

Revista Linha Mestra

Ano XIII. Vol. 13 No. 38 (maio.ago.2019)

ISSN: 1980-9026 – DOI: <https://doi.org/10.34112/1980-9026a2019n38>

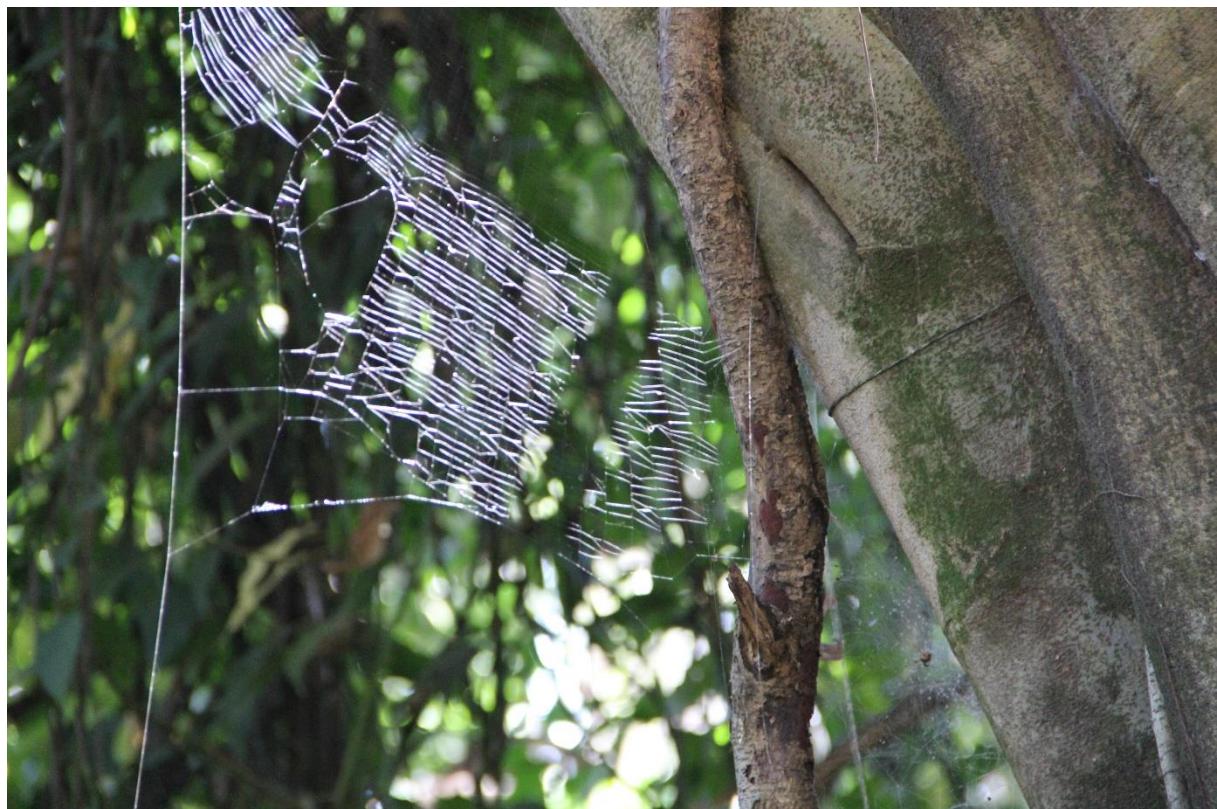


Imagen de Kaoni Tinga Kariri Xocó

Realização



SUMÁRIO

EXPEDIENTE	1
NOTA PRÉ-EDITORIAL	2
Marcus Novaes	
Alik Wunder	
Rosana Baptistella	
EDITORIAL.....	3
Patricio Landaeta Mardones	
DOSSIER – PRESENTACIÓN	4
I COLOQUIO INTERNACIONAL EL DEVENIR ANIMAL LA FILOSOFÍA DE GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI	4
Eduardo Alberto León	
DOSSIER – ARTIGOS	6
DEJAR DE BLANQUEAR UN ENCUENTRO ENTRE GILLES DELEUZE Y BOLÍVAR ECHEVERRÍA.....	6
Paolo Vignola	
INTRODUCCIÓN A UNA VIDA “NO MASOCA”	15
Cristina Póstleman	
SUPERFÍCIES DE ENCONTRO COM O POVO INDÍGENA KARIRI-XOCÓ: IMAGENS E O DEVIR-PLANTA.....	23
Alik Wunder	
EL DEVENIR IMPERCEPTIBLE Y LA POLÍTICA DE LA DISCRECIÓN	35
María del Pilar Gavilanes	
AL REVÉS. APUNTES SOBRE EL DEVENIR NIETZSCHE-ARTAUD	40
Sara Baranzoni	
PEDRO COSTA ENTRE O DEVIR COMUM E O DEVIR IMPRÓPRIO: POSSIBILIDADES PARA PENSAR A SINGULARIZAÇÃO DE COMUNIDADES MÍNIMAS COM O FILME JUVENTUDE EM MARCHA	50
Breno Isaac Benedykt	
BREVE RELATO DE UN BESTIARIO EN <i>MIL MESETAS</i>	59
Olga del Pilar López	
DE ARAÑAS Y CUCARACHAS DEVENIR-ANIMAL Y LA POTENCIA DE LO ABYECTO UN ACERCAMIENTO A <i>LA PASIÓN SEGÚN G. H. Y ARACNE</i>	66
Andrea Torres Armas	
FABULAÇÃO NA GAIOLA, DOBRAS OU ESQUIZOGRAFIAS DA FUNDAÇÃO CASA	73
Alessandra Melo	

SUMÁRIO

ENFERMEDAD EN ORÁN: EL DEVENIR-ANIMAL EN <i>LA PESTE</i> , DE ALBERT CAMUS.....	79
Melanie Moreira Abad	
PATRIARCADO – CAPITALISMO: EL CUERPO SIN ÓRGANOS (CsO).....	84
Mayra Alejandra Leal García	
EL DESTELLO CROMÁTICO DE DELEUZE EN EL PERSPECTIVISMO DE VIVEIROS DE CASTRO	96
Julián García Labrador	

Revista Linha Mestra

Ano XIII. Vol. 13 No. 38 (maio.ago.2019)

ISSN: 1980-9026 – DOI: <https://doi.org/10.34112/1980-9026a2019n38>

Expediente

Editores

Patricio Alfonso Landaeta Maldones

Eduardo Alberto Léon

Alik Wunder

Marcus Pereira Novaes

Rosana Bapstistella

Comitê Científico

Alik Wunder

Antonio Carlos Rodrigues de Amorim

Ana Carolina Patto Manfredini

José Ezcurdia

Marcus Novaes

Patricio Landaeta Mardones

Sigifredo Esquível Marín

Sebastian Wiedemann

Arte

Kaoni Tinga Kariri Xocó

Editoração

Nelson Silva

NOTA PRÉ-EDITORIAL

Marcus Novaes

Alik Wunder

Rosana Baptistella

"La multiplicidad de las perspectivas sobre la cosa define precisamente a la cosa, que nunca es únicamente lo que es."
(DELEUZE, 2019, p. 197)

A Revista Linha Mestra 38 traz um dossiê com artigos de autores que estiveram presentes no *Primer Congreso Internacional Devenir Animal - La Filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari*, realizado entre os dias 20 e 22 de março de 2019, na cidade de Quito-Ecuador e organizado, conjuntamente, pela *Facultad De Ciencias Sociales Y Humanas de la universidad Central del Ecuador* e pela *Red de Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari (REELD&G)*.

Trata-se de um número especial e que traz textos, em português e espanhol, que nos convidam a pensar a filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari com as Artes, Estudos Fílmicos, Educação, Política, a própria Filosofia, entre outros campos do pensamento, desde uma perspectiva latinoamericana.

Por ser uma edição bilíngue, convidamos a compartilhar essa edição um dos organizadores do Congresso, o professor Eduardo Alberto León, que apresenta o dossiê, e o professor Patricio Landaeta Mardones, responsável pela REELD&G e que apresenta o editorial.

Desejamos uma alegre e provocativa leitura!

EDITORIAL

Patricio Landaeta Mardones¹

Entre los días miércoles 20 y viernes 22 de marzo de 2019 se llevó a cabo en Universidad Central de Ecuador, Quito, el “Primer Coloquio Internacional: ‘El devenir animal la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari’”. Gracias a la invitación del Sr. Decano, Rafael Polo Bonilla, y del profesor Eduardo Alberto León, en este encuentro se dieron cita estudiantes, profesores e investigadores residentes en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, México y Uruguay con el objetivo de discutir, más allá (o por debajo) de las fronteras disciplinares, acerca de los posibles cruces de filosofía, cine, biología, literatura, etnología, antropología, etc.

Este coloquio fue organizado conjuntamente por la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la UCE y la Red Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari (REELD&G), financiada por el proyecto REDI170335 de CONICYT-PCI, Chile, en un esfuerzo común orientado paralelamente a descentrar el pensamiento de Deleuze y Guattari –minorándolo, agenciándolo *desde abajo*, frente a la tendencia a erigirlo como una nueva escolástica- y a mostrar su potencia actual en el diagnóstico de nuevas posibilidades de vida colectiva, en un presente cifrado por la crisis ecológica, social y política que asola el planeta –poniéndolo en juego en nuevas coordenadas o ante nuevas encrucijadas que fuerzan al pensamiento esta vez en un punto de no retorno.

Este coloquio ha sido la primera actividad llevada a cabo por REELD&G en el Ecuador, a pocos meses de haber realizado, también por vez primera, un coloquio de similares características en Valparaíso, Chile, en noviembre de 2018, y la sensación que me queda, habiendo participado en ambos eventos, es que un nuevo movimiento se está gestando entre quienes nos dedicamos al pensamiento de Deleuze y Guattari en estas latitudes, un movimiento que contesta las jerarquías y las especialidades –incluso las nacionalidades- para privilegiar el pensamiento horizontal y transversal que surge a partir de problemas, de aquello que *fuerza a pensar*, siempre conscientes del vínculo estrecho que une filosofía y no-filosofía.

Los textos que se reúnen en el presente número de *Linha Mestra* de la Associação de Leitura do Brasil (ALB), testimonian la *diseminación* de las ideas de Deleuze en disciplinas diversas o, más bien, la apropiación no filosófica de su filosofía. No obstante, al mismo tiempo, constituyen la prueba fidedigna de que la filosofía de Deleuze y Guattari rehúye todo purismo. En efecto, en más de una oportunidad, aunque suene paradójico, Deleuze insiste en que la filosofía y los conceptos no poseen significado: nada hay oculto, y en esa medida no tiene sentido representar, reproducir, imitar o venerar un autor, como se venera una reliquia o un original que ilumina nuestro camino, sino, al contrario, se trata de hacer entrar los conceptos en una frecuencia inédita, auspiciando encuentros inauditos y bodas *contra-natura*. El trabajo de la Red de Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari se plantea ese desafío: renunciar a toda identidad e identificación con la figura de Deleuze y Guattari, para en su lugar hacer proliferar, desde la matriz conceptual que ofrecen, la conexión de problemas y conceptos en el trabajo de individuos y grupos a lo largo del continente.

¹ Coordinador de la Red de Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari.

DOSSIER – PRESENTACIÓN

I COLOQUIO INTERNACIONAL EL DEVENIR ANIMAL LA FILOSOFÍA DE GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI

Eduardo Alberto León
Quito, agosto de 2019

“Un día, el siglo será deleuziano”, esta fue la expresión de Michel Foucault en relación a un filósofo que marcó profundamente el pensamiento de la segunda mitad del siglo XX. En su obra, iniciada en los años cincuenta, desarrolló nuevos conceptos y revolucionó la práctica filosófica, sin por ello dejar de inscribirse en una filiación histórica. Ensayos como *El anti-Edipo* o *Mil mesetas* (escritos junto a Félix Guattari), *Lógica del sentido* o *Diferencia y repetición*, por no citar más que los más difundidos, se han convertido en clásicos de la filosofía

Deleuze encontrará en Félix Guattari el necesario colaborador con el que emprender esta empresa. Guattari psicoanalista y hombre político trabajará con Deleuze en el descubrimiento y localización de lo que hoy es preciso pensar y notar que sus filosofías han sido bien extendidas y sólidamente generalizadas. Si uno lee la historia que cuentan Deleuze y Guattari al principio de su Meseta 10, relatando la trama de la película de ratas, Willard, como una representación de lo que significa la alternativa forma de concebir la relación entre animal y humano propuesta en *Mil mesetas*, es fácil ver primero que lo de que se trata es de una simbiosis. Animal y humano no como oposición sino como simbiosis. Es una reflexión acerca de nuestro ser, al mismo tiempo animal y humano: un devenir-animal.

Sin embargo, la alternativa que están proponiendo Deleuze y Guattari no es solo acerca del animal y el hombre, ni siquiera ya solo del devenir animal, sino más bien, de toda la naturaleza, empezando desde lo geológico. De hecho, de esta misma reflexión sale también la “Geología de la moral”, otro de los capítulos de *Mil mesetas*. Y más allá incluso de esto, el devenir-animal apunta también hacia la constitución de una nueva forma de pensamiento, para el que la realidad se comprenda no en función de propiedades estáticas sino de relaciones dinámicas, de devenir y multiplicidad, de diferencias siempre en expansión, siempre en transición y en continua creación. En contra de la dialéctica que siempre busca la compleción, esta forma de pensamiento más bien trabaja en la tensión, en la paradoja, que nunca se resuelve.

En este sentido, es claro ver como su obra ha tenido gran influencia en diferentes partes del mundo, Europa, Asia, Norteamérica y especialmente Latinoamérica. Para evaluar el alcance filosófico e ideológico, más de 40 investigadores, académicos, docentes y estudios de su obra participaron con entusiasmo en el **I coloquio internacional el devenir animal la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari**. Realizado entre los días de marzo 20 al 22 de 2019 en la ciudad de Quito-Ecuador, gracias al apoyo de Rafael Polo, decano de la Facultad De Ciencias Sociales Y Humanas de la universidad Central del Ecuador y la Red de Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari (REELD&G) con Patricio Landaeta. De esta manera, se abrió un espacio de diálogo filosófico, de reflexión crítica, de intercambio de experiencias en continuo diálogo con otros saberes, pensadores y perspectivas.

Si bien puede no haber un pensamiento latinoamericano, sí hay un modo de pensar que se caracteriza por la rumia de ciertos problemas. Hay una alteración que produce el medio latinoamericano, que lleva a la incorporación de variaciones, de ideas, de devenires y agenciamientos propios de esta región. Es pertinente esta reflexión para un devenir-latinoamericano, cuya originalidad surge del mestizaje, y la producción de nuevas síntesis. De lo francés, lo inglés, lo americano, enraizado en estas tierras y en su cultura, nace lo

latinoamericano, atravesado por el extraordinario hecho de ser muchos países con, toda una región y dos lenguas hermanas.

También el azar o esa química desconocida de las ideas hicieron que hubieran llegado al Comité Editor de la Revista Linha Mestra y gracias a la iniciativa de Marcus Novaes los trabajos de colegas de varios países hermanos que participaron en el coloquio, que reunimos en este número y cuya característica es la diversidad de temas y enfoques sobre la obra de Gilles Deleuze Y Félix Guattari. Que Latinoamérica interesa no hay ninguna duda, por esa razón vienen los intelectuales del mundo a difundir su pensamiento. Así completamos un panorama polifacético y representativo de la filosofía deleuziana en Latinoamérica, que presentamos con orgullo en un volumen especial de nuestra Revista.

DOSSIER – ARTIGOS

DEJAR DE BLANQUEAR UN ENCUENTRO ENTRE GILLES DELEUZE Y BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Paolo Vignola

El título del presente ensayo habla de un encuentro puramente filosófico, es decir de uno entre dos pensadores que nunca lo hicieron ni física ni epistolarmente. Si es cierto que apenas se puede apreciar en algunos textos de Echeverría una presencia mínima, disfrazada, doblada en y por el *ethos* (filosófico) barroco, del rizoma y del pliegue deleuzianos (ECHEVERRÍA, 2002), nada hay de la parte de Deleuze que se refiera a los conceptos del filósofo de origen ecuatoriano. Se trataría entonces de una especie de encuentro imaginario, de un encuentro o un acontecimiento que literalmente «nunca ocurrió» o que «nunca tuvo lugar» (DELEUZE, 2010, 213). Además, no se trata de un encuentro en general, ni de una comparación, ni siquiera de una reunión sobre algunos temas de Deleuze compartidos expresadamente por Echeverría, como justamente el tema del pliegue, del barroco o del rizoma¹. Se trata, más bien, de un encuentro virtual que, en lugar de representar una reunión entre dos filósofos, propone un cruce conceptual entre el concepto deleuziano de devenir menor y el análisis crítico de la blanquitud llevado a cabo por Echeverría. Dicho cruce conceptual será dibujado mostrando tres aspectos del devenir menor, estratégicos para su comprensión teórico-filosófica; es decir, más allá de la dimensión estética y política dentro de las cuales muy a menudo ha sido confinado este concepto. En otras palabras, se tratará de hallar el devenir más allá de lo estético y de lo político que caracterizan los devenires menores detectados por Deleuze y Guattari en la literatura y el arte, hacia lo teórico que fundamenta el planteamiento filosófico de Deleuze, aunque evidentemente las tres esferas se co-implican sin cesar en la perspectiva deleuziana.

Devenires y acontecimientos

El primer aspecto del devenir menor que muestra la co-implicación de lo estético, lo político y lo teórico reside en la continuidad entre el concepto general de devenir desarrollado en *Lógica del sentido*, que es el devenir de Alicia en las novelas de Lewis Carroll, uno anti-platónico, nietzscheano y en relación con los acontecimientos de los estoicos, y el devenir menor que Deleuze y Guattari empiezan a teorizar desde *Kafka. Por una literatura menor* y luego en *Mil mesetas*.

Cabe decir que esta continuidad no es inmediatamente evidente, en la medida en que el devenir propuesto en *Lógica del sentido*, es decir el devenir como acontecimiento paradójico, no necesita de una orientación política, ni siquiera en un sentido amplio, y hasta permanece en la ambigüedad -Alicia que deviene a la vez más grande y más pequeña (DELEUZE, 2005, p. 27)² –,

¹ Sobre este tema, véase MOSQUERA, 2018.

² «Tanto en *Alicia* como en *Al otro lado del espejo*, se trata de una categoría de cosas muy especiales: los acontecimientos, los acontecimientos puros. Cuando digo “Alicia crece” quiero decir que se vuelve mayor de lo que era. Pero por ello también, se vuelve más pequeña de lo que es ahora. Por supuesto no es a la vez más grande y más pequeña. Pero es a la vez que ella lo deviene. Ella es mayor ahora, era más pequeña antes. Pero es a la vez, al mismo tiempo, que se vuelve mayor de lo que era, y que se hace más pequeña de lo que se vuelve. Tal es la simultaneidad de un devenir cuya propiedad es esquivar el presente. En la medida en que se esquiva el presente, el devenir no soporta la separación ni la distinción entre el antes y el después, entre el pasado y el futuro. Pertenece a la esencia del devenir avanzar, tirar en los dos sentidos a la vez: Alicia no crece sin empequeñecer, y a la inversa», DELEUZE, 2005, p. 27.

mientras que el devenir menor, político por su propia naturaleza, se orienta justamente hacia la minoridad y se basa en la formula N-1 elaborada en *Mil mesetas* (DELEUZE Y GUATTARI, 2002, p. 102). Ahora bien, a pesar de que la continuidad entre el devenir de Alicia y el devenir menor no es tan evidente y, por ende, habría que explicitarla o problematizarla, muy a menudo las interpretaciones de Deleuze, apoyándose sobre el eslogan filosófico «todo devenir es minoritario», hacen un uso desenvuelto del devenir, es decir sin investigar las *raíces rizomáticas* de dicha continuidad, y así terminan descuidando las diferencias entre los significados de ambos conceptos. Se trata, justamente, de una diferencia, y no de una oposición, así que, al mostrar los fundamentos del devenir general, podremos apreciar a la vez tanto su continuación en el devenir menor como su diferenciación hacia la dimensión política y micropolítica.

Ahora bien, si la diferencia del devenir menor respecto al devenir de Alicia descansa en la orientación polémica en contra de la norma, la normalidad y la mayoría que el primer devenir expresa, en pos de una complicidad con las minorías, ¿en qué sentido, entonces, el devenir menor mantiene una relación esencial con el devenir como acontecimiento? Una primera aproximación consiste en el afirmar que esta relación esencial tiene que ser entendida exactamente como los trastocamientos de Alicia³, por lo menos en dos sentidos o dos direcciones: el devenir menor es una forma de acontecimiento, y el acontecimiento siempre puede generar una respuesta “menor” por parte de quien lo vive. Por otro lado, el devenir menor, al igual que el devenir de Alicia, es un efecto de superficie, y, en este sentido, pertenece a los acontecimientos incorporales. Para defender esta tesis, es preciso describir, aunque muy rápidamente, qué entiende Deleuze con el concepto estoico de los acontecimientos incorporales.

Antes de nada, es hace falta destacar la originalidad y radicalidad filosófica de la operación deleuziana: si, como Foucault lo dijo «*Lógica del Sentido* debe ser leído especialmente como el más audaz, el más insolente de los tratados de metafísica» (1995, p. 14), la razón descansa en lo que Deleuze toma prestado de los estoicos, los cuales supieron plantear una distinción ontológica -es decir, en el plano del Ser- antes no realizada, entre lo que existe (cuerpos) y lo que propiamente no existe pero subsiste (incorpóreos). El filósofo francés se apoya sobre el análisis de Émile Brehier que le proporciona una definición nítida de esa distinción: «Los estoicos distinguen radicalmente, y nadie lo había hecho antes que ellos, dos planos de ser: por una parte el ser profundo y real, la fuerza; y por otra, el plano de los eventos, que se juegan en la superficie del ser, y que constituyen una multiplicidad sin fin de seres incorporales» (BREHIER, 1928, p. 11).

Ahora, sabemos que en la teoría estoica solo los cuerpos propiamente existen y solo ellos pueden ser causas los unos para los otros, mientras que los incorporales son definidos como el resultado o el efecto de estas relaciones de causalidad. Además, los efectos incorporales que aparecen en la superficie de los cuerpos son caracterizados como sus atributos, y no como sus “cualidades”. Esto quiere decir que no pertenecen a la esencia de los cuerpos sino que se les atribuye por añadidura al cuerpo, en algún momento, momentáneamente y como el efecto de la relación causal de un cuerpo con otro cuerpo. Lo relevante es que esta atribución es expresable por medio del lenguaje. Diríamos, entonces, que en la superficie de los cuerpos “acontecen” efectos no corpóreos que pueden ser “expresados” mediante el lenguaje. En este sentido, los incorporales son literalmente acontecimientos que se expresan en la frontera entre los cuerpos y el lenguaje. Lo

³ «Trastocamiento del crecer y el empequeñecer: «¿en qué sentido, en qué sentido?» pregunta Alicia, presintiendo que es siempre en los dos sentidos a la vez [...]. Trastocamiento de la víspera y del mañana [...] Trastocamiento del más y el menos [...] De lo activo y lo pasivo [...] De la causa y el efecto [...]», DELEUZE, 2005, pp. 28-29.

expresable – lo que los estoicos llamaban *lekton*: “lo dicho sobre algo”⁴ – habla sobre los cuerpos – de manera literal: por encima de los cuerpos – y no existe fuera de la proposición.

Para explicar la particularidad de ese *lekton* debemos referirnos a la teoría lingüística estoica, exaltada por el propio Deleuze como la primera verdadera filosofía del lenguaje. Según los estoicos existen tres aspectos dentro de la proposición íntimamente relacionados: *la palabra* en su aspecto material, es decir el sonido mismo; *el objeto* externo significado por la palabra, (a lo que nos referimos); *lo expresado* en el enunciado –que no se identifica ni con el sonido ni con el objeto externo, siendo ambos aspectos materiales. Ni palabra, ni cosa, el *lekton*, expresado por el enunciado pertenece únicamente al plano inmaterial de lo incorpóreo. Hay algo sutil en el estatuto de este *lekton* porque no tiene que ver con el lenguaje en general, sino solamente con el aspecto significativo y expresivo: el *lekton* no nombra ni designa algo, sino que lo significa, y en un nivel aún más general, le otorga *sentido*⁵: aquí se encuentra el aspecto absolutamente inmaterial del lenguaje, esto es, el sentido como acontecimiento incorporal, así como el corazón de la ontología estoica que Deleuze hace propia dibujando una metafísica de los extra-seres en vez de la metafísica del Ser (ALESIO 2008). Esta metafísica basada en la «multiplicidad sin fin de seres incorporales» es una metafísica de la subsistencia, y ya no de la substancia o de la existencia (ALESIO 2008, 387-389), que afirma algo paradójico: aunque el sentido como acontecimiento incorporal está dado sola y únicamente en el plano del discurso, acontece en la superficie de los cuerpos, exactamente como «una leve llovizna sobre la pradera» (ALESIO, 2008, 390).

El lenguaje, por lo tanto, produce la condición de posibilidad del acontecimiento incorpóreo, el cual se da en la superficie de los cuerpos, y es justamente esta superficie el campo de realización de los devenires tanto de Alicia como de los estoicos. Ahora bien, aunque no hay ninguna evidencia de lo menor sociopolítico en Alicia y tampoco en los estoicos, ya es posible detectar una primera indirecta aproximación de la formula emblemática del devenir minoritario y del rizoma, esto es el N-1⁶, en la medida en que la metafísica de la subsistencia o de los extra-seres es declaradamente una metafísica de la multiplicidad, de la multiplicidad sin el Ser, *menos* el Ser, es decir menos la unidad transcendente. Paralelamente, como veremos, la propia formula N-1, aunque no expresada por Deleuze ni en *Lógica del sentido* ni en *Diferencia y repetición*, parece abarcar también la misión teórica más atrevida y poderosa de estos libros, es decir la crítica radical de la imagen dogmática del pensamiento (DELEUZE 2002). Volveremos después sobre este tema, por ahora resulta estratégico mostrar el ejemplo emblemático de los acontecimientos incorpóreos, es decir el verdear de los árboles (DELEUZE, 2005, p. 32):

⁴ *Lekton*: del griego *le/gein*, “lo dicho sobre algo”. Pero también se lo puede traducir con “lo expresable”. Véase BRUN, 1962, p. 29.

⁵ Deleuze distingue entre cuatro características del lenguaje: designación, manifestación, significación, y expresión. Solamente la expresión puede dar cuenta del estatuto (paradójico) del lenguaje, mientras que las otras tres determinaciones solo se aplican en casos específicos: «La cuestión es la siguiente: ¿hay algo, *aliquid*, que no se confunde ni con la proposición o los términos de la proposición, ni con el objeto o estado de cosas que ésta designa, ni con la vivencia, la representación o la actividad mental de quien se expresa en la proposición, ni con los conceptos, o, incluso las esencias significadas? El sentido, lo expresado de la proposición, sería entonces irreducible a los estados de cosas individuales, y a las imágenes particulares, y a las creencias personales, y a los conceptos universales y generales. Los estoicos supieron decirlo: ni palabra, ni cuerpo, ni representación sensible, ni representación racional», DELEUZE, 2005, p. 47.

⁶ «Verdaderamente no basta con decir ¡Viva lo múltiple!, aunque ya sea muy difícil lanzar ese grito. Ninguna habilidad tipográfica, lexical, o incluso sintáctica, bastará para hacer que se oiga. Lo múltiple hay que hacerlo, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1 (sólo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple). Sustraer lo único de la multiplicidad a constituir: escribir a n-1. Este tipo de sistema podría denominarse rizoma», DELEUZE y GUATTARI, 2002, p. 12.

Cuando decimos “El árbol es verde”, el “verde” del árbol designa un estado de cosas, una cualidad; pero lo que nosotros expresamos es el acontecimiento de ser verde. Lo que designamos es el verde como un estado de cosas; pero lo que significamos es el verdear del árbol: el verdear como acontecimiento que se da en la superficie del cuerpo. Esta capacidad del lenguaje en su doble aspecto es la derivación de la distinción que efectúa el estoicismo en el plano ontológico (ALESIO, 2008, p. 391).

Deleuze asocia a este tema metafísico y ontológico el componente ético del pensamiento estoico, su sabiduría ante los sucesos de la existencia. Si hay un devenir en los estoicos, este siempre se da en relación con un acontecimiento, ante un acontecimiento, y consiste esencialmente en el *devenir digno de lo que sucede*. A esta dignidad solo se llega contraefectuando el suceso material, corporal y momentáneo, es decir, volviéndolo un sentido incorporal:

El acontecimiento no es lo que sucede (accidente); está en lo que sucede el puro expresado que nos hace señas y nos espera. [...] es lo que debe ser comprendido, lo que debe ser querido, lo que debe ser representado en lo que sucede. Bousquet añade: «Conviértete en el hombre de tus desgracias, aprende a encarnar su perfección y su estallido.» No se puede decir nada más, nunca se ha dicho nada más: ser digno de lo que nos ocurre, esto es, quererlo y desprender de ahí el acontecimiento, hacerse hijo de sus propios acontecimientos y, con ello, renacer, volverse a dar un nacimiento, romper con su nacimiento de carne (DELEUZE, 2005, p. 109).

Si por medio de Alicia aún no era posible detectar los átomos éticos y políticos del devenir molecular, el acontecimiento estoico sí expresa los que se podrían llamar *protoraspasgos micropolíticos* de lo menor. Desde esta óptica, al trasladar este principio estoico del devenir digno del acontecimiento al plano de la micropolítica, en donde se manifiestan los devenires menores moleculares -ya que el devenir menor siempre es molecular (DELEUZE y GUATTARI, 2002)-, podríamos afirmar que todo devenir menor representa un devenir digno ante los acontecimientos tristes y negativos; en otras palabras, aquellas acciones de los segmentos mayoritarios e identitarios, que intentan normalizarnos y atraparnos reprimiendo las potencias y las virtualidades de nuestros cuerpos, lenguas, afectos y deseos. En el plano micropolítico, entonces, el sentido que se libera de un acontecimiento siempre es del orden menor y molecular.

Blanquear

El segundo aspecto del devenir menor de hecho contribuye a explicar el primero, y reside en la relación estricta, aunque indirecta, entre el devenir menor de Deleuze y Guattari y el tema de la blanquitud desarrollado por Bolívar Echeverría. Esta relación nos ayudará a entender la raíz estoica del devenir; raíz que Deleuze y Guattari supieron hacer *rizomar*, por así decirlo, en la literatura menor y la micropolítica.

Aunque no se apoye sobre el devenir menor y quede por lo general bastante lejos de la perspectiva postestructuralista, sobre todo por la matriz dialéctica de su pensamiento, es el propio Echeverría el que nos ofrece la posibilidad de comprender esta raíz-rizoma del devenir en la medida en que la blanquitud, según su definición, puede ser entendida como un *blanquear*, es decir un efecto incorporal, de superficie, como los acontecimientos estoicos, como el verdear de los árboles que Deleuze trae a colación en *Lógica del sentido*. Siendo la blanquitud, según Echeverría, el hegemónico rasgo expresivo – racial mas *incorpóreo* –, del capitalismo diríamos,

entonces, que por lo menos una parte de la lucha micropolítica como puesta en tela de juicio de la constante universal del hombre y realización de los devenires menores se juega precisamente en esta superficie de los acontecimientos, y que Foucault definiría como el materialismo del incorpóreo (FOUCAULT, 2005, p. 57).

Vayamos al encuentro. El punto de partida del análisis de Echeverría es la constatación de que, a lo largo de la historia, en el camino que lleva al grado cero de la identidad humana moderna, han sido oprimidas o reprimidas todas «aquellas determinaciones identitarias que estorban en la construcción del nuevo tipo del ser humano solicitado para el mejor funcionamiento de la producción capitalista de mercancías» (ECHEVERRÍA, 2011, p. 146)⁷. Estas expresiones y estos rasgos identitarios han sido reprimidos en función de una especie de forma terrenal, inmanente, de santidad, que el filósofo de Riobamba define como blanquitud:

La “santidad económico-religiosa” que define a este “grado cero” de la identidad humana modernocapitalista, que caracteriza a este nuevo tipo de ser humano, es una “santidad” que debe ser visible, manifiesta; que necesita tener una perceptibilidad sensorial, una apariencia o una imagen exterior que permita distinguirla. [...] la imagen que corresponda a esa santidad evidente, en todo el conjunto de rasgos visibles que acompañan a la productividad, desde la apariencia física limpia y ordenada de su cuerpo y su entorno hasta la propiedad de su lenguaje, la positividad discreta de su mirada y la compostura de sus gestos y movimientos. [...] La nacionalidad moderna, cualquiera que sea, incluso la de estados de población no blanca, requiere la blanquitud de sus miembros (ECHEVERRÍA, 2011, p. 147).

Según Echeverría, la condición de la blancura como norma racial de la identidad moderna, a lo largo del desarrollo del capitalismo pasó a convertirse en una condición de blanquitud, esto es, permitió que su orden étnico se subordinara al orden ético e identitario impuesto por la modernidad capitalista. Se trata, entonces, de «un racismo tolerante» que acepta un buen número de rasgos raciales y culturales “ajenos” o “extranjeros” (ECHEVERRÍA, 2011, p. 149). Aquí se encuentra la razón de que para pertenecer a la identidad moderna no hace falta ser blanco, solo es suficiente *expresar* blanquitud:

Podemos llamar blanquitud a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial, pero por la blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación. [El racismo de la blanquitud] centra su atención en indicios más sutiles que la blancura de la piel, como son los de la presencia de una interiorización de ethos histórico capitalista. [...] El “racismo” de la blanquitud solo exige que la interiorización del ethos capitalista se haga manifiesta de alguna manera, con alguna señal, en la *apariencia* exterior o corporal de los mismos (ECHEVERRÍA, 2011, p. 148-150).

La blanquitud es, en este sentido, una forma de expresar la blancura sin que esta sea necesariamente resultado de un cuerpo blanco. Esto nos permite volver al tema de los incorpóreos y el devenir. Intentemos pues cruzar la elaboración conceptual de Deleuze con la de Echeverría, tratando de volver en positivo el análisis del filósofo ecuatoriano, es decir señalando la vía o la *fuga afirmativa* de un desprendimiento de la blanquitud hacia otras imágenes, otros rasgos expresivos y formas de superficie.

⁷ Para una comprensión general del tema sigue fundamental FANON, 1952.

Partamos de una comparación básica y útil. Al igual que el verdear de los árboles como acontecimiento incorporal, nuestros comportamientos siempre expresan algo en la superficie de nuestros cuerpos, aunque no sea del orden de las cualidades esenciales de ellos, y este *lekton* que expresan, incorpóreo, siempre es político, *habla* acerca del cuerpo político en que vivimos, y habla por encima de nuestros cuerpos individuales. En este sentido, el lenguaje de nuestros comportamientos, nuestro *ethos* que habla y se expresa por encima de nuestra etnia, como el *lekton* incorporal, es la expresión –el síntoma– de lo que estamos viviendo, de lo que queremos o de lo que una ideología nos impone o nos hace desear. Es una expresión que nos acompaña, que nos define y, en el caso de la blanquitud, nos normaliza. Esto porque la blanquitud no es una libre y natural expresión del cuerpo, sino algo fomentado –si no impuesto– aunque indirectamente, por el conjunto de dispositivos ideológicos de poder que rodean la existencia del individuo. Es así que a lo largo del capitalismo, el *lekton* se ha vuelto un objeto muy sutil del poder muy: en virtud de su mediación, el capitalismo empieza a *significar* las *expresiones*, canalizándolas en segmentos identitarios –dirían Deleuze y Guattari–, y, por ende a establecer su propios *ethos* universal.

Ahora bien, si Echeverría supo mostrar con magistral claridad este deseo impuesto por encima de la piel, en la superficie, este blanquear y desear blanquear como la operación universal del capitalismo, por su parte Deleuze y Guattari supieron ofrecernos la línea de fuga del blanquear con el concepto de devenir menor. Esto es evidente si consideramos que la misión de los devenires menores –devenir-mujer, devenir-animal, devenir-negro, devenir-imperceptible, etc.– consiste sistemáticamente en escapar de la constante capitalista universal, es decir, el «Hombre-blanco-macho-adulto-urbano-hablando una lengua standard-europeo-heterosexual cualquiera» (DELEUZE y GUATTARI, p. 107)⁸. Como el devenir solo puede ser minoritario, ello significa que la blanquitud como norma del poder occidental no es un fenómeno de devenir –«no se deviene Hombre [blanco]»–, sino precisamente la captura y represión de todo devenir.

Echeverría puede ayudarnos, entonces, a entender la conexión entre el devenir que pertenece a los acontecimientos incorporales y el devenir menor. Sin embargo, es cierto también lo contrario, en el sentido de que podemos comprender desde el punto de vista de la teoría estoica de los incorporales la distinción entre blancura y blanquitud al pensar la primera como un asunto de designación, que tiene que ver con los cuerpos, y la segunda como un asunto de significación, que pertenece a la dimensión incorporal. Hay pues un racismo de designación, étnico y biológico, y un racismo de significación, cultural e incorporal. Este último posee una característica que vale la pena abordar, ya que es el resultado de un diseño molar que busca segmentar sistemáticamente las expresiones lingüísticas, corporales, de rostreidad, para codificar macroidentidades fijas –nacionales, regionales, de género, etc.– en relación positiva o negativa con las normas establecidas que rigen una sociedad.

He aquí la importancia de la distinción entre significación y expresión, es decir las dos caras del *lekton*. Desplazadas de la lógica del sentido a la micropolítica, significación y expresión adquieren una dimensión justamente política, convirtiéndose en palabra de mando y línea de fuga. Para que el devenir se cumpla hace falta pasar del régimen de la significación molar al de la pura expresión molecular. El devenir se da en la expresión sin prever una significación de retorno: esto es lo que Deleuze y Guattari aprendieron de la literatura, cuyo objetivo, según los autores de *Mil mesetas*, es justamente el de inventar la forma para hacer huir el lenguaje fuera de las constricciones de la representación y la significación. Es en este sentido que «escribir es un asunto de devenir» (DELEUZE, 1996, p. 11): la significación captura lo que

⁸ «Es evidente que "el hombre" tiene la mayoría, incluso si es menos numeroso que los mosquitos, los niños, las mujeres, los negros, los campesinos, los homosexuales..., etc. Y la tiene porque aparece dos veces, una vez en la constante, otra en la variable de la que se extrae la constante. La mayoría supone un estado de poder y de dominación, y no a la inversa. Supone el metro-patrón y no a la inversa», DELEUZE y GUATTARI, 2002, p. 107.

el cuerpo o el lenguaje expresa a nivel molecular, mientras que la expresión a su vez libera lo que la significación segmenta y *molariza*. Si la significación tiende sistemáticamente a fijar los significados, a normalizar y canalizar la expresión, ello significa que la propia expresión tiene un alcance mayor que la primera, un alcance que sería virtualmente inagotable. Devenir menor consiste, entonces, en escapar de este régimen de la significación que produce el racismo incorporal, es decir *dejar de blanquear* para proyectarse hacia este alcance inagotable, hacia el no codificado, estableciendo complicidades con todo lo que no blanquea para *expresar* juntos la potencia del lenguaje, del cuerpo, de los gestos.

Dejar de blanquear en filosofía

Ahora sí podemos llegar al tercer aspecto del devenir menor, esta vez perteneciente a la mirada filosófica general de Deleuze. En la perspectiva deleuziana, hacer filosofía, es decir crear conceptos, es otra forma de dejar de blanquear porque implica la crítica de la imagen dogmática del pensamiento, desarrollada tanto en *Nietzsche y la filosofía* y *Marcel Proust y los signos*, como – y más elaboradamente – en *Diferencia y repetición*.

El tema de los incorporales atravesará toda la producción filosófica de Deleuze, inclusive la llevada a cabo con Guattari en *Mil mesetas* –tanto en la crítica de la lingüística como en la elaboración de los *devenires menores*– así como en su producción en solitario con la creación de conceptos como actividad esencial de la filosofía. En este sentido, encontramos el tema de lo incorporal como dimensión del concepto en *¿Qué es la filosofía?*, y, también, es interesante que el ejemplo más claro es el del pájaro, lo que nos ayuda a entender la relación estricta entre el plano estético, el plano teórico y el devenir animal: «El concepto de un pájaro no reside en su género o en su especie, sino en la composición de sus poses, de su colorido y de sus trinos: algo indiscernible, más sineidesia que sinestesia. Un concepto es una heterogénesis, es decir una ordenación de sus componentes por zonas de proximidad» (DELEUZE y GUATTARI, 1993, p. 24).

Ahora bien, más allá de la anécdota conceptual, *¿Qué es la filosofía?* señala dos pistas para dejar de blanquear en filosofía, una que tiene que ver con el sujeto de enunciación de la filosofía y la otra que actualiza la crítica de la imagen dogmática del pensamiento en la época del capitalismo globalizado. Claramente, las dos pistas van de la mano aunque actualicen en dos formas distintas la formula del N-1, que ya podemos traducir con la expresión más “poética” de “dejar de blanquear”.

Con respecto a la primera pista, sabemos que Deleuze y Guattari, para el diseño de la geofilosofía y de una filosofía por venir, convocaron a un sujeto de enunciación absolutamente inédito. Para entender el sentido político de la filosofía por venir, bastará la siguiente cita: «La raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediablemente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica» (DELEUZE y GUATTARI, 1993, p. 111). La filosofía, entonces, tiene que resurgir de los pueblos que siempre han sido puestos fuera de la razón universal. Y lo tiene que hacer dejándose apropiar por los pueblos menores y por venir, los pueblos del N-1 que nunca han pretendido ser hegemónicos. La «guerrilla» filosófica que Deleuze anunció en *Lógica del sentido* (DELEUZE, 2005, p. 114) y concretizó después con Guattari en *Mil mesetas*, se cumple pues, en *¿Qué es la filosofía?* con la búsqueda por un nuevo sujeto geopolítico de enunciación filosófica.

Al mismo tiempo, desde el principio, la filosofía deleuziana, al poner en tela de juicio la imagen dogmática del pensamiento, resulta un poner en practicar el N-1, eliminando toda constante universal, toda transcendencia, y dejando solamente lo que pertenece por derecho al pensamiento: lo que está fuera de él y lo afecta, lo violenta, lo empuja a pensar. Estamos, así, en al ámbito del

empirismo transcendental: *Diferencia y repetición* nos ha enseñado que pensar, pensar en serio, pensar lo nuevo, empieza cuando salimos del marco de la imagen dogmática del pensamiento, esto es, cuando dejamos de creer en la verdad como único horizonte y destino pre establecido del pensamiento, dejamos de concebir la identidad como principio del reconocimiento, dejamos de utilizar la representación como método universal para pensar, y nos abrimos a la multiplicidad de fuerzas que están afuera de nosotros, por encima de nuestra piel, en la superficie de nuestros cuerpos, y nos empujan a pensar. Desde esta óptica, podríamos decir que la creación conceptual de *¿Qué es la filosofía?* tiene que ser entendida no como un acto voluntario, pre establecido y de carácter universal hacia la verdad (lo que establece la imagen dogmática que resulta de la tradición), tampoco como una representación de la realidad, sino como una contra-efectuación de un acontecimiento (DELEUZE, 2005, p. 110); es decir, como una respuesta a la violencia que nos sacude y nos empuja a pensar (DELEUZE, 2002, p. 189-192).

Queda por explicar la expresión “abrirse a la multiplicidad de fuerzas” según la formula del N-1. Dicho con otras palabras, si lo blanco de la blanquitud corresponde al 1, y si el 1 de la filosofía puede ser la Representación, la Sustancia, la Transcendencia, y, en general, justamente el Uno, en el pensamiento de Deleuze no se trata de reducir lo múltiple al Uno (dialéctica platónica), tampoco de proyectar el Uno en lo múltiple (dialéctica hegeliana). Se trata mas bien de transformar, metamorfosear, trasladar, traducir y *trasducir* una multiplicidad física en otra multiplicidad (perspectivismo nietzscheano). Una vez que se elimine el 1, lo que queda es pura multiplicidad, y la trayectoria del pensamiento puede finalmente desarrollarse de N a N, para dibujar una línea o una concatenación de este tipo: N y N y N... Esta es la lógica de los agenciamientos que habitan *Mil mesetas*: que sean colectivos de enunciación o máquinicos de deseo, siempre se trata de agenciamientos locales, singulares, nunca universales.

Y la lucha contra lo universal, que define la filosofía deleuziana contra la tradición del pensamiento occidental, es lo que nos queda hoy, puesto que según Deleuze y Guattari, en el capitalismo, lo único que es universal es el mercado⁹. Por esta razón, no basta con resistir, hay también que seguir creando conceptos, agenciamientos, líneas de fuga, para dejar de blanquear y devenir dignos de lo que sucede.

Referencias

- ALESIO, D. *Gilles Deleuze y la semántica estoica. El sentido como acontecimiento.* «La Trama de la Comunicación», v. 13, 2008, p. 383-396.
- BREHIER, E. *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoicisme.* Paris: Vrin, 1928.
- BRUN J. *El estoicismo.* Buenos Aires: EUDEBA, 1962
- DELEUZE, G. *Diferencia y repetición.* Trad. M. S. Delpy y H. Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- DELEUZE, G. *Lógica del sentido.* Barcelona: Paidós, 2005
- DELEUZE, G. *Crítica y clínica.* Barcelona: Anagrama, 1996
- DELEUZE, G. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995).* Valencia: Pre-textos, 2010, 213-216.

⁹ «Si no existe un Estado democrático universal, a pesar de los sueños de fundación de la filosofía alemana, es debido a que lo único que es universal en el capitalismo es el mercado», DELEUZE y GUATTARI, 1993, p. 106.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. *Mil mesetas*. Valencia: PreTextos, 2002

DELEUZE, G., GUATTARI, F. *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama, 1993

ECHEVERRÍA, B. *La clave barroca de América Latina*. (Conferencia en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin. (<http://www.bolivare.unam.mx/>), 2002

ECHEVERRÍA, B. *Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz, 2011.

FANON, F. *Peau Noire, masques blancs*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1952.

FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. Madrid: Alfaguara, 1995

FOUCAULT, M. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Fabula, 2005.

MOSQUERA, F., *Ethos barroco. Del laberinto al rizoma. Modernidad, mestizaje y revolución en Glauber Rocha*. En *Las artes de Gilles Deleuze*, editado por P. Vignola. UArtes: Guayaquil, 2018. p. 123-142.

INTRODUCCIÓN A UNA VIDA “NO MASOCA”

INTRODUCTION TO A “NON-MASOCA” LIFE

Cristina Póstleman¹

Resumen: Proponemos replantear la pregunta sobre la servidumbre voluntaria. Para ello vamos a interpelar la división de aguas entre la representación y el deseo que el psicoanálisis y la filosofía han sostenido hasta el siglo xx. Partimos de la tesis compartida por Fanon y Deleuze y Guattari, de que es la experiencia colonial la que muestra los límites de la teorización psicoanalítica tradicional. Luego, nos enfocamos en el cruce entre uno y otros al momento de la elaboración de una teoría que nos habilita a pensar al deseo masoquista –que desempolva la condición de segregativo y biunívoco del inconsciente colonial- como un concepto que se ha mantenido en el terreno exclusivo de lo *psico* y que, una vez advertida la coextensividad de este con lo social y político, se muestra como uno de los operadores fundamentales del colonialismo. Esta teoría del deseo elaborada como una crítica a la operativa colonial tanto como una salida a las lógicas masoquistas de subjetivación y construcción social y política nos ofrecen un enfoque fecundo para replantear la pregunta.

Palabras clave: Deseo; colonialismo; masoquismo.

El deseo masoquista como operador del colonialismo

Porqué y para qué leer a Fanon después de Deleuze y Guattari, es la cuestión con la que urgentemente nos vamos a comprometer. Es indudable que la ensayística inscripta en el ámbito de los estudios deleuzianos en Latinoamérica, se debe la respuesta a esta pregunta. El eco de las lecturas eurocentradas en contextos académicos y de consumo de propuestas editoriales como los nuestros, tiene una contundencia tal que su recepción ha alcanzado una formalidad por momentos absolutamente repetitiva. Lo que significa para nuestro trabajo un desafío doble. Desde ya, comprometernos con la investigación situada y, además, hacernos eco de la necesidad de interpelar la estabilización de las metodologías legitimadas. Hechas estas aclaraciones, damos cuenta a continuación de la relevancia de una lectura de Fanon después de Deleuze y Guattari, para llevar a cabo esta doble tarea.

En el prólogo a la edición en inglés del *Antiedipo*: “Introducción a una vida no fascista” Foucault describe la obra como un *arte*, “en el sentido-escribe-que se habla de *ars erotica*”. Además describe este arte como *ars política* y *ars theoretica* (FOUCAULT, 1994, p. 89). Luego expone con una irónica contundencia enumerativa a los adversarios de Deleuze y Guattari: “funcionarios de la Verdad”, “técnicos del deseo (psicoanalistas y semiólogos)” y, finalmente, el “fachismo interno” (FOUCAULT, 1994, p. 90).

Según nuestra presunción, estas denominaciones pueden considerarse como una proyección del propio pensamiento antiedípico en la medida en que dan a entender, y por eso advierten del carácter de amenazantes de los vínculos forjados entre las esferas de lo *psico* y lo político.

Contemporáneo del auge de los seminarios de Lacan, a los que no asiste, Deleuze establece desde el principio un compromiso particular entre la filosofía y el psicoanálisis. Es

¹ Docente investigadora de la Universidad Nacional de San Juan. Directora del Instituto de Expresión Visual, Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes (UNSJ.). Co-Directora del Proyecto de Investigación “Morfologías de la colonialidad en la investigación en Ciencias Humanas y Filosofía. Materiales, dispositivos, discursos” (CICITCA-Instituto de Filosofía/FFHA/UNSJ - Período: 2018-2020).

posible que el libro en el que este compromiso se inicia sea el que dedica a Sacher Masoch,² que *Lógica del Sentido*³ lo selle y que, por supuesto, el *Antiedipo*⁴ signifique su consumación. Aquí se trata desde el principio de una apuesta por considerar al campo social y al deseo como fundamentalmente idénticos y sólo distintos en cuanto al régimen de inscripción. Esta distinción de régimen implica enfocar ya no las grandes representaciones colectivas sino – parafraseando a Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* – los pequeños contagios, imitaciones, oposiciones e invenciones que constituyen toda una materia sub-representativa (DELEUZE; GUATTARI, 1994, p. 223), y que a un nivel más profundo ya no tiene que ver con el individuo sino con ondas o flujos, creencias y deseos (los dos componentes de lo que Deleuze y Guattari llaman “agenciamiento”). De ahí que la distinción entre lo social y lo individual pierde todo sentido. Lo que interesa ahora es la diferencia entre lo molar -las representaciones-, y lo molecular -creencias y deseos- (DELEUZE; GUATTARI, 1994, p. 223).

Una pregunta palpita a lo largo de todos estos textos donde se ponen en tensión las representaciones y el deseo, incluso lejos de la Francia post-sesentas. Una pregunta en la que resuena la que pronuncia Spinoza en medio del siglo XVII y De la Boétie algún tiempo antes: ¿por qué combaten los hombres (así, en masculino) por su servidumbre como si se tratase de su libertad? También resuena la de Reich, del siglo XIX: ¿qué sucede en el interior de las masas cuando éstas son llevadas a seguir a un partido o líder diametralmente opuesto a sus propios intereses? Foucault, por su parte, formula de la siguiente manera: ¿cómo eliminar el fascismo de nuestros discursos y de nuestros actos, de nuestros corazones y de nuestros placeres? ¿Cómo desalojar el fascismo que se ha incrustado en nuestro comportamiento? (FOUCAULT, 1994, p. 90)

Como salta a las claras, cada una de esas versiones es particular. Aunque guardan cierta articulación, remiten indefectiblemente a contextos diferentes. En nuestro caso hemos agregado un ingrediente a esta seguidilla de preguntas. Antes, para entender nuestra hipótesis, es necesario hacer una aclaración. Retomemos el prólogo de Foucault, hasta que ya no nos haga falta. Si bien nos hacemos eco del efecto performativo de la enumeración que en este aparece, lo hacemos pero en un doble sentido que contextualizará este ingrediente que anunciamos: por una parte, nos consta la operación foucaultiana de ponderar -y a la vez adherir- a la coextensividad entre clínica y teoría psicoanalítica, social y política tal como ésta se sustenta en los textos de Deleuze y Guattari; pero también nos consta la necesidad de interrogarlas desde otras tramas relacionadas también con la tesis sobre las articulaciones entre lo psico y lo político pero que pocas veces se implican.

Este es el momento en el que Frantz Fanon entra en escena. Como una mísera pincelada, en medio de este paisaje oceánico conceptual que es el *Antiedipo*, Deleuze y Guattari advierten, en expresa conversación con Fanon, que es necesario atender a los testimonios de los militantes de los movimientos de liberación anticolonial para una doble tarea: localizar el límite donde se muestra la condición colonial constitutiva del esquema *psico* familiarista y despejar el camino para la producción de un deseo emancipado. Ya que, si bien la edipización es imposible para el colonizado toda vez que éste es el objeto de un régimen segregativo que dispone cuál deseo es investido socialmente y cuál no, no obstante como la identificación entre la producción deseante y la producción social es anterior, da pie a la producción de un deseo –el esquizo- que nosotras hemos ligado con el deseo fanoniano.⁵

² Primera edición: DELEUZE, Gilles. *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*. Paris: Minuit, 1967.

³ En el prólogo a *Lógica del sentido*, Deleuze escribe: “Este libro es un ensayo de novela lógica y psicoanalítica” (DELEUZE, 1989, p. 23). Referenciamos la primera edición: DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.

⁴ Primera edición: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *L'Anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1972/1973.

⁵ En otro trabajo hemos abordado el problema del deseo entre Fanon y Deleuze y Guattari. Allí proponemos pensar a Fanon como quien ha sostenido con más decisión y arraigo el despliegue de una figura del deseo en sus textos

Pensamos que una posible vía para hacer funcionar esas tramas postergadas, es detenernos en los momentos en los que tal deseo pone en jaque la condición de segregativo y biunívoco. Que ya no será apuntando al distanciamiento entre la operativa psíquica y la social, es decir, ya no sólo cuenta un ajuste con la línea freudiana allí donde esta insiste en interpretar especularmente las dimensiones de lo psico y lo social (nota aclaratoria), sino a las tensiones entre un deseo ahora productivo, que opera en la inflexión entre la producción deseante masoquista y la esquizo.

Antecedentes

Debemos reconocer que ya varixs ensayistas ponen énfasis en que es el aporte de Fanon lo que justifica la urgencia de una lectura postcolonial de Deleuze y Guattari. Pero también debemos reconocer que no hay entre ellxs latinoamericanxs. Detalle que aporta condimentos reforzantes a la tesis de la servidumbre epistemológica voluntaria y a la necesidad de revisar las metodologías estandarizadas en nuestro medio académico.

Partamos de Young, a quien hemos aludido en trabajos anteriores.⁶ Aunque no aborda directamente la funcionalidad del masoquismo como operador del colonialismo, nos sigue aportando, en esta oportunidad, con una de las analogías que percibe entre Fanon y Deleuze y Guattari, relativa a las relaciones entre las dimensiones de la psíquica individual y lo social. Cuando Deleuze y Guattari vinculan la dimensión geográfica con la psíquica por medio de lo que llaman “el imperialismo analítico del complejo de Edipo” (YOUNG, 2003, p. 163) para Young ya no hay posibilidades de entender a este factor como una forma aberrante de la civilización europea, sino como un proceso de recodificación del “flujo de deseo” en varios órdenes, una territorialización interior e ideológica de la psique, una colonización “perseguida por otros medios” (YOUNG, 2003, p. 162). En la misma línea argumental, no se trata entonces de una estructura normal, sino una codificación del flujo de deseo que se inscribe en reterritorializaciones artificiales de una estructura social represiva. Así, gracias a las lecturas de Fanon, lo que el espacio colonial revela es que Edipo no es universal, que no hay forma de entenderlo por fuera de la axiomática capitalista, es decir, por fuera de las tramas de la sociedad colonial.

Dagmar Herzog, por su parte, sosteniendo la tesis acerca del *Antiedipo* como un texto psicoanalítico y no sólo influenciado por el psicoanálisis, lo liga con las teorizaciones inscriptas en el contexto que ella nombra como “post-nazismo”, que buscan entender y articular cómo las condiciones económicas y políticas configuran las subjetividades -y viceversa- (HERZOG, 2016, p. 14). Partiendo de la adjudicación a Deleuze y Guattari de la necesidad de elaboración de un marco teórico apto para asumir la pregunta por la servidumbre voluntaria, Herzog advierte que, en el *Antiedipo*, la crítica de Reich es sobrepasada, ya que según los autores, el psiquiatra marxista alemán que pretende explicar a Hitler, persiste en identificar los componentes

anticoloniales, haciendo constar que esta es una afirmación compleja pero no carente de fundamentos. Citamos el trabajo: “Fanon de hecho tiene páginas explícitas en sus textos principales dedicadas al problema del deseo en el contexto colonial, cuando se pregunta, por ejemplo, emulando la pregunta freudiana sobre la mujer, ‘qué quiere el hombre negro’ en *Piel negra, máscaras blancas*, o qué es lo que quiere el colonizado cuando mira la ciudad del colono en *Los condenados de la tierra*. Cuando dichas páginas no son explícitas, el despliegue performativo de su escritura podría caracterizarse, entre otros posibles, como un despliegue del deseo en la acción política emancipado de las restricciones coloniales. Si uno arriesga las comparaciones encuentra ecos de esta actitud en las escrituras de Aimé Césaire (en particular en zonas como las que describe el epígrafe de este trabajo) o, por ejemplo, en W. E. B. Du Bois, cuando intenta pensar el problema de la inadecuación entre un cuerpo negro y una moral civil blanca en la sociedad norteamericana de fines del siglo XIX y principios del XX (cf. Du Bois, W. E. B., *The souls of Black Folks*, The Project Gutenberg Ebook, [En línea] Consultado el 19 de marzo de 2017, URL: <<http://www.gutenberg.org/files/408/408-h/408-h.htm>>” (DE OTO ; POSLEMAN, 2018, p. 115).

⁶ En DE OTO, A; PÓSLEMAN, C. Variaciones sobre el deseo. Colonialismo, zona de no ser y plano de inmanencia. *Revista Ideas Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, Buenos Aires, n. 7, p. 107-136, 2018).

irracionales con el deseo individual (HERZOG, 2016, p. 36). Herzog destaca que el desafío es encontrar, cuestionando con Klein y Lacan, la estabilidad, el límite y la coherencia del individuo, las formas efectivas de expresar no solo la multiplicidad interna, la fragmentación, la dispersión de las psiques individuales (en los términos de Guattari: 'todos somos pequeños grupos' [nous sommes tous des groupuscules]) sino también sus muchas interconexiones con el mundo social más amplio (HERZOG, 2016, p. 22)⁷. Asimismo, resalta que es afirmándose en Fanon que Deleuze y Guattari sostienen que los fenómenos de interconexión e intersección entre lo intra y lo extra-psíquico son omnipresentes, y no sólo resultados de situaciones límites.

Por otra parte, Guillaume Sibertin-Blanc articula la contra-psiquiatría efectuada desde lxs colonizadxs llevada a cabo por Fanon con la contra-metapsicología elaborada desde el esquizo que trabajan Deleuze y Guattari. Considera resonante entre Fanon y Deleuze y Guattari, la sugestiva tesis consistente en que la imposibilidad de desplazar el goce al síntoma, desemboca en la imposibilidad de distinguir clínica de política. Poniendo el punto de inflexión en el límite experiencial del colonizado, Sibertin-Blanc resalta la efectividad de tal para el despliegue de la subjetivación de la resistencia a la opresión, que tendrá como consecuencia inevitable la reapertura de una productividad del síntoma psicótico. Todo pasa, escribe, “como si los mecanismos de defensa, en el proceso patológico que los exacerba, testimoniaran simultáneamente de la reconstrucción de una capacidad política, o de una potencialidad “metapolítica” de adversidad, en las estructuras del sujeto en sufrimiento” (SIBERTINE-BLANC, 2018). Sibertin-Blanc se detiene en el problema acerca del límite de la “resistencia”, fundamentalmente el momento en el que esta exhibe la necesidad de decidir sobre ella. Y es allí, donde Fanon y Deleuze y Guattari coinciden, siguiendo este argumento, en cuanto a que no se trata de idealizar los tormentos del cuerpo y del espíritu en resistencia política, sino de transitar los límites paradojales donde “la clínica diferencial de una politización de la subjetividad y de un impoliticizable del síntoma es absolutamente decisiva, pero irredimiblemente incierta, y ambas al mismo tiempo” (SIBERTINE-BLANC, 2018). En este marco podemos interpretar el deseo masoquista como la tendencia reaccionaria a persistir a las puertas de tales límites.

Otra ensayista que ha atendido el cruce Fanon y Deleuze/Guattari en relación al deseo en clave de la dinámica de Edipo, es Amber Jamilla Musser. Ella se propone como objetivo distinguir críticamente las dos maneras en las que uno y otros desencubren la operación de codificación de la subjetividad por parte del triángulo edípico. Para Musser, a diferencia de lo que sucede en el caso de Deleuze y Guattari, para quienes la intrincada fuga de los flujos afectivos respecto de la captura social e histórica se lleva a cabo a propósito de lo sensacional, en el caso de Fanon son los mismos acontecimientos sociales e históricos los que llevan la experiencia al límite de la representación. Como hemos hecho eventualmente en otro trabajo en el que hemos aludido a Musser,⁸ refutamos esta lectura ya que consideramos que todo el tratamiento que llevan a cabo Deleuze y Guattari sobre el deseo como “flujo inmanente” es una manera de traspasar el alcance subjetivo de lo sensacional y otorgarle a la sensación un estatus presubjetivo. En efecto, si interpretamos al deseo inmanente como un flujo sensacional individual no podemos sostener la lectura de Deleuze y Guattari basada en que estos desencubren la codificación de la subjetividad por el triángulo edípico, y menos aún localizar en el deseo masoquista un operador colonial.

Golpes tras las puertas de la clínica

Congelados en una yoicidad vociferante, los auto-percibidos descubridores de Edipo permanecen aparentemente calmos: han construido una máquina de inmovilizar y categorizar

⁷ Traducción del inglés por la autora.

⁸ En nota 5.

la psiquis de acuerdo a sus intereses. Durante el período de credibilidad del mecanismo clínico sustentado en la identificación edípica, las cargas sociales y políticas se supeditan especularmente a los axiomas familiaristas. Mientras tanto una amenaza a la funcionalidad del contrato clínico-epistemológico golpea insistentemente a la puerta. Indefectiblemente, las paredes que parecen separar un Edipo individual o grupal de su ámbito social y político renegado, son abatidas por los hechos acaecidos a la clínica misma *intra muro* y, sobre todo, por el propio derecho de un inconsciente micro que desenmascara su condición colonial. Repitamos el –permítasenos la inescrupulosidad– “descubrimiento” de Deleuze y Guattari: “Es curioso que haya sido preciso esperar los sueños de colonizados para darse cuenta de que, en los vértices del seudo triángulo, la mamá bailaba con el misionero, el papá se hacía encular por los cobradores de impuestos, el yo se hacía pegar por un blanco” (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 102). Para un europeo blanco es “curioso”. Para nosotras, significa una larga agonía. En todo caso, este desmontaje de los muros intra-clínicos, que comienza al momento mismo de la declaración de exclusivismo de la aplicación de teorías coloniales y racializadas, acaba en el momento en el que entran los sueños de los colonizados, todo a lo largo de la obra de Fanon.

No obstante en la filosofía de Deleuze y Guattari esta objeción final al Edipo de Freud, no sólo pretende romper con la naturalización de las interpretaciones psiquistas, sino remover esta zona de resguardo que ha conservado estancadas las categorías en lo que Deleuze y Guattari llaman la “axiomática capitalista”⁹.

Dejemos a Fanon ejercer el derecho a visibilizar este momento en el que ya no sólo se diagnostica la condición colonial de Edipo, no sólo se desmonta el esquema de naturalización del abismo clínico –sea el caso- y teórico que el psicoanálisis y las teorías críticas sociales y políticas sostienen durante todo el siglo xx como en el primero, sino momento en el que se propone una teoría que nos habilita a pensar al deseo masoquista como un concepto que se ha mantenido siempre en el terreno exclusivo de lo psico y que, tras destrabar las articulaciones con lo político, se muestra como uno de los operadores fundamentales del colonialismo.

En un tono que tomamos prestado del mismo Fanon, podemos resumir subversivamente la consistencia de esta zona de la siguiente manera: el colonizador desea ser masoquista para sostener la soberanía de la zona masoca, donde vive, produce y consume; el colonizado es masoquista desde su querer ser blanco, para poder invadir la zona, en un pretender estar, siempre diferido en un tiempo imposible, en un *spatiuum* imposible. El colonizado es masoquista porque no pertenece.

De ahí que, describir cómo funciona el masoquismo en cada uno de los enfoques no demanda tender un puente, sino desarticular genealógicamente operaciones de postergación que sostienen la soberanía de la zona masoca cuyas estrategias es necesario clínica y teóricamente destrabar.

Después del abatimiento de los muros clínico teóricos

La escritura de Fanon performance una crítica a la edipización del deseo, construyendo una teoría que asume la prohibición como condición necesaria de todas las categorías disponibles en la intelectualidad burguesa de su época. Pero haber tocado la esfera más allá de las representaciones, no quiere decir que añora una, sino que lo que produce es una doble operación: por una parte, experimenta las marcas del colonialismo en los procesos de subjetivación, y por otro, urge, militante y performativamente en su escritura, latigazos a las representaciones, toca al narcisismo racista. Responde a la operativa de la prohibición

⁹ “La verdadera axiomática es la de la máquina social misma, que sustituye a las antiguas codificaciones y organiza todos los flujos descodificados, comprendidos los flujos de código científico y técnico, en provecho del sistema capitalista y al servicio de sus fines” (DELEUZE y GUATTARI, 1985, p. 240).

escribiendo desde lo que llama “la experiencia vivida del negro” (FANON, 2009, p. 46). En efecto, tanto como cuando es contemporánea de la “colonización exitosa” como cuando está en la etapa de la “liberación” o “en el frente” (cuyo efecto no alcanza sólo al revolucionario armado sino a los que no participan de ella) (SIBERTIN-BLANC, 2018), la edipización del deseo funciona, según Fanon, como prohibición teórica, clínica y militante del inconsciente. Escribe:

El drama racial se desarrolla al aire libre y el negro no tiene tiempo de ‘inconscienciarse’. El blanco lo consigue en una cierta medida; ahí hace su aparición un nuevo elemento: la culpabilidad. El complejo de superioridad de los negros, su complejo de inferioridad o su sentimiento igualitario son conscientes. En todo momento lo transitan. Encarnan su drama. No hay, en ellos, esta amnesia afectiva que caracteriza la neurosis típica (FANON, 2009, p. 139).

Como se ve, Fanon no pretende abolir el inconsciente. No es su meta apuntar a muerte a las bases teóricas de las teorías psicoanalíticas. El acontecimiento de la clínica se lleva a cabo de todas maneras, aún en el escenario de la violencia contractual psicoanalítica montado en el terreno del colonizado. Justamente la escritura fanoniana se encarga de interpelar cómo es que estas prohibiciones son tramitadas en la aplicación de marcos teóricos psicoanalíticos que categorizan patologías o desviaciones del deseo, en el horizonte de la funcionalidad de un Edipo prohibido. Y lo hace a lo largo de un trabajo pormenorizado que se acerca en mucho al análisis del esquizo de Deleuze y Guattari en el *Antiedipo*.

El hecho de la prohibición del inconsciente, lejos de traer como consecuencia el refuerzo del superyó como mecanismo de defensa de la conciencia yoica, en un vano juego proporcional de las categorías psicoanalíticas, lo que apareja es la prohibición de la salida psicótica. El colonizado ha sido exceptuado del derecho a la locura. Resuenan al respecto las preguntas que Deleuze y Guattari escriben:

¿Cómo comprender, pues, a los que dicen que encuentran un Edipo indio o africano? Ellos son los primeros en reconocer que no encuentran ninguno de los mecanismos ni de las actitudes que constituyen nuestro Edipo (nuestro supuesto Edipo). Ello no tiene importancia, dicen que la estructura está ahí, aunque no posea ninguna existencia «accesible a la clínica»; o dicen que el problema, el punto de partida, es edípico, aunque los desarrollos y las soluciones sean por completo diferentes de las nuestras (Parin, Ortigues). Dicen que es un Edipo “que no acaba de existir”, cuando ni siquiera posee (fuera de la colonización) las condiciones necesarias para empezar a existir (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 176).

Cuando Deleuze y Guattari sostienen que es el deseo inmanente el que explica las preferencias masoquistas de los “pequeños yoes charlatanes y arrogantes” (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 116), las que no constituyen meros mecanismos de represión del inconsciente paranoico o masoquista -o inclinado hacia lo molar-, sino resultados de la producción deseante, que el deseo no se distingue de la producción social, que es anterior incluso a ésta y que no está mediado por ninguna instancia, ¿cómo no advertir que esta condición de productividad es jaqueada con las consecuencias de la tesis fanoniana de la prohibición de “inconscienciarse” del colonizado y que entonces Deleuze y Guattari deben auto-advertir las marcas de la condición de burgués colonial que ha sostenido la institución del pensamiento filosófico en su propio pensamiento y girar su teoría psicoanalítica del inconsciente hacia una teoría psicoanalítica del inconsciente racializado? ¿Cómo no advertir la

insistencia fanoniana de la imposibilidad de “inconscienciararse”, como un factor decisivo para que ahora la pregunta apunte a cómo tensar la dinámica de producción hacia deseos que no sólo van en contra de los intereses de la propia clase sino que obstruyen las potencias inventivas mismas anulando todo tipo de temporalidad y de posibilidad existencial y política?

Finalmente la pregunta

Hemos desarrollado en esta oportunidad tres tópicos: Deleuze y Guattari ponen en jaque la división de terreno entre la esfera de los psico, lo social y lo político; advierten –gracias al cruce con Fanon- que la experiencia colonial es la que muestra definitivamente los límites de la teorización psicoanalítica tradicional; todo lo anterior motiva a replantear la pregunta sobre la servidumbre voluntaria, interpelando la línea teórica que va de De la Boetie, pasando por Spinoza y Reich, hasta Fanon, Foucault y Deleuze y Guattari.

Consideramos que el problema de la servidumbre voluntaria tal como es asumido por Deleuze y Guattari, se distancia de la tesis que lo considera como el origen de la filosofía política, se distancia asimismo de las teorías que lo consideran una pregunta estructural y, finalmente, de aquellas que lo asumen como una advertencia extra-psíquica. A partir de Fanon, es necesario leer las indicaciones esquizoanalíticas de Deleuze y Guattari como pautas para una vida emancipada del deseo masoquista como operador colonial. Habrá que revisar nuestras prácticas institucionales, nuestros encuentros, todo.

Referencias

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *El Anti Edipo*. Capitalismo y esquizofrenia. Traducción de Francisco Monge. Barcelona: Paidós, 1972/1973.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Mil mesetas*. Capitalismo y esquizofrenia. Traducción de José Vázquez. Valencia: Pre-textos, 1988.

FANON, Frantz. *Piel Negra. Máscaras Blancas*. Traducción de Ana Useros Martín. Madrid: Akal, 2009.

DE OTO, A; PÓSLEMAN, C. Variaciones sobre el deseo. Colonialismo, zona de no ser y plano de inmanencia. *Revista Ideas Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, Buenos Aires, n. 7, p. 107-136, 2018.

FOUCAULT, Michel. El antiedipo: una introducción a la vida no fascista. *Archipiélago*, n. 17, 1994.

HERZOG, D. Desire's politics: Felix Guattari and the renewal of the psychoanalytic left. *Psychoanalysis and History*, Edinburgh, n. 18 (1), p. 7-37, 2016. Disponível em: <<http://www.euppublishing.com/journal/pah>>. Acesso em: 20 julio 2019

MUSSER, A. J. Anti-Oedipus, Kinship, and the Subject of Affect. *Social Text* 112, Edinburgh, n. 3, p. 77-95, 2012.

SIBERTINE-BLANC, G; LOMBANA REYES, M. De la causa del otro a la estrategia minoritaria: política y clínica de la alteridad incluida. *Ciencia Política*, Colombia, v. 10, n. 9, p. 95-12, 2015.

INTRODUCCIÓN A UNA VIDA “NO MASOCA”

SIBERTIN-BLANC, G. *A virada descolonial da psicose*: Frantz Fanon, inventor da esquizoanálise. Disponível em: <<http://clinicand.com/2018/08/16/a-virada-descolonial-da-psicose-frantz-fanon-inventor-da-esquizaanalise-por-guillaume-sibertin%C2%AD%E2%80%91blanc/>>.

YOUNG, Robert J. C. *Postcolonialism, a very short introduction*, Nueva York: Oxford University Press, 2003.

SUPERFÍCIES DE ENCONTRO COM O POVO INDÍGENA KARIRI-XOCÓ: IMAGENS E O *DEVIR-PLANTA*

SUPERFICIES DE ENCUENTRO CON LOS INDÍGENAS KARIRI-XOCÓ: LAS IMÁGENES Y EL *DEVENIR-PLANTA*

Alik Wunder¹

Resumo: Esta comunicação traz pensamentos em torno do conceito de *devir* a partir do encontro com narrativas, desenhos e fotografias criadas com homens e mulheres do povo indígena Kariri-Xocó (Alagoas, Brasil) na ressonância de suas experiências com o “mundo vegetal”. Há sete anos desenvolvemos na Universidade Estadual de Campinas (SP, Brasil) um projeto de intercâmbio com a aldeia Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio (AL). Na universidade, os indígenas realizam aulas sobre seus modos de vida, cosmovisões, conhecimentos e celebrações com cantos e danças (Torés). A entrada no “mundo das plantas” Kariri-Xocó se faz em encontros de criação conjunta de imagens entre pesquisadoras e indígenas. Buscamos pensar com os filósofos Gilles Deleuze e Feliz Guattari o conceito de *devir*, em especial o *devir-planta*, e com a ideia de *zona de vizinhança* e *inacabamento* nestes encontros entre conhecimentos (acadêmicos e não-acadêmicos), entre linguagens (imagens e palavras, oralidade e escrita), entre universos culturais (indígenas e não indígenas). Buscamos pensar a experimentação imagética como uma *zona de vizinhança*, uma superfície de contato entre fluxos do mundo indígena, “mundo das plantas” e a filosofia.

Resumen: Esta comunicación trae pensamientos que rodean el concepto de *devenir* en el encuentro con narrativas, dibujos y fotografías creadas con hombres y mujeres de los indígenas Kariri-Xocó (Alagoas, Brasil) en la resonancia de sus experiencias con las plantas. Durante siete años hemos desarrollado un proyecto de intercambio con los Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio (AL) en la Universidad Estatal de Campinas (SP, Brasil). En la universidad, los indígenas realizan clases sobre sus formas de vida, cosmovisiones, conocimientos y celebraciones con canciones y danzas (Toré). Los Kariri-Xocó nos abren a los devenires indígenas por sus cantos, imágenes, narrativas, sueños y relaciones con el universo vegetal. Modos de existir y de resistir. La entrada en el “mundo de las plantas” Kariri-Xocó se realiza en reuniones de relación conjunta de imágenes entre investigadores e indígenas. Buscamos pensar con los filósofos Gilles Deleuze y Feliz Guattari sobre el concepto de *devenir*, especialmente el *devenir-planta*, y la idea de zona inacabada en estas reuniones entre conocimiento (académico y no académico), entre lenguajes (imágenes y palabras, oralidad y escritura), entre universos culturales (indígenas y no indígenas). Buscamos pensar en la experimentación imagética como una zona de vecindario, una interfaz entre los flujos del mundo indígena, del “mundo de las plantas” y de la filosofía.

“Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos”

Gilles Deleuze

Lançamo-nos aqui a um exercício de pensamento entorno do conceito de *devir* e *devir-planta* entre narrativas, desenhos e fotografias criadas com homens e mulheres do povo indígena Kariri-Xocó, entre as palavras dos filósofos Gilles Deleuze e Felix Guattari e Emanuele Coccia. Há sete

¹ Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.

anos desenvolvemos na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) um intercâmbio com a aldeia Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio, situada no estado de Alagoas (Brasil). Anualmente realizam na cidade de Campinas, SP, encontros em escolas e universidade sobre seus modos de vida, cosmovisões, conhecimentos e celebrações com cantos e danças intituladas Torés. Os Kariri-Xocó abrem-nos aos devires indígenas pelos seus cantos, suas imagens, suas narrativas, seus sonhos e relações com o universo vegetal. Modos de existir e de resistir. A entrada na visualidade e no "mundo das plantas" Kariri-Xocó se faz especialmente em encontros anuais de criação conjunta de imagens – fotografias e desenhos - entre nosso grupo de pesquisa e criação (Coletivo *Fabulografias* – Laboratório de Estudos Audiovisuais – OLHO - Unicamp) e os indígenas, encontros que chamamos de *ateliers experimentais*. Abrimos, nestes anos, espaços/tempos de encontros coletivos de criação e pesquisa que se fazem entre as formas de ver e criar imagens dos Kariri-Xocó e nossos modos de ver e criar imagens. Trazemos aqui uma perspectiva de pesquisa acadêmica na qual a experimentação do pensamento dá-se no movimento inventivo com as imagens e com as palavras, de modo que as fronteiras entre pesquisa, literatura e artes visuais sejam borradas. Deseja-se manter aberta esta *zona de vizinhança*, na qual o pensamento acadêmico é atravessado por outros modos de expressão e percepção do mundo.

Oferecemos aos Kariri-Xocó nossas imagens, em geral fotografias e eles/elas nos oferecem as suas pinturas corporais, suas artes materiais, suas imagens de sonhos, imagens de cantos... Por meio destes encontros, estamos lentamente nos enredando e criando com o universo imagético e cosmovisões deste povo. As imagens são pensadas como travessias silenciosas, como possibilidade de coabitarmos mundos distintos no ato de criação conjunta. Imagens como superfícies de encontros, como *entre mundos*, como um *devir*, uma dupla captura entre duas visualidades. Desejamos habitar e proliferar pensamentos desde esta *zona de vizinhanças*, que as experimentações imagéticas traçam. A imagem – fotografias desenhos, grafismos, traços, riscos – como uma contínua experimentação, como uma forma sempre inacabada de encontrar abrindo outras linhas visuais, outras percepções e outros pensamentos.

Atualmente vivem no Brasil mais de 305 etnias indígenas e são faladas por volta de 274 línguas. Vivemos em um país multiétnico e multilingüístico. Secularmente estes povos lutam contra um processo histórico e violento de genocídio que acontece em nosso país. Os indígenas têm como principal luta a garantia do direito ao território pela demarcação das terras tradicionais, direito garantido por nossa constituição, desde 1988, e que tem sido desrespeitado há décadas e, em especial, nesse difícil momento político que vivemos no Brasil, no qual diversas políticas de genocídio indígena tem sido traçadas por um governo federal movido por ideais da extrema direita: sistemático desmonte das instituições públicas como FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e das políticas públicas garantidas pela constituição nacional como Saúde e Educação Intercultural e Bilíngue Indígena, tentativas de mudança das leis que regem os direitos ao território tradicional como as demarcações de terra indígena, diminuição da proteção de indígenas isolados e comunidades indígenas em situação de risco devido a conflito de terra....

Ao mesmo tempo, estamos vivendo um desafiante movimento em nossa universidade, com a criação de reserva de vagas à indígenas em nossos cursos de graduação e pós-graduação, que chamamos no Brasil de Sistema de Cotas. Compreender o sistema de cotas universitárias como uma possibilidade de encontro com/entre povos leva-nos à imagem de uma flecha de duas pontas: como uma importante política de inclusão que dará espaço a uma população que ficou historicamente à margem das políticas de acesso acadêmico em nosso país, e também como uma possibilidade de a universidade e as ciências, em suas diversas áreas de conhecimento, reconhecerem que o diálogo com as formas indígenas de ver e pensar foi um caminho ainda pouco trilhado. E esse será um longo caminho a ser inventado na educação, nas artes, na filosofia...

Como receber e se deixar atravessar por imagens, palavras e sons outros de povos secularmente silenciados? Como abrir neste mundo muitos outros mundos possíveis, pela arte do encontro na diferença? São estas inquietações que mobilizam pensamentos sobre as fronteiras férteis entre arte, educação, filosofia e povos indígenas brasileiros. Temos estudados alguns/algumas artistas e obras no cinema, na fotografia e nas artes visuais que se fazem a partir de encontros com povos indígenas. Dentre os artistas estudados, as obras da fotógrafa Cláudia Andujar, fruto de seu trabalho de criação de mais de 30 anos com o povo Yanomami, é referência e fonte de inspiração. Instigam-nos as transformações da obra desta artista sob a interferência dos modos de existência yanomami. Em diversos momentos de sua vida, Cláudia Andujar realizou experiências de criação com os Yanomami no sentido de envolver-se em suas narrativas, em suas cosmologias e em suas imagens. Entre desenhos, narrativas de sonhos e mitos, sua obra se faz em livros, exposições, curta metragens, videoinstalações em um movimento de criação dinâmico e vivo. Na obra *Mitopoemas Yānomam* (ANDUJAR, 1979) organizada por Cláudia Andujar e traduzida Carlo Zacquini, os desenhos de sonhos e do mundo mítico yanomami foram ofertados pelos pajés Koromani Waica, Mamoke Rorowe, Kreptip Wakatautheri. Seus desenhos não representam o sonho, são traços, marcas entremeadas ao universo imagético dos grafismos yanomami. Deste olhar atento às cosmovisões e visualidades yanomami nasce uma obra atravessada por seus modos de existência, seus pontos de vista e de vida (COCCIA, 2018). Nestes encontros, abre-se uma *zona de vizinhança* entre visualidades distintas, pelo gesto de escuta de solidariedade entre a artista e os yanomami, cria-se uma causa comum. Uma força política outra.

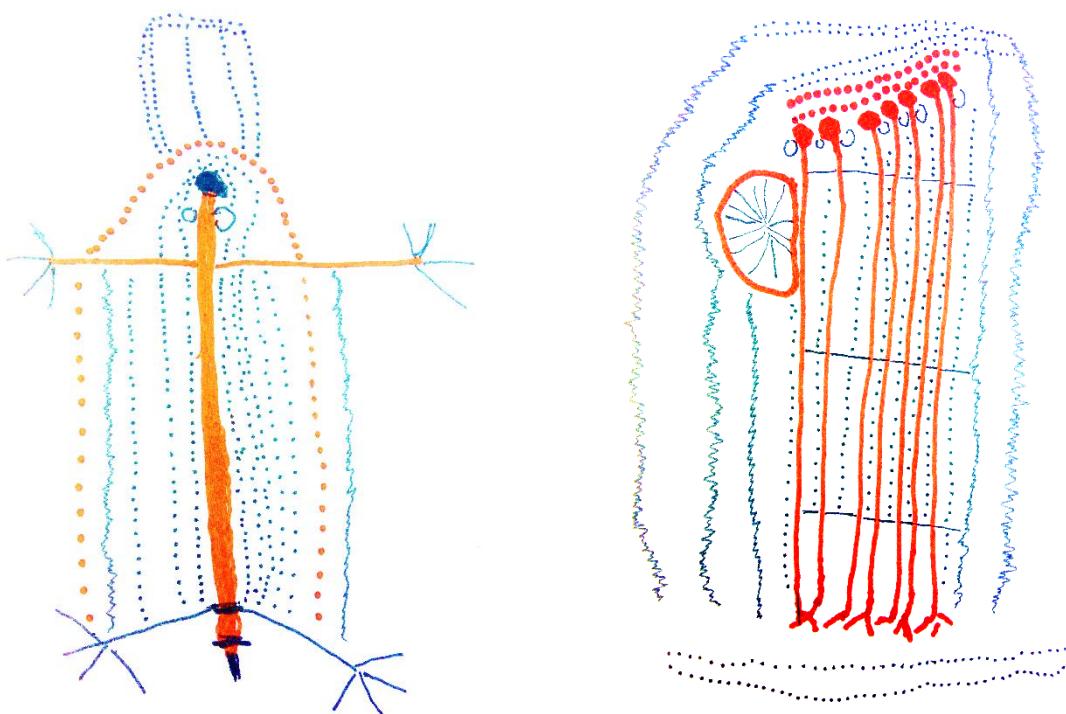


Imagen 1: Desenhos de Tanaki Xaxapanithéri - fonte: livro *A Luta Yanomami*

Andujar abre um fértil caminho a percorrer no entrecruzamento de nossas lógicas visuais e as teorias indígenas da imagem. Suas imagens percorrem a fenda entre imagens visíveis e imagensvidentes, estão numa terceira via que se abre de forma imprevisível quando a arte se dispõe a encontrar. Suas imagens deixaram-se atravessar pela força de vida yanomami.

Cada ponto de vista é um mundo possível. Cada ponto de vista é um ponto de vida (COCCIA, 2018). Desejamos nos encontros de criação imagética com indígenas, e nas

pesquisas que se desdobram deles, dizer menos *sobre* eles e mais *a partir* do encontro com suas forças de expressão e pensamento, seus mundos possíveis como nos convida o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro. Viveiros nos faz desafiantes convites: “Quando o propósito do pesquisador deixa de ser o de explicar, interpretar, contextualizar, racionalizar esse pensamento, e passa a ser o de o utilizar, tirar suas consequências, verificar os efeitos que ele pode produzir no nosso? O que acontece quando se leva o pensamento nativo a sério? O que é pensar o pensamento nativo?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 3). Como abrir-nos radicalmente a essa diferença no pensamento? Os indígenas oferecem-nos outras imagens, outras visualidades, mundos outros. Lançamos aqui nesta comunicação o desafio do *entre imagens*: escrever entre narrativas e imagens dos Kariri-Xocó e palavras dos filósofos Deleuze, Guattari e Emanuele Coccia. Nestas escritas deseja-se ramificar e crescer pelas frestas de pensamentos (ainda germinais) sobre o *devir-planta* e as entre imagens que nasceram dos encontros com os Kariri-Xocó.

“Imaginemo-nos sem olhos. Ao redor, nem cores, nem formas. Nenhum desenho de silhueta. O mundo não se apresenta a nós como variedade de corpos e de intensidades de luz. É um corpo único, com diferentes graus de penetrabilidade. Imaginemo-nos sem ouvidos. Não há ruídos, não há música, não há poesia. Nenhuma linguagem que possamos compreender. Tudo não passa de uma agitação silenciosa de matérias. Imagine-nos sem pernas. Não podemos nos mexer ao menos que agora nos atinja [...] Imaginemos tudo isso e busquemos definir em que consistiria nossa experiência de estar no mundo. Imaginemos tudo isso e teremos uma ideia, por certa imprecisa e aproximativa, do mundo tal como se dá a ver e viver às plantas[...]. As plantas, representam um ponto de vista ou melhor um ponto de vida.” (COCCIA, 2018, p. 1-2)

Em 2013 recebemos pela primeira vez a família Tinga que integra o grupo artístico Sabuká Kariri-Xocó em nossa cidade. Desde então criamos uma rede de apoio ao grupo, formada por professores, estudantes, artistas e ativistas da causa indígena para acolhê-los por alguns dias na cidade. A rede organiza encontros em escolas, universidades, centros culturais e possibilita diversos intercâmbios com crianças, jovens, educadores/as, artistas, ativistas, pesquisadores/as... Nestes primeiros encontros a força de seus corpos pintados, de suas danças e cantos, de suas artes materiais nos lançou a uma intensa criação fotográfica. Em 2015, no terceiro encontro anual, fizemos o convite a uma experiência fotográfica conjunta que se fez em dois movimentos: o primeiro foi a experiência de fotografar e o segundo de realizar intervenções - recortes, raspagens, desenhos – sobre um conjunto de fotografias que fizemos do grupo. Deste segundo movimento a visualidade dos grafismos deram contornos outros as superfícies fotográficas. As linhas de jenipapo – fruto que dá cor negra às pinturas corporais – transbordaram seus corpos e invadiram as fotografias. A visualidade kariri-xocó entrelaçou-se com as formas das fotografias criando uma superfície imagética híbrida. Com a técnica de raspagem das imagens com esponjas de aço, abriram-se luzes outras, dando materialidade fotográfica a sonhos e as visagens. O pajé Pawana Crodi, após o encontro, olhando as criações deste primeiro ateliê disse: “É a arte e a imaginação dando forma a nossa realidade”.

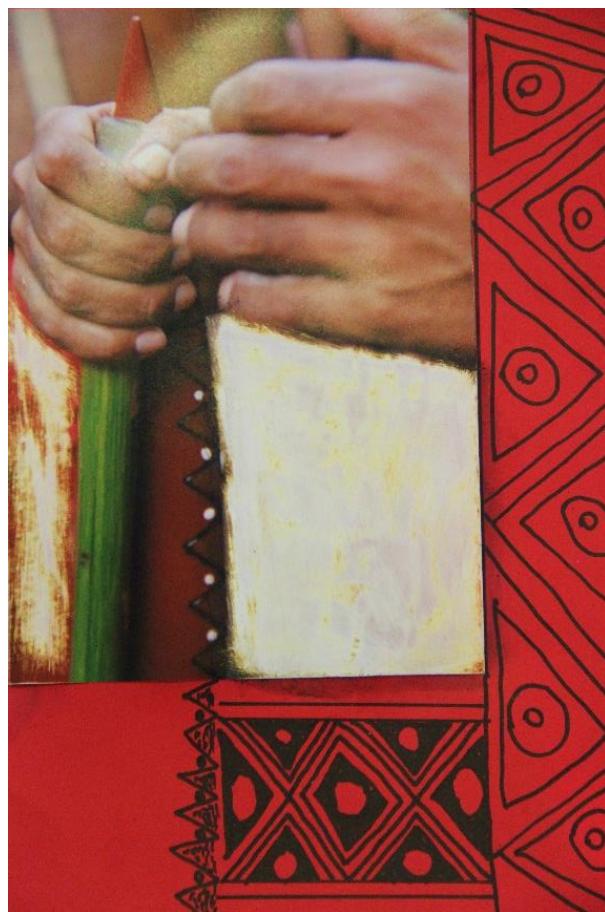


Imagen 2: criação de Dirã Kariri-Xocó sobre fotografia de Marli Wunder



Imagen 3: criação de Pawana Crodi sobre fotografia de Marli Wunder



Imagen 4: criação de Yaru Kariri-Xocó sobre fotografia de Marli Wunder

Na abertura entre o visível fotografável e o campo invisível do sonho, as criações abriram no corpo-fotografia um *entre mundos*. Para Deleuze e Guattari o *devir* define-se em um campo de multiplicidade, onde as forças que constituem o corpo entram em *uma zona de vizinhança*, fronteiriça, uma co-presença. Poderíamos pensar nestas imagens como *uma zona de vizinhança*? A imagem como um espaço ritual do encontro, a imagem como um *devir*, uma fronteira aberta?

Foi no primeiro movimento do ateliê de criação que o inesperado, o desdobramento mais radical da diferença, instaurou-se: na experiência de fotografar. Iniciamos com uma roda de conversa em que nós, pesquisadoras e fotógrafas, apresentamos nossos modos de criação com imagens. Falamos sobre os modos de compor luzes e sombras, cores, linhas e texturas a partir de uma pequena exposição. Fizemos convite para que também fotografassem e que, ao invés de colocarem atenção ao objeto/ser fotografados, se atentassem às luzes, sombras, cores e formas... No entanto, o convite pareceu sem sentido e nenhum deles se movimentou para realizar fotografias. Estávamos em um grande jardim, repleto de frondosas árvores em uma casa de cultura, o Centro Cultural Casarão, local onde o grupo se hospeda na cidade. Percebendo que a experimentação fotográfica precisaria ganhar outro caminho, e já conhecendo as fortes relações dos Kariri-Xocó com o mundo vegetal, perguntei: “E se vocês fotografassem aquilo que as plantas vêm? E se nos mostrassem nas fotografias o mundo na perspectiva de visão das plantas?” Começaram a rir e seguiram para um exercício de fotografar não o jardim, mas com jardim. A arte dos encontros se faz a cada passo, criações contínuas são exigidas em cada curva deste caminho.

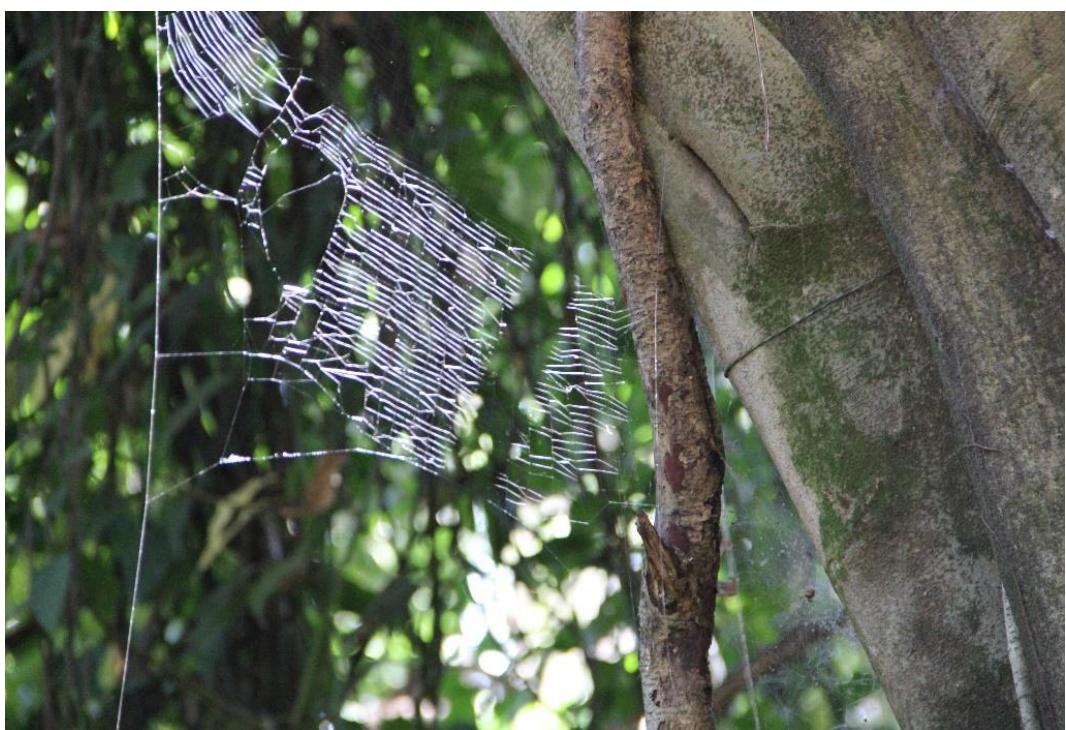
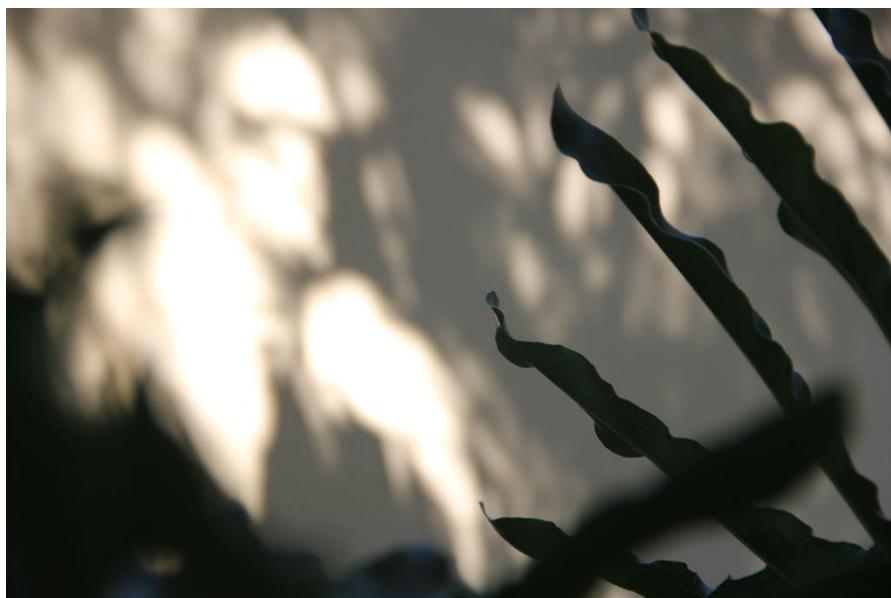


Imagen 5 e 6: fotografía de Kaony Kariri-Xocó



Imagens 7: fotografia de Pawana Crodi

Emanuele Coccia em seu livro a “Vidas das Plantas” (2018) propõe uma filosofia a partir daquilo que as plantas nos ensinam, pelo seu modo de estar no mundo, de habitar e gerar vida. Coccia propõe um pensar sob a perspectiva das plantas seria menos um modo de acessar seu ponto de vista, mas de acesso a seu ponto de vida. Sobre o modo planta de estar no mundo e de criar mundos escreve:

“As plantas têm, pela autotrofia, a capacidade transformar a energia solar dispersa sobre o cosmos em corpo vivo, a matéria disforme e disparatada do mundo em realidade coerente, ordenada e utilitária. Se às plantas que devemos perguntar o que é o mundo, é porque são elas que fazem o mundo. O mundo é para a grande maioria dos organismos, o produto da vida vegetal, o produto da colonização do planeta pelas plantas” (COCCIA, 2018, p. 15).

Coccia convida a uma inversão radical do pensamento em que humanos não são seres que vivem em paisagens vegetais e cultivam plantas, mas como um dos produtos da agricultura de biodiversidade realizada em milhões de anos pelos vegetais. Deixar-se atravessar e pensar a partir deste modo de existência vegetal, pode ser pensado como um *devir planta* do pensamento que abre para modos não humanos de individuação e para a criação de novos territórios, novas subjetividades. Cria um alargamento da ideia de viventes se ampliam para além do humano e nos convida a pensar o ponto de vida das plantas aqueles seres que nos possibilitam viver no espaço fluido de vida que é atmosfera. (COCCIA, 2018).

A inesperada entrada do *devir-planta* em no exercício fotográfico com os Kariri Xocó pode ser pensada como um ponto de partida para nossas experimentações que se deram entorno da criação de imagens do “mundo das plantas” deste povo em nossos ateliês experimentais. A pergunta que nos mobilizou foi: o que levou os Kariri-Xocó ao impulso alegre de fotografar o ponto de vista (ou de vida como propõem Coccia) das plantas? Fotografar o mundo pela perspectiva de uma planta é um exercício pouco provável em nosso regime de visualidade ocidental e beira o sem-sentido, quando entendemos que uma planta não tem órgãos de visão. Chamou-nos atenção a entrada imediata deles neste campo de possíveis. Que subjetividades outras a cosmovisão Kariri-xocó cria para que o *devir-planta* se faça presente e vivo? Como as relações que se estabelecem entre os Kariri-Xocó e o mundo das plantas possibilitam esta

potente ação do devir-planta em seus processos de criação, em suas artes, e seus cantos, em seus grafismos? Para traçar o desafiante caminho de “pensar o pensamento nativo”(VIEIROS DE CASTRO, 2002) abrimos espaços/tempos de escuta. As memórias também encontraram sons e cores para árvores, as árvores contaram música. Fomos nos juntando às árvores, escutando as folhas e elas nos ouvindo atentas, o que contávamos delas.

Dé Kariri-Xocó tem voz de terra: “Às vezes eu me acordo, até de madrugada, e vou lá. Me sento euento para a arvore meu sonho”. E quando conversamos, quando a comunicação está lá, elas cantam e nos dão música.” (Dé Kariri Xocó)

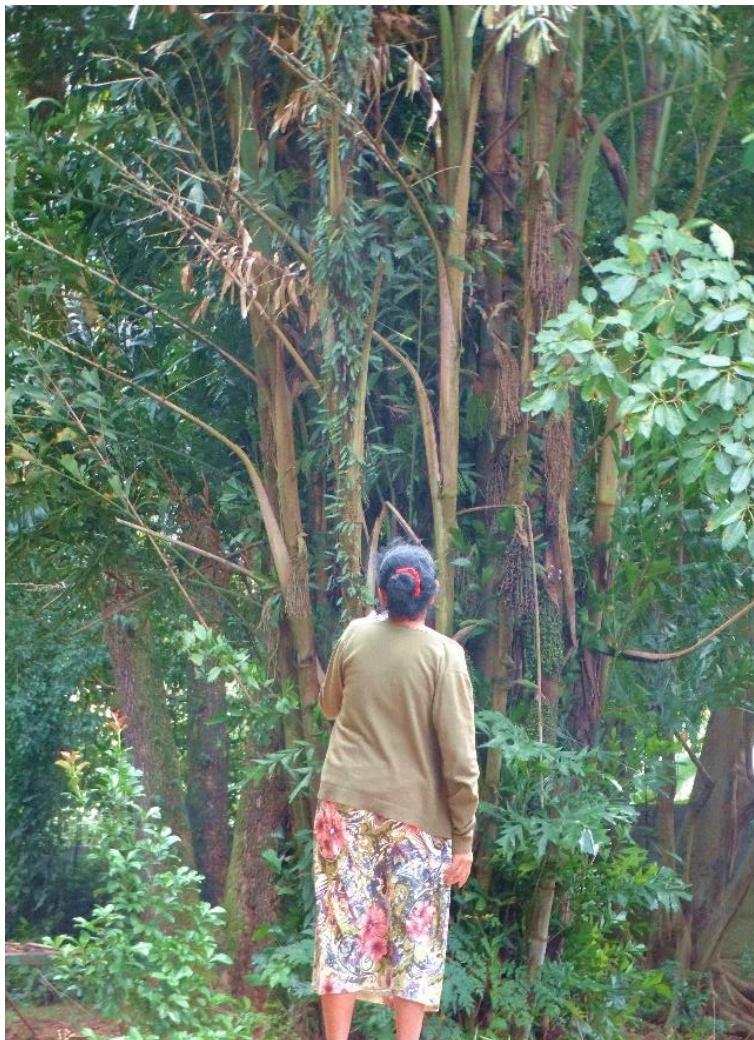


Imagen 8: fotografia de Alik Wunder

Kaony tem voz de folha: “Quando nós queremos entrar na mata para procurar um remédio, vamos lá pedimos autorização a ela para retirar aquela erva que temos necessidade. E ela então passa que nós podemos tirar. Esse é o contato que temos com as árvores”(Kaony Kariri-Xocó).

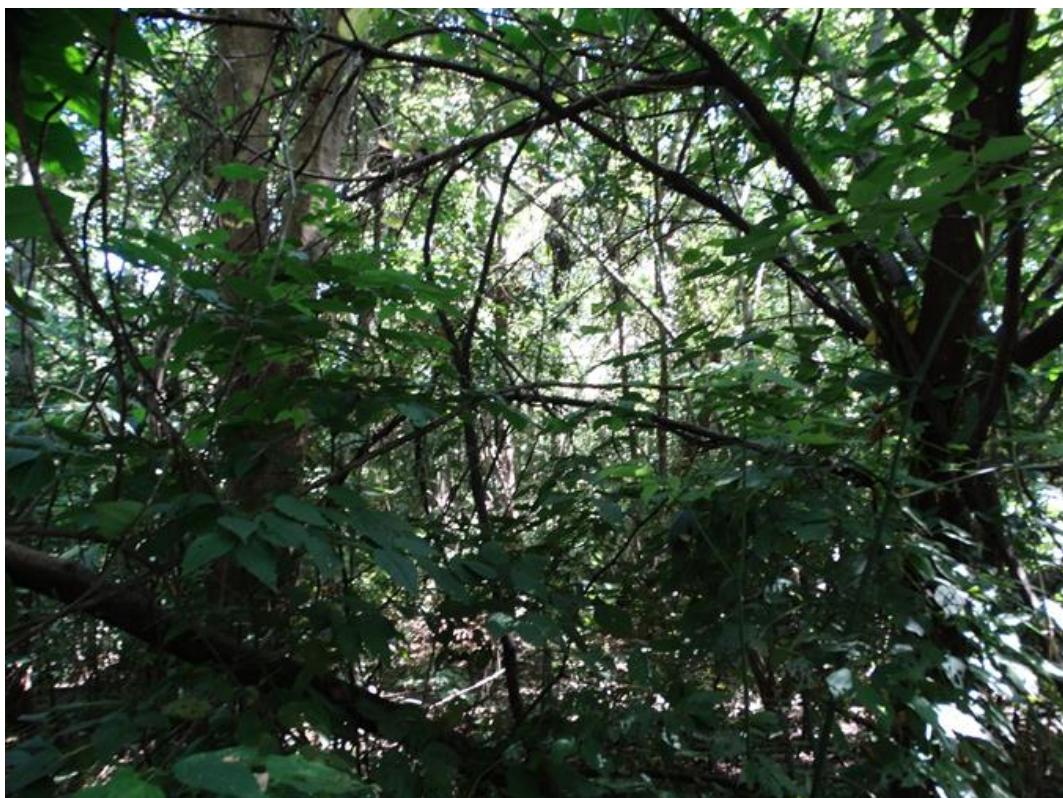


Imagen 9: fotografia de Kaony Kariri-Xocó

Pawana tem voz de raiz: “A gente entende a planta como nossa vida também. No mundo dela tem nossa mãe, nosso pai, nossos tios, tem aquela planta que acaricia a gente, tem aquela que aconselha, tem aquela que lapida também. Tem aquela que cuida, que cura. Com isso a gente passa a conhecer como é a vida dela, no mundo vegetal dela. Elas pedem e a gente sente. É o sentir, o perceber, porque a planta é um ser que tem vida, tem boca, tem olho, tem coração, tem tudo...”.(Pawanã Crodi Kariri-Xocó)

“O perspectivismo ameríndio é a concepção indígena segundo a qual o mundo é povoado de outros sujeitos, agentes ou pessoas, além dos seres humanos e veem a realidade diferente dos seres humanos. A proposição presente nos mitos indígenas é: os animais e as plantas eram humanos e deixaram de sê-lo. Nas mitologias indígenas todo mundo é humano, apenas alguns desses humanos são menos humanos que os outros” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 32 e 33).

Nesta metamorfose entre forma humana e não-humana dos regimes conceituais indígenas, há um modo radicalmente outro de compreender o que seja humanidade e natureza. Neste modo de pensar os animais e as plantas são ex-humanos, diferentemente de nossa cultura ocidental que concebe o humano como ex-animal. “Tudo isso senta um pressuposto fundamental de que o fundo comum da humanidade da animalidade não é, como para nós, a animalidade, mas a humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 76). O perspectivismo ameríndio produz uma força filosófica que desorganiza o dualismo do pensamento ocidental, a relação entre “natureza” e “cultura” se faz radicalmente distinta. No pensamento ocidental há oposição e cisão entre “cultura” e “natureza”, uma forma binária de demarcar o mundo. Colocar em desequilíbrio conceitos que nos parecem “naturais” faz pensar nas malhas que criam os opostos como verdades absolutas. Deleuze e Guattari descrevem um instigante modo de resistir a estas linhas de oposição binárias no texto “Micropolítica e Segmentariedade”. Os

autores afirmam que tudo é político e delineiam pensamentos sobre as micropolíticas e macropolíticas. As linhas duras e binárias da macropolítica são molares e se efetuam com mais força nas sociedades modernas, aquelas que tem em comum um Estado unificado. As linhas molares definem opositos como: verdadeiro-falso, cultura-natureza, homem-mulher, sujeito-objeto, selvagem-civilizado, passado-futuro. Forças molares que produzem linhas que desejam unificar o poder criando a partição do mundo em dualidades excludentes e desiguais. “Do ponto de vista da micropolítica, uma sociedade se define por suas linhas de fuga, que são moleculares. Sempre vaza ou foge alguma coisa que escapa às organizações binárias” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 94). As linhas moleculares potencializam a multiplicidade e se fazem mais intensas nas micropolíticas. Para os autores, as sociedades sem Estado, como as indígenas, possibilitam pensar conceitualmente nas linhas moleculares, nas variações flexíveis menos subordinadas à figura do poder unificado. Pelas segmentaridades flexíveis das sociedades sem Estado, as variações, as mutações, as ambiguidades são potencializadas. Abre-se a possibilidade de pensar pela multiplicidade e ambivalência: gente e bicho e planta e homem e mulher... Podemos pensar que o perspectivismo ameríndio produz uma força filosófica molecular nas linhas duras do pensamento dualista. Os diferentes povos indígenas nos oferecem, não apenas outras formas de relação com aquilo que chamamos de natureza, eles nos oferecem múltiplas naturezas. Nesta outra cosmovisão, os devires animais e vegetais parecem atuar com mais potência. O pensamento indígena ameríndio oferece-nos olhares que não se centram em um fundo comum, abrem fissuras na própria ideia de que há algo pré-existente anterior aos olhos. Oferecem-nos um modo outro de pensar o próprio olhar, atravessado por perspectivas (consideradas por nós) não-humanas. Perguntamo-nos: como estes mundos poderiam intensificar as micropolíticas inventivas do pensamento?

Para os Kariri Xocó as árvores escutam sonhos, dão conselhos, castigam e curam, deixam conhecer seu mundo vegetal em um modo de conversação aberta... Há uma fronteira que se abre em momentos especiais: momentos de necessidade, de doença, de crises, enquanto se fuma o pawi, no ritual... eno ponto mais forte desta conversação, os cantos são dados pelas árvores como um ensinamento que vão além do uso material para a realização de curas. Há um *devir-planta* que se passa nesta *zona fronteiriça*, desta subjetividade ambivalente *gente-planta* que se faz em sonho, em intuição, no momento que as linhas da pintura corporal aparecem nos corpos... Os corpos são a todo tempo riscados com a fruta do jenipapo e fazem do corpo um *devir-planta*, as marcas das pinturas não significam, instauram devires na pele: o *devir cobra*, *devir-tartaruga*, linhas que abrem *zonas de vizinhança* com outros reinos. Parece haver nas várias expressões da arte kariri-xocó, na sua arte material, nos cantos um *devir vegetal* que se dá nesta fronteira aberta entre o que chamamos de humano e inumano. Os indígenas nos trazem imagens de uma natureza que passa longe de ser apenas fonte de recursos. As ervas, as árvores e a floresta são povoadas de intencionalidades, sujeitos, seres, espíritos que cuidam há milhares de anos de tudo o que existe. *Devires* que proliferam alegria, germina e ramificam modos outros de estar no mundo, outras formas de pensar e criar.

Referências

- ANDUJAR, Cláudia. *Mitopoemas Yānomam*. Tradução Carlo Zacquini. São Paulo: Olivetti do Brasil, 1979.
- ANDUJAR, Cláudia. *A Luta Yanomami*. NOGUEIRA, Thiago (Org.). São Paulo: IMS, 2018.

COCCIA, Emanuele. *A Vida das plantas*: uma metafísica da mistura. Tradução Fernando Sheibe. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

DELEUZE, G.; GUATARRI, F. *Mil Platôs*: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996. v. 3.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Revista Mana*, v. 8, n. 1. Rio de Janeiro, 2002

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Eduardo Viveiros de Castro. SZTUTMAN, Renato (Org.). Coleção Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

Sobre a autora

Graduou-se em Biologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), tem Mestrado, Doutorado e Pós-doutorado em Educação pela Faculdade de Educação da Unicamp. É professora/pesquisadora Faculdade de Educação da Unicamp. Realiza pesquisas no Laboratório de Estudos Audiovisuais OLHO relacionando educação, artes visuais e afro-indígenas e filosofia contemporânea. *E-mail:* awunder@unicamp.br.

EL DEVENIR IMPERCEPTIBLE Y LA POLÍTICA DE LA DISCRECIÓN

María del Pilar Gavilanes¹

A partir del concepto del devenir imperceptible planteado por Gilles Deleuze y Félix Guattari², este texto propone una lectura de los planteamientos sobre la discreción como actitud estética y política que el filósofo Pierre Zaoui, cuyo pensamiento se inscribe en la prolongación y el cuestionamiento del trabajo de Gilles Deleuze, desarrolla en su libro *La discreción o el arte de desaparecer* (2013). Tomando en cuenta las condiciones propias del mundo contemporáneo, Zaoui defiende la discreción como una actitud necesaria en la era del predominio de las apariencias y el exceso de la exhibición mediática.

Retomando las características duales del individualismo moderno, es decir, por un lado el deseo de ser reconocido como individuo libre y, por el otro, el deseo de desaparecer en la multitud de las grandes ciudades, Pierre Zaoui subraya que nuestra modernidad no se caracteriza solamente por una lucha desenfrenada por el reconocimiento y la visibilidad, sino también por una lucha subterránea por el anonimato y la invisibilidad.

Si los medios de masa, las tecnologías de la comunicación y el funcionamiento de las redes sociales promueven la omnipresencia y un máximo de visibilización del individuo y/o de sus perfiles virtuales, *La discreción o el arte de desaparecer* propone pensar la discreción desde una perspectiva disidente que consistiría en disfrutar de la existencia del mundo y de los otros sin que aquel que percibe deba aparecer y sostener una postura.

De esta manera, la dimensión política de la discreción sería una cuestión de resistencia al orden de la transparencia que pretende identificar al individuo y valorar la existencia bajo el criterio de la visibilidad; la propuesta radicaría, entonces, en retirarse temporalmente del juego de las apariencias y del flujo de las imágenes.

Así, en el mundo contemporáneo, el reto de una política de la discreción consistiría en aprender a dejar el orden de la mostración de sí y de la vigilancia generalizada para devenir imperceptible. Es aquí donde podemos establecer un vínculo con los planeamientos de Deleuze y Guattari. La política de la discreción trataría, básicamente, de una experiencia de despersonalización que no se enfocaría en las identidades, en los seres y las cosas sino en las relaciones que se producen entre ellos.

Volviendo sobre la dualidad establecida entre las apariencias y el desaparecer, Pierre Zaoui señala que la discreción no se opone necesariamente a formas de la política más tradicionales, tomando como ejemplo la forma de las manifestaciones donde se trata a la vez de mostrarse, de demostrar una fuerza por la presencia masiva de voces y de cuerpos y, al mismo tiempo, gozar del anonimato de cada uno como parte de la multitud.

Podríamos relacionar esta voluntad de sustraerse de la luz de los proyectores para regresar a la comodidad del anonimato con personajes literarios y, de manera más específica, con la figura pública del escritor. Así, el exitoso escritor Bill Gray en la novela *Mao II* (1991) de Don DeLillo, por ejemplo, quien se aísla de la sociedad, no envía noticias a nadie y durante décadas no se publica una fotografía suya.³ El escritor busca escapar del mundo de las imágenes, quiere evitar el convertirse en una imagen, en una mercancía más. Sin embargo, su estrategia para

¹ Universidad de las Artes de Guayaquil.

² Cf. Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2002.

³ Este personaje parecería estar inspirado en las figuras de otros escritores que, a su vez, se sustraen a la esfera pública como J. D. Salinger o Thomas Pynchon, quien desapareció durante casi cuarenta años, además de haber proporcionado poca información sobre su biografía; se podría añadir a esta lista a Suskind o Cormac McCarthy quien rara vez aparece para conceder alguna entrevista, Robert Walser y tantos otros que rehúsan exponerse como personajes públicos.

ocultarse durante décadas produce el efecto inverso pues su ausencia se convierte en un misterio a ser descifrado, su desaparición voluntaria no hace sino contribuir a su mistificación mientras se espera la publicación de su siguiente obra.

Tal vez, es por eso que Bill acepta la llegada de Brita Nilsson a su guarida, una fotógrafa que retrata escritores vivos, conocidos y desconocidos. Este encuentro propiciará el retorno del escritor a la vida de la ciudad donde es nuevamente solicitado como figura pública; un conjunto de circunstancias lo llevarán a vincularse con el caso de Jean-Claude Julian, un joven poeta suizo secuestrado por un grupo terrorista en Beirut, ciudad en la que Bill termina por desaparecer, esta vez, definitivamente.

En esta novela, el personaje del escritor trabaja durante años en su inacabada tercera novela, además, se encuentra en la imposibilidad de constituirse como sujeto de enunciación; su palabra se ve opacada tanto por la especulación en torno a su ocultamiento voluntario como por la imagen que los medios han construido de él, condenándolo al silencio y a la muerte.

Esta condición del escritor se podría extender, de manera más general, a la del individuo en el mundo contemporáneo que se encontraría entre, por un lado, la dificultad –ver la imposibilidad– de escapar de las apariencias y, por el otro, la opción de emprender una continua fuga que se vería frustrada al no poder hallar lugares sin vigilancia. Ante las alternativas de la hipervisibilidad generalizada y la huida paranoica, se trataría de responder a la necesidad del anonimato con operaciones que no sean un permanente escape o un desaparecer mórbido sino un devenir imperceptible y una forma de presencia en el mundo.

Retomando el ejemplo de la figura del escritor, se podría pensar en una muerte del autor que no sea literalmente el huir paranoico de la transparencia del mundo sino una operación de despersonalización –como ya lo señalaba Roland Barthes⁴– o, precisamente, una experiencia de la discreción. Como el mismo término lo indica, la discreción es una experiencia intermitente. La etimología de discreción viene del latín *discretio* que significa discernimiento, separación, distinción; en matemáticas toma el sentido de discontinuo. A partir de esta definición, Pierre Zaoui subraya que no se puede ser continuamente discreto pues la discreción presupone una dialéctica de la aparición y la desaparición, de la exposición y de la reserva.

Siguiendo esta línea de pensamiento que se distancia tanto de la exhibición constante como de la desaparición definitiva, podríamos proponer otro ejemplo y considerar cómo se configuraría la práctica de un artista discreto al diferenciarse de la figura del artista profesional exitoso impelido a producir y a exponer permanentemente o casi simultáneamente, fenómeno que conduce muchas veces a una sobreproducción de lo mismo o a una redundancia de productos derivados. Se trataría, en este caso, de trabajar a un ritmo distinto del impuesto por la exigencia continua de los flujos de la sociedad y del mercado, alternando la visibilidad requerida con momentos de discreción que abrirían, así, la posibilidad de anteponer la presencia del mundo a la visibilidad de la figura del artista y de su producción.

Podríamos relacionar así la necesidad de la discreción con los procesos artísticos y, también, de manera más general, con todo proceso creativo que implique una manera de hacer(se) distinta de las formas establecidas. En el mismo sentido, en *Volverse público*⁵, Boris Groys plantea la necesidad de mantener los procesos creativos alejados de una mirada pública. Partiendo de la constatación de que Internet es una máquina de vigilancia que crea un campo de visibilidad y transparencia total, Groys señala un problema no en la red como lugar de distribución y exhibición del arte sino en el hecho de que ha permitido borrar la diferencia entre el momento y el lugar de la producción y de la exhibición del trabajo artístico. El acceso a Internet permite exhibir de principio a fin los procesos de producción que antes se desarrollaban

⁴ Barthes R. La muerte del autor. In: *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1987.

⁵ Groys B. *Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*. Buenos Aires: Caja Negra, 2014.

en los espacios privados; el artista ya no se esconde detrás de su trabajo. Y, esto sería problemático siguiendo la idea de Jean-Paul Sartre quien concibe la mirada de los otros sobre el individuo como impedimento de cambio pues no le permite diferenciarse de la identidad que le ha otorgado la sociedad. Groys plantea la ausencia temporal como constitutiva del trabajo creativo, “es creativo porque tiene lugar más allá del control público, incluso más allá del control que ejerce la conciencia del autor”⁶, es decir, habría que separar el tiempo del trabajo del tiempo de la exposición para que exista la posibilidad de producir una diferencia, tanto con respecto a sí mismo como con las identidades o modelos asignados.

Subrayemos, nuevamente, la intermitencia como una característica fundamental de la experiencia de la discreción que no es, entonces, ni la transparencia total ni la desaparición definitiva. Además, la discreción no se opone a la reivindicación de la presencia pues, como lo señala Zaoui, “hay momentos macro y micro históricos y lugares geográficos y sociales en los que la vista pasa del lado de la manifestación, del aparecer, de la capacidad de no retirarse y de hacerse escuchar”.⁷ Y, en este sentido, el retirarse no es negar ni la propia existencia ni la del mundo sino que constituye una manera de habitarlo.

Podríamos entonces considerar la discreción como parte de una estrategia, como el diseño consiente de una forma de actuar, de marcar un ritmo en las relaciones y de una negociación con las apariencias. La discreción se entiende así en su dimensión política y no como una cualidad moral, a pesar de que, efectivamente, implique anteponer la presencia del mundo al yo. O, como enseñan los mitos: “el mundo está antes que la vida, la vida antes que el hombre, el respeto de los otros antes que el amor propio”, escribe Zaoui, retomando la idea de lo que Levi Strauss llamaba una ‘deferencia hacia el mundo’.⁸

Volviendo sobre la figura del escritor, Zaoui relaciona su concepción de una política de la discreción con los planteamientos propuestos por Maurice Blanchot, el pensador moderno de la literatura como experiencia de la desaparición, en el sentido de que no se puede pensar la creación sin la desaparición del autor, el escritor precisa dejar su lugar vacío para dejar existir las cosas. Se trataría, como en la experiencia de la discreción, de un cierto desapego del mundo para salir de la lucha sin fin por el reconocimiento. Además, Blanchot es el pensador de la comunidad sin comunidad, la comunidad no como una experiencia que hacemos sino como una que nos constituye, es decir, como una experiencia de despersonalización. También, define la amistad como una pasión por el anonimato.

Volvamos sobre las características del individuo moderno para indagar de manera más precisa en la relación que Zaoui establece entre la discreción y la experiencia de la ciudad, a partir de las características del flaneur y de la figura de Baudelaire, retomando la perspectiva de Walter Benjamin. La ciudad es, efectivamente, la condición de la discreción pues esta resulta imposible en los pueblos o en los lugares despoblados. La discreción sería entonces una experiencia, no solo posible sino también necesaria, en las ciudades regidas por la lógica del capitalismo moderno y habitadas por la multitud de seres anónimos.

Es en este contexto que Zaoui sitúa la dimensión política de la discreción, esta consistiría en “saber valerse de astucias ante los mandatos contradictorios del tiempo –ser nadie donde se nos pide ser alguien, ser todos los nombres de la historia donde nos piden no ser más que este alguien”⁹ y desplazarse así del imperativo de las identidades fijas, ejerciendo el arte de desaparecer entre el anonimato y las multitudes, sin identificarse ni ser identificado.

⁶ Groys, B. *Volverse público*. p. 139.

⁷ Zaoui, P. *La discreción o el arte de desaparecer*. Barcelona: Arpa, 2017.

⁸ Zaoui, P. *La discreción o el arte de desaparecer*. Barcelona: Arpa, 2017.

⁹ Zaoui, P. *La discreción o el arte de desaparecer*. Barcelona: Arpa, 2017.

Recordemos que esta era ya la dinámica que Benjamin percibía en la actividad del flaneur, figura encarnada y, al mismo tiempo, simple tránsito por las veredas; presencia y fugacidad.

La idea de valerse de astucias nos remite a los planteamientos de Michel de Certeau en *La invención de lo cotidiano*¹⁰, donde propone que el –valerse de– es una operación que corresponde al arte del débil, a las tácticas que el individuo inventa ante las estructuras definidas por las estrategias del poder. Si las estrategias determinan un lugar propio, las tácticas se sirven del tiempo, aprovechan la ocasión, sacan partido de la coyuntura; la apropiación del tiempo se opone a la propiedad de los espacios. Si las estrategias establecen un espacio aprehensible por medio de la visión, las tácticas juegan con lo imprevisible, lo invisible y/o lo efímero para escapar al control.

Podemos afirmar entonces que la política de la discreción está relacionada con una forma de invisibilidad temporal que tiene que ver tanto con la posibilidad de abstraerse de las identidades preestablecidas como con la posibilidad de reapropiarse del tiempo. Entendemos así de manera más precisa por qué puede plantearse como una forma de disidencia con respecto a los parámetros establecidos por las instancias de poder. Retomando los lineamientos de Benjamin frente al apogeo del capitalismo, Zaoui vincula la experiencia de la discreción a la exigencia política de este primero de “no ceder a la reificación de la vida y de inventar nuevas formas de subjetividad”¹¹.

Esta invención de subjetividades que se distancia de los parámetros definidos por las estrategias del poder, Zaoui la relaciona no solo con un devenir imperceptible sino también con la función de fabulación propuesta por Gilles Deleuze y Félix Guattari¹², la cual, al romper con modelos prestablecidos del lenguaje, está estrechamente ligada a un devenir menor; es decir, a un uso menor de la lengua, a la articulación con lo político y a una dimensión colectiva.

En relación con el espacio público y la palabra política, Zaoui define dos principios de la experiencia de la discreción. El primero, opondría a una macropolítica que defiende la idea de la transparencia democrática y el acceso de cada cual a la visibilidad, una micropolítica discreta que promueva las formas del anonimato, las zonas de indiscernibilidad, los devenires imperceptibles. Se trataría de subvertir el modelo griego de una visibilidad de todos en el ágora de la cité o del mundo globalizado para plantear, más bien, una sociedad democrática en la que “cada cual puede hacerse visible, ser reconocido en sus derechos y su dignidad y donde cada uno debe retenerse regularmente de serlo para dejar un poco de lugar a los otros y al mundo”.¹³ Esto implica, también, cuestionar la división entre lo privado y lo público pues la discreción no puede suceder sino en medio de los otros, así como la vida pública requiere formas de discreción contra la exhibición de su intimidad.

El segundo principio está vinculado con las formas del tiempo y consiste en no esperar para actuar, no esperar “ni el momento oportuno, ni la presencia de los proyectores, ni la aparición de un movimiento o de un acontecimiento. La discreción no depende de la aparición de los seres y las cosas sino que los condiciona”. Así, se puede entonces entender la discreción como una forma de acción, como una micropolítica, como un arte de la disimulación, como un devenir imperceptible más que como una alegría simple de no ser visto. En las sociedades de vigilancia generalizada y de saturación de la imagen pública de sí, la discreción, sostiene Zaoui, sería la condición indispensable para todo tipo de compromiso político serio.

Para terminar, el autor señala que su planteamiento sobre la discreción como un arte de desaparecer, como actitud estética y política, no se puede definir conceptualmente de manera completa pues “está constituida por pequeños gestos, posturas ínfimas, miradas y desvíos de miradas”. Además, es una cuestión de visión, de construcción de un punto de vista. Es por eso

¹⁰ De Certeau, M. *La invención de lo cotidiano 1*. México: Universidad Iberoamericana, 1999.

¹¹ Zaoui, P. *La discreción o el arte de desaparecer*. Barcelona: Arpa, 2017.

¹² Deleuze G. y Guattari F. *Kafka, por una literatura menor*. México: Era, 1978.

¹³ Zaoui, P. *La discreción o el arte de desaparecer*. Barcelona: Arpa, 2017.

que Zaoui relaciona sus propósitos con el arte, con el trabajo de Blanchot que ya hemos mencionado con respecto a la desaparición del autor como persona o como estatus y la escritura como una experiencia de lo neutro, de lo impersonal. Cita, también, a Cézanne, Kafka o Valéry cuyas obras se opacan como resultados porque importan más sus procesos de realización y producción. Y, finalmente, el arte tendería a desaparecer tal como existe al sobreponer los modelos en vigencia, al remplazar identidades y clasificaciones por movimiento, búsquedas y devenires. La experiencia de la discreción implica entonces devenir impersonal, desprenderse de sí mismo y de las cosas, contra toda idea de propiedad. Se puede decir también que es una experiencia del espacio discontinuo, con lugares separados, fuera de escena. Además, es una experiencia del tiempo, entendido como devenir y no como sucesión de instantes.

Referencias

- BARTHES, R. La muerte del autor. In: _____. *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1987.
- DE CERTEAU, M. *La invención de lo cotidiano I*. México: Universidad Iberoamericana, 1999.
- DELEUZE, G. y GUATTARI F. *Mil Mesetas*. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- DELEUZE, G. y GUATTARI F. *Kafka*: por una literatura menor. México: Era, 1978.
- DELILLO, D. *Mao II*. Barcelona: Seix Barral, 2008.
- GROYS, B. *Volverse público*. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea. Buenos Aires: Caja Negra, 2014.
- ZAOUI, P. *La discreción o el arte de desaparecer*. Barcelona: Arpa, 2017.

AL REVÉS. APUNTES SOBRE EL DEVENIR NIETZSCHE-ARTAUD

Sara Baranzoni

En la tentativa de traer a la luz otras formas de devenir, más allá de aquellas potente mente descritas por Deleuze y Guattari, propongo en este ensayo un breve recorrido filosófico alrededor del pliegue estético de un problema biológico y metafísico que atormenta a los dos grandes pensadores que se han hecho protagonistas de una encrucijada radical para los tiempos por venir: Friedrich Nietzsche y Antonin Artaud.

Antes de empezar, es necesario especificar que no se tratará de un ejercicio de comparación general entre los dos autores, sino de trazar una serie de líneas abiertas, o rasgos de devenir, incrustadas sobre una tendencia al *revés*. Esto porqué, como es bien conocido, ambos son protagonistas de varias tentativas de reversar, por ejemplo, el platonismo, la religión, el pensamiento occidental y los puntos de vista disciplinares – la metafísica y la racionalidad moderna, el teatro y la escritura –, el papel del cuerpo y de sus funciones, así como aquello del filosofo-escritor, para, de alguna forma, *rehacer la vida*. He aquí un primer elemento que los une: y si en este sentido no existen evidencias contundentes de que Artaud se haya inspirado o no en Nietzsche, si y cuanto lo haya leído (aunque es cierto que en su *Van Gogh* lo mencione entre los varios “suicidados de la sociedad”, o en otros textos cite, por ejemplo, desde *Ecce Homo*), veremos que no es el propósito filológico lo que nos anima. En otras palabras, lo que importa no es establecer si entre los dos cabría alguna continuidad o discontinuidad, si se pueda hallar o no un parentesco o una hermandad. Más bien, propongo pensar una posible relación bajo la categoría del *doble*, según la introduce Jean-Pierre Vernant en su obra *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua* (1973).

La figura del doble no se convoca aquí casualmente. Para ambos pensadores se trata de un tropo recurrente y de, algunas maneras, ligado al teatro. Si, según Nietzsche, el doble se refiere al espíritu trágico y pre-trágico en el cual el teatro debería buscar inspiración para hacer aparecer en el mundo fenoménico una realidad que redobla la vida, creando algo incluso superior – así que, al final, es la realidad efectiva la que imita las figuras del arte (NIETZSCHE, 2007, §24), para Artaud, el pensamiento del doble es el corazón del “teatro de la残酷”, expresando la necesidad de crear un puente entre la vida y lo real (ARTAUD, 1978). Algo que, nietzscheanamente, como sugiere Camille Dumoulié (1992), podríamos también llamar “voluntad de poder”: términos que expresan la lógica de la vida – una lógica nueva, una ética más bien, que como veremos, ambos autores levantan como alternativa a las leyes de la racionalidad y de su moral.

El doble, pues, no sería mistificación o superación de lo real, sino su intensificación aunque en planos distintos; y es así precisamente como Vernant lo presenta para mostrar cómo los griegos condensaron en una forma-idea (*eidos*) una serie de «poderes del más allá que pertenecen al dominio de lo invisible» (VERNANT, 1973, p. 302).

Según relata Vernant, en el pensamiento griego la condición humana se caracteriza por su aspecto doble y ambivalente que se refleja en una serie de parejas – masculino y femenino, vida y muerte, soma y psique – y cuya relación no se reduce a una entre contrarios, opuestos, sino que introduce una verdadera “categoría psicológica”, extremadamente compleja si no se abandona la organización mental típica de la lógica occidental. Pensemos, por ejemplo, sugiere Vernant, en los ritos funerarios y, concretamente, en la figura del *colossos* como substituto – simulacro – del cadáver ausente: el *colossos* no es simplemente “la imagen” del muerto que fija sus rasgos en la piedra, no es su imitación, su fotografía, su “eterna repetición de lo mismo”. Más bien, es su vida *otra*, su vida “más allá”, su doble, como el mismo muerto es un doble del vivo, lo mismo, pero, como en Nietzsche, en otra capa de lo real. Asimismo, en el caso de los desaparecidos de los cuales no se ha podido hallar y homenajear sus cuerpos y, por ende, «el

difunto – o más bien su “doble”, su *psyqué* – permanece errante sin fin entre el mundo de los vivos y el de los muertos» (VERNANT, 1973, p. 304), el *colosso* puede constituir una solución farmacológica¹: *redoblar el doble* (el muerto), así restituyéndole así su vida y su presencia.

Lo importante es recalcar aquí que un doble no es una copia que está relegada en a otro mundo, sino la cualidad de este ser que puede permitir establecer un contacto entre mundos, abriendo así otro nivel de presencia, una presencia «insólita y ambigua que es también el signo de una ausencia» (VERNANT, 1973, p. 305). Porque, tal y como este lo explica:

Un doble es algo completamente distinto a una imagen. No es un objeto “natural”, pero tampoco es un producto mental: ni una imitación de un objeto real, ni una ilusión del espíritu, ni una creación del pensamiento. El doble es una realidad exterior al sujeto pero que, en su misma apariencia, se opone por su carácter insólito a los objetos familiares, al decorado ordinario de la vida. Se mueve en dos planos que muestran al mismo tiempo una notable disconformidad: en el momento en que se hace presente se descubre como no siendo de aquí, como perteneciente a otro lugar inaccesible. (VERNANT, 1973, p. 307)

Así, un ejército de dobles se despliega: un viviente, su doble, y el doble del doble, cada uno siendo multiplicación de lo mismo, y por esto capaz no sólo de comunicarse con sus otras partes a través de los umbrales de real que atraviesa, sino también de modificar los acontecimientos relativos a ellas y, por supuesto, los efectos.

Es precisamente bajo esta luz que queremos configurar la relación Nietzsche-Artaud, como una entre autores que se mueven en planos disconformes, y que, en cierto sentido, se pertenecen y se intercambian de papel, de cara, de sentido, en una superposición de planos que no es identificación ni transformación, sino devenir, según la celebre formula de Deleuze y Guattari:

Un devenir no es una correspondencia de relaciones. Pero tampoco es una semejanza, una imitación y, en última instancia, una identificación. [...] Devenir no es progresar ni regresar según una serie. Y, sobre todo, devenir no se produce en la imaginación, incluso cuando ésta alcanza el nivel cósmico o dinámico [...]. Los devenires animales no son sueños ni fantasmas. Son perfectamente reales. Pero, ¿de qué realidad se trata? (DELEUZE Y GUATTARI, 2002, P. 244)

Para decirlo de forma clara: lo que queremos demostrar no es que Nietzsche deviene de algunas maneras Artaud o viceversa. El devenir es más bien el tipo de línea que los une, una línea que no prevé un punto de origen y uno de destino, sino una alianza molecular en los dos sentidos contemporáneamente. «Devenir no es ciertamente imitar, ni identificarse» (DELEUZE Y GUATTARI, 2002, P. 245), más bien, es crear un mundo, otro mundo, varios mundos: *hacer el doble*, y así constituir un sistema de intercambio entre planos distintos.

Ahora bien, si ya hemos mencionado las distintas capas que cada uno de los dobles habitaría, así como los intercambios recíprocos que pueden verificarse, proponemos ver el doble en acción como una figura singular del derrocamiento (del “al revés”), con el fin de resaltar otro carácter, uno de los rasgos de devenir que lo atraviesa: la disolución del yo, no como división o reducción, sino por multiplicación, propagación, contagio, hasta la *identidad infinita*, paradoja del puro devenir (DELEUZE, 2005, p. 28) y a la perdida del nombre propio.

¹ La farmacología, referida al termine griego *pharmakon*, remedio y veneno al mismo tiempo, es otro de los aspectos emblemáticos que enmarcan en una continua ambivalencia la cultura griega, según la cual, muy a menudo, el antídoto se oculta en el mismo problema (veneno) y viceversa.

En fin, insertando Nietzsche y Artaud en una relación de este tipo – el doble – hay necesariamente algo más que se encuentra también en el concepto deleuziano de devenir: la idea de multiplicación, hasta disolución, del yo. Este será el rasgo principal de devenir que convocaremos aquí.

1. Al revés

Uno de los elementos que caracterizan este devenir Nietzsche-Artaud y que nos permite pensarla en términos de doble es el del pensamiento de “al revés” o el de “a la inversa”: ambos transitando por un cierto deseo de rehacer la vida, sobre el cual han escrito – y se han escrito – cientos de páginas, pero en relación con el cual quisiera referirme a dos fragmentos en particular. El primero, muy conocido, es el final de *Para terminar con el juicio de dios*, donde introduce la cuestión del cuerpo sin órganos:

El hombre está enfermo porque está mal construido.
Átenme si quieren,
pero tenemos que desnudar al hombre
para rasparle ese microbio que lo pica
mortalmente
dios
y con dios
sus órganos
porque no hay nada más inútil que un órgano.
Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin
órganos lo habrán liberado de todos sus automatismos
y lo habrán devuelto a
su verdadera libertad.
Entonces podrán enseñarle a *danzar al revés*
como en el delirio de los bailes populares
y ese revés será
su verdadero lugar.
(ARTAUD, 1975, p. 30-31, cursiva mía)

El segundo es de Nietzsche, tomado de los *Fragmentos póstumos 1888*:

Contramovimiento

Anti-Darwin.

Lo que más me sorprende al revisar los grandes destinos del ser humano es ver siempre ante mis ojos lo contrario de lo que hoy día Darwin y toda su escuela ven o quieren ver: la selección a favor de los más fuertes, de los mejor dotados, el progreso de la especie. Con las manos se toca justamente lo contrario: la supresión de los casos afortunados, la inutilidad de los tipos más altamente logrados, el inevitable dominio de los tipos mediocres, e incluso de los que están por debajo de la media. Mientras no se nos indique la razón de por qué el ser humano es la excepción entre las criaturas, me inclinaré a prejuzgar que la escuela de Darwin se ha equivocado en todas las cuestiones. Esa voluntad de poder en la que yo vuelvo a reconocer la razón y el carácter últimos de toda alteración nos proporciona el medio de saber por qué precisamente la selección no se lleva a cabo en favor de las excepciones y de los casos afortunados: los más fuertes y los más felices son débiles cuando

tienen en su contra los instintos de rebaño organizados, la pusilanimidad de los débiles, la superioridad numérica. Mi visión global del mundo de los valores muestra que, en los valores supremos que hoy día están dispuestos por encima de la humanidad, no predominan los casos afortunados, los tipos seleccionados: al contrario, los tipos de la décadence — quizá no haya nada más interesante en el mundo que este espectáculo indeseado...

Por extraño que suene: se ha de armar siempre a los fuertes contra los débiles; a los felices contra los desgraciados; a los sanos contra los depravados y los lastrados con taras hereditarias. Si se quiere una fórmula de la realidad que constituya una moral: esta moral dice así: los mediocres tienen más valor que las excepciones, los productos de la decadencia más que los mediocres, la voluntad de nada predomina sobre la voluntad de vida [...]

Yo veo a todos los filósofos, veo a la ciencia de rodillas ante la realidad de una lucha por la existencia inversa a la lucha que enseña la escuela de Darwin — es decir, por todas partes veo que predominan, que sobreviven, aquellos que prometen la vida, el valor de la vida. — El error de la escuela de Darwin se ha convertido para mí en un problema: [...] Que las especies representen un progreso es la afirmación más irrazonable del mundo: de momento, las especies representan un nivel, —

que los organismos superiores se hayan desarrollado a partir de los inferiores, hasta ahora ningún caso lo ha demostrado —

yo veo que los inferiores tienen preponderancia por la cantidad, por la habilidad, por la astucia [...]

— yo encuentro la «crueldad de la naturaleza», de la que tanto se habla, en otro lugar: la naturaleza es cruel con sus hijos afortunados, conserva y protege y ama a *les humbles* [humildes] — exactamente como-----

* * *

In summa: el crecimiento del poder de una especie está quizá menos garantizado por la preponderancia de sus hijos afortunados, de sus individuos fuertes, que por la preponderancia de los tipos mediocres e inferiores... En estos últimos está la gran fertilidad, la duración; con los primeros crece el peligro, la devastación súbita, la rápida disminución de número. (NIETZSCHE, 2008, 14[123], p. 561-562])

Mucho se ha dicho de la enigmática expresión “cuerpo sin órganos”, así como de la furia manifestada por Artaud en contra de la anatomía establecida y de la mala construcción del cuerpo. Como lo afirma también en *Artaud el Momo* (1989, p. 59 y siguientes), según Artaud, las necesidades anatómicas de la medicina moderna han hecho del cuerpo humano lo que hoy llamaríamos una serie de datos ordenados racionalmente para obedecer a necesidades representativas disciplinares. Reducir el cuerpo a este tipo de estructura (un soporte, mejor, el *subjetil*²) a la cual se enganchan elementos fijos que funcionan precisamente *confirmando* el orden ya establecido, no tiene nada que ver con la “verdadera anatomía” que él anhela. Sin embargo, la de la medicina solo es una de las formas que la transcendencia (Dios) toma a lo largo del (des)pensamiento del poeta francés; una transcendencia que nos fuerza a reconocernos en ella, a atribuirnos identificaciones estables haciéndonos perder o dejando inutilizadas todas aquellas posibilidades que “no sirven” para sus fines y que el cuerpo podría, en cambio, atravesar.

Pero antes de seguir con este punto, volvamos a Nietzsche, dejando que Artaud permanezca un poco en la sombra, como un eco que, tal vez, se podrá escuchar a través de su doble.

² Como recuerda Jacques Derrida (2011), en sus obras, Artaud utiliza esta palabra antigua, probablemente derivada del italiano, tres veces, y para hablar de sus dibujos. Soporte, materia y sujeto, sujeto sujetado y al mismo tiempo lanzado en el mundo, que como tal debe ser *forcenado* y custodiado para que pueda producir una obra.

2. Multiplicación del yo

Como es bien conocido, Nietzsche es el agente de un derrocamiento total de la filosofía moderna, y para poder alcanzar este objetivo deberá empezar por un punto de partida totalmente opuesto. De hecho, si Descartes partía del alma, afirmando (así es el título de la segunda meditación) «la naturaleza del espíritu humano [...] es más fácil de conocer que el cuerpo» (DESCARTES, 2011), Nietzsche partirá entonces del cuerpo con el mismo argumento en forma de imperativo: «El fenómeno del cuerpo es el fenómeno más rico, más claro, más aprehensible: anteponerlo metódicamente, sin decidir nada sobre su significado último». (NIETZSCHE, 2008, 5[56], p. 161).

Sería muy ingenuo pensar que poner al cuerpo en lugar del alma es suficiente para acabar con la racionalidad moderna. No es suficiente oponer al mundo de los objetos y de los cálculos un mundo de pulsiones y afectos para vencerlo. Asimismo, afirmar de forma sencilla que “el cuerpo piensa” no sería nada más que cambiarle de nombre al sujeto sin derrocar su posición prioritaria como motor del pensamiento. Realmente, hasta cuando la filosofía se quedará arraigada a la cuestión del sujeto dado en tanto unidad – sea esta unidad fundada en el espíritu o razón o en el cuerpo – y aspirará a la “representación exacta” del sujeto por él mismo, la lógica del pensamiento seguirá siendo cartesiana.

¿Dónde se sitúa entonces el destronamiento de la razón occidental, este movimiento al revés del pensamiento que propone Nietzsche? Si prestamos atención al fragmento citado, podemos vislumbrar una línea de acción fundamental ligada al tema de la biología y de su *bios* – la vida. Lo que distingue los seres vivientes en la filosofía de Nietzsche es la posibilidad de nutrirse, y si pensamos en las funciones peculiares del cuerpo vivo, esto, en cierto sentido, vale también: entre ellas, la de acumular experiencias de las cuales el cuerpo se nutre y digiere es vital. La tendencia general de los órganos es la de “ingerir” los elementos externos y la de *asimilarlos*, es decir, volverlos idénticos (*ad-similare*) a lo que ya conoce o ha probado, convirtiendo así toda novedad en “lo mismo”. Si así no fuese, cada elemento novedoso se volvería en un correspondiente riesgo de destrucción (envenenamiento) del organismo; en cambio, si asimilada, la novedad se torna en parte orgánica respecto al sujeto unitario, el in-dividuo. En este sentido, el cuerpo no se aleja demasiado de la razón cartesiana, que define el yo como aquel que juzga, que quiere y siente lo mismo en todo lo que experimenta, así organizando el mundo en objetos calculables (representaciones) de los cuales se puede apropiar reconduciendo todo al idéntico³.

¿Y si el cuerpo fuera algo más? De hecho, como afirma la filósofa francesa Barbara Stiegler (2010), Nietzsche se apresura en afirmar que el cuerpo no constituye un *ego*, ni un *id*, («Los continuos tránsitos no permiten hablar de “individuo”, etc.; el “número” mismo de los seres es fluctuante», NIETZSCHE 2010, 36[23], p. 802), sino algo que siente y se experimenta como varios: «Lo más asombroso es [...] el *cuerpo*: no puede uno dejar de admirarse de que haya sido posible el *cuerpo* humano: cómo la unión de tantos y tantos seres vivos, cada uno dependiente y sometido y, sin embargo, en cierto sentido, a su vez, mandando y actuando con voluntad propia, pueda vivir, crecer y subsistir durante un tiempo como un todo [...]!» (NIETZSCHE 2010, 37[4], p. 812). Según Nietzsche, la más minúscula célula es ya un organismo, una pluralidad de órganos articulados entre ellos, una colectividad, un nosotros compuesto de conciencias y voluntades. Así, en el cuerpo lo que hay que resaltar es precisamente su riqueza, su complejidad, su “prodigiosa diversidad”. Al mismo tiempo, la acción del cuerpo no sería una simple asimilación, celular o lógica, que convierte todo en lo mismo, sino la batalla para la superación de una serie de obstáculos, lo que genera un sentimiento de poder. Este es el primer punto que distingue su filosofía de las modernas: el cuerpo vive en una búsqueda deliberada de todo lo que resiste a la digestión, con un cierto gusto por lo

³ Se trata, de hecho, de la misma crítica al juego de la identidad que Deleuze propone en Diferencia y Repetición (2002).

problemático, o por lo que, en los fenómenos, excede lo que podemos comprender de ellos. Cada nuevo conocimiento, cada nueva experiencia, es de por sí dañina, y el cuerpo, alimentándose, es forzado a confrontarse con una alteración pasiva de su equilibrio. Y si de alguna forma intenta hacer soportable la novedad, reconociéndola y absorbiéndola, por otro lado, siempre queda una parte que permanece radicalmente otra. Es precisamente dicha parte que, constituyendo una reserva de resistencia a la asimilación, deviene el sustrato capaz de generar variaciones y, por consiguiente, nuevas interpretaciones. Además, todo esto pasa por el dolor o, más general, por los afectos: «*comprender* es, en su origen, una sensación de sufrimiento, y reconocimiento de un poder extraño» (NIETZSCHE 2010, 7[173], p. 211), que genera heridas que afectan el sujeto viviente en su profundidad, y de las cuales él trae su poder de afirmación.

Si utilizamos esta lógica, que está en la base de una verdadera inversión en el pensamiento, claramente podemos comprender el aforismo precedente: el cuerpo aparece inmediatamente como la evidencia más deslumbrante de la diversidad que desafía los procesos asimiladores establecidos. Pensada en este sentido, la asimilación, es decir, la reducción a uno, adquiere un significado completamente distinto: más que para limitar los riesgos, ella apuntaría a una mayor apertura del viviente en relación con lo que ocurre, ya que es precisamente gracias a lo que lo afecta que el sujeto incrementa su poder.

Todo esto inaugura, además, otra cuestión ligada al cuerpo: la identidad. Viendo la unidad caracterizada por la complejidad debida a la multiplicidad de las perspectivas que los órganos generan y a su carácter procesual, incumplido, para Nietzsche el ego siempre se deberá entender como proyecto, como ficción o sueño del sujeto vivo: una “prodigiosa reunión de lo diverso” que actúa solo en la medida en que padece, que no se reconstruye o inventa sino a partir de sus mismas heridas. De por sí, entonces, «el concepto de “individuo” es falso. Estos seres aislados no existen en absoluto: el centro de gravedad es algo mutable; la continua *producción* de células, etc. provoca un continuo cambio del número de estos seres» (NIETZSCHE 2010, 34[123], p. 742). Y si el centro de gravedad del cuerpo es algo mutable, se puede entonces deducir que no existe necesidad alguna en la formación de *un* organismo, así como de la conciencia que, presumiblemente, debería comandarlo. Es más, ella es «el último y más tardío desarrollo de lo orgánico y, por consiguiente, lo menos acabado y menos fuerte en él» (NIETZSCHE, 1990, 11, p. 35). Superflua, extremadamente imperfecta y desacertada, según Nietzsche, la conciencia aparece, además, solo cuando la totalidad quiere subordinarse a una totalidad superior. La fe en el todo como organismo, pues, es también para Nietzsche solo la nueva versión de la fe en dios, instituida por una ciencia que *funciona al revés* dado que nos proporciona como esencial, universal y eterno algo que, más bien, se ha generado *por error*. Es en este sentido que podemos comprender la afirmación de que el origen de la vida no sería, como lo pensó Darwin, la mejor adaptación posible a las condiciones reales encontradas, sino su máxima falsificación: «es, entonces, probable que lo que *originariamente* engendró la vida, fuera precisamente el *más grosero de los errores* que se pueda pensar», y que, asimismo, la vida «se sigue engendrando por medio de errores» (NIETZSCHE 2008b, 11[320], p. 829).

3. La ficción del yo y la selección artificial

Según Nietzsche, la función principal de este sujeto ficcional, vivo y activo es la selección: el viviente pasa su tiempo tratando de reponerse activamente de lo que lo afecta – de su sufrimiento – para lo cual la síntesis o asimilación no sería más que un caso particular. El viviente es llamado a cuidarse, pero no en sentido catártico: la lucha en contra de los daños que la novedad produce no se lleva a cabo con el fin de purgarse, de liberarse o de limpiar el espíritu en vista de una “paz” por venir. Más bien, ella es parte de la comprensión y aceptación de la

crueldad originaria de la vida, en relación con la cual el sujeto se forma como tal, no negándola o intentando eliminarla, sino *eligiéndola*, es decir, afirmándola constantemente. Pero, si el sujeto es ficción, si está más bien compuesto por una pluralidad de “voluntades de poder”, ¿cómo se actuará esta elección? ¿cómo se homogeneizarán o armonizarán las distintas partes, ya que en la guía de este proceso no está un yo (o una conciencia) planificador(a) o transcendental? Lo único que ayuda en esto, sostiene Nietzsche, es la memoria, en tanto capacidad de retener en sí la huella del otro, de soportarlo, reconociéndolo como mismo y arriesgándose a acumular una serie de resistencias a este mismo que, como decíamos, devienen potencial de ruptura para una nueva interpretación de lo que adviene.

Esta es la lucha por la existencia *al revés* de la que habla Nietzsche. Como en cada lucha, el viviente siempre tiene que adoptar el criterio adecuado frente a lo que le afecta, frente a la potencia deflagradora del acontecer. Pero, si no hay sujeto ni categorías transcen⁴denciales à la Kant, ¿cuál será entonces este criterio y a qué se adecuaría? Encontramos aquí la gran novedad de Nietzsche, o lo que podríamos pensar como la inversión de Darwin: no sería la conservación de sí (ya que el “sí” no existe) la que guiaría esta selección, sino la misma voluntad de poder, el impulso de ir más allá de cualquier “sí”, exceso de voluntad y de vida que puede siquiera incluir a la muerte como posibilidad de conservación de la vida en general (y no de “una vida” particular). «A fuerza de morir, acabé ganando la inmortalidad real», diría Artaud. De todas maneras, no se trata de un proceso de perfeccionamiento o mejoramiento – de la “selección natural de lo más fuerte”, como pensaba Darwin – sino de una “selección artificial”, basada en lo que Georges Canguilhem (1971) llamará la “normatividad de la vida”, una vida activamente cruel y peligrosa, de la cual el viviente debe devenir a la altura con todos los medios de los que dispone. He aquí un ulterior volcamiento de valores: lo útil para la vida no será lo que la hace más estable, lo que asegura la continuidad del individuo, sino lo que la desestabiliza, desencadenando fuerzas de reparación capaces de desplegar al máximo el poder de lo nuevo (STIEGLER 2010, p. 110). La tentativa de pensar una articulación posible entre el padecer y el actuar se traduce en activación de la potencia de reparación de la vida, en la “gran salud” que expresa el poder de la vida, su potencia falsificadora. De hecho, es así que el humano devino tal: luchando contra las heridas, redoblando los procesos fisiológicos de reparación con la invención de nuevas formas que hacen que nunca pueda coincidir consigo mismo. Además, es precisamente en el choque entre fuerzas – activas y reactivas – que podemos entender también la paradójica necesidad de «armar los fuertes contra los débiles»: los fuertes, atravesados por fuerzas activas, enfrentan la crueldad y la asumen ingiriendo toda posible novedad posible, hasta poner en riesgo su misma existencia. Con menos posibilidades de sobrevivir, ellos devienen entonces la excepción, mientras que los débiles, los asimiladores, los identitarios, proliferan⁴. Por esta razón la vida es crueldad: porque está lista para eliminar sus mejores productos, para poder afirmarse como producción de novedades. O, si queremos decirlo con las palabras de Artaud: la crueldad es el rigor de una elección, una decisión implacable y la aplicación en su persegimiento, determinación irreversible, absoluta (ARTAUD 1978). La lógica de la crueldad, entendida como principio ético, hace de la vida la experiencia más peligrosa para el ser humano, hasta superar así también el límite último que el orden del pensamiento occidental puede aceptar: la garantía de la existencia misma del hombre.

4. Artaud, el cuerpo y la danza *al revés*

Notoriamente, todo el trabajo de Antonin Artaud, desde sus proyectos teatrales hasta sus dibujos, escritos, viajes, conferencias, para terminar con su obra maestra que hubiera debido ser el

⁴ Se trata de la misma interpretación proporcionada por Deleuze (1998).

símbolo de su regreso a la normalidad y una excepcional emisión radiofónica – *Para terminar con el juicio de dios* (1975) –, se basa en el trabajo sobre el cuerpo. En principio, en los tiempos del teatro de la残酷, Artaud intenta *rehacer* el cuerpo, no solamente con su entrenamiento vocal-físico basado en la respiración, sino, además, con gestos y escritura. Hay que entender también que para él el cuerpo no es solamente el del ser humano, sino todo elemento que está compuesto por partes organizadas y, por ende, expropiadas. El cuerpo, robado por un “dios” que ha nacido «haciéndose pasar por mí mismo», solo puede volver a nacer a través del teatro: «acto peligroso y terrible», «crisol de fuego y carne». El teatro es la sede de una verdadera transformación anatómica (ARTAUD, 1975b, p. 81). Y también cuando Artaud “deja” el teatro de los espectáculos para operar una “nueva génesis” directamente sobre su cuerpo, esta podrá considerarse, nietzscheanamente, como el despliegue de las multíplices fuerzas que el cuerpo guarda en sí, que acontece solo y cuando el cuerpo puede deshacerse de su identidad. Una vez que haya vuelto a cambiar, el cuerpo devendrá inmortal, ya que «la muerte es un estado inventado [...] El cuerpo humano sólo muere porque se ha olvidado transformarlo y cambiarlo» (ARTAUD, 1975b, p. 81-82). Pero, ¿por qué el cuerpo no cambia? Precisamente porque se ha hecho creer a los seres humanos que solo importa la razón, la conciencia, o el espíritu, ya que ellos son inmortales. En cambio, Artaud *redobla* a su manera el gesto anti moderno de Nietzsche afirmando que

El mental no hace al cuerpo, pero el cuerpo produce lo mental; y el cuerpo de todos libera un espíritu aterrador porque hace 4000 años que el hombre tiene una anatomía que ha dejado de corresponder a su naturaleza. La anatomía en la que estamos agrupados es una anatomía creada por burros licenciados, médicos y científicos que nunca han podido entender un cuerpo simple y que necesitaban para vivir encontrarse en un cuerpo que les respondiera y que ellos entendieran. Y ellos tomaron el cuerpo humano y lo rehicieron de acuerdo con los principios de una lógica clara y sólida,
punto por punto,
órgano por órgano,
analítica a su manera.]
(ARTAUD, 2004, “Ainsi donc, à vous bien comprendre...” [1947], p. 1188)

La razón no es que un órgano auxiliar, diría Nietzsche, y nuestros órganos están organizados sobre el error. En otros textos del mismo período, Artaud se refiere a un tiempo en que semejante funcionalización del cuerpo todavía no existía, o no había sido impuesta, un tiempo en que el cuerpo era voluntad pura, en que «el hombre era un árbol sin órganos ni función», pero «con voluntad que camina», afirmando enseguida que la gran mentira fue «hacer del hombre un organismo | ingestión, asimilación, | incubación, excreción, [...] este árbol humano que avanza esto era: | una voluntad que decide de sí en cada instante, | sin funciones ocultas, subyacentes reguladas por el inconsciente» (ARTAUD, 2004, “Lettre à Pierre Loeb” [1947], p. 1602-1603).

El teatro de la残酷 deviene así el lugar específico donde no se busca volver a un estado originario perdido, sino reactivar las fuerzas vitales, la voluntad, a su enésima potencia, hasta hacer «aflorar la vida bajo la piel como el picor de una terrible irritación» (ARTAUD, 2004, “Lettre à Maurice Saillat” [1947], p. 1204-1205), y donde ya no se teme la muerte. No es necesario insistir mucho para llegar a pensar semejante teatro como una “generación al revés” (DERRIDA, 2011) donde el cuerpo, una vez recortado de su soporte orgánico y una vez superados los terribles sufrimientos necesarios para esto, conocerá «el regreso de una eterna salud» (ARTAUD, 2004, “Le théâtre de la cruauté” [1947], p. 1657). Asimismo, y una vez más, la残酷 de la vida (y para volver a la vida), no será para pensarla como una personificación de la naturaleza (“la naturaleza es cruel”), sino, más bien, como una fuerza que se agita en la naturaleza, que dicta su ética, “mas allá

del bien y del mal”. Esto no quiere decir excluyendo el bien o el mal hacia un antes (“la inocencia perdida”) o un después (un futuro mítico que los excluya) de ellos, sino precisamente “por sus mismos medios”, en la misma medida en que Artaud pudo ir más allá del teatro, transcendiéndolo con sus mismos medios y llevándolo así a sus extremas consecuencias.

Para concluir, pues, ¿qué será entonces esta danza al revés de la que habla Artaud, o que, más bien, el doble Nietzsche-Artaud opera? Una danza de los órganos, de las células, de la biología, por supuesto, pero con ella, la necesidad de un cuerpo que destruye su organización racional para encontrar su propia razón: “la gran razón” del cuerpo (Nietzsche), no un principio directivo, sino una pluralidad a sentido único, una guerra y una paz, donde no existe un centro de poder inmutable, ningún jefe preciso que asegura su dirección, sino que es el impulso que se afirma en un momento dado a tomar la cabeza de este organismo. Este tipo de organismo donde los agenciamientos entre órganos no son más que tentativas aleatorias, errores indispensables para la vida, es un medio para de aumentar el conflicto y, con ello, el grado de potencia del cuerpo mismo.

Entre los paridos son muchos los inútiles, los que respecto de la meta de la especie son frágiles e *ineficaces* –pero *superiores*: ¡en esto tenemos que fijarnos! [...] La meta, obviamente, es que el hombre llegue a ser tan regular y estable como ha sucedido con la mayoría de las especies animales: se han *adaptado* a las condiciones de la tierra, y demás, y en esencia ya no cambian. El hombre todavía cambia –está haciéndose. (NIETZSCHE, 2008b, 11[44], p. 768)

Es así que el cuerpo deviene el campo de batalla de los órganos, lugar de encuentros y desafíos que desencadena miembros y rasgos “percibidos como abyectos” (Artaud) en la danza cruel de la asimilación y de la novedad, de la crueldad y de la voluntad, desde la cual emana el vapor del acontecimiento, doble de lo real sin ser menos real: el acontecimiento del doble mismo, que, entre las chispas de la identidad (des)hecha en mil pedazos, emana como tal, acompañado por un ejército de otros dobles, múltiples. Eterno diálogo, aquello imaginario entre sí del doble Nietzsche-Artaud, el diálogo inolvidable de la multiplicidad.

N: Todavía hay otro punto en el que, una vez más, yo soy meramente mi padre...
A: Yo, Antonin Artaud soy mi hijo, mi padre, mi madre y yo.
N: Yo soy todos los nombres de la historia...
A: ¿Quién soy?
¿De dónde vengo?
Yo soy Antonin Artaud
y apenas yo lo diga como sé decirlo inmediatamente
verán mi cuerpo actual estallar
y recogerse
bajo diez mil aspectos notorios un cuerpo nuevo
en el que ustedes no podrán
nunca jamás
olvidarme.

Referencias

ARTAUD, A. *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas*. Traducción de María Irene Bordaberry y Adolfo Vargas. Buenos Aires: Caldén, 1975.

ARTAUD, A. “El teatro y la ciencia”, en *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas*. Traducción de María Irene Bordaberry y Adolfo Vargas. Buenos Aires: Caldén, 1975b, p. 80-85.

- ARTAUD, A. *El teatro y su doble*. Traducción de Enrique Alonso y Francisco Abelenda. Barcelona: Edhasa, 1978.
- ARTAUD, A. *Artaud el Momo*. Traducción de Sara Irwin. Buenos Aires: Need, 1998.
- ARTAUD, A. *Œuvres*. Editado por Evélyne Grossman. Paris: Gallimard, 2004.
- CANGUILHEM, G. *Lo normal y lo patológico*. Traducción de Ricardo Postchart. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.
- DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1998.
- DELEUZE, G. *Diferencia y repetición*. Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrutu, 2002.
- DELEUZE, G. *Lógica del sentido*. Traducción de Miguel Morey. Barcelona: Paidós, 2005.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil mesetas*. Capitalismo y esquizofrenia. Traducción de José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 2002.
- DERRIDA, J. *Forcenar al sujetil*. Traducción de Bruno Mazzoldi. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
- DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas* (1641). Traducción de Guillermo Graño Ferrer. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- DUMOULIÉ, C. *Nietzsche et Artaud. Pour une éthique de la cruauté*. Paris: PUF, 1992.
- NIETZSCHE, F. *La ciencia jovial. “La gaya scienza”*. Traducción de José Jara. Caracas: Monte Avila Editores, 1990.
- NIETZSCHE, F. *El origen de la tragedia*. Traducción de Eduardo Ovejero Mauri. Madrid: Espasa Calpe, 2007.
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Volumen IV. Traducción de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2008.
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos (1875-1882)*. Volumen II. Traducción de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2008b.
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos (1881-1885)*. Volumen III. Traducción de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.
- STIEGLER, B. *Nietzsche e la biología*. Traducción de Federico Leoni. Mantova: Negretto editore, 2010.
- VERNANT, J. P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Traducción de Juan Diego López Bonillo. Barcelona: Ariel, 1973.

PEDRO COSTA ENTRE O DEVIR COMUM E O DEVIR IMPRÓPRIO: POSSIBILIDADES PARA PENSAR A SINGULARIZAÇÃO DE COMUNIDADES MÍNIMAS COM O FILME JUVENTUDE EM MARCHA

Breno Isaac Benedykt¹

Resumo: Ao percorrer o conceito de *devir* na obra de Gilles Deleuze e, mormente, após seu encontro com Félix Guattari, sentimos que este, dado à sua crescente abrangência e dinâmica cada vez mais ramificada, caminha sentido uma nova noção de imagem como produção de singularizações as quais despossuem o homem de seus limites organizacionais em forças anômalas. Em um texto decisivo, *1730 – Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível...* encontramos a reapropriação da noção de anômalo, oriunda dos escritos de Georges Canguilhem, para construir o elo entre o devir-animal e os grupos (ou povos) minoritários – oprimidos, proibidos, revoltados, periféricos –: traço nevrálgico para pensar o cinema de Pedro Costa. Porém, é em conexão com Maurice Blanchot que essa dimensão problemática da experiência do *devir* ganha fôlego e dá consistência a uma dobra comunitária. Não se trata mais do anômalo solitário, como borda da matilha, mas do comum impróprio como dobra em individuação. Deleuze em ao menos dois momentos chega a remeter-nos a uma possível relação entre devir e comunidade, mas pouco a explora. Num primeiro momento, em *Cinema II: A Imagem-Tempo*, ao tratar dos filmes de Jean Rouch e Pierre Perrault, e, mais adiante, em seu ensaio *Bartleby, ou a fórmula*. Tendo isso em vista, é no arranjo entre seu pensamento (e de Guattari) e o de Blanchot que desenvolveremos uma linha capaz de dar expressividade filosófica à experiência arrebatadora que o cineasta Pedro Costa nos apresenta em seu filme *Juventude em Marcha*. No filme, seguimos uma personagem, Ventura, a qual, sem deixar de operar uma individuação excepcional, jamais cessa de desfazê-la em linhas afecto-comunitárias. Assim, entre a escrita, a voz e a imagem, na penumbra de espaços e tempos díspares, encontramos a atualização de comunidades mínimas, as quais revelam sua força imprópria e, portanto, não identitária.

Palavras-chave: Comunidade; devir; Gilles Deleuze; Pedro Costa.

Se vemos poucas coisas numa imagem é porque não sabemos lê-la, por que avaliamos tão mal a rarefação como a saturação.
(DELEUZE, 2009, p. 30)

Cuando Griffith encuadra un talud, un poste eléctrico y una vía férrea debajo, se vulve una imagen misteriosa y, al mismo tiempo, es una imagen absolutamente realista. Si uno no es capaz de lograr esta alianza de realismo y de misterio, es mejor no ponerse a hacer ninguna imagen.
(HULLIET apud COSTA, 2011, p. 102)

Introdução

Antes de mais nada, é relevante termos em vista que o trabalho analítico que desenvolveremos com o filme *Juventude em Marcha* de Pedro Costa e sua intersecção com o

¹ Doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo. Bolsista FAPESP, número do processo: 2018/03080-9.

problema filosófico do *comum*, se situa em dois níveis. Podemos dizer que por um lado se trata de uma análise no nível da forma filmica, incluindo tanto a disposição e a presença de suas personagens num determinado espaço como os usos do som e suas composições, além da montagem e do enquadramento. Entretanto, uma análise restrita a esse nível não bastaria para acessar a virtualidade conceitual de suas imagens, o que faz necessário uma entrega sensível a outro nível analítico, o qual – é preciso ter isto em mente – não exclui o anterior, mas tem a particularidade de pensar no plano das forças ou das intensidades, isto é, de ver a forma como *quantuns* de força e como efeitos de intensidade. Por fim, vale acrescentar que para compor nossa análise levaremos em conta o procedimento e a experimentação de Pedro Costa ao longo de todo o processo.

Além disso, por partirmos de uma perspectiva crítica à noção clássica de representação, entendida como referencialidade a uma verdade (ou realidade) externa ao ato de criação e ontologicamente primeira em relação a ela, nos endereçamos, junto com Deleuze, ao filme *Juventude em Marcha* concebendo-o como um bloco de imagem capaz de exprimir, mais do que representar ou traduzir, a verdade de um *ser-do-devir*. Nesse sentido, desde o nosso ponto de vista, o mais interessante e radical de *Juventude em Marcha* são os *devires* nele expressos e com os quais nos vincula, e não tanto a leitura de que se trata de uma documentação estética da vida de imigrantes cabo-verdenses em Portugal – ainda que não esteja excluída a possibilidade de entendê-lo enquanto tal. Entretanto, os limites estabelecidos pelas exigências de uma caracterização representativa da imagem, reduzem a experiência filmica a um mero documento comunicacional, perdendo de vista as relações problemáticas – quero dizer, pensantes – da imagem.

É apenas por meio do enfrentamento de relações não recognoscíveis e, portanto, de difícil perceptividade que podemos levar adiante uma análise implicada com os *devires* (por vezes, abismal) do filme. Nesse sentido, uma análise atenta ao *devir* da questão *comunitária* deve evitar as noções clássicas que a enclausuram em noções tais como as de comunhão religiosa ou de vínculo identitário (filiação familiar, substancial ou linguística), as quais além de pressupor um horizonte homogêneo de paz perpétua, fazem do *comum* uma experiência reduzível às dicotomias do normal e do patológico, do social e do individual, do familiar e do desconhecido, grosso modo, às dicotomias do mesmo e do outro. Mas, indo além, é possível dizer que tais concepções assujeitam as experiências do *comum*, via uma necessidade arbitrária que nos limitam a pensá-las exclusivamente pela ordenação do que lhe é interno e externo, fechando, essa própria dicotomia à imanência de experimentações que escapam à aos termos de uma relação referenciada a um Uno (historicamente variável) suprassensível, o qual, não apenas exclui, mas combate a realidade dos *devires*.

Tal problemática exige, portanto, uma modificação do olhar, isto é, um *desvio* em nossos órgãos perceptivos. Não basta reconhecer os fatos, saber que aqueles corpos existentes nos filmes de Pedro Costa são corpos em condições de extrema vulnerabilidade, é preciso ver a imagem-vidente de seu cinema. Pois ela excede a percepção da situação, ela vê o que o clichê pré-configurado em nossas condições sensório-motoras cotidianas são incapaz de ver. Diante de *Juventude em Marcha* não estamos mais prontos para reconhecer as situações sociais e a reagir a elas; não vemos apenas uma questão de fato (*quid facti*), vemos as forças vitais de uma questão de direito (*quid juris*).

Primeiro olhar

Nos filmes de Pedro Costa, é preciso assumir, não vemos seres e situações de fato, mas um *devir*, por vezes, abismal. E é o próprio Pedro Costa (2011) que nos revela como sua percepção entrou em *crise* diante de Fontainhas, forçando-o a restabelecer todos seus vínculos com o cinema, consigo mesmo e com o mundo.

Além da necessidade de abandonar suas antigas parcerias, modificando significativamente o modo como costumava trabalhar, Pedro Costa (2011, p. 26) conta que para fazer um “enquadramento, um texto pelo qual as pessoas iam falar (...), iam inventar”², tornou-se necessário ver a *distância*, isto é, ver esse “buraco entre nós, o qual ia fazer o filme, e não outra coisa”. Não bastava reconhecer a condição social daquelas pessoas, era preciso escutá-las, vê-las, viver em Fontainhas, pois era assim que essa *distância* passava a ser visivelmente real. Inclusive, nos conta Pedro Costa (2011), a ideia de seu ato de criação é inseparável do que lhe veio na experiência radical de entrar, por acaso, em Fontainhas. Como ver, pensar e filmar esse *the other half*³? Essa era a questão que lhe tocava e que lhe mobilizava a encontrar uma linha de sensibilidade *comum* entre ele e essa “outra metade”, por meio da qual Pedro Costa não seria mais o português, com sua percepção de colonizador, e nem aquelas pessoas, os miseráveis e adictos de Fontainhas. “Era uma tentativa de organização de nossas sensibilidades, de ver como nossa sensibilidade, nossos sentidos, nosso aparelho sensitivo tocava o de Vanda” (p. 148), isto é, de que modo a linha sensitiva de Pedro Costa passava a ressoar com a linha sensível daquelas personagens-reais: Vanda, Ventura e outros. Assim, as coisas não estariam mais no nível de um documentário (em seu sentido bruto, de representação de uma verdade dada por antecedência), pois nem mesmo a câmera se encontrava mais nessa posição de simples mediador entre termos. Ela passava a ser a única capaz de aprender essa passagem entre eles, essa *distância*, esse buraco, o qual o cineasta passou a chamar de uma sensibilidade *comum*.

Ora, essa *distância* é justamente a relação singularizante que confronta a câmera, o diretor e as personagens de Fontainhas a atingir a fabulação de um *espaço-tempo* que excede suas relações empíricas e pragmáticas. Como fazer da imagem, dos gestos corporais e dos atos de fala a fabulação dessa *distância*? Pedro Costa sabia que isso só seria possível se ultrapassasse (e com ele sua câmera e as personagens), o nível das existências de *fato*, para afirmar o *direto* de existir dessa *distância* singular, sensível e real que constituía o encontro entre eles. Não se tratava, portanto, de julgar ou de interpretar (no sentido de um saber externo), mas de tornar visível as intensidades dessa *distância* que antecedia a verdade de cada termo no encontro.

O desafio, portanto, era fazer visível essa variação afetiva, essas relações de velocidade e de lentidão que atravessam esse buraco, essa distância, em suma, de filmar uma relação singular. Longe de um olhar neutro sobre aquelas pessoas, o cinema de Pedro Costa exprime a *tomada de posição* de uma imagem que abandonou os limites de uma percepção espaço-temporal a fim de criar a *imagem-testemunha* de um *devir* entre elas.

David Lapoujade (2017, p. 22), explicou de modo brilhante em seu livro *As existências mínimas* de que modo a “testemunha nunca é neutra ou imparcial. Ela tem a responsabilidade de *fazer ver* aquilo que teve o privilégio de ver, sentir e pensar”; o que faz de sua *tomada de posição* algo bastante próximo da figura filosófica do advogado, o qual se afasta da posição do legislador, que julga e justifica, e passa para a *posição* daquele que contrai as forças de uma singularidade para defendê-la e expandir sua existência.

Segundo olhar

Ao percorrermos o conceito de *devir* na obra de Deleuze e mormente após seu encontro com Félix Guattari, é possível notar como esse conceito possibilita alojar no interior o problema do *comum*, entendendo-o como uma experiência de singularização *anômala*. Em um texto de

² Todas as traduções de Pedro Costa (2011) são realizadas livremente por nós desde uma versão em espanhol.

³ Termo utilizado pelo fotógrafo Jacob Rii para se referir às pessoas às quais se dedicava fotografar. Pedro Costa (2011) retoma o termo conscientemente, por ver na expressão um olhar sensível a essa multidão de excedentes que o capitalismo produz.

Mil Platôs, Deleuze e Guattari (2012), buscando expandir as conexões de seu conceito de *devir*, trazem à tona o conceito de *anômalo* oriundo dos escritos de Georges Canguilhem (2015), percebendo-o como uma via vitalista que permite pensar a singularização flutuante de experimentações existências quase sempre imperceptíveis e, no entanto, absolutamente imanente à vida. Tal conceito substitui, sem desconsiderar os efeitos reais da dicotomia organizacional, invariável e transcendente, de categorias pautadas na distinção moral entre o normal e o patológico. O *anômalo* é *devir*, isto é, uma nova relação *impensável* entre o corpo e o meio, entre o mundo e o ser individuado, a qual exprime uma verdadeira busca involuntária para solucionar uma problemática ao mesmo tempo real e vital (ainda que virtual), a qual antecede e excede as coordenadas biopolíticas ou psicossociais que circundam o universo moralizante de relações contratuais e de interdependência entre termos em posições pré-fixadas – tais como a do médico e do paciente, do doente e do saudável. Como observava Canguilhem (2015), enquanto o normal e o anormal pertencem à ordem cronológica do campo social, a *anomalia* corresponde à diferenciação permanente de uma experiência vitalista mormente imperceptível às partes, pois se faz nos limites de uma relação infinitesimal com o meio. Experiência desviante, irregular e rugosa, como a caracteriza Canguilhem (2015), ela que se opõe à regularidade lisa e homogeneizante do normal e anormal.

Ao retomar tal conceito e conectá-lo ao de *devir*, Deleuze e Guattari (2012) lhe dão uma dimensão estética e política, a saber, como uma potência criativa que de direito (*quid juris*) pertence aos grupos (ou povos) minoritários – oprimidos, proibidos, revoltados, periféricos –, na medida em que fabulam esse *comum* germinativo por meio *distâncias* variáveis entre individuações não previamente correspondentes. Não nos parece de pouca relevância que em *Juventude em Marcha* exista inúmeras *retomadas* e, dentre elas, as emblemáticas recitações da última carta do poeta Robert Desnos escrita desde um campo de concentração e endereçada à sua esposa Youki, em 15 de julho de 1944. Ventura a recita várias vezes e a cada vez, com pequenas diferenças, uma *diferença* profunda parece ganhar intensidade. É essa *distância*, essa sensibilidade *comum* que não pertence mais a Robert Desnos do que a Ventura. A carta não tem mais proprietários, nem propriedades, tornou-se um coletivo de enunciação: carta-mundo, carta-testemunho, *distância comum* entre individuações não-correspondentes, *singularização* que cabe à câmera testemunhar.

O problema da relação mudou ao mesmo tempo em que os limites previsíveis e espaciotemporais entre o destinatário e o remetente também se transformar, o termo virou efeito e o meio o antecedente, e a relação envolvida na carta, relação de relações.

Terceiro olhar

Lembremos como começa o filme. A câmera fixa, um leve contra-*plongée* e diante de si e de nós, um espaço qualquer, certamente singular: uma favela qualquer, a qual, como toda favela, expõe suas ruínas e oferta ao olhar o desaparecimento do espaço euclidiano para a exposição uma relação pouco típica, limite, possível, com o espaço. Há poucas cores, digamos que apenas o suficiente para vermos a construção precária de suas casas. Nele não há horizonte visível e as bordas do plano fixo estão escuras. Surge aos poucos a crescente sensação de que aquele espaço vive sob as forças do fantasmático, não por alusão a fantasias subjetivas, mas pela sensação de permanente movência exposta por essa imagem ao mesmo tempo distinta e obscura. É uma imagem capaz de provocar, sem qualquer apelo à lógica do suspense ou do terror, um estranhamento radical. A percepção recognoscível se desfaz aos poucos e a imagem revela ser o germe de um ambiente de seres reais e fantasmáticos. Nele e frente a ele o corpo ativo parece dissipar-se – não há susto, nem lágrimas –, ao mesmo tempo em que o pensamento, supostamente passivo, conquista uma atividade *anômala*. Há um hibridismo paradoxal

simultâneo à imagem, ao ambiente e ao nosso olhar; tudo é passivo e, no entanto, há uma visível sensação de forças ativas. É o início de uma experiência de intensidades sem destino claro, a qual se dá nessa *distância* entre a câmera e as casas. Deleuze (2009, p. 218) outrora nos falou de uma experiência “impassiva”, a qual, nem ativa e nem passiva, seria a realidade de uma sensação de incessante passagem *entre* as duas – o germe que é o afecto *sem-sentido*.

Ainda nesse mesmo plano-sequência surge de uma de suas janelas um corpo sem contorno. Escurecido pelas sombras e pela pouca luminosidade do ambiente, só é possível ver o gesto repetitivo pelo qual esse corpo arremessa uma série de mobílias pela janela, as quais, por sua vez, ao caírem no chão, produzem o barulho que se propaga pelo ar ao modo de uma energia nascente. Não é o vazio, mas a precariedade viva de uma serenidade que começa a germinar, a qual encontraremos nas personagens do filme, afetando todas as suas narratividades e, num só tempo, fazendo com que sua estrutura trôpega nunca coincida com a narratividade do cinema tido clássico: situação, solução (ou reviravolta) e desfecho.

Não à toa, nesse momento do filme se impõe a sensação de estarmos diante de um quadro de natureza morta, pelo qual se exprime: “devir, mudança, passagem” (DELEUZE, 2005, p. 27), mais do que um suposto vazio a prefigurar uma narrativa histórica. Como no cinema de Yasujiro Ozu, trata-se de um universo no qual o vazio é apenas o correlato de objetos e de personagens que vivem e falam com vagueza na plenitude de suas composições possíveis, visível graças ao delicado enquadramento de um plano fixo. Pedro Costa (2011, p. 83), numa longa conversação com Andy Rector, nos diz que em seus filmes o plano fixo tem como função tornar visível tudo aquilo que se move, ainda que seja apenas a movência do ar: se o quadro fixo tem alguma relevância é por “dar ao espectador a liberdade para perceber” tudo aquilo que se move, mesmo quando esses movimentos são infinitesimais, quando parecem acontecer apenas “na cabeça e nos olhos” do espectador. Trata-se, podemos dizer, de uma distinção ao mesmo tempo estética e política entre aquilo que somos capazes de ver ordinariamente e aquilo que seu cinema se esforça por fazer visível e sensível – o ato de criação de um *povo* ou de um *comum* que nasce essa *distância* intensiva.

Recordemos como Deleuze (2009) deu especial atenção ao enquadramento cinematográfico, concebendo-o ao modo de uma semente fechada em sua previsibilidade ou, por outro lado, ao modo de um germe conectado ao *cosmos* – a depender se sua relação com o forade-campo. “Pode dizer-se do plano que ele age como uma consciência. Mas a única consciência cinematográfica não somos nós, cada um dos espectadores, nem o herói, é a câmera, ora humana, ora inumana ou sobre-humana” (2009, p. 40). Quanto mais tênue é o fio que conecta o quadro à exterioridade do mundo maior é a *distância* intensiva conquistada pela câmera em relação ao fechamento geométrico e à seleção limitante da consciência humana. A força do enquadramento dinâmico, que perpassa o início do filme *Juventude em Marcha*, é justamente essa: fazer com o que o enquadramento atinja a qualidade do *impróprio*, entendendo-a como uma potência compositiva que pode exceder a realidade mental que costuma assujeitar o olho da câmera aos limites do bom-senso de uma boa consciência humana e ao senso-comum de uma subjetividade fechada em si mesma (seja ela vista pelo seu ângulo objetivo ou subjetivo). É por estar situada fora dos termos que a Relação pode descobrir os fios de uma imagem conectada à multiplicidade *amorfa* de *comum impróprio*, mas também é justamente por isso ela pode cair nas coordenadas de olhares clichês que não lhe pertencem *a priori*.

No entanto, há aí toda uma positividade do enquadramento entendido como Relação *impessoal*, na medida em que ela permite pensar a existência de vínculos para além da previsibilidade do que pode a consciência humana. Como diz Deleuze (2009, p. 25), a primeira ressonância do cinema com a filosofia de Henri Bergson é justamente essa: “Se se tivesse que definir o todo [– em seu sentido bergsoniano –] ele seria definido pela Relação. É que a relação

não é uma propriedade dos objetos, ela é sempre exterior aos seus termos. Além disso é inseparável do aberto e apresenta uma existência espiritual ou mental”.

Quarto olhar

Todo enquadramento de Ventura (personagem principal de *Juventude em Marcha*), nos afasta de uma concepção relacional ao modo contratualista. Ventura sozinho ou em companhia de outras pessoas, nunca compõe uma soma de corpos com elas como se estivessem circunscritos a uma situação espaço-temporal e uma posição psicossocial. O enquadramento dos corpos e dos atos de fala em *Juventude em Marcha* tensionam permanentemente os limites previsíveis de uma situação facilmente codificável. São gestos que exprimem a plenitude de corpos menos presos à sua funcionalidade orgânica do que entregues à descoberta de diferentes posições, enquanto as falas exploram camadas misteriosas do um passado que não se rende aos limites de uma história pessoal. Assim, quando não é o corpo que se desvincilha das funções organizacionais a ele previstas é a fala que se desconecta do seu entorno, revelando relações que perpassam e ultrapassam o plano atual em que se encontram.

Reagir à situação seria manter o corpo e a fala de Ventura, e daqueles com quem se encontra, presos às coordenadas de uma condição pessoal, mas em *Juventude em Marcha* toda e qualquer coordenada sensório-motora parece desmoronar: o espaço, mas também o corpo e a fala exprimem vínculos com linhas verdadeiramente virtuais, o que está em torno, o atual, não é capaz de revelar a luz que descobrem essas *distâncias* virtuais. Distâncias muito mais misteriosas do que toda virtualidade um passado pronto ou programado para se atualizar, a depender apenas das exigências externas do que se percebe em seu entorno. Não à toa, o vagar do corpo e potência das falas introduzem relações longínquas, as quais ao mesmo tempo em que mostram sua intensidade *incomum*, paradoxalmente, dizem de um *comum* que nos escapa: *impassível distância* que os atravessa.

Pedro Costa (2011, p. 97), outra vez, se próxima de Ozu e nos recorda como “Ozu não fazia distinção entre o mar e um sapato, um homem e as nuvens. Havia correspondência entre as formas”. Talvez o melhor seja dizer que a correspondência não previsível entre as intensidades dessas formas é que fazia de sua câmera uma consciência inumana ou sobre-humana, capaz de dar-lhes, ou melhor, de captar, essa correspondência impensável para uma consciência demasiado humana, esse afecto ou hiato que nasce entre os termos. Fazer sensível essa distância para o pensamento talvez seja o principal aprendizado de Pedro Costa com Ozu – dar a ver o *devir*, essa relação (*in*)*comum*, essa passagem incessante entre algo perceptivelmente *comum* e, no entanto, visivelmente *incomum*. Como em Ozu, não tampouco há necessidade de mover a câmera para o enquadramento dá passagem a essas intensidades. No entanto, em Pedro Costa tudo muda à medida que suas personagens são personagens-reais e seu filme nunca deixa de relevar algo que também lhe acontece. Mostrar a força sutil de uma fantasmática realidade a *deslocar* seu presente.

Há algo nisso tudo de desobediente. Não apenas em Ventura, mas na maior parte dessas personagens-reais, mas o que elas desobedecem é inimitado. Há como que uma desobediência absoluta sem nunca dar a ver uma oposição direta à ordem. É a desobediência que não opera pela dicotomia entre a regra e a exceção, não combate um termo com seu oposto, mas exprime posições e atos de fala de uma recusa, ou melhor, de uma preguiça que não quer deixar de fabular. Não desobedecer para desobedecer melhor, mas também não obedecer, para desobedecer de outro modo.

Recordemos do plano em que Ventura está apoiado na parede de um museu entre dois retratos da elite europeia dos séculos XV e XVI. Ventura ocupa a *distância* entre um retrato realizado pelo

pintor Anthony van Dyke e outro por Peter Paul Rubens. Trata-se de uma imagem que coloca essa personagem-real num lugar igualdade com esses outros corpos retratos. Entre os três, como num quadro barroco, há devir, mudança, passagem. Por isso, se a sensação num primeiro momento é de que Ventura está tão presente e tão ausente quanto as personagens retratadas pelos pintores do século XV e XVI, um outro olhar acaba por revelar como o corpo de Ventura expõe em si mesmo uma intensidade que o destaca em relação aos outros. Ele é essa imobilidade móvel entre os outros dois. Ele perturba, ele exprime esse *devir minoritário* que os outros não são capazes de ver e de sentir. Ventura transforma-se em passagem e faz real essa *distância* de um corpo feito de gestos, o qual excede o plano dos corpos sólidos, organizados e idealizados nos belos retratos daquela elite colonial. E é por ser corpo perturbante que será coagido a se mover no espaço; a fazer do movimento intensivo, movimento extenso. E, em seguida, aquele cujo corpo se assemelha ao seu, talvez *um* de seus filhos, irá limpar o chão sobre o qual pisou.

Mas se Ventura se diferencia num plano que pareceria mostrar uma igualdade entre diferentes, como entender esse *comum* que corta o filme e o distingue das tentativas de o circunscrever à normatividade social? Como entender como sendo uma *comunidade* essa desobediência passiva a toda tentativa de inclusão de seu corpo, de seus gestos, de seus atos de fala, em uma situação de paridade e conformismo social?

Vale lembrar como Ventura recusa os apartamentos que o corretor de imóveis lhe apresenta. A boa vontade de um não se aproxima nem de perto ao estado de pensamento do outro. Ventura não apenas recusa, mas o faz de modo singular. Cria o gesto de sua recusa, faz ver, faz perceber, capta e exprime algo que sempre escapa ao corretor de imóveis.

Quinto olhar

Em outro plano, Ventura aparece junto com uma dessas personagens com as quais ao longo do filme vive enigmáticas relações de aliança. Trata-se de uma mulher com quem se põe a observar uma parede que está fora-de-campo. Sentados numa espécie de cama/sofá improvisado no chão, ambos falam do que vem surgir nessa parede cega. É como se estivessem olhando para um filme numa tela branca posta fora-de-campo. O que vemos são espectadores-reais que se deslocaram, ainda que permaneçam sendo os personagens-reais do filme. Outro hibridismo, dessa vez que faz coexistir essas duas posições em simultaneidade em uma relação entre imagens. Suas falas multiplicam os corpos e as posições de tudo que estão vendo, mas também de tudo o que nós vemos. Não é apenas a parede que aboliu as referências, são as próprias personagens que se converteram em pura superfície sem qualquer tipo profundidade para o acomodamento de clichês. Só há passagem e *distância*, verdadeiro *devir* cujo acontecer se faz em contato com uma exterioridade radical em relação às organizações sociais e perceptivas de sujeitos previsíveis em um dado espaço. Tudo vem de outro lugar, de *distâncias*, de coexistências não-correspondentes, por vezes, paradoxais ou impensáveis.

Aqui entramos em um aparente impasse, pois Deleuze pouco conectou, ao menos de modo explícito, o conceito de *devir* ao de comunidade ou de comum. Em um dos momentos mais emblemáticos no qual surge uma possível conexão entre esses conceitos é no rico e complexo ensaio, *Bartleby: ou a fórmula* (DELEUZE, 2011). Como é sabido, Deleuze toma a expressão *preferiria não*, e sua função-limite em relação à língua inglesa, como ponto de partida. É pela literalidade intensiva desta fórmula e pelo seu abrupto aparecimento que ela é capaz de fazer com que uma atmosfera cômica e enlouquecedora tome conta de todo o escritório de advocacia. Se ela é literal e funciona como uma língua estrangeira, ou de modo *agramatical*, como Deleuze sugere, é por criar um *germe* capaz de exprimir uma Diferença interna a esta Relação cuja abertura, fechamento e movência se situa sempre algures. É essa diferença que irá

perpassar todos os corpos como uma exterioridade radical em relação aos termos agenciados, neste caso, o advogado, os outros escreventes, a disposição dos objetos e dos corpos no escritório, Nova York, a revolução americana com seu anarquismo e, por fim, a luta de sua literatura contra a razão neurótica do velho mundo; sua função paterna, sua filantropia e sua caridade. É por atingir a superfície desse limite que a fórmula põe em xeque toda a organização desses elementos, funcionando ao modo de um tensor incessante e insaciável. Como nos diz Deleuze (2011, p 92), é a *expressão* de “uma anomalia” contagiente, não tanto por uma adesão voluntária quanto por um contágio imprevisível.

Ora, o ponto central que mais nos interessa aqui é sobretudo o fato de que essa relação tampouco pertence a Bartleby, ao menos enquanto sujeito circunscrito à gramática social. Bartleby, insiste Deleuze (2011, p. 94) – e aqui poderíamos falar algo de similar a respeito de Ventura –, é quem recusa a condição de particular: “qualquer particularidade, qualquer referência é abolida”, e é isso que faz crescer sua potência, ou melhor, esta força tensionadora das posições sociais. É essa potência que dá a Bartleby o *direito* de “permanecer imóvel e de pé diante de uma parede cega. Pura passividade paciente, como diria Blanchot” (DELEUZE, 2011, p. 94) ou ainda, se quisermos, paciência ativa de um gesto de passividade criativa.

Também é por meio dessa força singular de Bartleby e outras personagens de Herman Melville que Deleuze desemboca na ideia de que este *devir ilimitado* traz consigo um novo tipo de comunidade, uma comunidade de alianças que substitui àquela das filiações neuróticas fazendo-as, inclusive, passar pela loucura de vínculos *impróprios*: “um irmão, uma irmã”, ou ainda, como vemos em *Juventude em Marcha*, um filho ou uma filha, ou até mesmo um pai ou uma mãe, tanto mais verdadeiros quanto não pertencem a ninguém, “já que toda ‘propriedade’ foi abolida” (2011, p. 111). Deleuze se pergunta então: “Como essa comunidade poderia realizar-se?” (2011, p. 111). Ora, a resposta de Deleuze (2011) não poderia ser mais precisa, mais imanente. O problema já está resolvido em si mesmo, na medida em que essas personagens não introduzem um tema individual, mas um assunto coletivo, fundando um “um muro de pedras livres, não cimentadas, onde cada elemento vale por si mesmo e no entanto tem relação com os demais” (2011, p. 113). É por meio dessa perspectiva que podemos dizer as personagens de Pedro Costa em *Juventude em Marcha* aparecem como um verdadeiro *testemunho* de uma enunciação coletiva, desse “povo por vir”, “desse devir humano” (DELEUZE, 2011, p. 117).

Pedro Costa é outro na medida em que Fontainhas, Vanda ou Ventura, não são mais apenas Fontainha, Vanda ou Ventura, a *distância* é *passagem, mudança, devir*. A *lógica dos pressupostos* foi desmoronada ao mesmo tempo em que a consciência da câmera fundava um novo povo, um novo *comum*, ainda que instantâneo, com seu mínimo volume.

Fechamento

Se nem Ventura, nem as outras personagens do filme e tampouco Pedro Costa ou sua câmera podem ser qualificadas como indisciplinares em relação às regras sociais, nem por isto elas deixam de exprimir um *desvio* ou uma série de *desvios* radicais. Uma relação verdadeiramente *anômala* por originalidade. Como escreveu Blanchot (2013) a respeito dos amores mais repugnantes, num diálogo original e intenso com o conto de Marguerite Duras, *A doença da Morte*: “Lá onde se forma uma comunidade episódica (...) se constitui uma máquina de guerra ou, para melhor dizer, a sensação da possibilidade de [destruição de nossa organização social], a qual porta em si, mesmo que em dose infinitesimal, a ameaça de sua aniquilação” (BLANCHOT, 2013, p. 67).

Ora, não é justamente essa a paradoxal função daqueles que traçam no mundo uma relação para além de nossos pressupostos? Isto é, criar o impossível a partir do possível? Como já atentava Georges Canguilhem, o *anômalo* é mais excesso de vida do que um deficit. Assim, se

o “anormal”, como falavam Deleuze & Guattari (2012, p. 26), “só pode se definir em função das características, específicas ou genéricas; o *anômalo* [...] por sua vez, é] a aliança”. Mas então, como *testemunhá-la*? Como dar-lhes o *direito* de existência? Não é essa a questão que coloca de Pedro Costa numa linhagem que passa Pierre Perrault, Jean Rouch e outros?

Referências

- BLANCHOT, M. *A Comunidade Inconfessável*. Brasília: Ed. UnB, 2013.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Ed. GEN/ Forense Universitária, 2015.
- COSTA, P. *Un mirlo dourado, un ramo de flores y una cuchara de plata*: conversación com Pedro Costa, collage de Andy Rector, documentos. Barcelona: Ed. Progimág, 2011.
- DELEUZE, G. Bartleby, ou a fórmula. In: _____. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- DELEUZE, G. *A imagem-movimento*. Cinema I. Lisboa: Ed. Assírio & Alvim, 2009.
- DELEUZE, G. *A imagem-tempo*. Cinema II. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. 1730 – Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível... In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrênia*. v. 2. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- LAPOUJADE, D. *As existências mínimas*. Ed. N-1. São Paulo, 2017.

Referências filmicas

- JUVENTUDE em Marcha. Direção Pedro Costa. Portugal. Ventura Film; Contracosta produções; Les films de L'étranger; Radio Televisão Portuguesa (RTP). 1 DVD. (156 min.).

BREVE RELATO DE UN BESTIARIO EN *MIL MESETAS*

BRIEF ACCOUNT OF A BESTIARY IN A *THOUSAND PLATEAUS*

Olga del Pilar López¹

Resumen: Este artículo busca pensar el animal vinculado a la filosofía, o bien una filosofía animal. Si bien este enfoque está al orden del día en los debates contemporáneos, nuestro interés es pensarlo particularmente en la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari quienes siguen a los animales para desembarazarse de los conceptos que han acompañado a la filosofía occidental logocentrista, a la vez que inventan nuevos conceptos vehiculados por los animales. Es en ese sentido que ellos reconocen la responsabilidad frente a los animales y los nuevos ritornelos filosóficos que estos les permitirán elaborar.

Palabras-clave: Filosofía deleuze-guattariana; animales; devenires; arte.

Abstract: This article seeks to think about the animal linked to philosophy, or an animal philosophy. Although this approach is the order of the day in contemporary debates, our interest is to think particularly about the work of Gilles Deleuze and Félix Guattari who follow the animals to get rid of the concepts that have accompanied the western logocentric philosophy, and at the same time they invent new concepts conveyed by animals. It is in this sense that they recognize the responsibility towards the animals and the new philosophical *ritornellos* that these will allow them to elaborate.

Keywords: Deleuze and Guattari's Philosophy; animals; becomings; art.

Si la Garrapata, el Lobo, el Caballo, etc., son verdaderos nombres propios, no es en razón de los denominadores genéricos y específicos que los caracterizan, sino de las velocidades que los componen y de los afectos que los satisfacen: el acontecimiento que ellos son por ellos mismos y en los agenciamientos, devenir-caballo del pequeño Hans, devenir-lobo del Salvaje, devenir-garrapata de los Estoicos (otros nombres propios).
Deleuze, Guattari, *Mil Mesetas*, p. 267

Introducción

En las últimas tendencias de la filosofía contemporánea encontramos una filosofía vegetal y una filosofía animal. Es decir, estaríamos en el polo opuesto de un hegelianismo que tiene entre sus pilares la diferencia entre el espíritu y los animales, pues consideraba a estos como seres inferiores incomparables al hombre. Es en ese sentido que la dialéctica del amo y el esclavo tiene entre sus objetivos demostrar que uno no es un animal y que más bien ha superado ese estado al sacrificarse por otro. Bajo diferentes ángulos Hegel considera la naturaleza como un estado despreciable del cual debemos tomar distancia. Igualmente, Heidegger señala esta separación, para lo cual retoma el término *Umwelt* (mundo circundante) de Uexküll, pero para hacer una lectura completamente

¹ Ph.D. en Estética. Profesora titular de la Unidad de Transversal, Universidad de las Artes. *E-mail:* olga.lopez@uartes.edu.ec.

distinta a la conocida de Deleuze y Guattari, es decir, afirmar que el animal se encuentra aturdido en su pobreza y ajeno al mundo. Éste actuaría únicamente en los anillos desinhibidores que desatan su comportamiento. Ahora bien, el giro de la filosofía contemporánea descentra el problema del pensamiento y pone el énfasis en el campo de relaciones en el cual se constituyen los animales y los vegetales, de los cuales surgirían modos de existencia. Este anti-humanismo presente en la filosofía contemporánea permite incluir otras miradas, otros puntos de vista animales, vegetales o minerales. Entre los autores que permitieron esta línea de fuga, esta desterritorialización de la tradición occidental debemos contar a Jacques Derrida quien señala el logocentrismo que ha acompañado a la filosofía occidental:

Por ejemplo Descartes, Kant, Heidegger, Lacan y Lévinas. Sus discursos son sólidos y profundos pero, en estos discursos, todo sucede como si aquéllos no hubieran sido nunca mirados, y sobre todo desnudos, por un animal que se hubiera dirigido a ellos. Todo sucede, al menos, como si esta experiencia turbadora, suponiendo que les haya ocurrido, no hubiese sido teóricamente grabada, precisamente allí donde convertían al animal en un *teorema*, una cosa vista y no vidente. La experiencia del animal que ve, del animal que los mira, no la han tenido en cuenta en la arquitectura teórica o filosófica de sus discursos. La han negado, en resumidas cuentas, tanto como la han desconocido. (DERRIDA, 2008, p. 29-30)

La mirada del animal que desnuda al filósofo Derrida nos recuerda uno de los ejes válidos de la fenomenología de Merleau-Ponty: la mirada de las cosas y el sentir del mundo. Y si bien este filósofo no habla de los animales, deja, sin embargo, abierta una posibilidad cuando propone un mundo activo que nos mira, de allí el afán del artista de devolver esa mirada, de tornarla materia del arte. Por ello, en esto que indica Derrida encontramos un sentir que forma parte hoy de una filosofía animal que indaga, acompañada de la etología, por el sentir animal y reconoce esas diversas maneras de ver que tienen las distintas especies que, si bien no son frontales -salvo en situaciones bien particulares-, están atentas al mundo. (MARCELLI, 2009).

Este retorno filosófico al animal está inscrito en los movimientos ecológicos de nuestros días, en la crisis climática, así como en una nueva pregunta sobre nuestros hábitos alimenticios en un mundo con casi siete mil millones de personas donde en su gran mayoría sólo se reconoce al animal como una fuente de biomasa, desconociendo toda su existencia en tanto que ser sintiente. La producción industrial de la vida en función del mercado lleva a la filosofía a preguntarse por ese “Otro” que ha estado entre nosotros de diversas maneras: doméstico, salvaje o en tanto que alimento, para desglosar sus pliegues, para sentir su mirada, su relación con el aprendizaje, con el mimetismo, con lo colectivo. Por ello, si los filósofos modernos indicados previamente en la cita de Derrida son insensibles al animal -aspecto fuertemente presente en las religiones monoteístas-, y lo vislumbran como una máquina como bien es el caso de Malebranche, quien golpeaba a su perro, para luego juzgar sus ladridos de este modo: “Mira, es exactamente como un reloj que suena puntual”(CHAPOUTHIER, 2009), la filosofía contemporánea lo reconoce como un hermano al que debe mirar a la cara, no tanto para sentir la propia satisfacción de la condición humana, sino para reconocer un conjunto de aspectos que nos vinculan: la experiencia de la muerte, la técnica, el sentimiento de dolor e incluso la producción de arte. Sin embargo, según Daniel Marcelli habría una diferencia entre los animales y nosotros: un control proto-imperativo propio de los animales, sobre todo en los primates y un control proto-declarativo propio de los humanos. Esto implica que, si bien hay una imitación en los primeros, en general los animales no se miran directamente, salvo si van a cazar o incluso en situaciones de copulación. El control proto-imperativo significa que la relación entre una

madre y su cría, caso específico entre los chimpancés, no se concentra sobre un intercambio de miradas, sino en una mirada desviada, que no por ello es menos fuerte y concentrada, pues la madre está atenta a lo que hace su cría. Esta relación busca enseñar por imitación, pero sin implicar una concentración sobre los rostros. En cambio, en los segundos, los humanos, existe un juego de miradas entre un objeto deseado, el bebé y la madre, quien a continuación pronuncia el nombre del objeto que el bebé desea para activar este vínculo directo de miradas, esto sería, según el autor del artículo citado un acto proto-declarativo exclusivo de los humanos. Ahora bien, esta diferencia no busca volver al diseño inteligente propio del siglo XIX, sino pensar los procesos de investigación en cada caso. Esto en cuanto a lo que tiene que ver con nuestra relación con el mundo y con los otros, más no en la posibilidad del sentir, presente en todos los seres vivos. Bajo esta óptica el animal deja de estar encerrado en su propia carne y, a merced de la voluntad humana, para más bien sentirlo como el borde intensivo con el cual compartimos un destino común, pues está siendo afectado y maltratado, por este mismo sistema que no sólo destruye el planeta, sino que ha perdido toda consideración por la vida en todas sus formas.

Los animales que ayudaron a pensar a Deleuze y Guattari

Deleuze y Guattari propagan la animalidad a través de los flujos de su pensamiento, como un contagio, como una epidemia, al punto que cuando nos aproximamos a sus rizomas nos encontramos en diversos momentos con esta animalidad desbordada que permite no sólo escapar a una tradición filosófica, sino entablar una ética y una estética. Para comenzar, recordemos la conversación de Gilles Deleuze con Claire Pernet en el *Abecedario*² donde él comienza a construir un alfabeto de manera ordenada y, por supuesto, la primera letra es la A, letra con la cual se aproxima al animal. En este diálogo él aclara tres aspectos. En primer lugar, no le interesan los animales domésticos, tipo el perro o el gato, los cuales terminan inscritos en una estructura familiar edipizada. En segundo lugar: al inscribir a los animales domésticos en esta estructura, ellos terminan por ser humanizados lo cual conlleva una relación humana con el animal. En tercer lugar, él sugiere una tercera alternativa: entablar una relación animal con el animal. Ahora bien, consideramos que esta es la alternativa que atraviesa su obra y que como lo diría Anne Sauvagnargues en *Del animal al arte*, (SAUVAGNARGUES, 2006) es a través de la etología que Deleuze logra escapar a la representación, a lo cual debemos agregar: la significación, la subjetividad y la interpretación. En este diálogo entre Pernet y Deleuze ellos se deslizan hacia el devenir animal del escritor, lo cual nos lleva a una especie de distinción que no siempre es estricta: el devenir-animal estaría más en vínculo con los escritores, mientras que el devenir imperceptible estaría más en relación con la pintura. Así, tanto el animal, como el devenir-animal del escritor con los que abre el *Abecedario* ponen en evidencia uno de los ejes del pensamiento de Deleuze y Guattari: el animal moviliza su pensamiento, permite generar todo tipo de encuentros, hibridaciones y deshumanizaciones que quizás nos lleve a decir que su filosofía no fue escrita para nosotros, sino para los animales y, en esa medida Deleuze y Guattari encarnan esa responsabilidad que tenemos frente a ellos. Por eso, el animal no es el otro, sino el borde intensivo de lo humano o bien la manera como éste se pone en contacto con la materia e incluso con lo inorgánico.

Así, nuestra tesis es: cada que Deleuze y Guattari citan un animal, en relación, en devenir, en metamorfosis, esto está ligado a un concepto. De modo que ellos estarían movilizados por los animales que aparecen en su filosofía, la cual termina por ser un bestiario, que no sólo los vincula con unos filósofos minoritarios, sino que tiene la intención de hacer de su propia filosofía algo minoritario, es por ello que, como decía antes, ésta quizás sienta y asuma esa responsabilidad directa

² *L'abécédaire* es un programa televisivo producido por Pierre-André Boutang entre 1988-1989 y transmitido en 1996 a título de *post mortem auctoris*.

con los animales. Para desglozar esta relación entre los conceptos deleuze-guattarianos y los animales recordemos el siguiente fragmento de Anne Sauvagnargues:

En cada caso, un personaje animal sirve de soporte al análisis y de agente de transformación conceptual: los chillidos y silbidos de la rata Josefina en Kafka, las avispas y las orquídeas de Proust, las garrapatas de Uexküll o el pez chino, el pinzón de Australia, pasan a ser personajes conceptuales, singularidades notables, interlocutores para la filosofía.
(SAUVAGNARGUES, 2006, p. 12-13).

En estos ejemplos que cita Sauvagnargues vemos la presencia del arte y cómo a través de una relación animal con el animal, los escritores de esta cita llevan a cabo devenires animales que los conducen a devenires minoritarios, pues su escritura sale del canon que prevalecía en la literatura de su época. En otros términos, nos obliga a perder nuestra propia humanidad para acceder a las moléculas animales que se propagan a través de la escritura. Es en ese sentido, que Deleuze y Guattari no sólo viven un proceso de deshumanización, sino de molecularización con diversos devenires según los animales que citen. Así, no sólo sería el arte, sino también la filosofía que nos tornaría sensibles a estas moléculas animales, a partir de una alianza de la cual no sólo los filósofos salen transformados, sino también el animal, lo cual se hace evidente con nuestra lectura, ya que luego de leer a Deleuze y Guattari no miramos ni nos relacionamos con los animales de la misma manera, sabemos que su contacto, que su mirada nos afecta y nos transforma. Veamos, entonces en este bestiario cómo los animales son la alianza que permite a nuestros pensadores escapar a la filosofía occidental y crear nuevos conceptos. Esto lo mostraremos a partir de un esquema que extrae algunos flujos de la obra deleuze-guattariana.

En primer lugar, Gilbert Simondon contribuye a esta relación con el animal, pues Deleuze y Guattari retoman términos como metaestabilidad en tanto que diferencia de potencial que induce un cambio de fase, así como el término de modulación que escapa a la idea de forma para, más bien, pensar las interacciones de fuerzas y materiales. Por tanto, en términos simondonianos: "...el ser no posee una unidad de identidad, que es la del estado estable en el cual ninguna transformación es posible; el ser posee una *unidad transductiva*; es decir que puede desfasarse en relación consigo mismo, desbordarse él mismo de un lado y otro de su centro" (SIMONDON, 2015, p. 19-20). En ese sentido, la individuación es aquello que no cesa de cambiar de naturaleza. Lo cual en la red de tela de araña que van elaborando Deleuze y Guattari tiene resonancias espinosistas y hace que quizás sea Spinoza el que guie estas elecciones tanto por su relación anti jerárquica de la naturaleza, por su vínculo con la animalidad, así como por ese devenir-niño que detectan en él nuestros autores.

Igualmente, Deleuze y Guattari elaboran una relación con el animal que escapa a las clasificaciones binarias y a la supremacía del humano, a través de Geoffroy Saint-Hilaire. Deleuze y Guattari citan el debate del siglo XIX entre Cuvier y Geoffroy en el cual, el primero retoma una línea aristotélica y esencialista del animal a partir de la cual constituye series que distinguen claramente entre unos y otros animales. (DELEUZE y GUATTARI, 1980). Por su parte Geoffroy tomará una línea distinta, al demostrar que los seres son plegamientos diversos de la materia, pero que en realidad habría correspondencia entre ellos. Es en ese sentido que él propone el concepto de animal abstracto: un animal del cual provendrían todos, sin embargo esto no quiere decir que se anula la diferencia, sino que se reconoce el trabajo de la carne (la variación continua de un mismo plano), a través de lo cual se destituye toda jerarquía de los seres para pensarlos en un plano horizontal donde una hormiga, un perro, un puma o un humano son iguales, sólo con moldeamientos que los diferencian (conexiones diversas de sus partes). En Geoffroy, a su vez, sentimos aires espinosistas, que nos hacen entender la afinidad de

Deleuze y Guattari con su perspectiva. Ellos se siguen acompañando por etólogos como Rémy Chauvin, Samuel Butler, Jacob von Uexküll, entre otros, que les ayudan a realizar su propia metamorfosis e ir constituyendo esa multiplicidad de devenires que los van afectando.

Sin embargo, es ya con Geoffroy Saint-Hilaire que Deleuze y Guattari van a entender y a participar de una involución, puesto que con este teórico se ponen en contacto con las larvas, los embriones, los huevos de todo tipo, allí donde no existe organización alguna y donde se hace posible pensar un cuerpo sin órganos, ejemplo de ello es la reflexión de Geoffroy sobre los monstruos que cuestiona todo tipo de organización. La entrada de una involución interpela toda clasificación entre género y especie y nos pone en contacto con lo inorgánico: esas fuerzas que no cesan de modular y que están presentes en todo tipo de materia.

En segundo lugar, el animal permite a nuestros autores escapar al binomio de lo uno y lo múltiple, que sigue conservando su halo trascendente, para elaborar el concepto de multiplicidad. Aquí, ellos convocan todo tipo de manadas: lobos, vampiros, ratas, hormigas, abejas, elefantes, bacterias. Que pasan sus potencias de las unas a las otras, que entablan relaciones de contagio, de contaminación y disuelven toda clasificación. Esto lo vincula con otro aspecto clave de este bestiario: la disolución de la rostrocidad. Pues justamente el rostro es el lugar de la identidad que sirve como dispositivo de humanización de plantas, animales o incluso minerales: los humanos imponen su rostrocidad. Sin embargo, las manadas permiten esta disolución de lo uno-identitario y más bien agencian el conjunto de relaciones de los cuerpos. Entablar esta relación animal con el animal permite encontrar las cabezas y, si bien las manadas convocan la indiscernibilidad de los rostros, esto también lo encuentra Deleuze en la pintura de Bacon quien se dedica al borramiento de los rostros humanos, pues:

No es que ella [la cabeza] carezca de espíritu, sino que es un espíritu que es cuerpo, soplo corporal y vital, un espíritu animal, es el espíritu animal del hombre: un espíritu-cerdo, un espíritu-búfalo, un espíritu-Perro, un espíritu-murciélagos... Es entonces un proyecto bien especial que persigue Bacon en tanto que retratista: deshacer el rostro, reencontrar o hacer surgir la cabeza bajo el rostro (DELEUZE, 2002, p. 27).

Vemos surgir en las pinturas de Bacon cabezas de pájaros, de toros que se fusionan con los rostros humanos, pero, sobre todo, la imposibilidad de cualquier reconocimiento y, más bien las fuerzas de esas cabezas que ponen en evidencia la Figura (deformación de la forma) y la intensidad de la carne que emana de los cuadros de Bacon.

En tercer lugar, es a través del animal que Deleuze y Guattari escapan al psicoanálisis, al reconocer tanto en los pacientes tratados por Guattari como en las descripciones clínicas de los psicoanalistas, no tanto una re-edipización del animal, sino distintos agenciamientos colectivos en los cuales aparecerían estos animales. Esa es una de las grandes acusaciones al psicoanálisis: descuidar el devenir-animal por intentar encerrar estas alianzas en arquetipos universalistas. Recuperar los animales negados del psicoanálisis como el caballo de Richard (paciente de Melanie Klein) y entender en qué campo de relaciones se inscribe: la calle, el campo, otros animales. Y cómo Richard intercambia moléculas con este animal. Aquí se podría insistir en un aspecto clave del devenir-animal: el “entre”, donde se generan los intercambios entre especies habitualmente separadas, como la orquídea y la avispa (descripción de la sexualidad en *Sodoma y Gomorra* de Marcel Proust) o bien Richard y su caballo. Lo anterior nos lleva a recordar el artículo de François Zourabichvilli quien insiste en el carácter literal del pensamiento Deleuze-guattariano (ZOURABICHVILLI, 2011). Por tanto, este inter-especie que transforma a aquellos que participan del encuentro, no es tanto en un orden metafórico, sino

en su condición metamórfica. Es entonces el concepto de metamorfosis que desplaza cualquier visión fantástica, imaginaria, simbólica o metafórica del devenir animal.

En cuarto lugar, Deleuze y Guattari escapan a una forma rígida y cerrada de individuación, ligada como veíamos antes al pensamiento de Gilbert Simondon, para más bien entenderla en tanto que acontecimiento: “una nube de langostas traída por el viento, a las cinco de la tarde; un vampiro que sale en la noche, hombre-lobo que sale con la luna”. (DELEUZ y GATTARI, 1980, p. 321). La manada de langostas, el nivel del viento y la hora precisa del día constituyen entre ellos una individualidad, es decir, una *hecceidad*, la cual se pueden medir en términos de velocidad y de lentitud entre las partículas, lo cual implica que la invasión de langostas de las diez de la mañana sea distinta a esta de las cinco de la tarde: luz, movimiento, condiciones del terreno generan este acontecimiento único, esta individualidad. Esto hace igualmente posible que Deleuze y Guattari se desembaracen de la idea del ser, pues como Funes el memorioso de Borges, el perro de la mañana no es el mismo de media hora después y así a lo largo del día. El perro mismo es un acontecimiento y genera nuevos acontecimientos, *hecceidades*, según las alianzas que vaya entablando. Así, en el lugar de los seres, ellos ponen un devenir de acontecimientos. Lo cual nos remite de nuevo al pensamiento espinosista puesto que a partir de ahora es posible constituir cartografías de los cuerpos, es decir, según sus grados de potencia. Una cartografía se constituye, por tanto, de latitud: afectos de los cuales son capaces los cuerpos y de longitud: sus partes extensivas que se ponen en relación con estos afectos. Es quizás a esto que corresponda una geometría espinosista que a su vez nos remite a una etología de los afectos. Por tanto, si quisieramos definir los distintos animales más que pasar por cualquier clasificación, nos remitiríamos a los afectos que poseen.

Esto nos lleva a nuestro **quinto** y último punto: si bien podemos pensar los animales según los afectos que portan los cuerpos y los agenciamientos que elaboran con estos, esto es insuficiente para pensar el arte. Así, no todos los animales producen arte, sino sólo aquellos que agencian un territorio. Con este gesto filosófico Deleuze y Guattari pasan del hábito al hábitat y es con este último que reconfiguran el concepto de arte que busca alejarse de la fenomenología, la cual centró toda la reflexión del arte en un cuerpo que siente. De nuevo los animales, en este caso con territorio, le permiten a Deleuze y Guattari tanto deshumanizar el arte como escapar a la fenomenología y su lugar privilegiado del cuerpo, que, según su filosofía, resulta demasiado blando para soportar las rasgaduras, las deformaciones, los gritos, las avalanchas que implican la producción artística. Por ello, la alternativa es el plano de composición, el territorio sobre el cual algunos animales despliegan materia expresiva, así como lo hace el *Land art* o la *performance*. Con los animales y sus ritornelos el arte sale metamorfoseado de la filosofía deleuzo-guattariana.

Por tanto, Deleuze hará de nuevo homenaje en *Diálogos* a los animales cuando agrega: “la araña y su tela, el piojo y el cráneo, la garrapata y un segmento de piel de mamífero: he aquí bestias filosóficas y no el pájaro de Minerva” (PARNET y DELEUZE, 1977, p. 75). Esta es pues una filosofía que se ha acompañado de los animales para transformar el pensamiento y quizás para indicarnos que es a los animales a quien debemos escuchar, que son ellos los que poseen toda la riqueza del mundo, lo cual nos lleva a poner un poco en suspense nuestro parloteo humanista para poder escuchar esta “melodía de la naturaleza”: los bajidos, los aullidos, los chillidos, los zumbidos que resuenan en la obra de Deleuze y Guattari y en particular en *Mil Mesetas*. Así como para ver y sentir los trazos, las líneas, los flujos de olores, las velocidades y las lentitudes con que construyen los animales sus ritornelos, con los que restauran infatigablemente sus territorios. De modo que, si como dice Julieta Yelin estaríamos lejos de la posibilidad de una biografía del animal, por lo cual el animal no tiene quien le escriba, sin embargo, nosotros encontramos en estas aproximaciones de Deleuze y Guattari una suerte

de *zoosophia* que, en vez de tratar de escribir biografías de los animales con palabras, las constituye a través de sus trayectos territoriales, de sus composiciones colectivas, o bien de las fuerzas e intensidades que atraviesan los cuerpos. Entonces, quizás esta sea la manera como el animal escribe con su cuerpo y sobre la tierra sin necesidad de algo tan reducido como una hoja de papel: la biografía animal es una escritura de y en la tierra.

Referencias

- CHAPOUTHIER, Georges. Le statut philosophique de l'animal: ni homme, ni objet. *Le carnet Psy*, 2009/8, n. 139, p. 23-25. <<https://www.cairn.info/revue-le-carnet-psychologie-2009-8-page-23.htm>>.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon, logique de la sensation*. Paris: Seuil, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *El animal que luego estoy si[gui]endo*. Traducción de Cristina de Perelty y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid: Trotta, 2008.
- MARCELLI, Daniel. « Se regarder les yeux dans les yeux: un privilège des êtres humains? *Le carnet Psy* 2009/8, n. 139, p. 25-33. <<https://www.cairn.info/revue-le-carnet-psychologie-2009-8-page-25.htm?contenu=resume>>.
- PARNET, Claire; DELEUZE, Gilles. *Dialogues*. Paris: Champs, 1977.
- SAUVAGNARGUES, Anne. *Del animal al arte*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- SIMONDON, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Traducción de Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2015.
- UEXKÜLL, Jacob von. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Traducción de Marcos Guntin. Buenos Aires: Cactus, 2016.
- YELIN, Julieta. El animal biográfico. *452°F*, n. 17, 2017, p. 36-46.
- ZOURABICHVILLI, François. *La littéralité et autres essais sur l'art*. Paris: PUF, 2011.

DE ARAÑAS Y CUCARACHAS

DEVENIR-ANIMAL Y LA POTENCIA DE LO ABYECTO

UN ACERCAMIENTO A *LA PASIÓN SEGÚN G. H. Y ARACNE*

Andrea Torres Armas¹

Resumen: Esta ponencia analizará brevemente dos obras literarias: *La pasión según G. H.* (1964), de la escritora Clarice Lispector, y «Aracne», contenida en el libro VI de las *Metamorfosis* de Ovidio (8 d. C.). El análisis girará en torno a dos ejes: el devenir-animal (devenir-insecto/araña) y la relación devenir-mujer con lo abyecto y lo monstruoso. Finalmente, se planteará una dimensión política-emancipatoria del devenir menor. Para el análisis del devenir se tomará como punto de partida la noción de fuerzas activas y fuerzas reactivas propuesta por Friedrich Nietzsche; en cuanto a lo abyecto, recurriremos a la definición propuesta por Julia Kristeva en *Los poderes de la perversión* (1980).

Palabras clave: Devenir-animal; devenir-mujer; literatura; lo abyecto.

«A complete life may be one ending in so full identification with the non-self that there is no self to die»
(Bernard Berenson)²

«El horror será responsabilidad mía hasta que se complete la metamorfosis y el horror se transforme en luz»
(Lispector)³

«Su literatura no es un viaje a través del pasado, su literatura es la de nuestro porvenir»
(Deleuze y Guatatri)⁴

Dos vertientes

¿Qué tienen en común dos textos tan distantes en tiempo y espacio como son *La pasión según G. H. y Aracne*? Pienso, en primera instancia, en la dimensión simbólica de que dos mujeres, G. H., una ceramista, en la novela de Lispector, y Aracne, una tejedora en la obra de Ovidio, devengan-insecto —aunque en términos estrictamente taxonómicos las arañas no pertenecen a este orden—. En cierto sentido, este devenir que se nos presenta implica captar en el código de la animalidad lo abyecto y lo monstruoso que tienen en sí la cucaracha en que deviene G. H. y la araña en que lo hace Aracne.

Julia Kristeva describe, en *Poderes de la perversión*, a lo abyecto como «aquel que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas, la complicidad, lo ambiguo, lo mixto»⁵. Abyecto es un arrojado, un excluido, que se separa, que no

¹ Escritora y correctora de textos. Actualmente estudia literatura en la Universidad de las Artes-Ecuador. *E-mail: andrea.torres@uarter.edu.ec*.

² Del epígrafe de *La pasión según G. H.*

³ Clarice Lispector, *La pasión según G. H.* (Barcelona: Ediciones Siruela, 2013), 17.

⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka. Por una literatura menor* (Méjico D. F.: Ediciones Era, 1990), 120.

⁵ Julia Kristeva, *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline* (Méjico: Siglo XXI, 2006), 11

reconoce las reglas del juego, y por lo tanto «erra en vez de reconocerse, de desear, de pertenecer o rechazar»⁶. La categoría de la abyección, además de ser parte constituyente del sujeto, se sublima en la dimensión de los discursos culturales y estéticos: el arte, la literatura y la filosofía.

Empecemos resumiendo brevemente las historias:

En *La pasión según G. H.*, una escultora-ceramista, G. H.⁷, ha despedido a la criada. Se decide a limpiar el cuarto que esta ocupaba y se encuentra con dos cosas: un dibujo en la pared y una cucaracha en el clóset. La contemplación de ese insecto, a pesar de la repulsión que le produce, es el desencadenante de una renovación vital. Estos acontecimientos le harán replantearse su existencia y su identidad desde la construcción a partir de fragmentos. En la primera página de la obra la narradora nos sitúa en una búsqueda existencial que oscila entre la ausencia y el despojo, *ese es un primer indicio de la búsqueda de una zona de indiferenciación entre lo que se es y lo que no se ha sido*:

Si me confirmo y me considero verdadera, estaré perdida, porque no sabría dónde encajar mi nuevo modo de ser; si avanzase en mis visiones fragmentarias, el mundo entero tendría que transformarse para que yo ocupase un lugar en él.

He perdido algo que era esencial para mí, y que ya no lo es. No me es necesario, como si hubiese perdido una tercera pierna que hasta entonces me impedía caminar, pero que hacía de mí un trípode estable. He perdido esa tercera pierna. Y he vuelto a ser una persona que nunca fui⁸.

Aracne, en cambio, se nos presenta en el ámbito de la mitología. Ovidio nos dice que Aracne fue una gran tejedora que entró en disputa con Palas Atenea (Minerva), diosa de la artesanía y la sabiduría. La diosa, ofendida porque Aracne no se reconoce como su alumna, la reta a un duelo, lo que es únicamente posible porque ambas son vírgenes y, por lo tanto, «aptas para las contiendas de todo tipo»⁹. *Este estatuto virginal introduce una primera noción de lo que debes ser/hacer para ser una mujer digna; contar con los atributos para contraefectuar las fuerzas activas, convierte a Aracne en potencia pura*. Aracne, que decide plasmar la historia de los amores de los dioses —muchas veces transformados en animales para lograr la cópula—, sale vencedora en el reto y Minerva la transforma en araña, condenándola a tejer por la eternidad.

Podríamos asegurar que, de cierta manera, estas dos historias se constituyen como novelas de formación (*Bildungsroman*) —no en términos formales, sino en términos ontológicos— porque se puede apreciar la progresión de la transformación de las protagonistas en el espacio, aunque ciertamente no se desarrolla de manera diacrónica. La metamorfosis no puede ser registrada en el tiempo cronológico, sino que ocurre en el tiempo del Aión; es decir, en la eternidad.

Los devenires:

- **G. H.**

François Zouravichvili, explicando a Deleuze, nos dice que:

⁶ Kristeva, Poderes de la perversión..., 16

⁷ Nótese que el nombre de la protagonista no se hace explícito y que este hecho puede provocar tantas interpretaciones como lectores. Diremos que G. H. podría ser un guiño a *género humano*, por lanzar una idea.

⁸ Lispector, *La pasión según G. H...*, 9.

⁹ José Carlos Fernández Corte y Josefa Cantó Llorca, en: Pluvio Ovidio Nasón, «*Aracne. Libro VI*», *Metamorfosis - Libro VI-X* (Madrid: Gredos, 2012), 6.

‘Devenir’, en primer lugar, es sin duda, cambiar: ya no comportarse más ni sentir las cosas de la misma manera; ya no hacer las mismas evaluaciones [...] Devenir significa que los datos más familiares de la vida han cambiado de sentido o que ya no mantenemos las mismas relaciones con los elementos habituales de nuestra existencia [...] Esto quiere decir la inclusión la un afuera: entramos en contacto distinto de nosotros mismos, algo nos pasó. ‘Devenir’ implica entonces, en segundo lugar, un encuentro: uno se convierte a sí mismo en otro que en relación con otra cosa¹⁰.

De acuerdo con esto, tanto G. H. como Aracne *devienen*: G. H. deviene-mujer-sí-misma; y, posteriormente, cucaracha. Aracne, por su parte, devendrá también mujer y luego arácnido.

Los traductores de la obra de Ovidio anotan: «Con su negativa a considerarse alumna de Palas Atenea para asegurar su independencia como artista, Aracne da un paso que ningún poeta de tradición alejandrina se atrevería a dar, a saber, considerarse al margen de toda tradición»¹¹. *Este, podríamos señalar, es un rasgo de insumisión, un primer gesto emancipatorio.*

Con G. H., como se ha dicho, se observan dos momentos clave en su devenir. El primero se da cuando reflexiona sobre su propia transformación, así: «¡Qué difícil está resultando saber cómo era yo! No obstante, tengo que hacer al menos el esfuerzo de darme una forma primera para poder entender lo que ha sucedido al perder esta forma»¹². La progresión continúa cuando enuncia: «El resto era el modo en que poco a poco me había transformado en la persona que tiene mi nombre y he terminado por ser mi nombre»¹³. De este instante pasa a la enunciación de la fórmula del devenir (N-1) para acotar cómo ha terminado de devenir-mujer:

Cuando me hallaba sola, no se producía un desfondamiento, *tenía solamente un grado menos de lo que yo era*¹⁴ [...] Haber hecho escultura durante un tiempo indeterminado e intermitente también me daba un pasado y un presente que permitía a los demás situarme [...] y me ha situado, tanto para los demás como para mí misma, en una zona que socialmente se halla entre mujer y hombre. Lo cual me dejaba mucho más libre para ser mujer¹⁵. *Cabe recalcar que el libro de Lispector se escribe catorce años antes que Mil Mesetas y enunciación de la fórmula del devenir. Igual que con Proust o Kafka, la literatura se anticipa al pensamiento de Deleuze y Guattari; sin embargo, es improbable que ellos conocieran la obra de Lispector, publicada en América y en portugués.*

El devenir produce también con el encuentro de un dispositivo de identificación consigo misma y con su empleada, Janair, cuya invisibilización la hace abstraerse de sí misma. Este dispositivo es un dibujo en la pared, «la silueta, trazada con carboncillo, de un hombre desnudo, de una mujer desnuda y de un perro que estaba más desnudo que un perro»¹⁶. El dibujo, dirá la narradora, más que un «adorno, era una escritura»¹⁷ que le permite ponerse entre comillas y hacer una citación de sí.

¹⁰ François Zouravichvili, «¿Qué es un devenir para Gilles Deleuze?», *Reflexiones Marginales*. Trad. Verónica Jocelyn Guarneros Rojas. Conferencia pronunciada en Horlieu (Lyon) el 27 de marzo de 1997 (ISSN 155 2007-8501).

¹¹ Fernández Corte y Cantó Llorca, «Aracne...», 6.

¹² Lispector, *La pasión según G. H.*, 23.

¹³ Lispector, *La pasión según G. H.*, 24.

¹⁴ *Énfasis propio*.

¹⁵ Lispector, *La pasión según G. H.*, 25.

¹⁶ Lispector, *La pasión según G. H.*, 38.

¹⁷ Lispector, *La pasión según G. H.*, 40.

La metamorfosis de G. H. concluye con un devenir cucaracha, es decir, con un devenir animal por medio de la ingesta: «Tenía yo en la boca la materia de una cucaracha, y por fin había realizado el acto ínfimo. // No el acto máximo [...] Por fin mi envoltura se había roto realmente, y yo era ilimitada. Por no ser, yo era»¹⁸.

Recordemos que, como dice Deleuze en *Crítica y clínica*¹⁹: ‘Devenir’ no es alcanzar una forma, sino encontrar «la zona de vecindad, de indiscernibilidad o indiferenciación»; para que esto ocurra, en el caso de G. H., se debe producir una triple operación: 1) concretización del afuera; 2) la minorización del otro; y, 3) la transformación de fuerzas activas y fuerzas reactivas. El cuerpo de G. H. es el campo de fuerzas donde se producen estas operaciones.

• Aracne

Había llegado su fama a oídos de la Tritonia (Palas Atenea, diosa del tejido), quien se presenta frente a la meonia Aracne para ser alabada como si la mortal hubiese sido instruida en tal arte por ella. Aracne, de humilde cuna, «lo niega expresamente, y sintiéndose ofendida, aunque su maestra fuera tan grande, dice: “Que se enfrente conmigo; a nada me negaré si me vence”»²⁰.

Minerva la confronta y le pide que sea humilde y que le pida perdón a la diosa por su alevosía, pero ella le dice:

Tu entendimiento flaquea, llegas agotada por una larga vejez y te hace daño haber vivido tanto. Que escuchen esos consejos tuyos tus nueras o tus hijas, si es que las tienes. A mí me basta con mi propia sensatez; y para que no creas que has conseguido algo con tus recomendaciones, persisto en la misma resolución²¹.

Aracne, como hemos dicho, busca su independencia como artista-tejedora y eso es una afrenta. Acto seguido, Palas Atenea se revela y empiezan una contienda de tejido sin dilaciones. La diosa exalta al resto del panteón para ratificar su naturaleza divina:

Palas borda la roca de Marte en la acrópolis Cecropia y el vetusto litigio por dar nombre a la comarca. Los doce celícolas, con Júpiter en su centro, se sientan en sus altas sedes con una gravedad imponente; su fisonomía habitual identifica a cada uno de los dioses. La de Júpiter es la imagen de un rey. Al dios del mar lo representa de pie, hiriendo con el largo tridente los ásperos peñascos y haciendo brotar un mar del interior de la herida infligida al peñasco: con esa prenda reivindica la ciudad. A sí misma se da el escudo, se da la lanza de aguzada punta, se da el casco para la cabeza, se defiende el pecho con la égida: también borda cómo la tierra, golpeada por la punta de su lanza, hace brotar un vástago de grisáceo olivo con sus frutos y cómo los dioses admirán el prodigo. Una Victoria pone fin a la obra²².

Para Aracne, la relación con su afuera es otra que la de G. H.; está mediada por un juicio estético al que se someterán los tejidos que son usados como un espacio narrativo *desarticulado y autónomo*. El tejido es una narración, cuando empieza el duelo, comienza un proceso de escritura, de exteriorización. Deleuze menciona en *Crítica y Clínica*: «La escritura

¹⁸ Lispector, *La pasión según G. H.*, 174.

¹⁹ Gilles Deleuze, *Crítica y Clínica* (Barcelona: Anagrama, 1996), 12.

²⁰ Ovidio, «Libro VI, Aracne», *Metamorfosis* (Madrid: Gredos, 2012), 5.

²¹ Ovidio, «Libro VI, Aracne...», 6.

²² Ovidio, «Libro VI, Aracne...», 6

es inseparable del devenir; escribiendo, se deviene-mujer, se deviene-animal o vegetal, se deviene-molécula hasta devenir-imperceptible»²³.

La Meónide dibuja a Europa burlada por la apariencia del toro; dirías que el toro y los mares son de verdad. [...] También representó a Asteria, que era sujetada por un águila agresiva, y a Leda, recostada bajo las alas del cisne. Añadió cómo Júpiter, oculto bajo la apariencia de un sátiro, colmó a la hermosa hija de Nicteo con doble prole y cómo fue Anfitrón cuando te conquistó, Tirintia, cómo siendo de oro burló a Dánae y siendo de fuego a la Asópide, siendo pastor a Mnemósine, o pintada serpiente a la Deoide. A ti también te representó, Neptuno, transformado en torvo novillo con la doncella Eólida; tú, en forma de Enipeo, engendras a los Aloídas, como carnero engañas a la Bisáltide. También la suavísima madre de las meses, de amarilla cabellera, tuvo comercio contigo en forma de caballo; en forma de ave te recibió la madre del caballo alado, cuyos cabellos son culebras, en forma de delfín, Melanto. A todos estos, les prestó la apariencia y el ambiente que les eran propios. Allí está Febo, con aspecto rústico, y la historia de cómo llevó unas veces las alas de un azor, otras la piel de un león y cómo disfrazado de pastor burló a Ise la Macareide; cómo engañó Líber a Erígone bajo la forma de una falsa uva, cómo Saturno, bajo la forma de caballo, creó al bicorpóreo Quirón. La parte extrema de la tela, rodeada de una fina orla, es de flores entrelazadas con zarcillos de hiedra²⁴.

Al terminar el reto de tejido-escritura, Minerva y Envidia, que son quienes juzgan, no encuentran fallas la narración de Aracne, quien ha plasmado las relaciones de los dioses transfigurados con animales para fecundar a mortales. Ante este acto, la diosa furiosa condena:

Vivirás, insolente Aracne, de esta forma suspendida, tal será tu castigo para toda la posteridad». Al marcharse Minerva, —dice Ovidio— le arrojó el jugo de una hierba envenenada, que le hizo caer los cabellos, la nariz y las orejas; su cabeza y su cuerpo disminuyeron, las piernas y los brazos en patas sutilísimas se tornaron, y el resto del cuerpo no presentó más que un grueso vientre. De esta manera, en araña transformada, sigue tejiendo con sus hilos, tarea a la que estaba acostumbrada²⁵.

La metamorfosis de Aracne consiste en volverse innecesaria de la diosa, encarnado en este caso en Palas Atenea. Aracne se encuentra en una necesidad de devenir para contraefectarla. No es Minerva, la diosa, quien triunfa con esta transformación, sino Aracne, pues logra *emanciparse* de la mirada del otro. Para su metamorfosis se ha efectuado una doble operación: 1º) la concretización del afuera; y, 2º) devenir menor.

Esta metamorfosis se configura como una concreción de la *voluntad de poder*. Aracne, una vez que ha devenido araña lo puede todo, ya que es un conglomerado de fuerzas activas.

Aracne y G. H. han concretado el «acto ínfimo»; es decir que han devenido imperceptibles.

Lo minoritario y la potencia de lo abyecto

Es importante recordar que para Deleuze ‘mayoritario’ y ‘minoritario’, en cuanto al devenir, no remiten a la noción de cantidades que pueden numerarse, sino a categorías

²³ Deleuze, *Crítica y Clínica...*, 5.

²⁴ Ovidio, «Libro VI, Aracne...», 7.

²⁵ Ovidio, «Libro VI, Aracne...», 13.

relacionadas con el poder²⁶. Actualmente, el número de mujeres en el mundo bordea el 52 % de la población y no cabe duda que, desde el punto de vista del poder, somos minoritarias. En Deleuze, sin embargo, la potencia se reafirma justamente en los devenires minoritarios.

Esther Díaz lo explica:

Un devenir no es una imitación de aquello que se deviene. No se deviene-animal pareciéndose a un animal, sino capturándole el código a la animalidad. [...] El bloque de devenir no tiene a otro sujeto que a sí mismo y es involuntario, simplemente acaece²⁷.

Las obras que se acaban de analizar cumplen las condiciones del devenir menor, principalmente la involuntariedad y guardan estrechas similitudes. Vemos que en ambas historias el devenir está directamente ligado con la condición existencial, así como con la condición de reproducción material de la escritura (cerámica, dibujo y tejido).

Es importante acentuar el asunto de la involuntariedad y del deseo: por un lado, sabemos que Deleuze se opone al deseo en términos lacanianos; es decir, el deseo como falta; se opone al no-ser, y propone un deseo que sea pura afirmación. La involuntariedad está dada obviamente en las dos protagonistas: ni Aracne se quiere convertir en araña, ni G. H. se quiere convertir en cucaracha; sin embargo, se hallan en esa zona de indiferenciación y captan el código de la animalidad.

La relación de estas dos mujeres convirtiéndose en invertebrados —la cucaracha y la araña—, que son animales tradicionalmente considerados indeseables, nos confronta con el tema de lo monstruoso y de lo abyecto: aquello que rechazamos y causa repulsión; sin embargo, el devenir minoritario es un asunto emancipador: G. H. se libera de las ataduras de sí misma y Aracne de la mirada de la diosa. En esta medida, devenir-menor, devenir-mujer, devenir-animal adquiere una dimensión política emancipatoria porque, aunque haya involuntariedad, existe, en ambos casos, el deseo de afirmación de sí mismas. Como diría Julia Kristeva: «La abyección es una resurrección que pasa por la muerte del yo (*moi*). Es una alquimia que transforma la pulsión de muerte en un arranque de vida, de nueva significancia»²⁸. Una vez resurrectas estas mujeres, emancipadas, todo lo pueden, pensemos sino en todas las mujeres insurrectas en la mitología: Medusa, Lilith, Lamia, las brujas... Una vez que han sido rechazadas, convertidas en monstruos y, por lo tanto, abyectas, lo pueden todo, no necesitan cumplir con las ‘virtudes’ y los preconceptos de lo que de ellas se espera; son potencia de sí mismas y pueden escribir su historia, como las arañas, *ad infinitum*.

Referencias

DELEUZE, Gilles. *Crítica y Clínica*. Barcelona: Anagrama, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Kafka. Por una literatura menor*. México, D. F.: Ediciones Era, 1990.

_____. *Mil mesetas*. Valencia: Editorial Pre-textos, 2002.

²⁶ Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mil mesetas* (Valencia: Editorial Pre-textos, 2002).

²⁷ Esther Díaz, «Nietzsche-Deleuze o el devenir animal», en Mónica Cragnolini (comp.), *Entre Nietzsche y Derrida: vida, muerte, sobrevida* (Buenos Aires: La Cebra, 2013), recuperado de: <https://www.estherdiaz.com.ar/textos/nietzsche_deleuze.htm>.

²⁸ Kristeva, *Poderes de la perversión*..., 25.

DÍAZ, Esther. Nietzsche-Deleuze o el devenir animal. In: CRAGNOLINI, Mónica (comp.). *Entre Nietzsche y Derrida: vida, muerte, sobrevida*. Buenos Aires: La Cebra, 2013. <https://www.estherdiaz.com.ar/textos/nietzsche_deleuze.htm>.

KRISTEVA, Julia. *Poderes de la perversión*. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline. México: Siglo XXI, 2006 [versión pdf].

LISPECTOR, Clarice. *La pasión según G. H.* Traducción de Alberto Villalba Rodríguez. Barcelona: Ediciones Siruela, 2013.

OVIDIO. Aracne. Libro VI. In: _____. *Metamorfosis - Libro VI-X*. Traducción y notas de José Carlos Fernández Corte y Josefa Cantó Llorca. Madrid: Gredos, 2012.

ZOURAVICHVILI, François. ¿Qué es un devenir para Gilles Deleuze?. *Reflexiones Marginales*. Traducción de Verónica Jocelyn Guarneros Rojas. Conferencia pronunciada en Horlieu (Lyon) el 27 de marzo de 1997 (ISSN 155 2007-8501).

FABULAÇÃO NA GAIOLA, DOBRAS OU ESQUIZOGRAFIAS DA FUNDAÇÃO CASA

Alessandra Melo¹

Neste texto trazemos uma escrita “como um convite para ir além, para sair, um convite para abandonar o relato repetido” (SKLIAR, 2016, p. 15). Durante dois anos e meio como professora de filosofia me encontrei com os meninos internos em cumprimento de medidas socioeducativas na Fundação CASA, na cidade de Campinas, SP, Brasil. Este fato foi disparador da pesquisa de mestrado: “‘Di menor’: filosofia da diferença, dobratas, imagens e passagens entre vozes marginais da cidade e da Fundação CASA” realizada na Faculdade de Educação da Unicamp.

Aqui de forma experimental compomos com as forças e damos passagem a ecos, vozes e linhas de fuga deste local de reclusão que é a Fundação CASA. Na instituição busca-se a produção de uma ordem que normatiza o agir e o pensar dos meninos e que visa uma subjetividade fácil de controlar, diminuindo-se as singularidades e as diferenças. Apaga-se a individualidade para agregá-los a um bando de menores.

Kafka e as análises feitas por Deleuze e Guattari em sua obra “Kafka: por uma literatura menor” (DELEUZE & GUATTARI, 2017) nos ajudam a pensar este bando de meninos em devir e em privação de liberdade. ‘Di menor’ é um vetor de bando que assim como Josefina, a camundonga, passa “do animal individuado a matilha” (DELEUZE & GUATTARI, 2017, p. 38). Desenvolvemos este pensamento, pois ‘di menor’ tendo sua individualidade apagada pela instituição, sendo matilha, sendo bando não possui nome próprio, não é um, mas sim vários. ‘Di menor’ não tem rosto, não possui nome e devir loucura estoura todos os canos de água, provoca uma inundação e estilhaça fios elétricos em uma rebelião. ‘di menor’ devir de bando fecha em círculo e arrebenta uma cadeira de plástico na nuca do agente de segurança por este humilhar uma cozinheira. E enquanto isto dobrado em outro me diz: — Senhora, fica tranquila, senta aqui perto. Tá com medo do que Senhora? Aqui a Senhora é visita.

Ter menos de dezoito anos no Brasil e ser infrator, por hora, significa ter sua identidade protegida pela lei, mas também lhe agrava a este bando ‘di menor’. Aqui trazemos recortes dos ‘di menor’, “agenciamentos coletivos de enunciação” (DELEUZE & GUATTARI, 2017, p. 38) deste bando, suas falas, escritas disparadas pelo encontros dos meninos internos com as imagens do Coletivo Fabulografias² durante a utilização dos postais do coletivo nas aulas de filosofia.

Os postais do Fabulografias circularam entre os meninos durante algumas aulas e na volta, organicamente, trouxeram falas escritas em uma linguagem e caligrafia próprias. Eram muitos cumprimentos e notícias de quem muito moço já está encarcerado e separado da vida aqui fora. Foram inúmeras as tentativas de comunicação dos meninos pelos postais com o mundo exterior, todas elas bloqueadas pelas normas da instituição.

Aqui apresentamos imagens produzidas pelos meninos e editadas por mim em um momento de fabulação. Sobretudo trazemos um experimento, são sonhos, sementes e germes, notícias, vozes e pensamentos. Uma experiência de “fabulação que se dá na relação”

¹ Mestra em linguagem, arte e educação pela UNICAMP; especialista em ensino de filosofia pela UFSCar; atua como professora na rede pública do estado de SP, Brasil. *E-mail: a041693@dac.unicamp.br*.

² O Coletivo Fabulografias sob a orientação da Profa. Dra. Alik Wunder da Faculdade de Educação da Unicamp, realiza oficinas nos mais diversos espaços, tais como: centros culturais, escolas públicas, universidades, bosques dentre tantos outros. Nestes encontros com diversos grupos de cultura popular, estudantes secundaristas e universitários, professores, poetas e tantos outros, o coletivo se articula na produção de fotografias não autorais experimentais movidas pela pergunta disparadora: “Que Áfricas ventam por você?”. Esta pergunta foi respondida por dezenas de pessoas das mais diversas formas: performance, poema, desenho, dança e música e deram origem aos postais nos quais os meninos internos na Fundação Casa escreveram no verso. Disponível em: <<http://fabulografias.weebly.com/o-coletivo.html>>.

(DELEUZE, 2007, p. 1) com o real e que fala de muitos e dos muitos eus que compõem estes meninos e nos atravessam em contato com eles.

As vozes são: da professora de filosofia que entra em contato com este novo território dentro da Fundação; de uma multidão polimorfa que fala por muitas vozes (a sociedade, a instituição, mestres que nos guiam nesta travessia, a experiência e tantas outras); E do bando ‘di menor’ que são muitos e que um caleidoscópio de recortes, imagens e palavras atravessa o texto com uma escrita própria nos postais. Nestas escritas notícias da instituição, mensagens de fé e força, abraços e vontade de encontros.

Enquanto isto na gaiola,
no plano da experimentação,
em cena única,
cercados de barras de ferro uma multidão grita

Multidão (grita): – ‘di menor’ é o terceiro excluído, é não é! Se ‘di menor’ é inocente ou culpado não importa. Arrepia-se Aristóteles. Quem tá preso quer fugir! Quem tá preso quer fugir!

professora: – Fugir de onde? Da caverna? Mas isto não seria Platão?

Multidão: – Ei! Atenta, atenta a cada movimento! Da gaiola, do boi, da cela, do quarto.... Sei que há um bando sem nome que está trancado. São crianças, eles mesmo já esqueceram, mas são crianças. ‘Di menor’ é alcunha de criança no crime, as vozes das ruas o chamam!

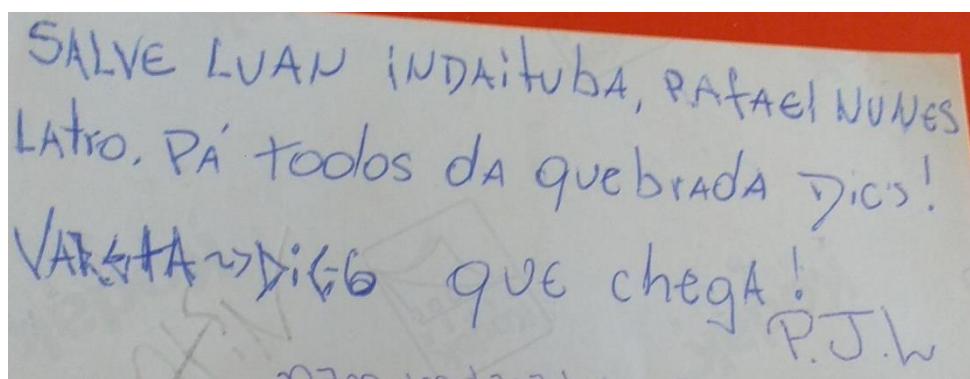
‘di menor’: – Senhora, ô senhora!!!

Multidão: – É com você!

professora: – Eu? Eu achava que era professora!

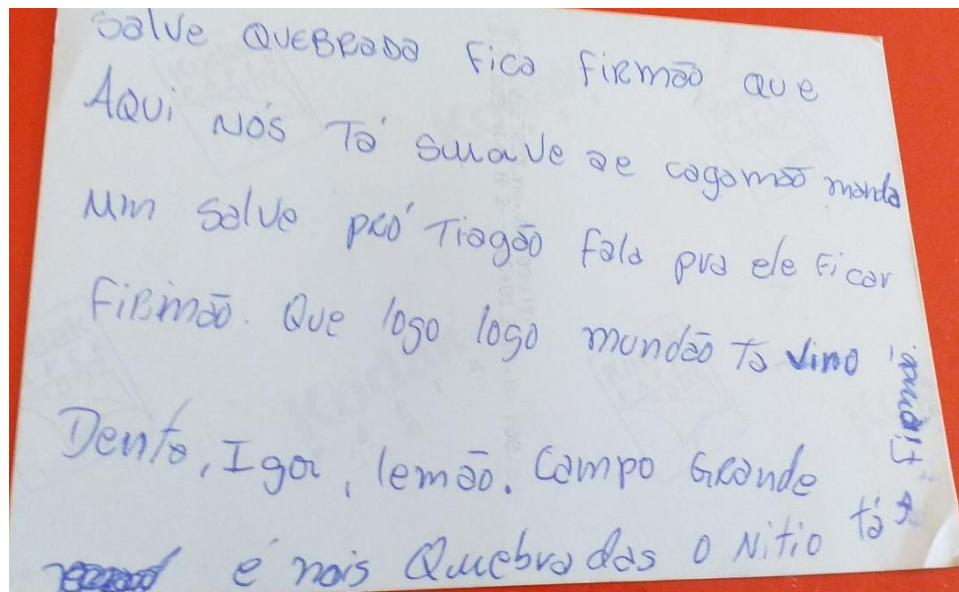
Multidão: – Professora? Mas quem é que sabe alguma coisa em cadeia de criança? Aqui você é senhora! E não venha com brincos grandes, eles podem virar armas.

Di menor:



Multidão: – Pelos ecos das paredes conheço os nomes daqueles que já passaram: Ivan, Lequinho, Gigante. Um ontem que dura trezentos anos depois do cativeiro. Paredes de um agora que cisma em tilintar ferrolhos e gatilhos. Intolerável!

‘di menor’:

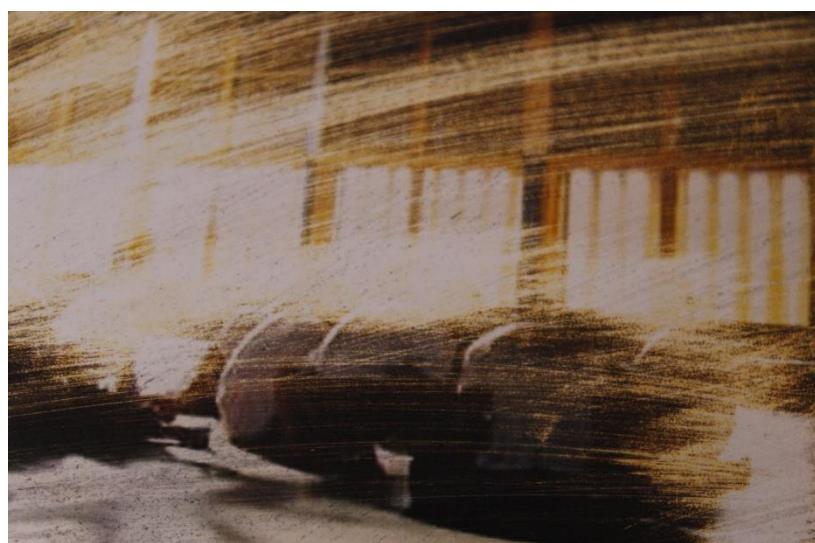


Professora (anotando tudo): – E o último menino quando vem?

Multidão: – O último é nunca, máquina de pobreza e crime que se retroalimenta. Meninos correm na multidão, meninos como ratos proliferam, meninos que se perdem como Josefina. Que você tanto anota?

Professora: – Linhas de fuga, energia, deslizamentos, resistências. Rupturas e rasuras. É para minha pesquisa de mestrado...

‘di menor’ (com metade de um dos pés amputado agora gargalha se curvando e interrompe): – Senhora, ô senhora! Tem filosofia para crescer o pé?



Multidão: – Estes meninos são invisíveis... Eles correm no tempo, matilha sem rosto, sem nome... duvidaram que são invisíveis acredita? Ignoram o tempo. Ouça... o tempo que aqui se arrasta diferente...

Professora: – E como ouvir?

Multidão: – O tempo aqui é regido pelos fluxos de meninos, são eles que trazem todo tipo de coisa: retenções, larvas, germes. Perceba! Vidas estão por um fio. O hoje arrasta multidões, imagens de passados nunca sonhados, de futuros que nunca existirão, linhas de futuros perdidas em um infinito de impossibilidades. Tilintar de ferrolhos que ressoam no aço daqui (que dizem não ser penitenciária!). Meninos que chegam aos montes dobrados em tantos, moldados como um: cabeça raspada, chinelos azuis, camiseta branca, mãos para trás, máquina de sujeição, silêncio e murmúrio. E não podemos mais nada. Cabe ao poder fazer morrer, mas sobretudo fazer viver, cuidar da espécie, gerir a vida. A rotina dos meninos é cuidadosamente alinhada, já reparou? Refeições, tempo de higiene, tempo de acordar, tempo de dormir.

Professora (perplexa): – Duvidaram que eram invisíveis? Já viu a tarja preta nos olhos daqueles meninos dos jornais? Já viu os apagamentos?



Multidão: – Jornal? As imagens que aqui vemos são um processo de pensamento que se adensa no encontro. Aqui dentro da Fundação Casa como um ‘Coletivo invisível’ fizemos muito mais, trata-se de “pensar a imagem educação como espaço de experimentação” (WUNDER, 2016 p. 16), como uma apostila de linguagem.

Professora: – A produção de imagens dos meninos traz sempre uma insurreição, uma ruptura, um abalo que compõem uma máquina de guerra contra a homogeneização subjetiva, já notou?

Multidão: – É muito mais que isto, trata-se de uma grande máquina de enunciados que conecta a todos que atravessa. São os embriões de futuro, os processos de criação, os outros mundos, os sons que ainda estão na garganta. Seria isto que nos livra do terror? São meninos, já esqueceram, mas ainda são meninos. Seria essa a insurreição silenciosa?

Professora: – Eu e minha mania escutadora! Sempre ficando próxima de vidas a perseverar. Notando tempo, deriva, ritmo. Um tempo que transcende a fronteira da arte, não controlável, não passivo. Uma arte escutadora que recorta do real, dos acontecimentos, das imagens, uma arte que demonstra e mostra. Foi isto que fizemos aqui.

Multidão: – Tudo isto é sobre encontros que geram e são narrativas de passagem, protocolos de experimentação, potências que permitem agenciamentos, junções inesperadas, contágio, peste, proliferação. Um novo tipo de verdade que se desvela no processo criativo. Um diagrama instável e fluido... São tantas coisas, mas não se pode dizer só isto... as pessoas esperam uma conclusão sobre esta produção de imagens e palavras na instituição.

Professora: – Conclusão? Nunca foi sobre prisão, sempre foi sobre linhas de fuga e liberdade.

Referências

BAPTISTELLA, Rosana. *Beckett com Deleuze*: tecituras possíveis do esgotamento. Máquina-Livro. Máquina-Corpo. Máquina. Estéticas do Esgotamento, 2012 e Cartografias do Esgotamento, 2013.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*, 1972-1990. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro, RJ: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: A imagem-tempo*. Trad. Heloísa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2007.

DELEUZE, Gilles. PARNET, Claude. *Diálogos*. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: Por uma literatura menor*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997 .

DELEUZE, Gilles. *Sobre o teatro: O esgotado*. Tradução de Ovídio de Abreu e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2010

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. tradução de Raquel. Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

LAPOUJADE, David. *As existências mínimas*. São Paulo: Editora N2, 2017

LINS, Daniel. A Escrita Rizomática. *Revista Polichinello*, n. 10, Palmas, 2012.

RANCIÉRE, Jacques. *O mestre ignorante*. São Paulo: Autêntica, 2014

SKLIAR, Carlos. Escrevendo e lendo sobre a identidade, a diferença e a solidão. *Leitura Teoria & Prática*, Campinas, ALB, 2016.

WUNDER, Alik. Uma educação visual por entre a literatura, fotografia e filosofia. *Políticas Educativas*, Porto Alegre, 2009.

WUNDER, Alik. Sensações inauditas mundos possíveis? *Revista Observatório*, Palmas, 2016.

ENFERMEDAD EN ORÁN: EL DEVENIR-ANIMAL EN *LA PESTE*, DE ALBERT CAMUS

Melanie Moreira Abad¹

Resumen: En *La peste*, Albert Camus propone una metáfora que nos recuerda a la guerra. Esta misma metáfora puede ser pensada como un devenir-animal que resulta en un contagio global. La enfermedad que ataca a Orán no es la de la peste en sí misma, sino más bien el devenir que se contagia y que forma multiplicidades a través de las desterritorializaciones del ser hasta que este se transforma molecularmente y exterioriza un devenir-rata. El escenario que permite el devenir en Orán es el de la guerra, y esta guerra se escapa del plano de la ficción y nos hace pensar en cómo nuestra realidad está llena de esta peste que nos hace devenir-ratas. El hombre que pelea en la guerra empieza un proceso de deshumanización que atraviesa todos los devenires, pasando por el devenir-animal, para luego contagiar a los demás cuerpos a su alrededor. Esta peste que se contagia no es otra que el escenario que permite que los devenires-animales sucedan. Guerra y peste resultan ser lo mismo en la medida en que hombres y ratas lo son también: cada uno es en sí mismo al mismo tiempo que lo es en el *otro*. Esta dinámica de deshumanización que conecta a los hombres de Orán con un *otro* animal, un *otro* rata, nos hace pensar en nuestras propias guerras, es decir, en nuestras pestes y en nuestros devenires-ratas: *La peste* es un relato que nos ubica frente a nuestro propio contagio colectivo.

Enfermedad en Orán: el devenir-animal en *La peste*, de Albert Camus

(...) y puede llegar un día en que la peste, para desgracia y enseñanza de los hombres, despierte a sus ratas y las mande a morir en una ciudad dichosa.

Albert Camus, en *La peste*

¿O bien la multiplicidad que nos fascina ya está en relación con una multiplicidad que nos habita por dentro?

Gilles Deleuze y Félix Guattari, en *Mil mesetas*

Albert Camus (1913-1960) fue escritor argelino-francés que desarrolló, a partir de la obra de Franz Kafka, la filosofía del absurdistmo. Una de sus obras más conocidas es *La peste*, publicada en 1947. En esta obra, Camus narra la historia de Orán en un año indefinido; en el pueblo de Orán las personas se han visto atrapadas por la monotonía y la indiferencia, y sus vidas parecen transcurrir sin que les importe. Esta monotonía se ve afectada cuando llegan unas ratas a la ciudad, y aunque inicialmente las personas deciden ignorar este hecho, las ratas poco a poco se van multiplicando hasta que la peste y la muerte son inevitables.

Albert Camus, Nobel de Literatura en 1957, nace en Argelia en 1913, cuando esta era colonia francesa, y vive la ocupación alemana en Francia durante la Segunda guerra mundial. Con una vida marcada por conflictos bélicos, Camus relaciona constantemente su obra con los comportamientos humanos adoptados en este tipo de situaciones, esto ocurre también en *La peste*.

La peste (1947), desde la lectura más obvia y al mismo tiempo más simbólica, constituye una alegoría a la guerra y a las consecuencias de esta, pero no solamente es eso, sino que

¹ Escuela de Literatura de la Universidad de las Artes, Guayaquil-Ecuador. *E-mail:* melanie.moreira@uartes.edu.ec.

también representa el punto más alto de la filosofía humanista que Camus defendía²: la peste destruye, pero también supone la posibilidad de humanización, de heroicidad colectiva.

No obstante, *La peste* está llena de deshumanización también, pero en un sentido deleuziano; es decir, en la medida en que esta deshumanización significa la desterritorialización del ser: un devenir. Es así que esta novela que se apega más a la realidad que a la ficción, desde distintas lecturas, puede parecer que se presenta a través de una metáfora; sin embargo, es posible también establecer un diálogo con el concepto de devenir menor planteado por Gilles Deleuze y Félix Guattari –específicamente, el devenir-animal–.

Una de las primeras cuestiones significativas que surgen para el análisis de este devenir-animal es que se trate de una obra totalmente masculina: ningún personaje femenino alcanza la posición de personaje como tal. Algunas mujeres son mencionadas por los hombres cuando dicen que las extrañan, pero ninguna de ellas trasciende mayormente. Casi retratando a la guerra como una lucha de poder masculino en la que únicamente los hombres toman partida. Esto es fundamental al momento de hablar del devenir, ya que el hombre elimina su condición de hombre para devenir-animal, para devenir menor; no es una mujer la que deviene, sino el hombre.

Hemos visto cómo el hombre de guerra, por su furor y su celeridad, estaba atrapado en devenires-animales irresistibles. Estos devenires encuentran su condición en el devenir-mujer del guerrero. (*Mil mesetas*, p. 279 y 280)

Deleuze y Guattari toman a Jean-Pierre Vernant³ en esta cita para explicar que el hombre de la guerra ha atravesado un devenir que pasa por el devenir-animal, el mismo que en Camus es el medio para que se dé la peste. La peste en este caso es una condición que se le ataña solamente a los hombres, como proponiendo una ecuación en la que hombre da igual a peste, a guerra, y en esta entonces se produce el devenir donde los hombres primero devienen-mujeres, que es el primero de todos los devenires menores.

Si el devenir-mujer es el primer cuarto segmento molecular, y luego vienen los devenires animales que se encadenan con él, ¿hacia dónde se precipitan todos ellos? Sin duda, hacia un devenir-imperceptible. Lo imperceptible es el final inmanente del devenir, su fórmula cósmica. (*Mil mesetas*, p. 280)

Los hombres de Orán se encaminan hacia un devenir imperceptible: ha ocurrido algo dentro de ellos que los ha cambiado; se han desprendido de su subjetividad para ser una multiplicidad, son y existen en la medida en que lo hacen unos con otros: las ratas se vuelven infinitas porque ellos son una multiplicidad junto con ellas. De la misma manera, las personas que viven las guerras se transforman, devienen, hasta que forman una multiplicidad que lucha y que repele la peste. Sin embargo, esta repelencia no exime a los hombres “sanos”, aquellos que no han sido tocados por la peste, de contagiarse también. Esto es porque el hombre que ha devenido-rata se ha transformado molecularmente, y así, cualquiera está en la condición de transformarse, de devenir-animal. Estos hombres han devenido-animales, se contagian porque forman múltiples devenires.

Al fin comprendí, por lo menos, que había sido yo también un apestado durante todos esos años en que con toda mi vida había creído luchar contra la peste. Comprendí que había contribuido a la muerte de miles de hombres, que

² El humanismo, o más claro, el existencialismo humanista que Camus desarrolló como filosofía relaciona lo absurdo de la existencia con una posibilidad de que este absurdismo o falta de sentido se canalice o neutralice a través de una humanización que lleve al ser humano a hacer el bien.

³ Jean-Pierre Vernant, en *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Mouton, p. 15-16.

incluso la había provocado, aceptando como buenos los principios y los actos que fatalmente la originaban. (*La peste*, p. 281)

En este diálogo de Tarrou, uno de los personajes que luchan contra la peste en la novela, ya no se habla de la peste, de la enfermedad; de repente se han diluido los límites de la ficción y la realidad ha aparecido bruscamente: así como sucede con la peste, la guerra también supone una enfermedad global; no existe la subjetividad, sino la multiplicidad, y en esta condición múltiple y heterogénea, todos pueden ser unos apestados. Hay un contagio. Los hombres que devienen-ratas no son únicamente aquellos que toman un arma en el campo de guerra, sino todos aquellos a los que la peste toca con su aire aniquilador. Camus da una importante reflexión a través de Tarrou: en una guerra, se deviene-rata con la violencia, pero también con la pasividad y con la ignorancia. Aquel que acepta la peste deviene-rata tanto como aquel que la ha provocado.

El Universo no funciona por filiación. Así pues, nosotros sólo decimos que los animales son manadas, y que las manadas se forman, se desarrollan y se transforman por contagio. Esas multiplicidades de términos heterogéneos, y de cofuncionamiento por contagio, entran en ciertos agenciamientos, y ahí es donde el hombre realiza sus devenires-animales. (*Mil mesetas*, p. 248)

Hay entonces un devenir-animal múltiple. Cuando un hombre deviene-animal, no lo hace únicamente él, sino que todos a su alrededor van contagiándose paulatinamente hasta formar un devenir múltiple. Los hombres en la novela forman manadas y la enfermedad de la peste se apropia del cuerpo, y el cuerpo contagiado no es más el cuerpo, la enfermedad ya no es la peste: el cuerpo en sí es la enfermedad. Cuando el cuerpo se ha contagiado con la peste, hay posibilidad de contagio con otros cuerpos: el cuerpo que repele es también el cuerpo que contagia. En Camus, los cuerpos enfermos son aislados; sin embargo, la enfermedad se propaga inevitablemente porque una vez que ha habido un solo devenir-rata, todos empiezan a dejar de ser hombres y pasan al plano del devenir-rata, porque se trata de una multiplicidad. El devenir-animal, el devenir-rata, en la guerra, es antídoto al mismo tiempo que es enfermedad.

Los hombres de Orán vieron llegar a la peste, a la guerra, y se han contagiado con la enfermedad y han devenido-animales al punto de que han formado una manada que contagia y que ya no es humana –tampoco es animal, solamente es– En la peste, en las guerras, los cuerpos son la materia que potencia la enfermedad y el contagio. Así, el devenir-animal no se detiene, no puede eliminarse:

Oyendo los gritos de alegría que subían de la ciudad, Rieux tenía presente que esta alegría está siempre amenazada. Pues sabía que esta muchedumbre dichosa ignoraba lo que se puede leer en los libros, que el bacilo de la peste no muere ni desaparece jamás. (*La peste*, p. 328)

Hay un devenir-animal cada vez que una guerra estalla –y se dice “cada vez” porque una guerra es del orden de la repetición diferente: siempre vuelve, se repite infinitamente, pero distinta–. Así concluye Camus el libro (véase primer epígrafe del trabajo), recordando al lector que la peste siempre vuelve inevitablemente. Cuando un hombre toma un arma y se va a la guerra, empieza su proceso de devenir, y cuando lo culmina, ya no es más un hombre, es un hombre que ha devenido-rata, que se ha transformado al punto de que ya no lleva consigo la vida, sino la peste: la guerra conlleva una transformación.

Un devenir no es una correspondencia de relaciones. Pero tampoco es una semejanza, una imitación y, en última instancia, una identificación. Devenir no es progresar ni regresar según una serie. Y, sobre todo, devenir no se produce en la imaginación, incluso cuando ésta alcanza el nivel cósmico o dinámico. Los devenires animales no son sueños ni fantasmas. Son perfectamente reales. Pero, ¿de qué realidad se trata? Pues si devenir animal no consiste en hacer el animal o en imitarlo, también es evidente que el hombre no deviene “realmente” animal, como tampoco el animal deviene realmente otra cosa. El devenir no produce otra cosa que sí mismo. (*Mil mesetas*, p. 244)

Así como lo explican Deleuze y Guattari, el hombre de la guerra, el guerrero, no involuciona (en el sentido de “regresión”) hasta convertirse en una rata –de la misma manera en la que la rata no podría evolucionar hasta ser un hombre–. No se trata de eso el devenir, sino de la forma en que se establece una relación tal que un hombre puede transformarse en una rata. No es que en *La peste* los combatientes de guerra imiten a las ratas, sino que dentro de ellos ha habido una transformación que ha posibilitado una comunicación con *otro*: la rata es este *otro*. Hay una simbiosis entre los cuerpos.

El devenir siempre es de otro orden que el de la filiación. El devenir es del orden de la alianza. Si la evolución implica verdaderos devenires es en el basto dominio de las simbiosis que pone en juego seres de escalas y reinos completamente diferentes, sin ninguna filiación posible. (*Mil mesetas*, p. 244 y 245)

Hay entre el hombre y la rata una relación de simbiosis en la que ambos seres comparten intensidades y las comunican de un cuerpo a otro. Crean y establecen una zona de vecindad en la que ambos conviven y se relacionan. En esta zona de vecindad, el hombre no deja de ser hombre y la rata no deja de ser rata; ambos son ellos y son el otro al mismo tiempo.

La guerra y la peste parecen funcionar de la misma forma. La miseria que las dos conllevan es palpable en los ciudadanos de Orán. *La peste* es una novela realista que trabaja de manera simbólica; la guerra es una peste que puede azotar a cualquier ciudad, incluso a aquellas que han sido olvidadas, como Orán. Sin embargo, este simbolismo impregnado en la novela no implica que la peste o las ratas se reduzcan a simples metáforas: los hombres de *La peste* no son hombres ya, tampoco son ratas; lo que llega a la ciudad no es guerra, tampoco es una peste. Ninguno es totalmente lo que era inicialmente. Camus no establece una metáfora, o quizás establezca una que puede pensarse también como un devenir.

¿Por qué todo acontecimiento es del tipo de la peste, la guerra, la herida, la muerte? (*Lógica del sentido*, p. 110)

En esta cita de *Lógica del sentido*, Deleuze propone a los acontecimientos dentro de la dinámica de la guerra, de la peste, quizás porque –y como se ha analizado hasta ahora– estos generan un contagio. La guerra de Camus, entonces, no es otra cosa que un gran acontecimiento en el que se produce un contagio global; los acontecimientos suponen la convergencia de distintos devenires, formando así una multiplicidad de devenires que coexisten entre sí. Y no solamente en *La peste*, sino que todas las guerras suponen un acontecimiento que funcionará como escenario de los devenires.

Por otro lado, el hombre al devenir-animal, al devenir-rata, no lo hace sino a consecuencia de una fascinación por el otro ser, fascinación que se da no por la falta, sino por la empatía con el *otro*. Es así que el hombre no puede despreciar a la rata, no la repele, sino que la acepta, lo

seduce transformarse y tomar un lugar de semejanza con ella. Un devenir no es posible si no se desarrolla un vínculo entre ambos seres, y este vínculo no es en ningún momento el del rechazo, sino más bien el del deseo: el hombre que resta de sí su condición de hombre –el N-1–, lo hace porque desea devenir menor, devenir-animal. Los hombres-ratas que llevan la peste a Orán han devenido-ratas por una fascinación por el otro, por las ratas y su peste.

No obstante, esto ocurre únicamente en *La peste*, sino que ha ocurrido en distintos momentos de la literatura. Resulta entonces interesante pensar en *Maus: relato de superviviente* (1991), de Art Spiegelman, una novela gráfica donde las víctimas del holocausto nazi –aunque también los propios victimarios– son ratas. Y no porque realmente lo sean, sino porque han adquirido comportamientos y son víctimas de un trato que los ha hecho devenir-animales. Así explica Spiegelman en el epígrafe del libro, donde cita a Hitler y dice: «Los judíos son indudablemente una raza, pero no son humanos». Pareciera que *Maus* se desarrolla en un sentido contrario al de *La peste* –argumento que resulta válido en primeras instancias–, pues en este *cómic* son las víctimas las que se han transformado; sin embargo, si se habla de una enfermedad colectiva, una multiplicidad, es evidente que el devenir-rata se da posteriormente en ambos lados, tanto en los guerreros como en las víctimas. De esta manera, el devenir-animal es un resultado, un efecto, de la guerra: es la guerra la que propicia el escenario para que ocurra un devenir. La literatura parece ser así un espejo que muestra una realidad en la que los devenires-animales son posibles y son una consecuencia de un acontecimiento.

Siempre hay un hombre fascinado por dejar de ser él mismo, deseoso de la idea de ser otro para reafirmarse a sí mismo y al resto. Esta fascinación se convierte en devenir: una desterritorialización del ser hasta que este deviene-rata. *La peste* supone así una lectura de la humanización, pero también de la deshumanización. En el caso de Orán, la guerra es el escenario del devenir-animal, del devenir-rata en los hombres; de la misma manera, esta guerra, que no es otra que la peste, existe permanentemente y puede llegar a cualquier ciudad: la peste existe porque existen hombres deseosos de devenir-animales, de devenir-ratas y de contagiar al *otro* con su devenir.

Esta dinámica de deshumanización que conecta a los hombres de Orán con un *otro* animal, un *otro* rata, nos hace pensar en nuestras propias guerras, es decir, en nuestras pestes y en nuestros devenires-ratas: *La peste* es un relato que nos ubica frente al espejo de nuestro propio contagio colectivo.

Referencias

CAMUS, Albert. *La peste*. Quito: Libresa, 2013.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2004.

SPIEGELMAN, Art. *Maus: relato de un superviviente*. Barcelona: Penguin Random House, 2018.

PATRIARCADO – CAPITALISMO: EL CUERPO SIN ÓRGANOS (CSO)

PATRIARCHY – CAPITALISM: BODY WITHOUT ORGANS (BWO)

Mayra Alejandra Leal García¹

Resumen: Una de las categorías más útiles para describir los mecanismos, las funciones y hasta las propias paradójicas del Capitalismo y el Patriarcado, es la del Cuerpo sin Órganos o CsO; esto porque para entender como la Anoréxica es la conjunción de dos sistemas, donde parece prevalecer la extrema convención sobre el sistema digestivo, cuando muchas prácticas como el engorde artificial, la supresión de la movilidad, la humanización de la muñeca, la vida asexual del casto o del célibe, parecen ser infinitas combinaciones sobre el cuerpo sumergido en el *Socius*. Pero Deleuze fue más allá, cuestionó la profunda idea de la Organización del Organismo, la naturalización en procura de dicha organización, con ello usaremos dicho concepto para analizar algunos enunciados del CsO presentes en el Capitalismo y el Patriarcado, estructuras que mutan y propenden por una organización determinada, un cuerpo tratado en tanto su uso permita el continuo desmonte de piezas, de *estratos* que permitan sustraer la mayor utilidad del cuerpo. El CsO es la desorganización del organismo, lo cual no se relaciona meramente a un cuerpo orgánico, pues incluso la Mujer- Madre- Tierra cuerpo nutricio de la vida, es conducida a una desorganización, en provecho del capricho del Hombre, quien cree poseerla y con el ello el derecho a transformarla.

Palabras-clave: Capitalismo; patriarcado; Cuerpo sin Órganos; organismo.

Abstrac: One the categories more useful to describe the mechanisms, functions and even own paradoxes of capitalism and patriarchy: body without organs is this because to understand how anorexia it is the combination of two systems, where prevails the extreme convention of the digestive system; many practices as fattening artificial, excision of the mobility, the humanization of the wrist life sexual the chaste or the celibate, seem to be endless combinations on the body submerged in the *Socius*. But Deleuze was there, he questioned the profound idea of the Organization of the Agency, that organization seeking naturalization this, we will use this concept to analyze some statements of the BwO, in the capitalists and patriarchy, structures that mutate and are transformed by a given organization a body treated as use allow the continued dismantling of parts, to subtract more useful body. The BwO is the disorganization of the organism which is not necessarily an organic body, maybe even woman –mother –earth nourishing body of life, it is led to a disruption in whim of man, who is believed to possess her to transform it.

Keywords: Capitalism; patriarchy; Body without Organs; agency.

Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles, un animal vivo con la capacidad adicional de una existencia política; el hombre moderno es un animal cuya política pone en duda su existencia como ser vivo.
Foucault – *Historia de la sexualidad I*

El cuerpo está inmerso en el *socius*, sólo está a nivel de lo colectivo, y es precisamente en lo colectivo como es estratificado.

¹ Licenciada em Filosofia. E-mail: mayralealcol@gmail.com.

El impresionante deseo por el elemento de la carne expuesta en su mayor forma y tamaño lleva a que las nalgas, los pechos sean de presurosa observación por cualquier ser y hacia cualquier ser. Esa carne que no tiene mayor función que la de estar expuesta ahí; los pechos de las mamíferas humanas tienen un significado dado más por el deseo sexual que por la labor de la lactancia, todas las hembras mamíferas -como es obvio- poseen pechos que sólo aumentan durante el período de lactancia y terminado éste vuelven a su tamaño inicial el cual no es muy diferente al tamaño de los pechos de los machos, por el contrario los pechos de las hembras humanas crecen y se desarrollan sin tener como principio una función biológica. Las nalgas se manifiestan sin aparente función biológica, sólo son en tanto carne presa de deseo; mientras que como afirma de Beauvoir (2.010) “en diversas regiones del África, se encuentra la práctica del engorde artificial de las mujeres, verdadera cebadura cuyos dos procesos esenciales son la inmovilidad y la abundante ingestión de alimentos adecuados, en particular la leche. Todavía se entregan a ésta práctica los ciudadanos acomodados árabes e israelitas de Argelia, Túnez y Marruecos” (p. 160) Dicha práctica va de la mano con la poligamia que ejercen estos varones árabes, pues cada mujer engordada manifiesta la cantidad de recursos económicos que tiene su marido y tener varias esposas expresa la riqueza del varón.

La continua compresión que ejercen los corsés sobre la cintura y el diafragma de la mujer con el único fin de moldearla, el uso de los incómodos miriñaques en forma de armazón que impiden el ágil movimiento del cuerpo femenino, los adornos del maquillaje y las joyas sólo reafirman el elemento decorativo que es la mujer para el varón. La preferencia por los pies pequeños de la mujer china crea la condición de evitar su crecimiento, inmovilizarlos en vendas e incluso cortarles una parte, son ejercicios que se hacen para que logren caber dentro de zapatos miniaturas y dentro del gusto masculino. La anoréxica que lucha por mantenerse delgada suprimiendo el sistema digestivo, la mujer que se interviene e incorpora a su cuerpo prótesis de silicona para aumentar sus pechos, sus nalgas, sus muslos, sus gemelos, sus labios. Aquella que estira su piel y se inyecta botox para manifestar el improbable paso del tiempo sobre su cuerpo, aquel alcohólico o drogadicto que ha generado tal dependencia a dichas sustancias que es imposible dejarlas pues su cuerpo colapsaría produciéndole una muerte inminente.

De Beauvoir (2010) sostiene que “Tanto las muchachas como los muchachos deberán confinarse en los límites impuestos por la feminidad y la masculinidad para hacerse mayores y ser aceptados (...), el pene extrae del contexto social su valor privilegiado, del mismo modo es el contexto social el que hace de la menstruación una maldición. El uno simboliza la virilidad, la otra la feminidad, y porque la feminidad significa alteridad e inferioridad, su revelación es acogida con escándalo” (p. 256) Aquel que concibe su sexo, el cual será objeto de desafío y comparación con otros varones, como un símbolo de fuerza y trascendencia de hombría y poder, que desde niño se le impulsa a ver con orgullo para que comprendiera por qué no debía llorar o jugar con muñecas, la muñeca en la que se convierte y se incita desde niñas a las mujeres, el cuerpo de la muñeca está expuesto en su totalidad, en su pasividad, es manejable se le condiciona como se quiera, se adorna como se adorna a la niña, se consiente como a la niña, la muñeca es como se ve y desea ser la niña, es por excelencia el objeto más feminizado y más eficaz al momento de hacer entender a la niña su lugar, la niña que después se hace mujer es *una muñeca viviente*, entre menos autónoma y libre es, más agrada, más bella se ve, hasta la ignorancia le adorna la hace parecer más débil y más accesible, aparece su menstruación y con ella la vergüenza y la afirmación de que es ya una mujer. Está también el cuerpo de quien decide abolir su vida sexual por su vida espiritual, su vida asexuada; el cuerpo de la prostituta que encarna lo no poseído, entregada a la carne afirma la carne y no le teme a la moral, ni al hombre aunque sigue siendo presa de éste “de todas las mujeres, ellas son las más sometidas al varón, y, sin embargo, son las que más se

le escapan; eso es lo que las dispone para revestir tan múltiples significados” (de BEAUVOIR, 2010, p. 199) El reinado de belleza que sólo reafirma que el cuerpo de las mujeres está destinado y configurado desde el deseo de los varones, ella concibe el reinado como un homenaje de los varones hacia su belleza; hacia la belleza que estos han pactado.

Mientras en el acto sexual el placer del varón se confunde con su acción biológica frente a la reproducción, en el cuerpo de la mujer las dos cosas pueden darse por separado, pues la fecundación puede darse sin el mínimo placer sentido, dado la civilización patriarcal *ha destinado la mujer a la castidad*, le ha prohibido participar del placer que incluso ella misma interioriza pues su moral le impide la aparición del placer, sus hechos conscientes se hacen manifestación orgánica, y su papel biológico se ha interpretado como su única función social, la virgen María es ejemplo de ello, “ningún órgano permite a la virgen satisfacer su erotismo activo, y no tiene la experiencia vivida de quien la consagra a la pasividad” (de BEAUVOIR, 2010, p. 319) –aun así existen millones de personas que creen que estuvo embarazada y parió, es todo un cuerpo sin órganos-. Ella demuestra que el cuerpo del varón no se busca para el placer, incluso que el cuerpo del varón a veces no es necesario verlo, sino que en él se busca la potencia, el poder, la fuerza de éste es quien legitima su entrega.

María es la madre que siempre está dispuesta a dar sin pedir nada a cambio, la madre que no cambia, María entonces es el ejemplo de madre de todas las madres; por ello se hace morena e incluso negra como la virgen de Guadalupe o la virgen negra del Perú; María no crea nada, pero preserva todo, por ello es la intermediaria entre la Humanidad y Dios.

María es fundamental a la hora de hacer convenir a las mujeres con el lugar que les ha otorgado la sociedad; incluso para convencer a sus propias hijas de dicho destino, ponderando su natal feminidad; es pues la madre frente a sus hijas, paradójica, mientras aplaude el hecho de parir a quienes también podrán parir, es la primera en emitir juicios de valor frente a sus acciones, la primera en decirte vagabunda; por ello demuestran incomodidad cuando juegan al fútbol, o practican Break Dance, incluso por ello creo que el fútbol femenino no es trasmítido ni recibido con la misma euforia que el masculino, aunque la joven selección femenina colombiana ha cosechado más títulos en menos tiempo que la masculina recientemente.

Por otra parte la virginidad es un asunto crucial para la honra de una mujer, es casi vista como un órgano o una parte del cuerpo, ésta es fundamental para sus relaciones sociales, su pasividad implica que siempre esté siendo observada, mientras los varones no son observados con la misma rigurosidad, se les reclama por asuntos que no expresen abiertamente su virilidad por eso existen varones que incluso no pueden mostrarse desnudos ante una mujer más que en estado de erección.

La montaña que ha sido explotada hasta caerse, el río que se ha secado o contaminado hasta no vivir nada en él ni de él, la lluvia ácida, el efecto invernadero, el deshiele de nevados y polos a causa de la contaminación son tan sólo algunos ejemplos del cuerpo de la tierra transformado al antojo mercantil.

Veamos el cuerpo de la persona que parte los huesos de sus piernas para alcanzar más altura; o aquella otra que se mutila el pene para hacerse una vagina, o quien cercena su vagina para hacerse un pene en aras de representar fácticamente al género que se procura ser, aquel que cambia el tono de su piel para hacerse incluido; o la asociación de la Tierra como suelo y la madre como cuerpo nutricio “se hace planta, pantera, diamante, nácar, al mezclar con su cuerpo flores, pieles, pedrerías, conchas, plumas; se perfuma para exhalar un aroma como la rosa y el lirio: pero plumas, sedas y perfumes sirven también para disimular la crudeza animal de su carne, de su olor” (de BEAUVOIR, 2010, p. 161) Paralizado, impedido, representado, manipulado, alterado etc., Así se hace el *Cuerpo sin Órganos* (CsO) del patriarcado y el capitalismo. Un CsO dentro de las dinámicas patriarcales es mucho más fácil de reconocer, pues el patriarcado está más asociado a tradiciones conservadoras, el cuerpo cebado de la mujer de Marruecos o Túnez, el cuerpo que

suprime el placer por ejecutar debidamente la moral, son CsO patriarcales. En tanto el CsO del capitalismo puede ser una serie de combinaciones infinitas a causa de la Axiomática que éste posee, las agencias de inteligencia, la incursión de la máquina en el cuerpo humano, son pues manifestaciones del CsO del capital, mucho más flexibles que el patriarcado. Aunque el CsO de la anoréxica a mi juicio es la conjunción en un mismo cuerpo del capital y del patriarcado, pues es un cuerpo que desarraigó el sistema digestivo y con ello la alimentación, para perseguir las repeticiones estereotipadas de belleza en la extrema delgadez –promovidas abiertamente en el capitalismo-, canon alentado en base al deseo masculino, al extremo conservador –suscitado por la visión patriarcal que considera como propios los cuerpos de las mujeres.

El CsO es *la desorganización del organismo en provecho de otra instancia*, no es un cuerpo necesariamente orgánico, y en caso de serlo se convierte en un sistema de piezas desmontables, “el cuerpo sin órganos puede ser cualquier cosa –un cuerpo viviente, un lugar, una tierra, lo que ustedes quieran- designa un uso” (DELEUZE, 2005, p. 199). Sabemos que sobre el cuerpo dentro del marco capitalista y patriarcal, se han privilegiado algunos órganos sobre otros en aras de una organización que permita sacar la utilidad, el provecho de cada cuerpo.

Los pechos o las nalgas cobran preferencia dentro de dichas estructuras, el patriarcado es un sistema de dominio falogocéntrico, donde por supuesto tiene más importancia el falo que los tobillos; la cabeza está asociada al conjunto que encierra la sabiduría, y el organismo en pleno no es más que la organización que favorece a unos órganos sobre otros según el discurso médico, teológico e incluso la jurisprudencia –pues conocemos situaciones donde unos órganos, en caso de accidente o perjuicio, valen más ante la ley que otros, la mano derecha, la pierna derecha etc.,- dicho orden, no ha sido muy alterado desde lo definido en los siglos III y IV a.C, por los médicos Galeano y Oribasio, pues es el médico la figura a quien se remiten todas las cuestiones sobre el cuerpo, y tal percepción sólo varió un poco con la entrada del Cristianismo, pero hoy sigue siendo constante la autoridad implícita que es el médico, incluso el juramento a Hipócrates es todavía parte de las ceremonias de los graduandos en medicina. Juramento que muchos respetan a cabalidad y por ello no practican el aborto, aunque hoy en Colombia ya no esté penalizado, “el juicio de Dios, el sistema del juicio de Dios, el sistema teológico es precisamente la operación de Aquel que hace un organismo, una organización de órganos que llamamos organismo (...), el organismo ya es eso: el juicio de Dios del que se aprovechan los médicos y del que obtienen su poder. El organismo no es en modo alguno el cuerpo, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil” (DELEUZE, 2002, p. 164) Introducir organismos en los cuerpos, con el objetivo de que sean cuerpos de fácil identificación, que sean *la forma de algo que recuerda otra cosa*.

La belleza, o el canon de belleza socialmente aceptado, es parte de ese régimen de acondicionar al cuerpo según las prioridades del organismo, un organismo en provecho de las utilidades mercantiles; y con mercantiles se debe leer las utilidades de la propiedad, estamento básico del capitalismo y el patriarcado. El CsO que es también la Tierra, posee al igual que el cuerpo de la especie humana cualidades que hacen de ésta ciertas preferencias.

La expansión capitalista cobra selvas, mares, ríos, llanuras etc,.. En aras de la explotación sobre dichos territorios, favoreciendo el crecimiento de las ciudades a costa del deterioro de otras tierras, pues la Tierra es propiedad del hombre, y efecto de su transformación es la manifestación del capricho de éste. Todo pasa sobre el CsO, su metamorfosis, sus prohibiciones, sus inversiones.

El cuerpo social, *socius*, es atravesado por los flujos por los *corpus*, es decir, por los distintos territorios, de los cuales cada uno es tratado por un código una territorialización o una codificación. Codificar los flujos, territorializar los territorios, es el fin esencial de la codificación e implícito la consecuencia necesaria para mantener las estructuras capitalista y

patriarcal como direcciones del cuerpo social. En dicho ejercicio se ejercen *marcas* sobre los cuerpos, para sobre ellos fundar funciones, relaciones y representaciones, en función del código.

Declarar al Putumayo colombiano zona de exploración –y posterior explotación- minera y petrolera, sacando al Putumayo de la zona considerada Cuenca Amazónica, es marcar aquel territorio en función del progreso económico, con relación a las políticas de expansión y saqueo en representación del más cruel y despiadado libre cambio. Tildar al movimiento paramilitar colombiano existente desde la *Alianza para el progreso* de Kennedy hasta hoy, de BACRIM, es darle una función distinta a dicho ejército, estimándolo como desmovilizado, se hace un efecto mediático que les permite continuar con sus prácticas atroces, mediante relaciones que insuflan el orgullo por los destacamentos oficiales, representando las arbitrarias políticas de expansión que sólo son los intereses de escazas familias del territorio.

Como ya hemos dicho anteriormente el capitalismo posee un dispositivo de captura infalible frente al patriarcado, la axiomática. Es aquel dispositivo que captura todo lo que intente escapar mediante la creación y distribución de axiomas, determinando la cualidad de cada flujo para su codificación; lo principal es evitar que sobre la máquina capitalista “corran flujos que no pueda codificar y a los cuales no pueda asignar una territorialidad” (DELEUZE, 2005, p. 21) por ello se deben encontrar nuevos axiomas que involucren nuevas codificaciones para reintroducir al cuerpo social aquellos flujos en contra vía, entonces se asignan nuevas identidades, nuevas funciones para evitar el escape de los flujos. Las familias igualitarias –términos utilizados para denotar las familias compuestas por parejas del mismo sexo- ejemplifican como para el capitalismo en su afán de territorializar cada territorio, para impedir el escape de los flujos, reasigna a la familia otras funciones e identidades como la de poseer dos mamás o dos papás, fortaleciendo así el derecho individual a casarse o a formar familia; cambios que no son estructurales pues no sólo se mantienen dentro de un aparato edípico sino que siguen reproduciendo las lógicas mercantiles.

Claro está, si ante las nuevas producciones de axiomas los flujos resisten a la recodificación, el aparato represivo intentará aniquilarlos, mediante el uso de la fuerza legítima o irregular que ha creado bajo la maquinaria de guerra paramilitar. Para el caso del patriarcado, la axiomática no es un recurso al que acudir, dado el sistema patriarcal se sustenta más en las tradiciones y costumbres que atañen a la asignación de privilegios; pero es un límite que no todos los representantes patriarcas acatan respetuosamente, y ello lo decimos porque han sido muy llamativos los continuos pero sobrios coqueteos del Papa Francisco ante la población LGBTI -bastante numerosa por cierto- a quien ha defendido y sigue considerando como hijos de Dios. Tales acercamientos en medio de la coyuntura mundial porque dicha población pueda hacer legítimos sus derechos a casarse y a formar familia no es pues casualidad, es más bien la manifestación de la clara expansión del capitalismo ante los retrocesos que ha tenido que tomar el patriarcado debido a lo insuficiente por no poseer un aparato de captura, pues “en el capitalismo los flujos se descodifican, se desterritorializan constantemente (...), toda la tentativa capitalista consiste en reinventar territorialidades artificiales para inscribir a las personas, para volver vagamente a recodificarlos” (DELEUZE, 2005, p. 30) y “al hombre le irrita más una heterosexual activa y autónoma que una homosexual no agresiva; solamente la primera se opone a las prerrogativas masculinas; los amores sáficos están muy lejos de contradecir la forma tradicional de la división de los sexos” (de BEAUVOIR, 2010, p. 348) He ahí la importancia de la diferencia dentro de las dinámicas capitalistas, pues el capitalismo “al respecto favorece la proliferación de las diferencias pero sólo dentro de la lógica estrictamente mercantil de provecho económico” (BRAIDOTTI, 2009, p. 24), por una parte, y por otra, es la manifestación de la inmanencia de la axiomática, del hecho de que existe un axioma para cualquier cuerpo independiente de qué cuerpo sea, y en este nivel de la axiomática la religión ya no tiene la necesidad de la creencia, pues va dirigida a todos y todas y sus efectos se harán visibles en todas y todos, “es por esto que el cristianismo, en su aspecto contemporáneo al capitalismo, ya implicaba

eso desde el principio: que crean o que no crean importa absolutamente un carajo (...), cuando hace su conversión de la trascendencia a la inmanencia -aspecto inmanente por el cual pertenece al capitalismo- aparece como la primera religión que ya no funciona sobre un fondo de creencia. Es por eso que es verdaderamente la religión del capitalismo (...), se trata de la primera religión para la cual la creencia no cuenta" (DELEUZE, 2005, p. 136); y ello se ve reforzado en la exposición que hacia Marx en torno al Estado religioso, el Estado que legisla con el evangelio, y que al mismo tiempo promueve cierta sacralidad a la miseria indiferente de que se crea o no; puesto que existen nuevas formas de hacer la religión, dado que el capitalismo sigue en movimiento.

Dentro de cada cuerpo social existe siempre la amenaza interna de los flujos al escape de las codificaciones, la heterodesignación se hace más clara, y se nos muestra no como una causa o un principio implícito a la humanidad, sino como el efecto de las relaciones humanas; relaciones de poder puesto que se dan desde y hacia cada cuerpo. En dichas relaciones se manifiestan tensiones producto de cada célula de poder, evidenciando que no existe ninguna garantía de que se mantengan los privilegios y las inequidades, y de que se sostengan en el mismo lugar las figuras de poder que ejercen dominio y las que son sometidas. Dichas tensiones constituyen el origen y la necesidad de los aparatos de represión y de la resistencia, donde es parte de la escena la violencia.

La máquina paramilitar, es pues una máquina de guerra que se hace por fuera del orden estatal para defender dicho orden ante las constantes amenazas internas, los territorios físicos orgánicos e inorgánicos serán pues objeto de tal maquinaria, en defensa del patriarcado y del capitalismo, "que se extiende más allá de los Estados-naciones; que carece de cabeza y de centro; sin embargo es hegemónico; es móvil y flexible y sin embargo fijo y muy local, es inherentemente violento y despiadado y por ende inclinado a la autodestrucción, como sistema es ilógico y no tiene un punto final, pues se apunta a perpetuarse, ha producido la paradoja de tener efectos simultáneamente contradictorios (...), en occidente, esto ha hecho que se promueva una transformación de la esfera privada y una feminización de la esfera pública. Es un proceso que promueve el multiculturalismo como una estrategia de mercado, a la vez que reitera los estereotipos de raza y, que está incluido y sostenido por la enorme revolución tecnológica que se está produciendo, tanto en el campo de las biotecnologías como en el campo de las tecnologías de la información, que, a su vez, producen el efecto de comprimir el continuo de tiempo-espacio" (BRAIDOTTI, 2009, p. 54)

Tanto el capitalismo como el patriarcado se han constituido sobre las descodificaciones y desterritorializaciones sobre los flujos de otras organizaciones sociales, como la matriarcal.

En algunas sociedades matriarcales descritas por Engels en el *origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, éste nos habla sobre figuras que garantizaban el trabajo, como una especie de administradores; que no son la antítesis del colectivo, pues los administradores también trabajan por el colectivo. Hace algún tiempo tuve la oportunidad de viajar a la ciudad de Quito, y estar en la mitad del mundo territorio de los *quitus*, allí en el museo *Inti – Ñan* conocí acerca de una tribu matriarcal que habita el amazonas ecuatoriano llamada *Wuaorani*. Dicha tribu es recolectora y cazadora, viven como colectivo en una misma maloca y son nómades. En sus actividades diarias se encuentran el recolectar frutas y cazar animales de la selva, tanto mujeres como hombres deben participar de dicha actividad, y al pasar el tiempo estipulado para la recolección de alimentos se deben alojar todos estos en el centro de la maloca, mientras son las mujeres mayores las encargadas de su repartición a cada familia, pues dentro del colectivo conviven las familias las cuales son la asociación de un hombre y una mujer que al decidir "juntarse" deben construir una barca de tamaño real donde quepan los dos más los hijos que piensan tener, la cantidad no debe sobrepasar el peso de la barca; pues al ser una comunidad recolectora y nómada se debe regular la cantidad de habitantes, dado que si se hace superior la cantidad de personas a la cantidad de alimento se entrara en una crisis de abastecimiento. Por su

parte las personas que no colaboran con la recolección de alimentos, ya sea porque no quieren o porque no lograron encontrar el alimento son sancionadas no permitiéndoseles comer.

En lo manifestado por Engels y mediante éste ejemplo de los Wuaorani, podemos entender la existencia de administradoras dentro de las actividades diarias, que no tienen una condición privilegiada frente al resto del colectivo, sino que trabajan en aras de distribuir justamente al colectivo el alimento, es decir trabajan para el colectivo. El trabajo no genera aquí ningún ejercicio de plusvalía sino por el contrario el bienestar colectivo para la sobrevivencia, no se trabaja para los administradores. Engels trata de mostrar cómo mediante el trabajo colectivo y ante los administradores se fueron dando circunstancias que obedecieron al excedente de la producción, la plusvalía, dando como resultado que ya no se trabajaba para el colectivo y que los administradores dejaron de ser trabajadores, esto lo trato de una forma muy general, pues el objetivo es manifestar cómo el patriarcado y el capitalismo se construyeron sobre la descodificación de los flujos, haciendo de “la extensa propiedad privada, la fortuna mercantil, las clases sociales [constituyéndose] sobre la quiebra de todos los códigos y las territorialidades sociales preexistentes” (DELEUZE, 2005, p. 23) La mujer y la tierra son pues los primeros flujos a descodificar y recodificar, pues lo primero es tener la Tierra que garantice la producción y la morada, y paralelo tener a la Mujer que garantice al goce y la fuerza póstuma de los hijos para el trabajo de la Tierra que se posee. Que la Tierra produce y la Mujer también; “todo lo que digo a propósito de la descodificación y de la desterritorialización no debe ser considerado como metáfora, son procesos físicos, procesos económico – físicos” (DELEUZE, 2005, p. 103).

El investimento, el trato colectivo hacia los órganos de cada cuerpo termina regulando las funciones de los órganos y las prohibiciones y usos acerca de estos, estableciendo fronteras y parámetros en torno a estos y las relaciones que de allí desencadenarán; ello propicia “un sistema de iniciación para acceder al estado en el que uno es capaz de servirse del órgano en tal o cual condición –es preciso recordar que en tales investimentos colectivos operen todas las demarcaciones del cuerpo-. Todos los códigos implican zonas secretas cuya función es fundamental” (DELEUZE, 2005, p. 119). Zonas de imposibilidad de acceso, como el caso de la sexualidad que involucra tanto el manejo de ciertos conocimientos como el manejo de determinadas reglas y prohibiciones, ejemplifiquemos tales apreciaciones.

Sobre el CsO de la mujer de las dinámicas patriarcales se censuran situaciones como la de la menstruación, la cual se entiende como un período de enfermedad y el cual sólo le concierne a las mujeres, los varones no deben intrigarse por tal fenómeno ni mucho menos saber cuándo una mujer atraviesa por éste; por ello los Wayuu practican el encierro a las niñas que tienen su menarquía, período del cual los hombres no pueden involucrarse de ninguna forma con la niña; esto suscita todo un sistema de prohibiciones sobre los órganos y las relaciones en torno a estos. La familia es un espacio fundamental para el desarrollo de dicho sistema, pues “lejos de ser coextensiva a todo el campo social, la familia va a formar un subconjunto que no dará su forma a la reproducción social, sino cuya forma le será impuesta por aquella” (DELEUZE, 2005, p. 130) Entre más expansivo se hace el capital y el patriarcado más tienen la necesidad de un espacio restringido para el resto del mundo, el núcleo familiar permite la reproducción acelerada de dichas expansiones, mientras la familia igualitaria contradice los principios de asociación conservadora para el patriarcado, no pelea en nada con el capitalismo, no son un quiebre o una violación a la institución familiar. “el hecho de que en el capitalismo la familia no sea más que un material, le da una función formidable. La familia adquiere una función muy precisa en la axiomática capitalista” (DELEUZE, 2005, p. 132). Este punto nos permite ver más de cerca cómo las victorias ante el patriarcado no siempre son victorias ante el capitalismo, sino que por el contrario parecen ir de la mano con él, es un punto en el que se debe tener mucho cuidado de qué posición se abandera o defiende, pues la lucha no es meramente en resistencia al patriarcado, es también lucha y resistencia ante el

capitalismo; por ello el feminismo debe ser un movimiento de doble militancia que reconozca en qué momento la inclusión es sinónimo de expansión capitalista, o cómo la inclusión sea otro espacio para manifestar la indignación como efecto de denunciar la realidad capitalista.

Ya es claro que tanto el capitalismo como el patriarcado pueden comprender de manera distinta los flujos, y en tanto eso codificar de formas muy opuestas, lo que nos expresa que las resistencias deben hacerse a la medida de cada estructura, porque sus efectos se pueden dar por separado; pero ello no quiere decir que no se pueden unir dichas estructuras, dado que “el impulso ‘natural’ del capitalismo es la privatización de todos los recursos. Y el impulso ‘natural’ de los patriarcados es mercantilizar a las mujeres: las maquilas, la industria de la prostitución, los dispositivos de control de los cuerpos y, en general la objetualización del cuerpo de las mujeres forma parte de esa ‘natural’ alianza entre ambos sistemas de dominio.” (COBO, 2011, p. 36).

La brecha salarial entre hombres y mujeres en Colombia –incluso ejerciendo la misma profesión u oficio- es también manifestación de la asociación patriarcado y capitalismo, la prostitución es también un ejercicio que denota tal asociación, en más de un 80% va dirigida a los varones – la prostitución ejercida tanto por mujeres como por hombres- y en su mayoría bajo unas condiciones de explotación laboral, no en vano es considerada la esclavitud moderna, pues permite la acumulación de capital, por medio del cuerpo rentado. Dicha asociación produce enunciados, que se distribuyen y se consumen. Para el patriarcado las mujeres son doble objetivo: son objetivo de opresión y objetivo de la reproducción de éste, “la mujer es, por excelencia, la “pasta maleable” que se deja pasivamente amasar y moldear, al mismo tiempo que cede resiste, lo cual permite que la acción masculina se perpetúe” (de BEAUVOIR, 2010, p. 179) Resiste para hacerse digna de ser dominada; paralelo la Tierra se le presenta igual al varón, en el momento de conquistar tierras vírgenes debe esforzarse por domesticarlas, por hacerlas flexibles a su capricho; el varón también esboza la tierra en regiones donde se relaciona diferente, hace ciudades cautivas y ciudades desenfrenadas: Jerusalén vs Sodoma y Gomorra; el varón cree que al poseer una mujer de tal o cual región posee esa región, existen quienes en cada ciudad nueva por recorrer empiezan su recorrido por el burdel; incluso el vocabulario erótico del varón recrea situaciones militares –conquistarla, caerle, ganármela etc.- en el reinado de belleza cada reina representa una región de la Tierra.

Por supuesto debemos aceptar que para la reproducción del patriarcado las mujeres han consensuado con los varones, por lo cual “han adquirido una autonomía y libertad condicionada a la autoridad masculina” (COBO, 2011, p. 16), en el marco de los derechos humanos se hace claro dicho consenso, el cual sólo cambió algunos enunciados en los que sólo se hacía referencia a los hombres, para leerse *toda persona o las personas*, la ley de cuotas es otra manifestación de dicho consenso. En Colombia es un prerequisito que todo partido político, que el parlamento y el gobierno en general tengan en sus cargos públicos no menos del 30% de mujeres ocupándolos, en aras de la retribución que hace la política a la historia de opresión de las mujeres, es lo que se conoce como discriminación positiva; un consenso más con las sociedades patriarcales; que sólo liman algunas asperezas entre los sexos, para en efectos de la realidad implícitamente la mujer acepte la organización y privilegios del varón, calle y obedezca, pues poco a poco en comunidades ultraconservadoras se ha ido permitiendo que la mujer labore, pero con la condición de que no cuestionen los roles asignados. Siendo así “el sistema de dominio masculino se puede identificar tanto como un conjunto de prácticas sociales intraculturales, como una difusa, pero poderosa red de estructuras transculturales que producen efectos globales sobre las mujeres” (COBO, 2011, p. 73) Por ello el control y la propiedad sobre las mujeres no es un elemento a negociar o eliminar, dado que es la relación que permite el orden de sus relaciones de poder, y los privilegios que de éstas extraen; he ahí el interés de proteger las costumbres y las tradiciones de buena parte de los pueblos, aunque se vean

afectadas por la violenta entrada del capitalismo, han sabido sortear dichos obstáculos pues sus mujeres generalmente encargadas de la educación de los más pequeños, por ser madres, hacen soportables dichas crisis pues siguen fijadas a sus roles sexuales y sociales. Valga aclarar, la expansión del capitalismo ha llevado a muchos colectivos a entenderse bajo las figuras monoculturales y monolingüísticas, *en la modalidad cognitiva dominante*.

En aras de la defensa de la imposición monocultural y monolingüística, la maquinaria de guerra que constituye el paramilitarismo es el ejemplo de una oleada moderna de la conjunción entre la estructura capitalista y la estructura patriarcal; al mismo tiempo que fuerzas paramilitares invaden y arrasan comunidades territorios enteros para eliminar cualquier oposición para la entrada de la economía expansionista, manifestada en las multinacionales, también viola mujeres. La práctica del empalamiento es desafortunadamente una práctica común que simboliza la crueldad de los paramilitares, es una práctica que reafirma que las mujeres en Colombia seguimos siendo botín de guerra; que al igual que la Tierra también somos violentadas, violadas, maltratadas, que la imposición de un modelo económico permite dividir la sociedad entre los propietarios y los desposeídos, más claramente los despojados, que en su legítimo deber de defender su tierra y su gente son descuartizados, e incluso se comenten actos de tal repugnancia donde quienes someten, no sólo someten mujeres sino también hombres, jugando fútbol con la cabeza de los esposos de mujeres violadas como lo revelaba H. H. antiguo jefe paramilitar. El empalamiento, las continuas y masivas violaciones a mujeres y niñas, la venta de las jóvenes o la incidencia de estas en la prostitución por obligación o intermediación de los paramilitares, no me deja entender ¿qué deben hacer las pocas mujeres que hacen parte de las filas de los paramilitares?

El capitalismo del siglo XXI es la realización de las expectativas del XX. El capitalismo avanzado se caracteriza por estar encabezado por la tecnología, y afirma más arduamente lo paradójico que es. Combina “la celebración eufórica de las *nuevas* tecnologías, la *nueva* economía, los *nuevos* estilo de vida, las *nuevas* generaciones de dispositivos, tanto humanos como tecnológicos, las *nuevas* guerras y las *nuevas* armas, con el más absoluto rechazo social del cambio y la transformación (...), en un doble vínculo esquizofrénico, la fe consumista y socialmente alentada en lo *nuevo* supuestamente no debe no sólo adecuarse, sino además, inducir activamente al repudio de todo cambio profundo” (BRAIDOTTI, 2009, p. 17) Lo nuevo se opone a todo cambio radical, así mismo crean la ilusión en los consumistas de que el libre consumo es desarrollo; y es más paradójico cuando en aras del provecho mercantil se personaliza o particulariza la mercancía ‘a la medida del cliente’, provocando un efecto de amplia subjetividad, mientras al mismo tiempo se masifican los deseos reterritorializándolos de una forma conservadora en beneficio de las lógicas mercantiles. Y es que la mejor forma de CsO del capitalismo, es el dinero como lo aprecia Deleuze: “el cuerpo sin órganos del capital no es el conjunto de la máquina capitalista. Es una noción que conviene únicamente al siguiente nivel: el dinero en tanto que dinero es incapaz de producir algo (...), encontramos aquí una gran paradoja: ese gran improductivo estéril produce, el dinero produce dinero (...), pero no se trata de decir que el capitalismo es el dinero como cuerpo sin órganos, sino que el capitalismo comprende como cuerpo sin órganos al dinero y con la ayuda de engranajes muy complicados va a hacer que el dinero produzca algo” (DELEUZE, 2005, p. 115).

El capitalismo avanzado, como lo califica Braidotti, tiene una estrecha relación con lo que se ha denominado la biotecnología: “Todas las tecnologías tienen un fuerte efecto de ‘biopoder’, en el sentido de que afectan a los cuerpos y los sumergen en relaciones sociales de poder, inclusión y exclusión [Cita de Braidotti: Bryld y Lykke, 1999]. Por ello los cyborgs, es decir, los organismo cibernéticos, en el sentido de cuerpos sometidos a la mediación de la tecnología, incluyen no solamente la alta tecnología, los cuerpos perfectos de iconos culturales de Hollywood, sino también las masas anónimas de los cuerpos mal pagados y explotados, principalmente de mujeres y niños de las plantas de producción off-shore y aquellos crecientes

tropeles de mano de obra subpagada de las economías avanzadas que alimentan la economía global impulsada tecnológicamente" (BRAIDOTTI, 2009, p. 52). La biotecnología es pues la puerta que da entrada al control de algunas fuerzas vitales que escapaban al poder dominante, y con ello al capital. Dichas fuerzas biológicas se controlan con el objetivo de controlar la especie humana, las estadísticas poblacionales, los anticonceptivos, la experimentación en seres vivos mediante la clonación, por ejemplo, para manipular células y reducir "defectos" o anomalías, constituyen las prácticas de la biotecnología, para el control de los cuerpos, "lo femenino maternal y por lo tanto, el cuerpo de la mujer, es un factor capital de esta nueva negociación de los límites con los poderes de la vida" (BRAIDOTTI, 2009, p. 62) y del cuerpo visto en términos mercantiles de uso, abuso y desuso por parte del poder hegemónico, que concierne sobre el sujeto del capitalismo avanzado la mediación por la tecnología. Las células madre constituyen todo un emporio de lucro, pues es a base de éstas que se ha construido toda la industria de los denominados *biofármacos*. Al mismo tiempo la modificación sobre los organismos de las plantas, como base principal la semilla, constituyen otra gran fuente lucrativa a dichos organismos genéticamente modificados para la producción de alimentos.

La semilla es la entrada para alterar desde lo más profundo a la Tierra y sus productos, la célula es la parte más importante para incorporar lo femenino materno dentro de la expansión capitalista. Incluso en el capitalismo avanzado Tierra y Mujer todavía se entienden como conjunto, se sabe que la exploración y explotación de la una necesariamente lleva a la otra, la Tierra como madre común a todos y la Mujer como la madre de cada uno. Tanto la Tierra como la Mujer se deben poseer para poseer el futuro.

Los modos alternativos de reproducción, la reproducción artificial, son pues mecanismos que insertan en el plano de la biotecnología circunstancias que antes no eran ni posibles de pensar, inscribiendo sobre el mercado contemporáneo lo maternal, "en este contexto la función, materna y, por lo tanto y simultáneamente, la reproducción de lo humano (...), se han separado del cuerpo femenino, a causa de la intervención biotecnológica (...), lo femenino maternal (la matriz) ahora están inscritos en el aparato tecnoindustrial y militar, de ello se sigue que no son ni metal ni carne, sino, antes bien, un espacio social muy disputado y atravesado por los flujos del capital y, en consecuencia, por las relaciones de poder" (BRAIDOTTI, 2009, p. 78 - 79), no estaba muy lejos Huxley cuando denunciaba por medio de la novela *Un mundo feliz* la manipulación sobre la vida en el mundo, por los gobiernos que "fabricaban" seres humanos según las medidas y necesidades de ese mundo capitalista que describe, donde se creaban seres que nacían para mandar y seres para obedecer, el sueño hecho realidad de Aristóteles; pues no podemos negar la responsabilidad de "la historia de la filosofía y su complicidad con formas de exclusión estructural" (BRAIDOTTI, 2009, p. 38). Dicha situación es la denuncia hoy del Ecofeminismo, quien abiertamente muestra la preocupación por el interés que tiene el Estado por controlar la reproducción, y sobre todo los cuerpos de las mujeres, siendo el Estado quien resuelve los conflictos entre las mujeres y sus embriones, incluso tomando posesión de las células madres que se generan durante el embarazo, apropiándose de estas así como del genoma, constituyendo enormes bancos de datos, los cuales justifican en pro de la seguridad.

Aquí es importante introducir el término de *Biopiratería* planteado por Vandana Shiva, ecofeminista, quien denuncia por medio de éste término la situación concreta que atañe a los cuerpos del capitalismo avanzado, y es esa última colonización al interior de los organismos vivos, por medio de su manipulación, y alteración como es el caso de las semillas transgénicas y las células usadas para la experimentación: "el conjunto de la mujer es la semilla que el capitalismo corporativo quiere patentar y finalmente clonar, siguiendo la paradoja de un nuevo compuesto global de naturaleza/cultura que se naturaliza y comercializa simultáneamente (...), [pues] el único objetivo del capital es expandirse y difundirse en nuevos territorios, como las células, el cuerpo reproductor

de las mujeres y las fuerzas generadoras mismas de la tierra” (BRAIDOTTI, 2009, p. 84-85), pues en este capitalismo el patriarcado sigue aún su curso, sobre el dominio de la vida.

El aborto debe ser una opción de las mujeres, o de los cuerpos feminizados, al mismo tiempo que parir debe ser una capacidad sólo de dichos cuerpos, de la *biomujer*, es decir el efecto incorporal sobre el cuerpo que posee matriz. La lucha no es por destituir a la mujer de la práctica de la maternidad, el aborto es una opción, no se puede legislar sobre el útero ya sea en aras de obligarlo o restringirlo acerca de las labores de la vida, no se nos puede obligar a parir, como tampoco vamos a permitir que los intereses capitalistas y militares se apoderen de la capacidad de traer la vida al mundo; y que nuestros reclamos del futuro no muy distante no sean por el libre ejercicio a abortar sino por el libre ejercicio a parir; como las únicas dotadas para ésta labor dentro de la naturaleza, deben ser nuestros cuerpos los únicos en el ejercicio de mantenerla; aunque la ingeniería genética tenga otros planes.

Por su parte, debemos aclarar que el lugar que había sido dado a los *otros* [heterodesignación], es decir, a las mujeres, los negros, los indígenas en el capitalismo avanzado marcan una diferencia, un claro ejemplo es Obama, la muestra de que ser negro no es un impedimento para colaborar con la expansión capitalista, esta manifestación de que Estados Unidos tenga un presidente negro sólo alienta la multiplicación de las diferencias y la inclusión de éstas dentro de un marco democrático, aunque “sin embargo, este fenómeno parece dejar milagrosamente ilesas las formas centenarias de sexism, racism and arrogancia antropocéntrica que han caracterizado nuestra cultura” (BRAIDOTTI, 2009, p. 70-71) lo que evidencia que la diferencia sexual se sigue manifestando dentro de las dinámicas del capitalismo avanzado, pero las fronteras entre hombres y mujeres en cuestión de identidades binarias, se han ido reduciendo paradójicamente, pues al diferente también se le estima útil.

Es común ver “el doble tira y afloje esquizoide del desplazamiento y del simultáneo restablecimiento de las oposiciones binarias del género” (BRAIDOTTI, 2009, p. 77) que permiten por una parte ver varones muy feminizados sin que se les juzgue, junto a los reclamos por la escasa muestra de atención a la belleza de los varones, que cada vez se tornan un tanto más femeninos, fortaleciendo una tendencia andrógina, característico de una sociedad altamente consumista; “Lyotard (1988) lo identificaba como uno de los rasgos que definen la condición posmoderna: homosexualizar las identidades es una ideología dominante del capitalismo avanzado” (BRAIDOTTI, 2009, p. 77) aquí es necesario sobreentender que se habla desde un punto de vista en el que hace referencia a la homosexualidad según la definición que esta ha ido formándose dentro del marco capitalista, que por supuesto no va siempre en contra vía del consumismo. En este sentido abolir la diferencia sexual, lucha librada fuertemente para destruir al patriarcado, me atrevo a decir que será llevada a cabo por medio del capitalismo, en provecho de aumentar los niveles de consumo de manera inmanente. El hecho de que en algunos territorios la diferencia sexual expresada mediante el género sea todavía muy fuerte y conserve muchas fronteras, se debe según mi análisis a que el capitalismo no se ha extendido y expandido lo suficiente; el capitalismo abolirá la diferencia sexual, no sin antes sacar todo el beneficio y provecho económico de dichas fronteras, cuando lo considere agotado porque los niveles de consumo ya no se diferencian según los órganos reproductores, no habrá ya necesidad de diferencia sexual.

Los cuerpos tanto de hombres como de mujeres se tornan cada vez más delgados, se armoniza el rostro, se invierte en productos para una sofisticada estética que cada vez más fortalece tendencias andróginas. Veamos como ejemplo a los grupos adolescentes de pop coreano, que por cuestiones de asociación concibe dos grupos uno de chicas y otro de chicos; tanto quienes integran el uno como el otro grupo hacen uso del maquillaje, la tintura del cabello, cuerpos delgados, ropa ajustada, y facciones muy similares que realzan aquellas identidades andróginas que está dispuesto a instalar

el capitalismo en provecho de las lógicas mercantiles; según esto las condiciones para que la diferencia sexual deje de existir ya están trazadas, son un proceso de la mano del consumismo, donde cada vez más las enormes fronteras que dividían a los hombres de las mujeres se hacen más débiles y obsoletas; puesto que establecer la diferencia como mi No-Yo es abiertamente hacer concreta la posibilidad de cambio inmersa en lo que no soy, es decir, precipitar cambios en una de las dos caras que conforman la diferencia sexual inmediatamente suscitará cambios en la otra cara; y según este orden la masculinidad cada vez se torna más flexible, se feminiza, valga aclarar dicho transito no es homogéneo, pues en medio de las dinámicas metrosexuales y de los comportamientos andróginos, es también común ver estereotipos masculinos restringidos de la sensibilidad y la vanidad; dicha tensión es la manifestación de una capitalismo que crece en unos sectores con más facilidad mientras en otros se dificulta un poco más su entrada; paralelo a un patriarcado que da la pelea antes de quedar meramente reducido al referente multicultural.

Referencias

- DE BEAUVIOR, Simone. *El Segundo Sexo*. España: Debolsillo, 2010.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. 1. ed. Barcelona: Gedisa., 2009.
- COBO, Rosa. *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal*. Madrid: Catarata, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *Diferencia y Repetición*. 1. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- _____. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005.

EL DESTELLO CROMÁTICO DE DELEUZE EN EL PERSPECTIVISMO DE VIVEIROS DE CASTRO

Julián García Labrador¹

Resumen: El objeto del presente artículo es presentar la integración de la “intensidad” deleuziana en el corpus de la obra de Viveiros, especialmente en su *Metafísicas caníbales*. Para Viveiros de Castro la relación con la diferencia se construye desde la “predación”. De esta manera, en las culturas amazónicas los enemigos son asimilados como afines cuando son depredados. Pero antes de que el proceso de metamorfosis devenga historia, el mito se eleva como la categoría central de comprensión. El mito es para Viveiros el régimen atemporal de diferencia ontológica intensiva. Todas las potencialidades de ser se reúnen en su tensión diferencial en el mito. Viveiros remite a Deleuze para comprender que el mito determina las condiciones intensivas del sistema. De esta manera, Viveiros hace de Deleuze el interlocutor privilegiado para comprender las dinámicas humanas de los pueblos amerindios desde la intensión y la extensión.

Palabras clave: Antropología; mito; intensidad; predación.

En *Metafísicas caníbales* el antropólogo brasileño Viveiros de Castro (2010a) indica que la colonización de la antropología contemporánea procede de la aplicación epistémica de las distinciones entre nosotros y ellos. La antropología que se construye desde esta incuestionada premisa arroja categorías tales como “no modernos”, “no occidentales”, e, incluso, “no humanos” sobre todos aquellos colectivos humanos representados como “diferencia”. Por otra parte, en su trabajo de campo con los *Areweté*, Viveiros de Castro (1992) había descubierto que, en el pensamiento amerindio, lo diferente no ocupaba un espacio reservado para representaciones negativas, sino una potencial afirmación de transformación identitaria. Los *Areweté*, pertenecen al grupo *Tupí Guarani*, quienes para los primeros misioneros, se convertían a la fe cristiana de manera inauténtica ya que adoptaban la apariencia y las prácticas de los conversos, sin realmente convertirse, ya que pronto volvían a sus prácticas rituales anteriores. Esto, que fue considerado como “inconsistencia” (Viveiros 2011), por jesuitas y capuchinos, revela más bien, que, desde el lado amerindio, la identidad no es un asunto cerrado. Es decir, para el pensamiento amerindio, lo diferente podría ser integrado o, mejor aún, convertirse en la propia identidad, ya que ni la identidad es una “entidad” cerrada, ni la diferencia es una declaración negativa. Así, cuando un chamán se transforma en jaguar está actualizando lo que ya estaba contenido en la declaración mítica primordial, donde no se daba la distinción entitativa entre los seres:

As is well known, a sizeable slice of Amazonian mythology deals with the causes and consequences of the species-specific embodiment of different agents, all of them conceived to have originally partaken of a generalized unstable condition in which human and nonhuman features are indiscernibly mixed (Viveiros de Castro, 2007, p. 17).

La experiencia amazónica fue también la inspiración del trabajo de Levi-Strauss, quien, para Viveiros de Castro, incorporó el pensamiento amerindio en su elaboración teórica. Según Viveiros de Castro el estructuralismo es, de alguna manera, la traducción conceptual de la configuración amerindia del mundo. Viveiros reconoce, así los “fundamentos amerindios del estructuralismo” (Taylor, 2004, p. 97) y se propone, de igual manera que Levi-Strauss, extender su elaboración teórica sobre la senda abierta por el pensamiento amerindio. No obstante, este

¹ Universidad Politécnica Salesiana – Quito – Ecuador. E-mail: labradorjg@gmail.com.

esfuerzo de incorporación de lo diferente no podría ser llevado cabo sin la filosofía de Deleuze-Guttari. Este es el propósito del presente artículo.

Una antropología predatoria

El pensamiento de Deleuze-Guattari (1985) sirve de marco fundacional para la elaboración antropológica de Viveiros de Castro. *Metafísicas caníbales* plantea la construcción imaginaria de un *Anti-Narciso*, a imagen del *Anti-Edipo*. Si la antropología ha pretendido erigirse como la construcción teórica acerca del otro, lo ha hecho sobre la base de una metafísica occidental, la cual ha permitido no sólo la construcción del antropocentrismo, sino la asignación de propiedades a lo humano, distinguiendo entre humanos y no humanos. Según Goddard la metafísica occidental se nutre en Viveiros de Castro de tres supuestos: “es intra-específica (tiene lugar entre humanos), está fundada en una producción filiativa; repite la expresión prototípica del otro bajo la figura del amigo o del amado que hace de la *philia* el elemento del saber” (2016, p. 208). Es la metafísica occidental la que ha permitido decir quién tiene y quién no tiene mundo, dónde hay exceso, pobreza o carencia de ser. Por ello, para Viveiros de Castro es esta metafísica la fuente de todo colonialismo:

Nosotros, sólo nosotros los europeos somos los humanos completos, o si se prefiere, grandiosamente incompletos, los millonarios en mundos, los acumuladores de mundos, los ‘configuradores de mundos’. La metafísica occidental es verdaderamente la *fons et origo* de todos los colonialismos” (Viveiros, 2010a, p. 20).

Con el fin de tantear una antropología en permanente estado de descolonización, Viveiros de Castro busca en Deleuze y Guattari la apertura post-metafísica que permita incorporar el pensamiento del otro amerindio sin subyugar ni clasificar su nivel ontológico². Más que incorporar (lo cual supondría un punto de llegada), para Viveiros de Castro “no se trata de borrar los contornos, sino de plegarlos, de densificarlos, de irisarlos y de difractarlos” (2010a, p. 21), adoptando el “cromatismo generalizado” (Deleuze-Guattari, 1980, p. 123). Es así como el *Anti-Narciso*, borrador imaginario que de-construye la metafísica occidental, se convierte en “antropología cromática”, irisación potencial de los mundos que habían sido negados por la metafísica occidental.

Sobre el fondo fundacional deleuziano, Viveiros escribe su antropología en diálogo con aquellos referentes que han puesto en cuestión la distinción entre lo mismo y lo diferente. De esta manera, esboza un lienzo impresionista donde sólo la mirada distanciada podría otorgar sentido al conjunto. Por un lado, con el cuestionamiento del mismo concepto de cultura y de la tarea del antropólogo, Roy Wagner llamó la atención sobre la semiótica de la invención, distanciándose de la metodología clásica del trabajo etnográfico. Al proponer su “reverse anthropology” (1981, p. 30), traducida por Viveiros como “retro-antropología” (2010a, p. 21), Wagner asume el proceso de invención cultural del Otro, densificando la diferencia en la producción antropológica. Para Viveiros de Castro, Roy Wagner va a ser un referente obligado, un tamiz para cernir la luz de Deleuze en la metodología antropológica. Si Viveiros de Castro rastrea las raíces amerindias del estructuralismo lo realiza aplicando metodológicamente la propuesta de Wagner. Por otra parte, de Bruno Latour Viveiros de Castro rescata el cuestionamiento de los contornos, el esfuerzo por borrar las fronteras. Así, la sospecha

² Es esta una de las diferencias fundamentales entre Descola y Viveiros de Castro, puesto que, mientras Descola sigue anclado en sistemas clasificatorios y tipológicos, Viveiros de Castro abre su perspectivismo a constante revisión e inestabilidad. Ver Latour, B. 2009. [“Perspectivism: Type or Bomb?”](#). *Anthropology Today*, guest editorial, v. 25, n. 2, p. 21-22.

latouriana sobre la distinción entre humano y no-humano es ocasión para que Viveiros afiance conceptualmente el perspectivismo amazónico como un *continuum* entre especies. Además la impugnación de la distinción modernos y no-modernos diseñada por Bruno Latour (1993) como un dispositivo de sombra permanente sobre la metafísica occidental, es actualizada por Viveiros de Castro en su de-construcción de cualquier antropología taxonómica. Por último, el brillante ensayo de Marilyn Strathern (1988) sobre el don en melanesia le permite a Viveiros la asunción de una definición abierta y no tipológica de cultura. La cultura sería un “multidimensional dispositivo de comparación” (Viveiros, 2010a, p. 70) ya que consistiría en los modos en que las personas establecen “analogías entre los diferentes dominios de sus mundos” (Strathern 1992a, p. 47). Por eso, desde la “anticrítica melanesia de la razón occidental” (Viveiros 2010a, p. 21), Strathern es la autora más deleuziana de todos sus referentes. En efecto, la apertura conceptual de Strathern para ir más allá de lo “uno” es fundamental para que Viveiros afirme: “la antropóloga de Cambridge, que comparte con Deleuze-Guattari un conjunto de términos conceptualmente densos, como multiplicidad, perspectiva, di-vidual, fractalidad, es, en varios aspectos, el autor más ‘molecularmente’ deleuziano entre las tres citados” (2010a, p. 92)

Este panorama, enriquecido en sus pliegues hasta una densificación posiblemente sin término, contribuye al esbozo de antropología cromática que pretende llevar hasta sus últimas consecuencias el anuncio programático de Levi-Strauss:

nos agrade o nos inquiete, la filosofía ocupa de nuevo el centro del escenario. Ya no nuestra filosofía, de la que mi generación pidió a los pueblos exóticos ayuda para deshacerse; sino, por un asombroso retorno de las cosas, la de ellos (Lévi-Strauss, 2000, p. 720).

El pensamiento de los pueblos exóticos se convierte así en la senda de una nueva antropología, de una exploración amerindia donde el uno y la diferencia no encuentran su frontera sino en los contornos de la metafísica occidental. Viveiros de Castro ejerce así de anfitrión y de huésped, de antropólogo que recibe en su ejercicio el don de la diferencia amerindia y de invitado occidental llamado a desestabilizar y de-construir permanentemente el discurso unificado. Y es esta relación entre anfitrión y huésped la que, en el pensamiento amazónico de los Tupí-Guaraní, se descubre como canibalismo (Viveiros, 1992). La práctica caníbal implica una metafísica de predación (Andrade 1995), según la cual “hacerse otro” no consiste sino en devorar la diferencia. La intención de Viveiros de Castro “no es otra que profundizar en las prácticas amerindias del canibalismo como un proceso de incorporación del otro y de excorporación de uno mismo” (Bouhaben, 2017, p. 98). Es por ello que la antropología cromática de Viveiros deviene antropología caníbal cada vez que la Diferencia y el Uno se aprecian como polos de un *continuum* predatorio.

Diferencia y representación

La predación amazónica como camino para “hacerse otro” implica que los polos se asimilación impiden pensar la identidad como entidad terminada o cerrada. Uno siempre podrá convertirse en otra cosa por un acto de predación. Esto impide la consideración de la identidad en términos entitativos. Viveiros de Castro recurre, por ello, a la deconstrucción del sujeto de la antropología de Strathern y a la incorporación del concepto de “di-vidual” como alternativa al “individual” de la metafísica occidental. Si bien, como reconoce Aparecida Vilaça (2016), Strathern toma “dividuality” del trabajo de Marriot (1976), en la investigación amazónica se convierte en una noción clave del perspectivismo.

En efecto, la antropología de Viveiros de Castro es comúnmente conocida como perspectivismo - término tomado del trabajo de Århem con los Makuna (1993) -, ya que las perspectivas son los polos del *continuum* que hemos descrito. Ser Uno y sí mismo y ser la Diferencia, es sólo cuestión de perspectiva. Ser presa o predador dependerá de la perspectiva: “cuando pasa la lengua por la sangre de su presa abatida en la selva, el jaguar no ve ese líquido como sangre cruda, sino como cerveza hecha de mandioca fermentada” (Viveiros, 2013, p. 57). Se trata, empero de una perspectiva no representacional, sino constitutiva. “Es el sujeto quien pertenece a una perspectiva y no al revés” indica Viveiros (2013, p. 82), apuntando a la destrucción del sujeto representacional cartesiano. Continúa en esta crítica deconstrutiva cuando añade:

“El punto de vista crea el sujeto” –ésta es una proposición perspectivista por excelencia, la que distingue el perspectivismo del relativismo o del construcciónismo occidentales, que afirman, por el contrario, que “el punto de vista crea el objeto” (Ib, p. 82).

Entre presa y predador sólo media la perspectiva, de igual manera que las relaciones entre humanos y no-humanos se establecen por las perspectivas con las que unos y otros intercambian sus posiciones, impidiendo levantar el abismo que Viveiros de Castro, siguiendo a Latour, critica en la metafísica occidental. Precisamente por eso, Viveiros de Castro corrige la posición de Quine (no hay entidad sin identidad) afirmando que “*If no entity without identity, then no multiplicity without perspective*” (Viveiros, 2010b, p. 224). Nos encontramos así con la reivindicación más pura de la multiplicidad: el perspectivismo constitutivo. “Pero entonces, si la perspectiva es algo que constituye al sujeto, ésta sólo puede aparecer como tal a los ojos de otro. Porque un punto de vista es pura diferencia” (Viveiros, 2013, p. 82).

Considerar que la perspectiva es “pura diferencia” nos lleva de nuevo a Deleuze, donde confluye, efectivamente, la diferencia con la crítica al pensamiento representacional, al igual que ocurre en el paradigma amerindio.

Uno de los hitos que el pensamiento amerindio levanta contra la antropología clásica es el cuestionamiento del régimen de representación en que ésta se hallaba comprometida. Significar el mundo no se acompaña de sus representaciones. Por ello, el grafismo de los pueblos amerindios, calificado como “inconofóbico” por varios autores (Taylor 2010, Clastres 2004, Lagrou 2007), es sumamente rico en significaciones no representativas (García y Vinolo 2018). El grafismo amerindio presenta la Diferencia sin congelarla de manera representativa. Se trata más bien de sugerir perspectivas. Como bien advierte Viveiros de Castro, al rechazar la representación contemplativa, entramos en el juego de la interacción comunicativa:

A ese achatamiento ontológico viene a corresponder una epistemología simétrica (Latour, 1991). En rigor, asistimos a la disolución de la distinción entre epistemología (lenguaje) y ontología (mundo) y a la emergencia progresiva de una “ontología práctica” (Jensen 2004) en la que el conocer ya no es un modo de representación desconocido, sino de interactuar con él, es decir un modo de crear más que de contemplar; de reflexionar o de comunicar (Deleuze y Guattari, 1991) (Viveiros de Castro, 2010, p. 96)

¿Por qué Deleuze? El enfoque deleuziano nos remite precisamente al “estatuto ontológico de la diferencia” (Biset, 2011, p. 7). En lugar de considerar la diferencia como un momento de la dialéctica (propio de la corriente hegeliana), la diferencia es en Deleuze una diferencia afirmativa. Se trata de una distinción fundamental y justificación de la elección deleuziana de Viveiros de Castro. En lugar de elegir una diferencia al estilo de Hegel (como negatividad del proceso) o

Derrida (1989) (entendiendo la dialéctica como una economía de sentido), la diferencia deleuziana permite pensar la diferencia sin un concepto. Viveiros de Castro se da cuenta de que al discurrir por la senda de Deleuze afirmando ontológicamente la diferencia se aleja de cualquier pretensión taxonómica de la antropología. En efecto, la diferencia de Deleuze repudia tanto la lógica identitaria hegeliana, como la finitud representacional aristotélica. El distanciamiento respecto a Hegel lo encontramos en el rechazo a la subordinación de la diferencia “pues la diferencia no implica lo negativo, y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida en que se continúa subordinándola a lo idéntico” (Deleuze, 2002, p. 15). El estatuto ontológico de la diferencia no puede ser para Deleuze una mera mediación de lo idéntico. La diferencia es “primera respecto de la negación” (Biset, 2011, p. 19). Esta primacía ontológica otorgada a la diferencia es también el motivo para rechazar la dinámica representacional. Según Deleuze la representación supondría el sometimiento de la diferencia al subordinarla al concepto:

El error de la filosofía de la diferencia, de Aristóteles a Hegel, pasando por Leibniz, fue tal vez haber confundido el concepto de la diferencia con una diferencia simplemente conceptual, contentándose con inscribir la diferencia en el concepto en general (Deleuze, 2002, p. 58)

Tanto Hegel como Aristóteles habrían sucumbido a esta tentación, la de anular ontológicamente la diferencia, bien con la representación finita de Aristóteles al subordinar la diferencia a la clasificación en géneros y especies, bien con la representación infinita de Hegel al mediatar la diferencia como fundamento de la totalidad (Biset 2011).

Viveiros de Castro ve confirmada la sospecha anti-representacional en el trabajo etnográfico. Al igual que Deleuze (1996) fue la empiría el primer motivo para sospechar de la clasificación y la subsunción: la diferencia aparece en la misma experiencia y no tanto como producto cognitivo o clasificatorio. Tanto es así que Viveiros de Castro rechaza en un mismo plano dialéctica y teleología, dando al traste con las posibilidades subordinacionistas de la representación:

El problema, en último análisis, consiste en construir un concepto no contractualista y no dialéctico del intercambio: ni interés racional, ni síntesis a priori del regalo; ni teleología inconsciente, ni trabajo del significante; ni *fitness* inclusivo, ni deseo del deseo del Otro; ni contrato, ni conflicto, sino más bien un modo de devenir-otro. La alianza es el devenir-otro propio del parentesco. (Viveiros, 2010a, p. 241).

¿Qué queda, entonces? La mera afirmación de lo dado. Es este un punto de convergencia, mejor aún, de partida del enfoque post-estructural de Viveiros y de orientación fenomenológica de Ingold (2000). Viveiros de Castro sugiere esta similitud en una nota de inicio de *Metafísicas caníbales* (2010a, p. 22), aunque no avanza en las posibilidades que podrían abrirse. Esta fidelidad a lo dado implica, efectivamente, la renuncia al régimen representacional, como evidencia la crítica a la taxonomía que hemos presentado. No parece, entonces, acertado el reproche de Martins y Feronato cuando, denunciando que Viveiros no abandona el locus de enunciación de la antropología clásica, avanzan indicando que “recreminaba al Estado representativo sin criticar, en ningún momento, la lógica misma de la representación” (2017, p. 485). ¿No es suficiente la renuncia de Viveiros a la representación ontológica de la diferencia? Desde mi punto de vista la incursión en la filosofía de Deleuze no podría haberse hecho sin la renuncia a la dinámica de representación, cuya dimensión ontológica es independiente de cualquier funcionalidad política: “la política no tiene un vínculo privilegiado con la ontología, no existe una relación necesaria entre una y la otra” (Biset y Farrán, 2011, p. 7). Es decir, si

como continúan los autores “la política es aporética, es decir, al mismo tiempo que está saturada por múltiples definiciones existe una falta que imposibilita esa saturación” (Ib, p. 7), no podríamos concluir que de la misma ontología de Viveiros podamos obtener una posición política saturada.

La fidelidad a lo dado que, en Viveiros (2013) se traduce como “perspectivismo” y en Ingold (2017) como “correspondencia”, nos permite pensar la multiplicidad de las prácticas humanas como trazos de luz en el entorno, como un paisaje donde los contornos nunca fueron borrados, como un conjunto cromático al más puro estilo de Deleuze.

Intensidad y virtualidad en el pensamiento amerindio

Uno de los ejemplos más bellos del cromatismo deleuziano en Viveiros de Castro es la generación de la diferencia en términos de virtualidad mítica. Viveiros parte de la distinción deleuziana entre intensivo (virtual) y extensivo (actual) para desmontar las categorías clásicas de “filiación y alianza”, categorías que han servido para definir los límites de lo humano. Partiendo del concepto de “rizoma” de Deleuze, Viveiros de Castro presenta una concepción rizomática del parentesco. Si para Strathern “las relaciones son parte integrante de las personas” (1992b, p. 101), Viveiros de Castro entiende que la teoría del parentesco hay que reformularla asumiendo la corrección a Quine de la que hablábamos anteriormente. Una teoría del parentesco perspectivista no podría construirse sobre identidades entitativas sino en el ejercicio de la multiplicidad y la diferencia.

El *Anti-Edipo* hace una demolición esquizoanalítica del parentesco, distinguiendo entre producción (momento universal del *socius*) y la inscripción (registro de la producción). El problema es que, en este aspecto, Deleuze es, para Viveiros, antropocéntrico. Sigue pensando en términos de pasaje de Naturaleza a la Cultura. Por eso Viveiros dice que es incompleta. Con todo, Viveiros de Castro se sirve del análisis deleuziano del mito para acogerse al concepto de intensidad. El mito es en Deleuze el momento de la intensidad y Viveiros lo relaciona con la doble filiación que presenta el estructuralismo (siguiendo a Levi-Strauss). De esta manera evidencia las raíces amerindias del estructuralismo. Esta doble filiación le sirve para detectar el momento intensivo en la filiación del mito. Siguiendo el capítulo 3 del *Anti-Edipo*, Viveiros de Castro descubre que en el mito existe una “filiación precosmológica intensa, germinal, disyuntiva, nocturna y ambigua” (2010a, p. 125), determinando así las “condiciones intesivas” (2010a, p. 128) del sistema. Lo que es intenso y primordial son los linajes filiativos ambiguos, involucionados, implicados, mientras que siguiendo a Deleuze, en el orden de lo extensivo, la filiación recibe un carácter a posteriori, administrativo y jerárquico. Por ello, “el plano intensivo del mito está poblado por filiaciones preincestuosas que ignoran la alianza. El mito es intensivo porque es (pre)incestoso, y viceversa: la alianza es “realmente” el principio de la sociedad y el fin del mito” (Viveiros 2010a, p. 129).

Pero donde nos lleva Viveiros con esta doble filiación del pensamiento amerindio es a la falta de distinción que proporciona el mito respecto a la otredad. Por ello, continua Viveiros:

Sería preciso agregar aquí que, si ese orden intensivo no conoce distinción de persona ni de sexo, tampoco conoce distinción de especie, y especialmente distinción entre humanos y no-humanos: en el mito, todos los actuantes ocupan un campo interaccional único, a la vez ontológicamente heterogéneo sociológicamente continuo (donde toda cosa es humana, lo humano es otra cosa). (Viveiros 2010a, p. 130)

Si en *Metafísicas Caníbales* Viveiros nos presenta el diálogo teórico del orden mítico con el análisis deleuziano, en *The Crystal Forest* (2007) Viveiros hace un ejercicio emírico sobre el

mito, partiendo del chamanismo amerindio. Se trata de un texto fundamental para entender el cromatismo de la multiplicidad en la teoría perspectivista. El mito es allí la narrativa sobre la indiscernibilidad precosmológica entre especies, el relato no representativo sobre la virtualidad del mundo de los espíritus. Viveiros de Castro sigue de cerca el testimonio del chamán yanomami Davi Kopenawa. Con el término *Xapiripë* Kopenawa (2004) se refiere a los espíritus que danzan para los chamanes desde tiempos primordiales y que siguen danzando hoy en día. Se trata de espíritus luminosos, que se presentan como destellos, como imágenes de los ancestros, reflejos de una multiplicidad aún insatisfecha. Son los espíritus cuyo estatuto ontológico no podría definirse en los términos entitativos de Quine, sino, más bien, reconociendo la diferencia como afirmación ontológica deleuziana. Es en el mito donde estos espíritus son advertidos en todo su potencial transformativo. Viveiros de Castro indica que en el mito, relato del no tiempo, las potencialidades presentan lo semejante y lo diferente antes de su decantación:

I am referring to the fact that the actants of origin myths are defined by their intrinsic capacity to be something else; in this sense, each mythic being differs infinitely from itself, given that it is posited by mythic discourse only to be substituted, that is, transformed. It is this self-difference which defines a spirit, and which makes all mythic beings into spirits too. The supposed indifferentiation between mythic subjects is a function of their radical irreducibility to fixed essences or identities, whether these are generic, specific, or individual (recalling here the detotalised or ‘disorganised’ bodies that thrive in myths). In sum, myth posits an ontological regime commanded by a fluent intensive difference which incides on each point of a heterogenic continuum, where transformation is anterior to form, relation is superior to terms, and interval is interior to being (Viveiros de Castro, 2007, p. 18)

Así, el reto del perspectivismo es, renunciando al régimen de representación, construir un la alianza como síntesis disyuntiva, es decir, retomar el discurso estructuralista del parentesco (según vimos con sus raíces amerindias) y las aportaciones de Wagner y Strathern para indicar que el centro del pensamiento amerindio es la transformación anticipada y la afinidad potencial: lo semejante es la oportunidad para crear algo diferente; la similitud es el medio de la diferencia (Levi-Strauss, 2008).

Reflexiones finales

Viveiros de Castro presenta una propuesta que ha encontrado cabida en el giro ontológico de la antropología desde el momento en que asume el paradigma post-estructuralista (y post-metafísico, dada la crítica a cualquier sistema metafísico entitativo) y busca las raíces amerindias del estructuralismo. De esta manera, la descolonización epistémica de la antropología se convierte en una tarea permanente, aunque posiblemente incompleta, dado el carácter académico de la misma como se ha señalado desde la antropología crítica (Martins y Feronato, 2017). El perspectivismo de Viveiros tiene una estrecha relación con el cuestionamiento de varias categorías de la antropología como son el parentesco, la subjetividad, la consideración de los no-humanos, la constitución de la mismidad y la alteridad, etc. Así podemos ver su influencia en la investigación sobre la conversión cristiana amazónica de la mano de Aparecida Vilaça (2016), el grafismo amerindio de Els Lagrou (2007), los procesos de metamorfosis chamánica, etc.

Deleuze aparece como el gran interlocutor de Viveiros de Castro. Dar cuenta de la multiplicidad es la preocupación inicial del antropólogo brasileño y el reconocimiento ontológico de la diferencia en Deleuze es el clivaje oportuno para proyectar el perspectivismo

(Viveiros de Castro, 2010b). Así, el proyecto de una antropología cromática resplandece entre las sobras de la destrucción de la metafísica, procurando hacer presente los mundos negados, decididamente incompletos de las sociedades humanas.

Como tarea pendiente e ineludible aparece el cuestionamiento del llamamiento unívoco de Viveiros de Castro. Es decir, si aceptamos la multiplicidad inherente como premisa básica del perspectivismo no podríamos negar esa misma multiplicidad metodológica en relación con el pensamiento amerindio. Por ello, por un lado, el diálogo postergado con la fenomenología aparece como cometido inevitable. No sólo con Ingold, sino con la fenomenología de lo dado (Marion 2008), que aparece como superación de esa metafísica occidental tan denostada por Viveiros de Castro. Además, propuestas como la de Michael Taussig (1993) pueden ayudarnos a entender la constitución de la identidad en términos no entitativos sin recurrir a consolidar un perspectivismo sistemático. Por otra parte, aceptar la multiplicidad deleuziana implica preguntarnos por la unicidad del pensamiento amerindio. La investigación arqueológica y ecológica arroja luz sobre los diferentes modelos de etnogénesis en la región amazónica cuestionando el alcance de las dinámicas predatorias de los grupos *Tupi* (Hornborg 2005; Heckenberger y Góes 2009). Es decir, la relación con el otro en la región amazónica podría entenderse en términos no canibalísticos. Los grupos *Arawak*, por ejemplo, estaban más preocupados en establecer alianzas que en canibalizar al otro.

Con todo, el cromatismo de Deleuze brilla en la antropología contemporánea gracias a la obra de Viveiros de Castro. La renuncia al régimen de representación, la afirmación ontológica de la diferencia y la producción de un perspectivismo constitutivo nos ofrecen pistas y claves para pensar las sociedades humanas más allá de tipologías ordenantes y taxonomías conceptuales.

Referencias

- ANDRADE, O. *A Utopia Antropofágica*. São Paulo: Globo, 1995.
- ÅRHEM, K. Ecosofía Makuna. In: CORREA, F. (Ed.). *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/ Fondo FEN Colombia/ Fondo Editorial CEREC, 1993.
- BISET, E. Ontología de la diferencia. In: BISET, E.; FARRÁN, R. *Ontologías políticas*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2011.
- BOUHABEN, M. A. Canibalizar a Deleuze. La digestión de los conceptos postestructuralistas en el pensamiento de Viveiros de Castro. *RELASO*, v. 7, n. 2, 2017, p. 91-102. DOI: <https://doi.org/10.17979/relaso.2017.7.2.3070>.
- CLASTRES, P. *Arqueología da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
- DELEUZE, G. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- _____. *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa, 1996.

- DERRIDA, J. *La différance*. In: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- GARCÍA, J.; VINOLO, S. El resplandor de la selva invisible: hacia una fenomenología de las significaciones invistas. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n. 33, 2018, p. 125-144. <https://doi.org/10.7440/antipoda33.2018.07>.
- GODDARD, J. F. Metafísicas caníbales. Viveiros de Castro, Deleuze y Spinoza. Traducción de Carolina Villada Castro. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, v. 37, n. 114, 2016, p. 205-211. Original: “Métaphysiques cannibales. Viveiros de Castro, Deleuze et Spinoza”. Document de travail ERRAPHIS. Disponível em: http://erraphis.univ-tlse2.fr/servlet/com.univ.collaboratif.utils.%20LectureFichiergw?ID_FICHIER=1317125385801
- HORNBORG, A. Ethnogenesis, regional integration, and ecology in prehistoric Amazonia: toward a system perspective 1. *Current Anthropology*, v. 46, v. 4, 2005, p. 589-620.
- Heckenberger, M. y Góes Neves, E. 2009. “Amazonia: archaeology”. *Annu. Rev. Anthropol.* 38: 251-266.
- INGOLD, T. On human correspondence. *J R Anthropol Inst*, n. 23, 2017, p. 9-27. [Doi:10.1111/1467-9655.12541](https://doi.org/10.1111/1467-9655.12541)
- _____. *The perception of environment. Essays of livelihood, dwelling and skill*. Londres, Nueva York: Routledge, 2000.
- KOPENAWA, D. Y. Xapiripë. In: ALBER, T. B.; KOPENAWA, D. *Yanomami, o Espírito da Floresta*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil / Fondation Cartier, 2004.
- LAGROU, E. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (Kaxinawa, Acre). Río de Janeiro: Topbooks, 2007.
- LATOUR, B. *Enquête sur les modes d 'existence*. Paris: La Découverte, 2012.
- _____. Perspectivism: Type or Bomb? *Anthropology Today*, guest editorial, v. 25, n. 2, 2009, p. 21-22.
- _____. *Nous n'avons jamais été modernes*. París: La Découverte, 1991.
- LEVI- STRAUSS, C. *Ouvres*. Paris: Gallimard, 2008.
- _____. Postface. *L'Homme*, 154-155, 2000, p. 713-720.
- MARION, J-L. *Siendo dado, ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Síntesis, 2008.
- MARIOT, M. Hindu Transactions: Diversity without Dualism. In: KAPFERER, B. (Ed.). *Transactions and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*. Philadelphia: ISHI Publications, 1976.
- MARTINS, A.; FERONATO, J. Política e (in)disciplina. ¿Por qué Viveiros de Castro nos convence? *Tabula Rasa*, n. 27, 2017, p. 483-497. <https://doi.org/10.25058/20112742.461>.

- STRATHERN, M. "Future kinship and the study of culture". In: *Reproducing the future: Anthropology, kinship, and the new reproductive technology*. Nueva York: Routledge, 1992a. p. 43-63.
- STRATHERN, M. Parts and wholes: Refiguring relationships in a post plural world. In: _____. *Reproducing the future: Anthropology, kinship, and the new reproductive technologies*. Nueva York: Routledge, 1992b. p. 90-116.
- _____. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- TAYLOR, A. C. Voir comme un autre: gurations amazoniennes de l'aime et des corps. In: DESCOLA, P. (Ed.) *La fabrique des images. Visions du monde et formes de la representación*. París: Musée du Quai Branly, 2010. p. 41-50.
- TAYLOR, A. C. Don Quichotte en Amérique. In: IZARD, M. (Ed.). *Lévi-Stratoss*. París: fid. de L'Herne, 2004. p. 92-98.
- TAUSSIG, M. *Mimesis and alterity*. London: Routledge, 1993.
- VILAÇA, A. *Praying and Preying. Christianity in indigenous amazonia*. Oakland: University of California Press, 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *La Mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta y Limón, 2013.
- _____. *The Inconstancy of the Indian Soul: The Encounter of Catholics and Cannibals in Sixteenth-century Brazil*, Cambridge: Prickly Paradigm Press, 2011.
- _____. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz, 2010a.
- _____. Intensive Filiation and Demonic Alliance. In: JENSEN, C. B.; RÖDJE, K. (Eds.). *Deleuzian Intersections. Science, Technology, Anthropology*. New York, Oxford: Berghahn Books, 2010b.
- _____. The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits. *Inner Asia* 9 (2), 2007, p. 153 – 172. [Doi: 10.1163/146481707793646575](https://doi.org/10.1163/146481707793646575)
- _____. *From the enemy's point of view*. Chicago: University Chicago Press, 1992.
- WAGNER, R. *The invention of culture*. Chicago: University Chicago Press, 1981.