que con esta última aseveración tenemos un cierre oportuno para todos los temas abordados. Solo como última estocada, pensaría en una pregunta más, como lector de tu trabajo: después de seis años de la publicación de *Anarchivismo*, ¿cómo sientes el desarrollo de la propuesta de tu libro en relación con lo que estás elucubrando ahora en torno al archivo? O quizás esto que justamente me has presentado como una especie de tesis en formación da cuenta de que ha habido algo dialéctico en tu consideración de las máquinas nómadas anarchivistas. Por ejemplo, ¿cómo percibes la resistencia anarchivista en torno a la configuración de la gubernamentalidad a través de la organización de las huellas de los usuarios en redes o plataformas digitales? Algo de esto se ha mencionado aquí, pero al final no sé si esa es ahora la nueva etapa de tu trabajo, reflexionar sobre las diversas transformaciones del capitalismo arcóntico, las nuevas tecnologías de registro en América Latina, o hacia dónde vas específicamente ahora con respecto a pensar nuevamente la noción de anarchivismo en otras circunstancias, si es ese tu interés teórico como tal.

AMT: A mí me sigue interesando, evidentemente, la cuestión de las tecnologías de registro. Pero he seguido analizándolas en el contexto de la transformación a escala planetaria que estamos experimentando y donde, como decíamos antes, al mismo tiempo nos vemos enfrentados a una idea de mundo que está construida básicamente a partir de un *big bang* de datos que ocurrió durante las primeras décadas del siglo XXI. Y aquí hay varias cuestiones a considerar. En primer lugar, evidentemente, la inédita expansión de Internet, pues nunca habíamos tenido una vasta máquina social del archivo asociada a una infraestructura tecnológica que tiene a más de dos tercios de la población del planeta conectada. Esto en medio de un aumento exponencial también de la población humana, que se estima que hacia el año 2100 superará los diez mil millones, y eso va a desbaratar todos los equilibrios ecosistémicos que tenemos en la Tierra, si no lo hace antes el calentamiento global.

En segundo lugar, estoy muy enfocado ahora en la cuestión de la Inteligencia Artificial, porque si hay algo distinto en esta nueva máquina social del archivo es que las formas de registro, procesamiento, clasificación e interpretación de los datos masivos que se extraen de la actividad cotidiana de las casi 5.500 millones de personas conectadas a Internet se lleva a cabo mediante agentes no-humanos, es decir, mediante múltiples sistemas de inteligencia artificial que modulan constantemente nuestros entornos orgánico-digitales, y esto cambia completamente las reglas del juego, justo en el mismo momento en que, paradójicamente, estamos empezando a ser más conscientes de nuestra interdependencia con las formas de vida que son más que humanas. Esto abre una serie de dimensiones que son lo suficientemente importantes como para comprender que nuestra crisis planetaria, siendo civilizatoria, es también política y, en este momento, va más allá de lo estrictamente humano. Efectivamente, hay datos que son muy decisivos

de esto. Por ejemplo, más de un cincuenta por ciento del tráfico de datos en Internet es producido por agentes no-humanos, por bots. Pero al mismo tiempo es con en estos ecosistemas digitales que son más que humanos, o que no son exclusivamente humanos, que nos hemos vuelto conscientes del impacto humano en un planeta, donde la vida nos desborda por todos lados. De hecho, ha sido gracias al desarrollo de los modelos computacionales y la gran cantidad de datos registrados sobre la actividad planetaria durante las últimas décadas que hemos podido trazar simulaciones de la evolución de la crisis climática y su impacto en la propia Tierra. Es decir, sin toda la vasta infraestructura tecnológica de Internet, satélites, modelos computacionales y grandes bases de datos, no seríamos conscientes de nuestro impacto en el planeta y, por esa razón, tenemos que encontrar una forma de transformar radicalmente cómo se configuran nuestras máquinas sociales en sus dimensiones económicas, geopolíticas, ecológicas y culturales.



Satélite de seguimiento y retransmisión de datos construido por Design Models, Inc., Washington, D.C. (2012)⁸

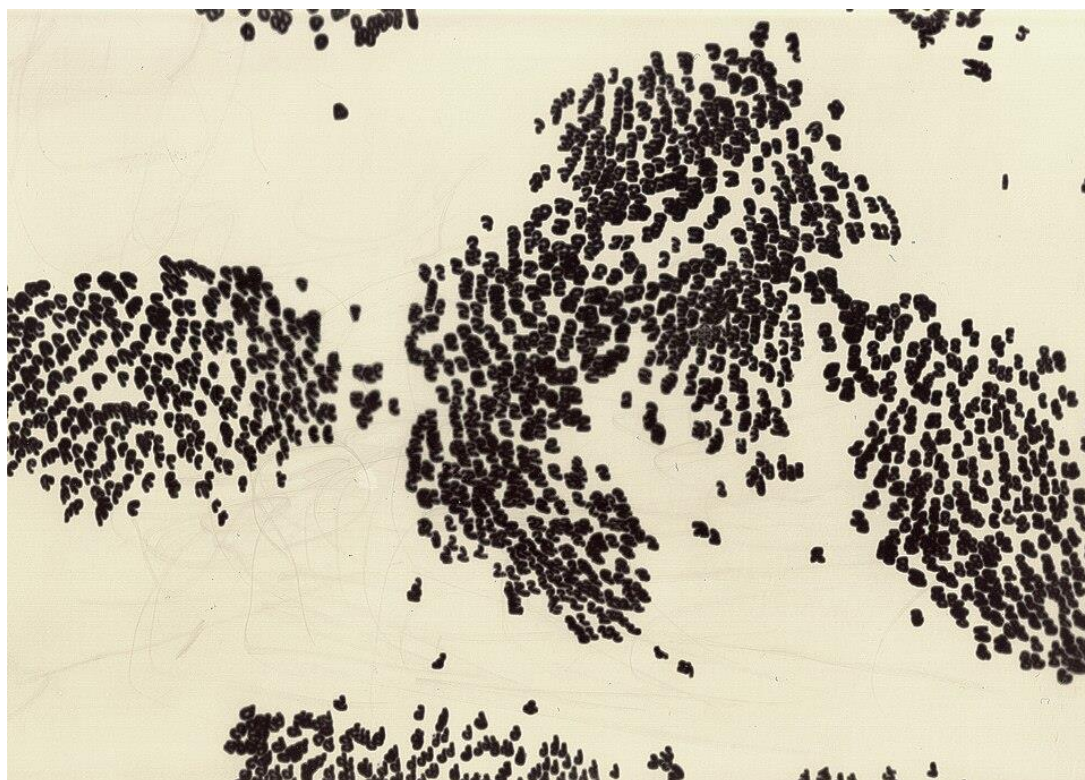
Todas estas dimensiones son hoy en día lo que nosotros debemos problematizar, porque no se trata de acabar con Internet necesariamente. Se ha planteado mucho esta alternativa, que podría ser perfectamente la de un nuevo movimiento anarquista. Sin especular demasiado, me atrevería a decir que no sería extraño que así como en su momento se quemaron los grandes archivos de los gobernadores y de las prefecturas policiales de las antiguas máquinas estatales, el próximo paso sea atacar directamente las sedes de estas grandes compañías tecnológicas. Y por eso ya se ha visto que los grandes

⁸ Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tracking_and_data_relay_satellite.jpg

magnates de la tecnología hace tiempo que están construyendo refugios en zonas aisladas y de acceso restringido.

CAM: Sí, totalmente cierto. Parecen una versión apocalíptica y tecnológica de lo que podrían ser las robinsonadas de nuestra época. Además, sabemos que en esos espacios la vida humana es imposible, ¿no?

AMT: Sí, la vieja lógica del bunker. En suma, a mí me parece que hay algo urgente en todo esto, algo que, aunque pueda llenarnos de incertidumbre, también podría generar un espacio de politización del cual aún no somos plenamente conscientes. En un momento en que comenzamos a dividirnos entre aquellos que queremos seguir habitando la Tierra, sabiendo que es necesario persistir en ello, y aquellos que viven de la alucinación de que pueden abandonarla. Este cruce final va a desembocar necesariamente en una disputa por los soportes tecnológicos de nuestras formas de vida colectiva. Y ahí, nuevamente, el problema de los registros va a estar presente. Pero también la pregunta acerca de cómo los producimos, cómo los gestionamos, y cómo impactan ya no en una gubernamentalidad, sino en una “guber-ambientalidad”, de la cual tal vez no éramos tan conscientes hace unas décadas, pero que hoy se vuelve imperioso pensar, imaginar y transformar.



Rasguños y marcas en una visualización de un conjunto de datos de aprendizaje automático como metáfora visual de la subjetividad de los investigadores al crear IA⁹

⁹ Fuente: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Data_flock_\(digits\)_by_Philipp_Schmitt.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Data_flock_(digits)_by_Philipp_Schmitt.jpg)

Quizás ni siquiera nos daremos cuenta de cómo muchas luchas locales van a adquirir rápidamente este carácter geopolítico y planetario. Y en eso, creo yo, podríamos ver, ojalá, también el principio de un cuestionamiento de la nueva configuración de la máquina social del archivo que nos ha estado gobernando hasta ahora, y empezar a pensar en un *nomos* nomádico, más que humano, como te decía antes, no solo humano. Me parece que hay mucho todavía por pensar, por imaginar, por hacer y por replantearnos.