

MARIE BARDET

PERDER  
LA CARA



Cactus OCCURSUS

## Intervalo

### Perder la cara: rajándose

*La disyunción comprendida y vivida nos ha permitido abrirnos a muchas formas de (re)conocer situaciones complejas y orientarnos en ellas, no siempre de un modo conciliador. No es una búsqueda de pactos o componendas, porque hay cosas que no se pueden conciliar. Hay una brújula ética de la que he hablado, y tiene que ver con la planetariedad, la solidaridad, el reconocimiento de las diferencias, el respeto y una serie de elementos relacionados con lo que Marx llamara el “prejuicio de la igualdad” y Jacotot la “igualdad de inteligencias”. Tenemos que asumir la equivalencia de capacidades cognitivas como una premisa básica, que no se da en nuestras sociedades, pues hay una cadena de desprecios coloniales que presupone la “ignorancia del indio” y se filtra por los poros de lo cotidiano para erigir los muros del sentido común. Sobre las premisas de una brújula ética y la igualdad de inteligencias y poderes cognitivos –ciertamente expresables en una diversidad de lenguas y epistemes– podrá tejerse quizás una epistemología ch’ixi de carácter planetario que nos habilitará en nuestras tareas comunes como especie humana, pero a la vez nos enraizará aún más en nuestras comunidades y territorios locales, en nuestras bioregiones, para construir redes de sentido y “ecologías de saberes” que también sean “ecologías de sabores”, con la “compartencia” en lugar de la competencia (a decir de Jaime Luna, 2013), como gesto vital y la mezcla lingüística como táctica de traducción.*

Silvia Rivera Cusicanqui<sup>1</sup>

Rajarse del marco binario de oposición como modelo y motivo de la explicación del mundo. Es desde allí, en medio, que se pueden retomar unos hilos para torcer la trama del dualismo cartesiano. Situarse en la lectura del intercambio de la correspondencia entre Elisabeth de

<sup>1</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch’ixi es posible*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2018, pp. 80-81.

Bohemia y René Descartes<sup>2</sup>, no tanto (o no solamente) como un punto de contradicción en el pensamiento cartesiano, sino más bien como una ocasión: la de relevar un gesto de la paradoja y sus efectos en las fibras de un pensamiento, esta manera tanto de fugar como de dejar escapar algo en una edificación tan sólidamente armada, aprendida, repetida, fundadora. Esto “hace agua” entre los polos opuestos que subyacen a la definición misma del cuerpo y la mente, de lo material y lo inmaterial.

Y en estas torsiones, en estas escapadas, algunas pistas para *rajar*, para a la vez evadirse y rayar el paisaje en la fuga, no entrar en los marcos y deformarlos al salir, verse forzada a no entrar nunca allí e incomodar los límites ante cada incomodidad, sin necesariamente volverlo todo cómodo. Este término, *rajar*, tal vez me viene del hecho de “vivir entre dos lenguas” como dice Molloy: (*se*) *barrer* viene a traducir a mi francés el *rajar* que se ha instalado de manera un tanto borrosa –y tal vez por eso tan potente– en mi lengua serpentina que se hace en castellano, con la impunidad de lo no familiar. Con el verbo *rajar* se trae al mismo tiempo el gesto de cortar en rebanada (en especial el pimiento, *chile*, dicen los diccionarios), abrir, hender, y en su uso local y familiar: fugar, salir corriendo. Pliega entre esas letras y su pronunciación estos dos gestos: rajarse de un marco categorial, de un imperativo (aquí binario), rayándolo, agrietándolo, rompiéndolo. *Rajar(se)* podría dar cuenta, por sus roces y destellos, siempre parcialmente, más que de una definición completa, de este doble gesto y volverse una manera de traducir la idea de “fuga”, desplazándola. Hacer lugar así al hecho de que, por ejemplo, cuando Deleuze y Guattari hablan de “línea de fuga”, retomada tan a menudo, insisten en más de una ocasión en que no habría que olvidar tirar del mantel al rajarse de la mesa...

Y un tipo o polo esquizo-revolucionario que sigue las líneas de fuga del deseo, pasa el muro y hace pasar los flujos, monta sus máquinas y sus grupos en fusión, en los enclaves o en la periferia, procediendo a la inversa del precedente: no soy de los vuestros, desde la eternidad soy de la raza inferior, soy una

<sup>2</sup> Elisabeth de Bohemia y René Descartes, *Correspondencia. Un uppercut al dualismo*, (ed. Marie Bardet), Editorial Cactus, Buenos Aires, 2018.

bestia, un negro. La gente honesta me dice que no hay que huir, que no está bien, que es ineficaz, que hay que trabajar para lograr reformas. Mas el revolucionario sabe que la huida es revolucionaria, *with-drawal*, *freaks*, con la condición de arrancar el mantel o de hacer huir un cabo del sistema<sup>3</sup>.

Fugar abriendo una brecha que marca aquello de lo que se huye.

Los franceses no saben muy bien lo que es eso. Por supuesto, como todo el mundo, huyen, pero piensan que huir, o bien es escaparse del mundo, mística o arte, o bien es una especie de cobardía, una manera de eludir los compromisos y las responsabilidades. Pero huir no significa, ni muchísimo menos, renunciar a la acción, no hay nada más activo que una huida. Huir es lo contrario de lo imaginario. Huir es hacer huir, no necesariamente a los demás, sino hacer que algo huya, hacer huir un sistema como se agujerea un tubo<sup>4</sup>.

Encontramos esta insistencia sobre el *rajar* y su desplazamiento-traducción de las “líneas de fuga” en el colectivo “Juguetes perdidos”. Ellxs forjan este concepto de *raje* como una herramienta conceptual que permite detectar y pensar las líneas vitales que escapan y rasguñan el discurso de la seguridad y el marco de autocontrol punitivista que acechan nuestras subjetividades maceradas en años de neoliberalismo<sup>5</sup>.

Devenir topografía caminante, no para medir distancias y superficies, sino como sismógrafa de los gestos, paradojas y preguntas de lo que se agrieta cada vez que unx se larga. “De ahora en más, nos levantamos y nos largamos”<sup>6</sup> grita Virginie Despentes cuando se hace eco del gesto

<sup>3</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985, pp. 286-287.

<sup>4</sup> Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos. Pre-Textos*, Valencia, 1980, p. 45.

<sup>5</sup> Colectivo Juguetes Perdidos, *¿Quién lleva la gorra?*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2014.

<sup>6</sup> Ver la editorial de Virginie Despentes en *Libération* del 1ro. de marzo de 2020 (<https://www.liberation.fr/debats/2020/03/01/cesars-desormais-on-se-leve-et-on->

de *nije* colectivo (ya que, incluso si las crónicas retuvieron la figura conocida, y blanca, de Adèle Haennel, fueron varias en levantarse y partir, Aïssa Maïga, Céline Sciamma...), que pretende deshacer en su huida los marcos patriarcales que vuelven posible el edificio de los *césars* que le entregan un premio a Polanski, reconocido culpable de violencias sexistas. Cuando nos largamos, ¿cómo se larga de igual modo algo? Cuando nos rajamos, ¿cómo se raya de igual modo algo?

Rajar(se) es también asumir las huellas, las cicatrices, que dejan esas fugas, esas escapadas, esos modos de vida que rasguñan el marco bien recto, *straight*, de la binaridad ortogonal. Rajar(se) como una manera de desestabilizar los nombres que van tomando estas fugas, diciéndolas corriendo la lengua, o “con la lengua afuera”<sup>7</sup>, tal como la palabra *queer*, una palabra inglesa con la que se retomó el insulto “raro, desviado” como nombre que ha dado aire a trayectorias vitales y políticas, no sin tensiones y disputas, deslizándola hacia *cuir* en su versión sudaka, que intenta menos una traducción que torcer algo del paisaje donde apareció y actualiza algunas de sus apuestas en otros contextos. Reconocer el pulso que late en las paradojas vitales, persistir en habitar las situaciones que no se dejan tomar por la explicación binaria de las cosas, saber apenas algo de esos encuentros, de esos momentos, donde comprender y vivir es más dejar escapar y perder que dominar y apropiarse.

El arte de perder se domina fácilmente;  
tantas cosas parecen decididas a extraviarse  
que su pérdida no es ningún desastre.

Pierde algo cada día. Acepta la angustia  
de las llaves perdidas, de las horas derrochadas en vano.  
El arte de perder se domina fácilmente.

se-barre\_1780212/) Traducción en castellano en el sitio *Parole de Queer* (<http://paroledequeer.blogspot.com/2020/03/virginie-despentes.html>)

<sup>7</sup> Pienso escribiendo esto en el video de Felipe Rivas, *Diga queer con la lengua afuera*, 2010, disponible en su sitio personal: <http://www.feliperivas.com/diga-queer-con-la-lengua-afuera.html>

Después entrénate en perder más lejos, en perder más rápido:  
lugares y nombres, los sitios a los que pensabas viajar.  
Ninguna de esas pérdidas ocasionará el desastre.

Perdí el reloj de mi madre. Y mira, se me fue  
la última o la penúltima de mis tres casas amadas.  
El arte de perder se domina fácilmente.

Perdí dos ciudades, dos hermosas ciudades. Y aun más:  
algunos reinos que tenía, dos ríos, un continente.  
Los extraño, pero no fue un desastre.

Incluso al perderte (la voz bromista, el gesto  
que amo) no habré mentido. Es indudable  
que el arte de perder se domina fácilmente,  
así parezca (¡escríbelo!) un desastre.<sup>8</sup>

Rajarse puede ser una fiesta teñida de esa melancolía de quien vive con el *culo entre dos sillas*, o quien es *sapo de varios pozos*. Llevar la atención hacia los gestos de un pensamiento que se tejen en los des-bordes de las líneas rectas de la legitimidad y de la autorización en vigor, es también estar en la fuga perdiendo algo, la energía de la fuerza demostrativa, el poder de ocupar los lugares centrales, y tener a la vez otro vigor, abrir su espalda al viento hostil, reconocer en el agotamiento un “allí y entonces” como afirmación vital de vidas respirables.

Podemos entender lo *queer* como habitado por el propósito de perderse. Lo *queer* es ilegible y por ende está perdido en relación con la cartografía del espacio de la mente hetero (*straight*). Lo *queer* está perdido en el espacio, o perdido en relación con el espacio de la heteronormatividad. El poema

<sup>8</sup> Elizabeth Bishop, “Un arte”, *El Malpensante*, n. 128, en [www.elmalpensante.com](http://www.elmalpensante.com). Citado en José Estebán Muñoz, *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Caja Negra Editora, Buenos Aires, 2020, p. 142.

de Bishop debería ser leído como manual de autopromulgación *queer* o de devenir *queer*. Aceptar la pérdida es aceptar el modo en el que lo *queer* de cada unx hará que unx esté siempre perdidx para un mundo de imperativos, códigos y leyes heterosexuales. Aceptar la pérdida es aceptar lo *queer*; o, más exactamente, aceptar la pérdida de la heteronormatividad, la autoridad y el privilegio. Estar perdidx no es esconderse en un clóset ni performar un simple acto de desaparición (ontológica); es alejarse del camino de la heterosexualidad. Los libertos que escapaban de la esclavitud también se perdían, y esta es una reverberación importante entre lo *queer* y la racialización. En este momento histórico, caracterizado por una ideología asimilacionista y restrictiva en la agenda del movimiento gay y lésbico *mainstream*, algunas personas quieren encontrarse a sí mismas en un mapa normativo del mundo. Perderse, en este sentido *queer* en particular, es renunciar a tu papel (y el privilegio subsiguiente) en el orden heteronormativo. Las personas desposeídas son especialmente aptas para criticar la posesión como un hecho ilógico. Aceptar el modo en el que unx está perdidx es también encontrarse y no encontrarse al mismo tiempo, algo particularmente *queer*.<sup>9</sup>

Tomar la tangente de una situación que se va torciendo, mientras emerge, al bias, un gesto rajado: al mismo tiempo, tarado, rayado, loco, y a la vez huidizo.

Pensar con la danza, hacer filosofía bailando, somos una banda con el culo (la lengua) ente dos sillas, fracasando permanente, en cada territorio bien delimitado de las disciplinas, en entrar en los marcos de legitimación de las lógicas de la valorización de la investigación, y escribiendo directamente en esas fallas del sistema de valorización marcado por un dualismo que sigue, agobiante, cultivando el gesto de perder y el dejar perder algo. Si algo se instaura en estas escapadas de los dualismos que rastreamos aquí, en estas distintas maneras de rajarse de un binarismo fundador de muchos otros: activo/pasivo, *winner/loser*, masculinidad

<sup>9</sup> José Estebán Muñoz, *Utopía queer*, op. cit., pp. 145-146.

hegemónica/feminidad hegemónica, es menos un sujeto *queer* en sí mismo instituido, que una acumulación de gestos torcidos, "tarados" (*barrés*), que hacen a pensamientos, danzas, gestos, vidas.

Trazar un pensamiento *en, entre, con-junto a* cuerpos es, estrictamente, no darle una existencia de objeto definido ("modelo sustancial" decía Michel Bernard, antes de lanzar su frase provocativa: "el cuerpo no existe"), no hacer del cuerpo un órgano o una organización del pensamiento, sino la afirmación de una serie infinita de co-extensión entre gestos en gerundio: pesando, sopesando, sintiendo, articulando, imaginando, efectuando, escuchando, tocando, afectando... por lo tanto no se dirá quién a quién, o qué a qué. Sino que estos son los nombres, o más bien los verbos, de relaciones de co-extensión. "El cuerpo" sería el nombre sin sustancia que emerge a través (atravesado y atravesando) de esta serie de verbos en lugar de precederla, si fuera posible deshaciéndolo en cuanto sustantivo y definido (como lo indican las categorías gramaticales del sustantivo "cuerpo" y del artículo definido "el") por su larga carga de oposiciones que lo definió durante siglos. Al emplear "pe(n)sando" intento en cada ocasión no una fórmula mágica de reemplazo, un fetichismo de palabra seguro de su efecto o la complicación de una grafía, sino agitar una operación entre las palabras que desestabilice las certidumbres en torno al cuerpo como sustancia, materia extensa y limitada, incluso como sustrato sobre el que llegaría a "inscribirse" lo que no es cuerpo, a "incorporarse" una norma social, un lenguaje verbal... que continúan haciendo del cuerpo un receptáculo neutro "de otra cosa distinta a él mismo". Aquí se pueden volver a encontrar los motivos, los límites y los desplazamientos de estas preguntas en los debates sobre la performatividad; propongo tomarlos desde el extremo menor e incómodo de las prácticas somáticas y bailadas, más que desde una nueva buena teoría del cuerpo con un nuevo término y su definición milagrosa. En efecto, si la principal herencia del dualismo cartesiano, junto con la oposición cuerpo/alma, es la equivalencia naturalizada entre diferenciar y oponer, y entre oponer para definir y jerarquizar, permaneceremos en alerta ante el hecho de que el gesto mismo de "definir" el cuerpo corre un gran riesgo, el riesgo de volver a caer siempre en el automatismo de la definición por oposición.

Estar en alerta de que los dualismos que se arrojan con gran pompa por la puerta no regresen por la ventana, estar atenta a las orientaciones que se abren, vitales, afectivas, estéticas, políticas, en estas series informes que salen en fuga del dualismo.

Es lo que, en la experiencia de prácticas somáticas o danzadas que se reconocen como prácticas de pensamiento, socava desde un principio la oposición entre mecánica y poética, geométrico y cualitativo, bio-mecánica y sentido. Me he encontrado en la danza como en el lugar radical de un entrenamiento "físico" directamente, de raíz, siempre ya "poético"; un arte de ir haciendo imágenes en movimiento en las prácticas de composición instantánea, en especial con Julyen Hamilton desde 1999. Exploración de la columna vertebral que ofrece, de entrada, un modo volátil y articulado de relación con el espacio, con el tiempo, con la composición en curso; diferente al pasar por la exploración multidireccional de la articulación de las caderas, o del pasaje de umbral adentro/afuera de la piel. No se trataba de asociarlos con símbolos, ni de ponerle luego poética, añadirle después imágenes, espolvorearle un "tema" o una "imagen" por encima, en un pasaje de la "técnica" a la "composición". Se podría decir que se trataba de una apuesta que reencontraba paradójicamente los hilos e ideales de lo "moderno" en arte, de encontrar en el médium mismo; pero no aquí "el cuerpo", una vez más, como medio o instrumento, sino esa relación dinámica, cambiante, marcada ya de mil historias y potenciales, con el espacio y la duración, el contexto y un estar juntos, en ese instante.

Tal vez, así, lo más difícil en esta tarea de salir del dualismo cartesiano no sea "recuperar" o "revalorizar" el cuerpo, sino intentar arrancarlo de los mecanismos de definición, incluida su valorización compensatoria, por oposición. Dejar que las imágenes y los gestos de lo que llamamos "pensar" se dejen perturbar, alterar, tocar, desplazar, por un salvajismo no del cuerpo mismo, sino del gesto de quitar de allí los alambrados de la domesticación por definición.

Entonces, si realmente, concretamente, retomamos la famosa fórmula spinozista que tanto ha dado la vuelta al mundo, a los escritos filosóficos y a los programas de espectáculo de danza: "nadie sabe lo que un cuerpo puede", tal vez no es tanto por amor al misterio o por el reto de finalmente saberlo, sino más bien porque reconocemos en

ese "no saber" un potencial como espacio vital, "evidente" menos por claro que por anclado concretamente en las experiencias singulares y comunes a la vez del placer, del dolor, del éxtasis, de la enfermedad, de la acción colectiva, de la injusticia repetida, de la emergencia poética, de la memoria que se vuelve presente, etc.

La cuestión sería más bien la del viraje radical en los modos de pe(n)sar que asume menos definir que habitar problemas, menos ponerse de acuerdo sobre territorios disciplinarios que hallar los modos comunes de vivir a caballo sobre el desgarrar de los mapas que provocan las experiencias y los problemas que allí se plantean. Pe(n)sar como una manera de habitar, de acompañar las tensiones en curso, al ras de una atención anclada en esas relaciones, situadas; pe(n)sar cada vez que esta situación de "no" saber despierta menos un apetito de gran conquista de lo desconocido que la excitación por encontrar el mínimo de consistencia común para dar un paso, permanecer en el lugar, imaginar un mundo más respirable, hacer juntos un jardín; pe(n)sar como una manera de orientarse con una brújula sin polo, situarse desorientándose, hallar un camino consistente que esté hecho de pérdidas y fracasos; pe(n)sar como un temblor de tierra, una sacudida de todo lo que es estabilizado y naturalizado, una lanza contra el discurso "No hay alternativa", y devenir, al mismo tiempo, sismógrafo en una escritura de esos temblores.

## Capítulo 1

### In-materialidades co-extendiéndose

*¿Por qué tenemos que hacer de toda contradicción una disyuntiva paralizante? ¿Por qué tenemos que enfrentarla como una oposición irreductible? O esto, o lo otro. En los hechos estamos caminando por un terreno donde ambas cosas se entreveran y no es necesario optar a rajatabla por lo uno o lo otro. Eso podría verse como una cosa moralmente ambivalente, como el caso de la indecisión o pä chuyma en aymara. Pero pä chuyma puede ser un corazón o entraña dividida que reconozca su propia fisura, y en ese caso podría transformarse en una condición ch'ixi.*

Silvia Rivera Cusicanqui<sup>1</sup>

Abordar, en un mismo gesto, la cuestión del tocar<sup>2</sup> y del dualismo, allí donde se anudan con fuerza en torno a los conceptos de extensión y límite. Resulta que el pivote del dualismo cartesiano entre cuerpo y mente es la oposición entre extenso e inextenso. Sucede que la piel es tomada como límite que define al cuerpo como objeto material. Así, meterse en el tocar, en la (des)medida en que vuelve a poner en juego, a lo largo de sus historias, las apuestas principales que urde la oposición entre extenso e inextenso. Sucede que es precisamente el tacto, y la idea de límite de un cuerpo que lo subtiende, la palanca que llega a perturbar, incluso en el propio Descartes, el establecimiento estricto de esta oposición.

<sup>1</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, op. cit., p. 80.

<sup>2</sup> En francés, la palabra *toucher* es el verbo al infinitivo "tocar", pero también un verbo sustantivizado como "el tocar", y designa el sentido del tacto. Según las circunstancias usaremos en castellano tocar, el tocar, o tacto.

### El cartesianismo en un gesto: diferenciar-oponer-jerarquizar

Seguramente, podría haber hablado sin más de otras concepciones no occidentales que no retoman la oposición alma/cuerpo. Las hay muchas, cada una singular, y varias enhebran de cierta manera toda esta obra. Pero más allá del hecho de que el problema del binarismo que me interesa aquí como reflejo de pensamiento (con otros binarismos: activo/pasivo; masculino/femenino) pueda relanzarse allí de otro modo, la constatación de la fuerza con la cual el dualismo entre cuerpo y mente continúa operando en numerosos espacios de prácticas artísticas o políticas –en las situaciones más o menos “centrales”, más o menos “periféricas”, en sus maneras distintas de ser “occidentales”, en este tránsito entre Francia y el sur de los sures desde donde escribo– sigue siendo una fuente de inquietud. Esta “inquietud por lo concreto”<sup>3</sup> continúa pulsando un recorrido que frecuenta las situaciones de incomodidad para el pensamiento, llevando su atención más sobre los problemas y sus maneras de plantearse en un contexto que sobre las soluciones, y tejiendo con las lecturas filosóficas una trama que busca sacudir las naturalizaciones mortíferas y bordar/arropar (*broder/border*) situaciones de pe(n)sar con hilos tirados de escrituras heterogéneas tanto en el seno como en los márgenes de una “historia de la filosofía” tomada como narración de la creación de conceptos, afectos y perceptos, forjada por dinámicas históricas, sociales, políticas, e incluso somáticas.

Acompañando investigaciones en danza, animando grupos de lectura, sumergiéndome en procesos de creación escénica, participando de asambleas y conversaciones trans-feministas y *queer/cuir*, practicando escrituras conspirativas y solitarias *entre* todo eso, la tendencia a reproducir una oposición y jerarquización de un pensamiento que sería puramente intelectual *por sobre* un cuerpo (sea repudiado como estúpido y peligroso para el pensamiento o sobrevalorado como aquello que contiene LA verdad a descubrir) y que viene a refrendarlo, a in-formarlo, a marcarlo, etc., reaparece a tal velocidad que hoy escribo movida por la sensación de urgencia de volver a pasar por uno de los fundamentos de la

<sup>3</sup> Así se llama la introducción de mi primer libro, Marie Bardet, *Pensar con mover. Un encuentro entre danza y filosofía*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2012, pp. 17-26.

separación y la oposición entre cuerpo y mente para intentar no perder la ocasión. Ocasión de un pensamiento que se mueve y toca y mira y siente y es tocado y hace cuerpo con mundos. Volver al nudo inicial de ese hábito de pensar para hacer emerger de allí ciertos pivotes que permitan, al mismo tiempo, registrar ciertas variaciones, como pueden hacerlo las técnicas somáticas, esas manifestaciones que, en mi entorno o más lejanamente, hacen disidencia del dualismo y dan una forma, una forma problematizante y conceptual, a su consistencia singular. De hecho, la oposición cuerpo/mente, consolidada ontológicamente para Occidente en la filosofía cartesiana, ha hecho (y continúa haciendo) sentir todo el peso que su modernidad hizo sufrir a las maneras de (hacer) vivir, de (hacer) morir, conocer, enseñar, moverse, habitar, reunirse, de hacer juntxs...

Rápidamente, el pensamiento cartesiano, con sus efectos sobre una buena parte de las prácticas de relación entre saberes y poderes modernos occidentales y a través de los sucesivos y repetidos procesos de colonización, efectúa no solamente una distinción conceptual entre cuerpo y mente, sino que sobre esa distinción se funda (lo que a su vez es fundado por ella) un método de conocimiento racional, vertical, a distancia, claro y distinto, como único legítimo; una *episteme* de un *logos* (término griego que es a la vez razón y discurso) que instaura esa lógica racional que regula e higieniza su relación con toda sensorialidad, efectúa la repartición de las voces y los gestos autorizados (y esto en una multiplicidad de planos: tanto el de una política que va a erigirse como definición de la “ciudadanía”, por ejemplo, como el de una medicina que se arrogará los derechos de los discursos y de las prácticas sobre los cuerpos<sup>4</sup>) e instituye un proyecto político que busca volverse “amo y poseedor de la naturaleza”, idea misma de una política justificable y lógica del progreso.

<sup>4</sup> Sobre la historia de la apropiación de los gestos del parto por los médicos, ver, por ejemplo, Barbara Ehrenreich y Deirdre English, *Sorcières, sages-femmes et infirmières. Une histoire des femmes soignantes*, Cambourakis, París, 2014. Sobre el rol de esta apropiación de los gestos (tanto como “de los cuerpos”) en el establecimiento político y económico de la modernidad capitalista occidental y colonial, y su relación con el pensamiento de Descartes, ver Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2015.



Así, el proyecto cartesiano no ignora el cuerpo, sino que le atribuye una función bien particular que exige regularlo. Es más, el cuerpo no está en absoluto ausente de la filosofía occidental, sino muy por el contrario, es constituido precisamente allí como tal: “el cuerpo” como sustancia-objeto, definido por su objetualidad-materialidad-extensión. Esta constitución y esta definición por oposición lógica instauran la envergadura del campo de pensamiento, la regulación de sus relaciones “prácticas” y un proyecto político que es, como sucede a menudo, ante todo, pedagógico:

(...) estas nociones [algunas nociones generales que atañen a la física] me han demostrado que es posible llegar a adquirir conocimientos sumamente útiles para la vida, y que en lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es dable hallar una práctica, mediante el empleo de la cual, conociendo la fuerza y los efectos del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, se podrían aplicar esos conocimientos del mismo modo en todos los usos a que sean propios, y erigirnos así en dueños y señores de la naturaleza. Y esto no es solo deseable para que sea posible la invención de una serie de artificios que nos permitirían gozar, sin trabajo alguno, de los frutos de la tierra y de todas las comodidades imaginables, sino principalmente para la conservación de la salud, principal bien y el fundamento, sin duda, de todos los demás bienes de esta vida; porque hasta el espíritu depende de tal forma del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo, que si está a nuestro alcance encontrar algún medio de que los hombres sean en su mayoría más buenos e inteligentes de lo que han sido hasta ahora, creo que es la medicina donde hay que buscarlo.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> René Descartes, *Discurso del método*, trad. M. E. Biagosch, Sopena, Buenos Aires, 1954, pp. 91-92.

Así, “conocer el mundo es ya poseerlo a medias”. El que habla aquí ya no es Descartes, sino Tommaso Campanella (1568-1639), que teoriza las expediciones coloniales hacia “las Indias”. Samir Boumediene, en su obra *La colonización del saber. Una historia de las plantas medicinales del “Nuevo mundo” (1492-1750)*, hace la historia de la apropiación no solamente de las plantas medicinales, sino también de los gestos de cultivo, preparación y administración de esos remedios por los médicos occidentales, como algo que está en el centro de la lógica mercantil y esclavista colonial.

(...) procederes tan diversos como la expedición de Hernández [llamado protomédico general de las Indias] y la instalación de la Inquisición presentaban un parentesco. Proviene de la relación ambigua de los españoles respecto de las maneras de vivir de los indios: del ansia simultánea de apropiarse y extirpar, de salvaguardar y destruir.

Boumediene retoma allí los textos de Campanella y muestra cómo el conocimiento es inseparable “de la posesión y el uso” en el proyecto y las prácticas coloniales de los siglos XVI y XVII: “Campanella teoriza desde Nápoles. La dominación sobre las Indias, dice, se ejerce a través del movimiento de ‘las almas, los cuerpos y las riquezas’”<sup>6</sup>.

De allí una evidencia a repetir como un mantra: nuestras maneras de concebir “el cuerpo”, de “definirlo”, pero también nuestras maneras de sentir-pensar-mover el cuerpo, tienen efectos sobre las legitimidades de las maneras de conocer, de dar y tomar las autorizaciones-autoridades de las voces, de las prácticas políticas y de lo que entendemos por político en nuestras prácticas.

Agita, entonces, esta urgencia del gesto de volver al dualismo cartesiano, el deseo de seguir el rastro de las escapadas que ya lo habitaban, en sus temblores, sus conflictos, sus paradojas, y que de algún modo hacen al pensamiento, a todo pensamiento. Probablemente una ilusión.

<sup>6</sup> Samir Boumediene, *La colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du “Nouveau Monde” (1492-1750)*, Les éditions des mondes à faire, Vaulx-en-velin, 2016, p. 129.

Aunque a esta altura tal vez no importa. La apuesta es que en el trayecto *tinaremos* algo de allí, como se tira de un hilo, como se dispara un tiro. O como se tira un paso al costado, esperemos. Hay, también, una apuesta a que los efectos sensibles de transformación no provengan solo, justamente, de la toma de palabra autorizada por el enunciado límpido de un pensamiento claro y distinto, sino del ejercicio mismo de tomar la palabra como una caja de resonancia de diversas voces, como gesto de ahuecarse a fuerza de signos de pregunta<sup>7</sup>, y de escribir a tientas en torno al tocar, en un ensayo de decir, hacer, componer, de otro modo. Lejos de la gran certidumbre de un nuevo sistema, de una nueva teoría del cuerpo, recomponer los ecos de mil conversaciones de los últimos tiempos (en las calles, las aulas, los estudios, los bares, los escenarios, los balcones, las camas, los *sex-shops*...), reunir los esbozos colectivos que se llaman aprendizaje y enseñanza en la Universidad<sup>8</sup>, visitar las lecturas, retomar los hilos sensibles de numerosos talleres compartidos bajo los nombres cambiantes y no metódicos: “des-orientarse pe(n)sando”, “mirar tocando, tocar mirando” y “perder la cara”.

Volviendo, parece ser que el gesto del dualismo no se efectúa solamente como definición de una *res extensa* y una *res cogitans*, de una *cosa* o *sustancia extensa*, y de otra *cosa* o *sustancia pensante*. Más acá de la cuestión de la distinción entre el cuerpo y el alma (o la mente, Descartes utiliza los dos términos de maneras equivalentes), se efectúa una concatenación de tres operaciones distintas: diferenciar, oponer, jerarquizar en un abrir y cerrar de ojos. El prestidigitador hace aparecer, en un gesto, varios elementos de órdenes diferentes: sombrero, paloma y un poco de humo; Descartes, a la inversa, envuelve en un único gesto

<sup>7</sup> marie bardet, val flores, *Modos del ahuecarse*. La Plata/Buenos Aires, fanzine impreso, 2021.

<sup>8</sup> Todas estas reflexiones deben mucho a las conversaciones con lxs estudiantxs desde hace varios años, en especial en el curso de “Filosofía y Ciencias Sociales” del IDAES-UNSAM y los seminarios del “Posgrado en Prácticas Artísticas Contemporáneas” del IAMK de la misma universidad, pero también de los cursos ofrecidos en los Departamentos de Danza y de Filosofía de París 8, en la ENS de Port-au-Prince, y finalmente todos los talleres, como el grupo de lectura llevado adelante con Josefina Zuain en Rincón de danza y escritura. La escritura es solo una manera de reescribir todas esas conversaciones, debe mucho a cada uno y cada una de esxs estudiantxs.

tres operaciones de orden distinto: constatar que hay diferencia; establecer una oposición punto por punto (todo lo que es A no es B, todo lo que es B no es A) para definir cada uno de los elementos; y valorizar esos elementos entre sí, jerarquizándolos.

Ahora bien, este gesto cartesiano tendrá consecuencias tan fuertes –incluso más– sobre los pensamientos occidentales como las del dualismo alma/cuerpo: repetir esto de manera continua acarreará la naturalización del hecho de que toda constatación de diferencia se acompaña necesariamente de una oposición binaria definidora (y definitiva), y de una valorización que opera intrínsecamente por jerarquización.

La constatación de que hay diferentes “cosas”, diferentes órdenes, diferentes regímenes, quizás diferentes velocidades, diferentes momentos (volveremos sobre esto) en la experiencia de vivir, es reducida y naturalizada, en los tratados de Descartes, como la definición de dos sustancias fundamentales, definidas por oposición una a la otra y cuyos “valores” pasan por la jerarquización de una sobre la otra: la *res cogitans* sobre la *res extensa*.

Se tratará, ante todo, de ralentizar ese gesto que ha envuelto juntos diferenciación-oposición-jerarquización y detenerse un instante sobre el pasaje de la constatación de numerosas diferencias hacia una oposición punto por punto que define de un lado una sustancia divisible, extensa, material, no pensante, y del otro lado, una sustancia indivisible, inextensa, inmaterial, pensante.

Advierto en primer lugar que hay una gran diferencia entre el alma y el cuerpo en el hecho de que el cuerpo es siempre divisible por naturaleza y el alma indivisible; ya que cuando la considero a ella o a mí mismo en tanto que soy una cosa que piensa, no puedo distinguir en mí ninguna parte, sino que veo que soy una cosa una e íntegra; y aunque el alma parezca estar unida a todo el cuerpo, al cortar un pie o un brazo o cualquier otra parte del cuerpo, conozco sin embargo que nada ha sido quitado al alma, y tampoco se puede decir que las facultades de querer, de sentir, de comprender, etc., sean partes de ella, porque es una y la misma el alma que quiere, que siente, que comprende. Al contrario, no puedo

pensar ninguna cosa corpórea o extensa que no pueda dividir fácilmente en partes con el pensamiento, y por esto mismo saber que es divisible; y solo esto bastaría para enseñarme que el alma es absolutamente diferente del cuerpo, si aún no lo supiese con suficiencia de otra manera.<sup>9</sup>

La valorización por jerarquización de la segunda sustancia por sobre la primera no se sigue *naturalmente*, sino que es el resultado de una postura que precede a esta triple operación en torno de la definición que hace del cuerpo una cosa extensa (y por ende, no pensante) y de la mente una cosa pensante (y por ende, inextensa): la oposición entre divisibilidad/indivisibilidad. Ante todo, había que garantizar la distinción absoluta entre: de un lado, lo que es divisible (y perecedero), y del otro, lo que es indivisible (e imperecedero). Ahora bien, esto permite comprender una primera asociación conceptual que hasta nuestros días hace que los conceptos y los imaginarios de los cuerpos y la materia en general estén habitados por los caracteres extenso y divisible. Y permite percibir hasta qué punto el cartesianismo modela todavía numerosas concepciones de la materialidad concebida como sustancia opuesta a la inmaterialidad y toda una sarta de caracteres que les son atribuidas.

En este desvío-regreso-escapada a/de Descartes, cabe recordar el contexto sociopolítico en el cual escribe, marcado por una Iglesia que dispone un control permanente a través de una Inquisición que practicaba la condena y la hoguera para quien fuera a contravenir los dogmas establecidos. Sin entrar aquí en una estimación erudita para saber en qué medida Descartes escribió sus tratados para complacer a los esbirros de la Iglesia y salvar su pellejo, conviene no dejar de lado dicha dimensión contextual que aparece entre las líneas del intercambio epistolar entre René Descartes y Elisabeth de Bohemia<sup>10</sup>. De hecho, es solo diez años

<sup>9</sup> René Descartes, meditación sexta, en *Meditaciones metafísicas*, Aguilar, Madrid, 1980, p. 75, con ligeras modificaciones en la traducción.

<sup>10</sup> Para su biografía algunos datos sobre el contexto histórico y sociopolítico, me permito reenviar a mi texto "Un Uppercut al dualismo" que acompaña la nueva traducción al castellano por Pablo Ires de una selección de esta correspondencia. Cf. Elisabeth de Bohemia y René Descartes, *Correspondencia. Un uppercut al dualismo*, op. cit..

después de la condena de Galileo por la Iglesia y su abjuración forzada, que Elisabeth de Bohemia entabla esta conversación sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo. Su primera carta a Descartes, fechada el 16 de mayo de 1643, termina así:

Sabiendo que usted es el mejor médico para [mi alma], le descubro tan libremente las debilidades de esta especulación y espero que, observando el juramento hipocrático, usted aporte a ella algunos remedios, sin publicarlos; lo que le ruego que haga, así como que padezca estas molestias de su afectísima amiga y servidora, Elisabeth.<sup>11</sup>

La mezcla sutil entre discreción y explicitación de la formulación no hace más que confirmar la suspicacia ambiente, y el riesgo que hubiera podido hacerles correr la publicación de semejantes dudas sobre la inmaterialidad del alma.

### Límites y relación entre *res extensa* y *res cogitans*

En sus cartas a René Descartes, Elisabeth de Bohemia insiste y persiste en plantear preguntas sobre las im-posibles relaciones entre el alma y el cuerpo tales como estaban definidas en los tratados cartesianos. Tensa allí el gesto envolvente de Descartes que funda la oposición y la jerarquización del alma sobre el cuerpo, e insiste en torcer algo de la oposición binaria como único resorte del pensamiento y como elaboración de definición clara y distinta. Seguir el rastro de esas tensiones y esas palancas en el momento mismo del cartesianismo, considerado el gran culpable del desprecio hacia los cuerpos en los pensamientos y prácticas occidentales, es también el intento de cartografiar algunos indicios de los conceptos, preguntas, gestos, situaciones y problemas susceptibles de torcer algo de la escena dualista cuerpo/mente. Estas operaciones naturalizadas de múltiples oposiciones binarias y la

<sup>11</sup> Carta de Elisabeth a Descartes, 16 de mayo de 1643, cf. *ibidem*, p. 56.

jerarquización unida a ellas hacen del cuerpo, en el mejor de los casos, un objeto de pensamiento.

Elisabeth de Bohemia plantea su primera pregunta a René Descartes en términos de contacto y de puesta en movimiento, de “moción” y “e-moción”:

[Le ruego] que me diga cómo es que el alma del hombre puede determinar a los espíritus del cuerpo para realizar las acciones voluntarias (siendo que solo es una sustancia pensante). Pues parece que toda determinación de movimiento se hace por el impulso de la cosa movida, y la manera en la cual es empujada por aquella que la mueve, o bien por la cualidad y figura de la superficie de esta última. En las dos primeras condiciones se requiere el contacto, en la tercera se requiere la extensión. Usted excluye por entero a ésta de la noción que tiene del alma, y aquél me parece incompatible con una cosa inmaterial.<sup>12</sup>

¿Cómo puede el alma poner en movimiento al cuerpo sin tocarlo si el alma es inmaterial y no puede entrar, por definición, en contacto con ninguna sustancia? Y viceversa, dirá ella más tarde. Lo que no es otra cosa que afirmar lo que el propio Descartes reconocía, e incluso en lo que insistía, esto es, las emociones del cuerpo que mueven el alma y los movimientos que el alma imprime al cuerpo a través de la voluntad<sup>13</sup>.

El problema que plantea –y que subleva– Elisabeth de Bohemia es el de concebir un contacto entre el alma y el cuerpo, aun cuando ese contacto exigiría un límite muy preciso: el límite de un cuerpo *extenso*, que garantice su *discreción*, es decir la posibilidad de distinguirlo de otro cuerpo extenso, una relación *partes extra partes*. Este límite desempeña el papel de garante de todo contacto posible, garantizado a su vez por

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> “La naturaleza me enseña también, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que no solo estoy presente en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa”. René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, op. cit., p. 72.

la extensión que define un cuerpo, en oposición al alma, inextensa. En cuanto que *res extensa*, un cuerpo es al mismo tiempo extenso y discreto, materialidad que posee límites claros. Si el alma puede mover al cuerpo (voluntad) y el cuerpo ser conmovido por el alma (sentimiento), si hay moción y emoción de una a la otra, tiene que haber algún tipo de contacto, ya que no se sabría cómo una cosa pondría en movimiento a otra si no hay un “tocamiento”.

En este punto, y antes de entrar en las respuestas dadas por Descartes, notemos que las cuestiones del movimiento, la afección, la sensación y el contacto, son ejes de interrogación del dualismo de pura oposición, tal como aparece en los tratados cartesianos. Notemos, río arriba, la importancia de los escritos epistolares para la filosofía, esos escritos menores que cuentan algo del “cómo” se hace filosofía, pero también de los movimientos propios de una escritura directamente dirigida, orientada y afectada por y hacia alguien. Queda de esta experiencia una invitación a leer las correspondencias como otros tantos gestos del *cómo* de la filosofía<sup>14</sup>.

Río abajo, se puede notar que la pregunta: “¿qué nos pone en movimiento?” es una de las tantas preguntas que habita numerosas prácticas danzadas, en momentos y lugares completamente diferentes. Las respuestas dadas a esta pregunta marcan profundamente las corporeidades, conceptos, imaginarios, orientaciones e inscripciones, tanto de procesos de creación como de transmisión. La respuesta que supone “hallar los motores del movimiento” denota el sentido que se le concede a “movimiento” y a “cuerpo”, constituyendo, a su vez, buena parte de la textura misma de las preguntas y las prácticas que instauran las diferentes danzas y su manera de contar su propia historia. La idea de que hace falta encontrar un motor para poner en movimiento al cuerpo tiende a presuponer que el cuerpo es en sí mismo una materia que no tiene movimiento. Al mismo tiempo, se abre a un abanico de diferentes maneras de provocarlo que no son siempre mecánicas o por tocamiento. Este problema, así planteado, podría entregar un indicio de las herencias dualistas en las prácticas danzadas mismas, permitiendo recorrer una y otra vez numerosas prácticas de baile: sociales, populares,

<sup>14</sup> Cf. sobre este punto Marie Bardet “Un Uppercut al dualismo”, *op. cit.*, pp 16-17.

escénicas, etc., trazando un paisaje propio a partir de esta cuestión y perturbando las secuencias planteadas en la historiografía occidental: clásica, moderna, postmoderna. Según la manera en que se formule esta pregunta y sus respuestas (el contacto del talón con la tierra, un ritual de siembra, una secuencia de contracción/relajamiento muscular, el “centro del cuerpo”, una intención clara y distinta, el encuentro entre la tela de un vestido y las luces cambiantes<sup>15</sup>, un punto de contacto continuo con unx partenaire, una emoción que “se expresa”), derivarán las “consignas” y gran número de conceptos, imágenes y relatos que acompañan nuestras danzas y sus pensamientos. Volver a trazar, en esto, ciertas genealogías es recoger los desafíos políticos (poéticos, pedagógicos, somáticos) en juego, lo más cerca posible de las prácticas mismas, sus interrogaciones y pujas.

¿Qué brechas abre en los conceptos del cuerpo la simple afirmación de que con frecuencia nos movemos por algo que nos “toca” sin que exista necesariamente tocamiento “mecánico”, a través de la experiencia de numerosos “contactos sin tacto”? ¿Qué cambio de paradigma fundamental efectúa la apuesta de hacer la comprobación, tan sutil como pregnante, de que todo está ya, de entrada, en movimiento, y que el cuerpo no es un objeto inerte que hay que mover? ¿Qué prácticas de transmisión, qué modelos de aprendizaje, emergen en danzas que buscan menos el motor del movimiento (la intención, la sucesión contracción/relajamiento, el “centro”, etc.) y más trabajar en hacer variar la atención, las tonalidades y las direccionalidades de movimientos siempre ya ahí? ¿Qué imaginarios de la “decisión”<sup>16</sup> y la “dirección” se cultivan en procesos de exploración y creación que apuestan por movimientos

<sup>15</sup> Acerca de la danza como encuentro tecno-estético entre un velo y dispositivos de luces de colores cambiantes, reenvío a la danza de Loïe Fuller, considerada a menudo como una pionera de la danza moderna y que no obstante Laurence Louppe inscribe como la primera aparición de la danza contemporánea. Cf. Marie Bardet, *Una paradoja moviente: Loïe Fuller*, Eduvim, Córdoba, 2021; Laurence Louppe, *Poétique de la danse contemporaine*, Contredanse, Bruselas, 2011.

<sup>16</sup> Cf. El texto de Gabriela Morales, “Mi encuentro con el *Contact Improvisation* fue un reencuentro”, y más en general todo el libro: Marie Bardet, Marina Tampini, Josefina Zuain, *Trans-versal*, Segunda en Papel, Buenos Aires, 2021.

comunes y heterogéneos entre “cuerpos”, abordados como relaciones de fuerzas móviles antes que como nexo entre formas?

En su primera respuesta, Descartes intenta salir de la trinchera adonde fue empujado por su corresponsal por medio de la gravedad, y luego por una cierta extensión del alma. Llama al “peso” una idea impropia en física, pero que tendríamos en nosotrxs, como esas ideas innatas, para pensar la relación entre el espíritu y el cuerpo, ya que el peso permite poner en movimiento un cuerpo sin tocarlo. Habría cumplido entonces con una de las condiciones puestas por Elisabeth de Bohemia. Sin embargo, responderá ella, si bien la pesantez pone efectivamente en movimiento un cuerpo sin tocamiento, queda por explicar cómo podría poner en marcha una mente que no tendría ninguna materialidad<sup>17</sup>.

Preguntando por el tocar, insistiendo en sus modos, se abre una fisura en el dualismo, que pone al mismo tiempo en jaque la oposición binaria mente/cuerpo y opera necesariamente una escapada de la definición del cuerpo como pura extensión y de su límite como discreto (y ciertamente, en este sentido, de toda *definición* del cuerpo).

En la medida en que la idea misma de materia está intrínsecamente conectada a estas imágenes del cuerpo, estas co-escapadas vienen a efectuar al mismo tiempo una escapada de lo que se concibe como materia o materialidad. De hecho, la solidaridad entre todos estos conceptos (extensión, divisibilidad, corporeidad, límite claro y distinto, materia pesada...) que constituyen los pivotes de la oposición cartesiana entre alma y cuerpo, hace que el desplazamiento de uno conlleve el desplazamiento del otro y que, a la inversa, la constatación de una versión un poco diferente de uno aporte el indicio de una posible versión distinta del otro. Otros tantos indicios, o puntos de acciones posibles, para una escapada del dualismo que capturaba la diferencia a través de la oposición binaria y la jerarquización.

Cuando Elisabeth de Bohemia lleva a Descartes al extremo, él mismo, que había establecido esta imposibilidad, le “rueg[a] tener a bien atribuir

<sup>17</sup> “Y confieso que me sería más fácil conceder al alma la materia y la extensión que conceder a un ser inmaterial la capacidad de mover un cuerpo y de ser movido por él”. Elisabeth, carta del 20 de junio de 1643, en *Correspondencia. Un uppercut al dualismo*, op. cit., pp. 64-65.

libremente esta materia y esta extensión al alma"<sup>18</sup>. No se trata tal vez de una pura y simple concesión a invertir la oposición atribuyendo al alma todos los atributos del cuerpo, en una versión que contradiría punto por punto lo que había expuesto el cartesianismo en sus tratados y *Meditaciones metafísicas*, sino de una torsión en la trama misma de la oposición. Su respuesta no hace que el alma se vuelque por entero del lado del cuerpo, en un monismo reductor que daría al alma una extensión perfecta y por siempre, un límite discreto, y una localización material, idéntica a las de la *res extensa*, sino más bien reconoce, casi a pesar suyo y en ese pliegue que hace un pensamiento consigo mismo empujado por preguntas insistentes, cierta extensión y cierta materialidad al alma, en cuanto están juntas: una especie de co-extensión del alma y el cuerpo que unx "experimentaría". Se abre allí toda una serie de esbozos de escapes al dualismo, montándose sobre esa paradoja que se alza en la brecha entre los tratados y la correspondencia: la mente como cosa pensante se va extendiendo.

Ahora bien, lo que oponía cuerpo y alma era, además de la naturaleza de sus sustancias, el tiempo verbal con el cual eran descritas. La *res extensa* y *cogitans* designaban no solamente sustancia de extensión versus sustancia de pensamiento, sino cosa *extensa* versus cosa *pensante*, participio pasado versus participio presente. Es el tiempo verbal continuo del *cogitans* que se diferenciaba también del tiempo verbal pasado de la acción ya efectuada. Así, la paradoja de "una cierta extensión" del alma no es quizás tanto la de constituirla como una sustancia extensa y material, sino la de aceptar que hay varias cosas que, de manera diferente, sin reducirlas una a la otra, tienen una manera de extenderse. Y más aún, en el marco cartesiano, esta extensión es sin dudas concedida al alma en la medida misma en que ella jamás se volverá un atributo conjugado en el participio pasado, lo cual sería una pura y simple contradicción. Si hay extensión paradójal del alma, no es porque ella sería extensa, sino *extendiéndose*. El binarismo absoluto se retuerce, escapa de allí una paradoja que se sostiene sobre esta tensión: la extensión en gerundio, una mente extendiéndose, conjuntamente a un cuerpo. Una co-extensión que se extiende, sin dejar intacto ni lo uno ni lo otro. Lo

<sup>18</sup> Carta de Descartes a Elisabeth, 28 de junio de 1643, *ibidem*, p. 70.

*cogitans* se torna un poco *extensans*, la extensión del cuerpo se dejaría en alguna parte tocar por esta dinámica en curso de una co-extensión: la mente como cosa pensante que *va extendiéndose* en cuanto tocada/tocando, afectada/afectando *con* el cuerpo. No es tanto entonces que se deba buscar aquí la "reabsorción" del binarismo en una gran unión homogénea, sino que esto nos abra pistas para detectar en cada ocasión algo del cuerpo que escapa a su definición de extensión estricta, en todas las experiencias donde algo del espíritu va extendiéndose al ras de la extensión que se extiende del cuerpo. Habría entonces una serie de gestos que se montan sobre las oposiciones binarias que consolidaban el edificio cartesiano, materialidades un poco extensas, un poco extendiéndose; conocimientos tocados/tocantes por las experiencias sensibles; tactos que *tienen lugar* sin tener espacio definido; pensamientos que no dejan intacta una materialidad del cuerpo que, antes que extensa y bien definida de antemano, se va extendiendo; atención a las palabras, imágenes, sensaciones, gestos, pieles, articulaciones, a través de las co-extensiones en curso. No una única gran sustancia, sino in-materialidades que *se co-extienden* a ritmos diferentes.

En la medida en que esta extensión concedida al alma/mente como una cuña en la empresa cartesiana, nunca acaba por ser completa y definitivamente extensa, ella escapa a una nueva definición de tratado. Permanece como esbozo de una pista para dar cuenta de la vida misma, de la experiencia, o como lo que unx "experimenta". De hecho, es la primera concesión de Descartes a Elisabeth de Bohemia: la unión es más lo que experimentamos que una prueba, experiencia vital más que evidencia por demostración<sup>19</sup>. Así, junto con esta atribución de cierta extensión al alma, se abre la pregunta por una amplificación de lo que quiere decir pensar. Esta lectura cruzada de la experiencia y de la extensión, como cuña insertada en el edificio del dualismo cartesiano, es retomada con fuerza por Jean-Luc Nancy y la traducción comentada que hace Daniel Alvaro del texto<sup>20</sup>. Con esta invitación que lanza

<sup>19</sup> En castellano se pierde el juego entre *preuve* (prueba) y *épreuve* (experiencia o experimentación) [N. de T.]

<sup>20</sup> Cf. Jean-Luc Nancy, "La extensión del alma" en *58 indicios sobre el cuerpo*, La Cebra, Buenos Aires, 2007.

Descartes a “concebir” la unión, entra en juego la posibilidad de que el pensamiento filosófico se deje tocar por una experiencia vital.

En la fisura de ese contacto al bies entre extensión y alma/mente, se esboza una modulación de esta con-fusión (que no es monismo perfecto de una fusión en una única sustancia bien definida) produciendo “la experiencia” de “la unión”, y redistribuyendo materialidad, pensamiento, experiencia... más allá del binarismo absoluto inextenso/extenso. Tomar y dar consistencia a esta escapada en co-extensión y a las series no congruentes que allí se inauguran; prestar atención a los contactos sin gran armonía que puedan inaugurarse entre diferentes modos de *extenderse*.

### pe(n)sar tocando

Si la cuestión insistente del tacto es el *uppercut* en la cara del dualismo es porque, en primer lugar, su concepción depende de la idea de una materialidad como extensión limitada y tangible, y en segundo lugar, porque su experiencia es reducida por eso a un tocar por los bordes y por lo tanto en proximidad. De allí la importancia de las concepciones y experiencias de tacto sin contacto y de otro espesor de los límites. Si algo de ese tocar abre brechas en el monumento cartesiano, también tiene consecuencias en la concepción de la materialidad, por ende del cuerpo y su sensibilidad, y sobre lo que se consideran modos de conocimiento.

Así, el tacto ha jugado un papel crucial en debates que no son, precisamente, los más *visibles* de la filosofía occidental, pero que atraviesan toda la historia de la filosofía. En su *Arqueología del tacto*, Daniel Heller-Roazen vuelve a trazar a partir de Aristóteles algunas capas de estos debates, y permite en especial comprender cómo el tacto desborda la dimensión habitualmente atribuida a dicho sentido, entre los otros cinco reconocidos de manera habitual y muy reductora. Sentir que unx siente y, por ejemplo, sentir que unx tiene hambre, han sido con frecuencia atribuidos a un sentido amplio del tacto, llamado a partir del siglo XIX, cenestesia. Que no habrá que confundir con la sinestesia, que designa la conjugación de diferentes sentidos entre sí *a posteriori* de su separación (escuchar un color, tocar un sonido, etc.). La cenestesia,

sensibilidad común o transversal (que no hay que comprender, insiste en ello Heller-Roazen, como una sensibilidad total, imposible), sensación de estar sintiendo algo, hunde sus raíces en una forma dispersa de tacto, que solo tiene de continuo la duración de la sensación.

Heller-Roazen explica que en el *De sensu*, pequeño tratado menor al lado del *De anima*, pero no obstante fundamental, Aristóteles afirma que el animal siente que existe. Ahora bien, sería un error “[transferir] el predicado de continuidad, que inicialmente concernía al tiempo de la sensación, al propio ser sintiente, al cual de ahora en más atribuye una conciencia de su existencia que [sería] ‘siempre presente y continua’”<sup>21</sup>, deduciendo de la duración de la sensación del sentir una sustancia del sujeto como garante de continuidad. Sería también erróneo identificar el estado psicológico de esta cenestesia, “donde algo no puede escapárseos” a una conciencia que “se representa [la cosa] de forma clara y distinta”<sup>22</sup>. Lo que no se escapa también puede “retenerse, recordarse, imaginarse, discernirse vagamente, a lo lejos, tal vez lo que no se podrá jamás es conocerlo”<sup>23</sup>. Si este sentir que se siente traza una línea de subjetivación, lo hace de manera muy diferente, y no obstante cercana en su fórmula, del modo en que lo hace el *cogito ergo sum* cartesiano, conciencia reflexiva que se concibe clara y distinta. A diferencia de la seguridad del pensamiento cartesiano cuando logra suprimir la duda hiperbólica, este “siento ergo sum”, según el título del capítulo, no hace aparecer tanto un sujeto cartesiano *seguramente* apoyado en la captura clara y distinta de un objeto definido, sino una serie de contactos, rozamientos, estremecimientos, retorcimientos, impactos... serie fragmentaria y no obstante transversal, de cierta manera, sin ser total. Este “siento que siento”, esta atención llamada por y apoyada sobre lo que estoy sintiendo, esta cenestesia de un tocar en sentido extenso, son procesos de envolvimiento, roces contiguos, que dan y toman una consistencia suficiente como para que se sitúe un “yo siento” que, sin embargo, no presupone ni un sujeto *a priori* ni un objeto definido. La dificultad proviene, ciertamente, de que el habitual modelo de

<sup>21</sup> Daniel Heller-Roazen, *Une archéologie du toucher*, Éd. du Seuil, París, 2011, p. 64.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>23</sup> *Idem*.

conciencia es más bien visual que táctil: de allí la importancia del tacto y sus efectos de desplazamiento de un oculo-centrismo que ha marcado los modelos mismos de la conciencia en Occidente. La atención como acumulación de capas de experiencias táctiles, multidireccionales, fragmentarias, transversales, situadas, en cuanto que esboza aquí una subjetividad de la consistencia y de la textura, es muy diferente de la conciencia como aprehensión clara y distinta que toma la distancia justa para llevar todo a la luz, presuponiendo la unidad *a priori* de un sujeto atado a su "punto" de "vista" (único, estable, totalizante) y al objeto apuntado de manera "clara y distinta", es decir bien definido, separado (*objetado*) del resto (único, estable, totalizable).

El tacto diseminado de la cenestesia llega a poner en disputa, en diferentes momentos de la historia de la filosofía y de la medicina occidentales, otros conceptos, afectos y perceptos del "cuerpo" y de la "conciencia". En el capítulo que la lleva por título, Heller-Roazen vuelve sobre la cenestesia como "sentido común", transportado por el epígrafe de Michaux "Cœnesthésie, *mare nostrum*, mère de l'absurde"<sup>24</sup>. El término "Cœnesthésie" aparece en la tesis de doctorado de un ilustre desconocido, Hübner, en 1794, alemán de lengua pero que escribe su tesis, como la tradición lo quería, en latín. Sin embargo, la traducción al alemán circuló en los medios de la medicina y de la psicofisiología naciente (entre ellos el de Weber, volveremos a él cuando hablemos de Fechner), dando a conocer esta idea de un sentido común del sentir que se siente, intrínsecamente ligado a una forma del tacto:

Además el término alemán *Gefühl* guarda una conexión privilegiada con uno de los sentidos: el tacto. *Fühlen*, "sentir", es muy a menudo encontrar una cosa mediante el sentido táctil. El término *Gefühl* puede incluso significar "el sentido de la sensación" (*Gefühlsinn*), es decir el tacto (*Getast*). Hübner se vio impresionado, claramente, por un vínculo entre la percepción del estado corporal y esta clase de sensación táctil, ya que eligió el término *Gefühl* para designar a la primera. (...) De allí el nombre con que finalmente el médico filó-

sofo decide bautizarla (...): *cœnesthesis*, o, en nuestra lengua materna *Gemeingefühl* (sensación común).<sup>25</sup>

El hecho de que esta expansión del tocar al sentir que se siente, provoque en los pensamientos del cuerpo de la época una concepción de sensación "común" o "compartida", acrecienta los indicios de las torsiones del dualismo y de todo lo que tocar le puede hacer a filosofar. Así, por ejemplo, Maine de Biran, primer lector francés de Hübner e inspirador de Bergson luego, retomará más tarde esta idea de un "sentido de la coexistencia de nuestro cuerpo"<sup>26</sup>. Ribot, por su parte, retomará lo que Weber desarrolló en su tratado *De Tactu*, insistiendo sobre un sentido co-extensivo a una serie que nos interesa particularmente: "un tacto interior que suministra al sensorium informaciones sobre el estado mecánico y químico-orgánico de la piel, las mucosas, las vísceras, los músculos, las articulaciones"<sup>27</sup>. Esta serie de copresencia compartida de la piel con los músculos (y las fascias, añadiríamos hoy), las vísceras y las articulaciones, traza una corporeidad que desborda las representaciones de un cuerpo-objeto encerrado en una piel-límite "clara y distinta" y su tacto *partes extra partes*. Esta serie transversal redistribuye los límites interiores/exteriores estrictos como únicas garantías de un contacto posible e instaura alianzas interoceptivas, propioceptivas y cenestésicas que esbozan otras dinámicas de una atención, antes que de una conciencia (cuya raíz indoeuropea remite a su acto de escisión, de recorte y a su criterio de discreción), atención que se co-extiende a lo largo de esta serie de gestos sensoriales.

Gestos sensoriales (insisto, una formulación que echa por tierra la oposición pasividad/actividad como marco explicativo de la sensación, de un lado, y de la acción del movimiento, del otro) que, por capilaridad, atravesada/atravesante de cierto espesor articular, dérmico, visceral, fibroso, se vuelven textura no homogénea de una atención, de una danza, de una escritura *desparramada*, que desteejen las relaciones frontales, focalizadas/focalizantes y centralizadas/centralizantes de un

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 273.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 259. "Cœnesthésie, *mare nostrum*, madre del absurdo" [N. de T.].



cuerpo y de un saber vertical y oculocentrado. Descarada, perdiendo la cara, esto acaba por pe(n)sar moviendo el tocar y sus derrames articulares y viscerales. No para una nueva teoría del cuerpo, sino un pensar-mover-sentir según “líneas de errancia” a-lógicas con efectos potentemente perturbadores de la versión única de un pensamiento occidental y moderno. Así, los desafíos planteados por la perspectiva de la cenestesia como “sensación común”:

De Hübner a Ribot, de la neurología alemana del siglo XVIII a la psiquiatría francesa del siglo XIX, “cenestesia” siguió siendo a la vez el nombre de la solución y del problema: la clave de ese sentido por el cual los seres animados sienten confusamente que están vivos. Una percepción enigmática desde el origen, y cuya oscuridad nunca pudo ser disipada completamente por el tiempo. La sensación compartida no podía evidentemente relacionarse a una de las partes del cuerpo, ya que era “común” por definición. Pero tampoco se dejaba definir ya con un mínimo de precisión como la percepción de una totalidad. Sentido de la piel según algunos, de los intestinos según otros, o incluso de las vísceras, o de los músculos, o de la sangre, la cenestesia, “sensación permanente”, podía seguramente sentir muchas cosas diferentes; para muchos, sentía todo de manera simultánea. Pero jamás se la ha podido asimilar a una percepción del cuerpo como totalidad. En esto, la terminología médica era exacta: la sensación común era ante todo una “percepción general”. En esta expresión, el adjetivo merece alguna atención. Sobre todo, no hay que hacerla el sinónimo de otra y comprenderla como “percepción total”, o peor aún, “sensación de totalidad” (*Totalitätgefühl*), como apresuradamente lo habían concluido ciertos médicos. Que haya una percepción que se pueda llamar “general” solo significa en realidad esto: existe una percepción que no se puede vincular con ningún objeto único, cualquiera sea; existe una sensación que, cuando se la experimenta, no puede ser definida como la representación de una parte o de un conjunto de partes del cuerpo, y quizás ni siquiera como la representación de “un” ser viviente. Conclusión seguramen-

te sorprendente, sobre todo para científicos que buscaban conectar todas las sensaciones físicas a las múltiples regiones de un solo y único organismo sintiente. Pero, con el paso del tiempo, la cenestesia, iba a revelarse más extraña de lo que habían podido pensarla los primeros que la habían señalado. Mientras que, en los últimos años del siglo XIX, las disciplinas modernas del cuerpo y de la mente avanzaban a grandes pasos hacia descubrimientos todavía más asombrosos, las ciencias de la vida sensitiva iban a resultar confrontadas con un objeto para el cual las tradiciones médica y filosófica tenían mucha dificultad en suministrar palabras e ideas: un ser pensante que tenía la sensación general de que su cuerpo viviente era mucho más y mucho menos que lo que podría ser en cualquier objetividad científica.<sup>28</sup>

Heller-Roazen, quien cuenta en su activo con otro trabajo tan sólido como errante sobre los piratas<sup>29</sup>, traza así en su *Arqueología del tacto* toda una cartografía, con la brújula orientada por el tocar que atraviesa las corrientes menores de unas filosofías occidentales, relevando paradojas, navegando a tientas en aguas claroscúras sin temer lo extraño, animándose a un pensamiento confuso en torno a (más que sobre) una sensibilidad “común” o “compartida”, global sin ser total, y que desborda toda objetividad científica posible, así como toda certeza *a priori* sobre la identidad única y unitaria de un ser viviente que pueda fundar una lógica del ser pensante. No sorprende, finalmente, que el libro haya comenzado con la presencia de un gato poco proclive a los logros cartesianos...

¿Qué pasaría si esta atención táctil, diseminada más allá y más acá del límite de la piel, tuviera voz y voto en los modelos de conciencia, los conocimientos legítimos, los enunciados válidos, los modos de subjetivación autorizados? ¿Qué imaginarios de los cuerpos sociales y políticos emergerían de las corrientes subterráneas del pensamiento

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 274-275.

<sup>29</sup> Daniel Heller-Roazen, *The Enemy of All: Piracy and the Law of Nation*, Zone Books, Princeton, 2009.

occidental que abrevaron más tarde las corrientes de psicología experimental y esencialmente positivista, si estas hubieran conservado su capacidad de “discernir vagamente” y su enunciación retorcida, metafísica y poética?<sup>30</sup> Corporeidad concebida/sentida/experimentada a partir del tocar que desborda y espesa la piel, que remite menos a la forma totalizante del cuerpo que a las fuerzas parciales e integrativas, fragmentarias y globales, del tocar, vibrar, rozar, pero también golpear.

Por un lado, la cuestión de la objetividad entra en juego aquí, en esta distinción precisa entre global y total, y en esta generalidad de una sensación que no presupone ni sujeto *a priori* distante, ni objeto puesto a distancia como pudiendo ser visto desde ninguna parte, en la neutralidad de una mirada inteligente e inteligible en cuanto no se deja tocar por la experiencia. Este será uno de los más fuertes desplazamientos del oculo-centrismo por el tacto: ni objetividad universalizante totalizante, ni subjetivismo relativista: sensación compartida sin punto de vista universal posible, consistencia “común” que se espesa “entre” las experiencias, “respons-habilidad” (Haraway) de un decir-hacer-sentir situado o de una manera de “ser afectada” (Jeanne Favret-Saada).

Por otro lado, esta no fundación de un sujeto y de un objeto *a priori* de la sensación en esta expansión del tocar, abre a una serie transversal entre zonas no discretas ni definidas del “cuerpo”. Estrictamente hablando, un cuerpo vuelto imposible de “definir” por fuera del dualismo cartesiano, que deshace toda unidad de un ser viviente como “individuo” cerrado sobre sí mismo y ligado tanto al modelo de un cuerpo como materialidad extensa de límites claros, dentro del esquema hilemórfico, como al concepto “reflexivo” (que “reflexiona”, es decir que piensa en un movimiento de retorno en bucle sobre sí mismo, a la vez condición de posibilidad y efecto del modelo cartesiano del cuerpo) de una conciencia re-presentante de sí misma como sujeto y del cuerpo como objeto.

Desbordes de una re-configuración táctil de conciencia entre los jalones de los estudios psicofísicos de Fechner, tornando absurda una demostración de la objetividad científica segura de sí misma, planteando

<sup>30</sup> Ver sobre este punto la publicación, en la colección Pequeña Biblioteca Sensible, de Gustav Fechner, *Anatomía comparada de los ángeles / Sobre la danza*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2017.

una transversalidad de esta sensibilidad a los seres vivos no humanos (animales, plantas, etc.) y una sensibilidad global sin ser total, como pasaje de umbrales “en superficie”. Finalmente, fuerzas más que formas, pasajes de umbral más que medida cuantificable, un pe(n)sar sintiente/sintiendo, tocado/tocante, esboza una atención que también puede ser dolor, placer, incomodidad, tangibilidad, aproximación y alejamiento.

En su obra *El sentido olvidado. Ensayos sobre el tacto*, Pablo Maurette expuso recientemente las principales implicancias de los potentes efectos de la intromisión del tacto como atención sensible sobre los modelos de conciencia:

Es innegable que hay algo táctil en la sensación de trazar algo, en el retortijón, en el latido del corazón, en el dolor de cabeza. En cuanto a la sensación de equilibrio y orientación corporal, la aceleración y desaceleración del cuerpo, se trata de facultades tremendamente complejas que funcionan automáticamente y que, por tanto, es difícil distinguir como sensaciones discretas. Se puede decir entonces que, al menos en un sentido fisiológico, el tacto es el único sentido realmente irreductible. Pero si todas estas formas complementarias de percepción del cuerpo propio se asocian con el tacto antes que con cualquiera de los otros sentidos es porque son, como este, de naturaleza afectiva.<sup>31</sup>

Y esta naturaleza afectiva que contacta con la amplia nebulosa de las sensaciones de tocar, marca con numerosas paradojas la atención que la acompaña: en primer lugar, la paradoja que combina una sensación global y fragmentaria es una de las más potentes. De hecho, una de las paradojas de la piel es que ella es diseminada y global, sin ser total.

Así, por ejemplo, “la atención a través del movimiento”, tal como se intitulan los cursos colectivos del método Feldenkrais, parece apuntar precisamente a una atención cada vez más fina, a la vez global y hecha de mil pequeños detalles. Sentir la relación global con el suelo al comienzo

<sup>31</sup> Pablo Maurette, *El sentido olvidado. Ensayos sobre el tacto*, Mardulce, Buenos Aires, 2015, p. 59.

de la sesión y, al mismo tiempo, todas las pequeñas diferencias entre el apoyo de un talón y otro, una parte y otra de la columna vertebral, llevar la atención sobre la “cualidad” de ese contacto implica, inmediatamente, una relación en ese juego global y a la vez fragmentario. El modelo de “conciencia” con el cual parece trabajar Feldenkrais, al menos en la experiencia de los cursos colectivos (los textos no son congruentes entre sí, ni siempre coherentes con la práctica<sup>32</sup>), es a la vez múltiple, diferencial, referido a los detalles e “integrador” o global (jamás total), *al mismo tiempo*.

Se comprenderá mejor entonces que los pensamientos emergentes de las prácticas que dan importancia al rol del tacto y por lo tanto de la propiocepción y de la kinestesia, desarrollan una imagen del tacto que desborda la piel. Toman y dan consistencia a formas de corporeidades y de atención que poseen la fuerza de sus paradojas: fragmentarias y globales; con la potencia de hacer imagen pero sin imágenes claras y distintas asociadas; precisas y diseminadas; diferenciales sin medida posible de las diferencias; táctiles sin contacto necesario.

La segunda paradoja de la atención atravesada por la experiencia del tocar, ese sentido del sentir sintiendo, en las fricciones, caricias, retorcionas, es la de una temporalidad singular: una “sensación permanente”, en simultáneo, pero no total<sup>33</sup>, de una continuidad no homogénea del *en tren de*<sup>34</sup> que no presupone ningún sustrato que garantice la continuidad. Es lo que nos proponía pensar en su época el concepto bergsoniano de duración: precisamente ese gerundio, que en la correspondencia constituía uno de los indicios de una escapada del dualismo cartesiano, ese gerundio singular de la co-extensión, cuya continuidad no garantiza ni está garantizada por una homogeneidad, sino más bien que es heterogénea.

<sup>32</sup> Cf. Isabelle Ginot (dir.), *Penser les somatiques avec Feldenkrais. Politiques et esthétiques d'une pratique corporelle*, L'Entretiens, Lavérune, 2014.

<sup>33</sup> Daniel Heller-Roazen, *Une archéologie du toucher*, op. cit., p. 275.

<sup>34</sup> En el original francés: *en train de*. Lo dejamos literal pero lo que hace esta expresión junto con un verbo infinitivo es componer el gerundio. Debe entenderse “en proceso de”, “en camino de”. Equivale a las partículas “ando”, “endo”, que se componen con el infinitivo, como por ejemplo en *en train de sentir* que equivaldría a “sintiendo” [N. de T.]

### Materia-lismo torcido entre gestos

Si el tocar es una de las pistas de cuestionamiento radical del dualismo cartesiano, que se tuerce y estira en una extensión paradójicamente inextensa, pero extendiéndose, entonces hace falta pensar cómo se tuerce la materialidad, como se estira y se vuelve tangente a un pensamiento que se sabe, apenas, experimentando(se); un pensamiento pe(n)sante agitado por el tocar.

Cuando Nancy, en su texto *El peso de un pensamiento*<sup>35</sup>, recuerda la etimología pesante del pensar, remarcando el “sopesar” como una de las raíces de pensar, hace algo más que un juego etimológico: retoma pistas de un posible escape del dualismo cartesiano cuerpo/alma y sus avatares a partir de aquella carta de Descartes, y abre pistas fundamentales para su filosofía, armando su serie di-con-vergente, donde tocar (*le toucher*, según el título de la obra que Derrida le consagra) hace que *corpus* y pensamiento emprendan cadencias discordantes llenas de sentido<sup>36</sup>:

No es que la co-apropiación íntima del pensamiento y del pesaje sea una simple figura del discurso o la ensoñación de un materialismo vagamente alquímico. Al contrario, esa apropiación es cierta y absoluta. El acto del pensamiento es un pesaje efectivo: el pesaje mismo del mundo, de las cosas, de lo real en tanto que sentido.<sup>37</sup>

Este pensar-sopesar es “efectivo” en la medida en que, dice Nancy, sopesamos las cosas en tanto que *sentido*. Para ser más precisa, es este “real en tanto que sentido” lo que parece garantizar que este pe(n)sar como sopesar no quede en una mera metáfora discursiva. Pero también,

<sup>35</sup> Jean-Luc Nancy, *Le poids d'une pensée*, Le griffon d'argile, Grenoble, 1991 [Edición castellana, *El peso de un pensamiento*, Ellago, España, 2007.]

<sup>36</sup> Para una consideración más desarrollada del pensamiento de Nancy sobre este punto, cf. Marie Bardet, “Extensión de un cuerpo pe(n)sando”, en Daniel Alvaro et al., *Jean-Luc Nancy, arte, filosofía, política*, Prometeo, Buenos Aires, 2012.

<sup>37</sup> Jean-Luc Nancy, *Le poids d'une pensée*, op. cit., p. 16.

y ahí está el límite que pone Nancy, que no se vuelva una “ensoñación de un materialismo vagamente alquímico”.

Este recuerdo del sopesar como modo de pensar no *define* pensar *en cuanto* sopesar; moviliza más bien una ambigüedad del sopesar entre estimar, apreciar —donde el valor del precio y de la estima tiene una tendencia calculable—, y otra tendencia inconmensurable: el acto de sopesar da estima a aquello que sopeso, es un gesto de afirmación de estima, de aprecio de sentido sin precio. Con esta etimología, Nancy se mete con lo que el cuerpo acarrea, desde Descartes, como *res extensa*, definida por su oposición a la *res cogitans*, inextensa; y si esta oposición es la que define la materialidad (que muere y pesa) versus la inmaterialidad del alma (que no muere y no pesa nada), afirmar una raíz común del pensar con el pesar desdibuja la línea que regía dicha oposición. Más que dar una nueva *definición* de materialidad, Nancy abre una serie de sentidos (en el arco que habita y opera su filosofía desde los años 80 en Francia, que va de lo sensorial a lo significativo *sin solución de continuidad*), de relaciones con in-materialidades o entre in-materialidades divergentes.

Este gesto de sopesar como fundante del pensar, nos aleja de un pensar como inteligibilidad pura de una mente, *cosa inextensa*, que nada tiene que ver con los pesos de las cosas, cuerpos, *res(es) extensa(s)* del mundo. Propongo tomar muy en serio esta afirmación del sopesar que se pliega en el gesto de pensar, su radicalidad en nuestra inquietud por lo concreto y la potencia de co-extensión alma-cuerpo que yace en ella. En medio de una danza, el hecho de que pueda haber un pensar no *sobre*, sino *desde, entre, con, junto a* cuerpos, o más bien in-materialidades, gestos, es una afirmación materialista radical, cuya versión del sopesar es peculiar: una vez más, no se trata de buscar la sustancia extensa del pensamiento, de localizarla *en el cuerpo*, haciendo una vez más de “el cuerpo” un objeto neutro, materialidad extensa, que yace allí; no se trata de ubicar el pensamiento en el cerebro, en las neuronas, en algún localizacionismo, en un monismo de una sola sustancia diciendo que sería “todo lo mismo”, que “solo hay cuerpo”. Se abre más bien una serie de gestos cabalgando esas paradojas, aquí el de sopesar.

Sopesar como una declinación de esta expansión del tocar, como intensificación relacional, un modo de meterse con las relaciones

gravitatorias que nos atraviesan como a todas las cosas, una situación fundamental en numerosas experiencias de danza. Pero sopesar es un poco distinto de sentir el peso, o sentirse pesado o pesada, caída de la que luego habría que “abstraerse”. Sopesar es entrar en una relación recíproca, incomensurablemente recíproca, sentir cómo el piso te está sopesando al tiempo que estás sopesando tu propia piel, explorar la relación “menos *sobre* el suelo que *con* el suelo”<sup>38</sup>. Entrar en un plano de relación con las paredes, las tablas del piso, las hojas de los árboles, las piedras que están siendo sopesadas. Entrar y no salir de las relaciones de “sopesar”, sopesar a otro cuerpo, volverse tierra para otra persona por un rato<sup>39</sup>, volverse silla.

Sopesar el cuerpo de otro, dejarse sopesar por otro, dejarse sopesar por el piso, sopesar algo del piso a través del contacto, dejar que mis pies sopesen mi cabeza como modo de caminar, que mi cadera sopesa mi tronco, pero también mis piernas a través de la articulación de la cadera, mi brazo sopesando mi antebrazo, así infinitamente, no tanto en el sentido de cuantificar el peso, sino más bien de ahuecar preguntas sin respuestas como modo de implicarse con la situación gravitatoria, global y fragmentaria, situada y móvil, transversal y singular ella también. Unas danzas se vuelven exploración de las modalidades siempre situadas, jaspeadas por las historias, de habitar y atender los juegos de fuerzas actuantes y actuadas. Para que ese sopesar coincida con cierta afirmación de un pensamiento danzante, pe(n)sante.

*El peso de un pensamiento* termina con una cita cuya importancia es paradójicamente subrayada por los paréntesis que la enmarcan, como si fuera una nota al pasar, casi subsidiaria, cuando se trata, en realidad, de un indicio de primera importancia. Es una cita extraña que Nancy hace a menudo de Freud: “(‘La psique es extensa, nada se sabe de eso’: es la gran frase de Freud)”<sup>40</sup>. En este paréntesis, *El peso de un pensamiento* se engarza con *Extensión del alma*, aquel texto de Nancy

<sup>38</sup> Notas de clases de “Atención a través del movimiento” del método Feldenkrais con Mariano Pattin, en Buenos Aires, durante 2020-2021.

<sup>39</sup> Así recuerdo uno de los ejercicios en el seminario con Julyen Hamilton organizado por Canaldanse y Patricia Brouilly en abril 2002.

<sup>40</sup> Jean-Luc Nancy, *Le poids d'une pensée*, op. cit.

que retoma la carta de René Descartes a Elisabeth de Bohemia del 26 de junio del 1643, en la que le ruega, a su buena amiga, “atribuirle esta materialidad al alma”. Esta “extensión del alma” —así como en la unión que tenemos todo el día, la mayoría de los días, la mayor parte de los meses del año, cuando no filosofamos ni hacemos geometría, dice Descartes, se “experimenta”<sup>41</sup> que somos una sola y misma persona—, se puede concebir en la medida en que esta “alma” y el cuerpo, que sí es extenso, no comparten los atributos de lo extenso: ocupar un lugar y un solo lugar, y tener límites claros y distintos. “El alma que se mezcla con toda la extensión del cuerpo sin compartir con ella el carácter de la impenetrabilidad y de la exclusión de los lugares extensos”, dice Nancy.<sup>42</sup>

En última instancia, esta co-extensión alma/cuerpo y estos contagios transversales, gestuales, entre materialidades e inmaterialidades, pesantes y pensantes, ya no nos permiten pensar en términos de dualidades sin darnos una nueva sustancia perfectamente definida. Alimenta una sospecha subyacente: tal vez tendríamos que dejar de hablar de “el cuerpo” para, paradójicamente, asumir un pe(n)sar situado entre experiencias sensibles, con sentido; al borde de (no) poder hablar, afirmando en un balbucear, a tropezones, más que declamando alto y claro una nueva palabra mágica, al ras de la experiencia radical del “pudor de meter la voz” y de dejarnos el tiempo cuando las palabras entran en crisis, como dice Silvia Rivera Cusicanqui. Lejos de ser una renuncia, es el camino donde afirmar la errancia del hacer y el pensar tanteando *de a pie*, donde encontrar un ritmo de con-spiración para la palabra y la escritura. Tal vez ese camino frecuente ensoñaciones, como pensamientos no tan claros cuya pregnancia pueda no renegar de lo borroso de lo onírico ...

Precisamente, esa co-apropiación singularmente inapropiable entre pensar y pesar va de la mano con la co-extensión alma/cuerpo;

<sup>41</sup> Retomamos acá la traducción propuesta por Daniel Alvaro, que recuerda en su nota la polisemia del verbo francés *éprouver* entre probar, comprobar, verificar, pero también, vivenciar, experimentar. En Jean-Luc Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*, op. cit., p. 31.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 41.

embarcada en el camino de un gesto común del pesar de las cosas y del pensamiento, de una “co-apropiación posible desde dos estratos aparentemente muy distintos: el del pensamiento y el del peso”. Nancy vislumbra un riesgo y frena: no hacer del pensar un ensueño, propio de un materialismo alquímico, donde las materias cambian de naturaleza, propiedades y valores, por caminos más mágicos que otra cosa, y no caer en una relación vaga de ese materialismo con la alquimia. Esta alquimia, mezcolanza que abriría el camino de continuidad entre materialidad e inmaterialidad, entre pensamiento y magia, es lo que Nancy quiere evitar, al mismo tiempo es lo que abre su gesto de recordar la etimología común entre pesar y pensar.

Para esta prevención advierte: al mismo tiempo que este sopesar como raíz etimológica común entre pesar y pensar es una co-apropiación, es también un

punto absoluto de inapropiabilidad: no tenemos acceso al peso del sentido, ni tampoco (en consecuencia) al sentido del peso. Es no tener justamente este acceso lo que nos hace pensantes, así como pesantes, y lo que acuerda entre nosotros, en tanto nosotros mismos, ese discordar del peso y del pensamiento que sostiene todo el peso de un pensamiento.<sup>43</sup>

Este sopesar del pensar implica a la vez co-apropiación e inapropiabilidad, siendo el punto en que un pensamiento nancyano nos dice: ya no hay que seguir. En este gesto nancyano de inscribir el pensar en un gesto, el gesto de sopesar, está la voluntad —como muchas veces en Nancy— de hacer convivir dos direcciones aparentemente contradictorias. Esta convivencia, tal vez, es planteada bajo dos figuras: la apropiación y la yuxtaposición. Y precisamente, una yuxtaposición más que una paradoja, es decir una dirección que frena a la otra justamente por estar yuxtapuestas, dando (un mismo) lugar a un “discordio”, propio del sentido, más que a direcciones co-extendiéndose y divergentes, comunes en cuanto paradójales. La apropiación es un tema que sigue habitando las preguntas nancyanas centradas en torno a lo propio e im-propio y

<sup>43</sup> Jean-Luc Nancy, *Le poids d'une pensée*, op. cit, p. 17.

las inquietudes de subjetivación política como lo que es apropiable o no. Pero tal vez las preguntas de un materialismo no dualista puedan derivar por fuera de la pregunta de lo propio para pensar lo otro, tal vez podemos escuchar aquí los llamados a modos de habitar, cuando inquietan modos no extractivistas de vivir unas vidas vivibles y así co-habitar en la tierra.

Seguir la pista de las co-extensiones como gesto conceptual y sus indicios de tentativas de pensamiento no dualista dentro del pensamiento occidental, tanto como los efectos políticos y conceptuales del materialismo transversal que instaura, me llevan a una fecha: 1972.

En 1972, en Francia, Deleuze y Guattari publican *El Anti-Edipo*, escrito al calor de los acontecimientos del 68. Allí forjan por primera vez este dispositivo de enunciación de una voz colectiva de “grupúsculo”<sup>44</sup> apoyada sobre alianzas entre preocupaciones conceptuales, a cuatro años de la publicación de *Diferencia y repetición* por Deleuze; preocupaciones analíticas, con la participación de Guattari en los seminarios de Lacan hasta su intervención de 1969 en la *École freudienne*: “Máquina y estructura”; militantes, en los años que siguieron a las revueltas del 68 y su contexto de sublevación internacional, los encuentros y desencuentros entre estudiantes y obrerxs en el mayo francés; las fuertes interpelaciones de movimientos feministas y homosexuales de la época como el MLF, el *Front de Libération Homosexuel* y les *Gouines Rouges*<sup>45</sup>; hasta intervenciones desde diferentes grupos de estudio<sup>46</sup> y el campo de

<sup>44</sup> “*El Anti-Edipo* lo escribimos a dúo. Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos. Aquí hemos utilizado todo lo que nos unía, desde lo más próximo a lo más lejano”, en Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 2002, “Introducción: Rizoma”, p. 9.

<sup>45</sup> Para una historia, a menudo desconocida o borrada, de aquel momento como contexto de la publicación de *El Anti-Edipo* y luego de *El Deseo Homosexual* de Guy Hocquenghem, ver René Schérer, “Un desafío al siglo” y Paul B. Preciado, “Terror Anal”, en Guy Hocquenghem, *El Deseo Homosexual*, Melusina, Barcelona, 2009.

<sup>46</sup> Vincennes, el GIP, pero sobre todo el CERFI (Gilles Deleuze, Félix Guattari, Anne Querrien, Michel Foucault, entre más de 65 investigadorxs independientes) y la revista *Recherches* (que publicará “4 Milliards de Pervers” bajo la dirección de Guy Hocquenghem).

práctica de Guattari con Jean Oury en La Borde<sup>47</sup>. La voz que emerge en *El Anti-Edipo* sale al cruce de un psicoanálisis que allí describen (y fabrican) como “edipizado”, al mismo tiempo que de la versión más ortodoxa del materialismo histórico, distinguiéndose a la vez de otras elaboraciones de lo que se llamó el freudo-marxismo. En esta encrucijada, el concepto de co-extensión pone en juego un pivote conceptual en dos direcciones: co-extensión hombre/naturaleza y co-extensión campo social/campo del deseo, desviando la oposición colectivo/individual y disputando fuertemente algunos sentidos –escapando a otros– de lo que se entiende por “materialismo”. La primera co-extensión también se la “arrebatan” a Freud (el mismo al que Nancy citaba al finalizar su texto sobre *El peso de un pensamiento* abriendo sobre la “extensión de la psique”). La “arrebatan” de su mano justo antes de que se le escape, porque –dicen– dará luego un paso atrás. Y será Groddeck, según ellos, quien quedará fiel a esa co-extensión:

Groddeck, más que Freud, permanecía fiel a una autoproducción del inconsciente en la coextensión del hombre y la naturaleza. Como si Freud hubiese hecho marcha atrás ante este mundo de producción salvaje y de deseo explosivo, y a cualquier precio quisiese poner en él un poco de orden, un orden ya clásico, el del viejo teatro griego.<sup>48</sup>

En la psique, en este descubrimiento del continente de la psique inconsciente, hallaríamos el descubrimiento de una profunda co-extensión de lo humano con la naturaleza, que habría asustado a Freud. Por lo “salvaje” y lo “explosivo”, dicen Deleuze y Guattari, por todo lo que cierta continuidad implicada por la co-extensión conlleva de desorden en el lenguaje, en el sujeto, en la relación de la razón con el pensamiento y del deseo con la voluntad. Notemos de entrada que,

<sup>47</sup> Toda esta proliferación de cuestionamientos que se unían en lo más próximo y en lo más lejano es perfectamente tangible en la lectura de los escritos para *El Anti-edipo*. Cf. Félix Guattari, *Escritos para El Anti-Edipo*, (textos agenciados y presentados por Stéphane Nadaud), Editorial Cactus, Buenos Aires, 2019.

<sup>48</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 60.

en esta filosofía francesa post 68, que pone en disputa un marxismo de la producción, la circulación y la descodificación de las fuerzas deseantes ante el marxismo de la lucha por los medios de producción, de una razón economicista, el común denominador de esta co-extensión es la producción: producción de la naturaleza salvaje y producción deseante que se co-extienden. Precisamente, en cuanto *extendiéndose*, *produciendo*, son co-extensas sin ser “todo lo mismo”, o más bien, van extendiéndose. Una vez más, estas pistas de salida de aquellos dualismos que definían por oposición, antes que marcar nuevas definiciones de las cosas, trazan gestos y desplazamientos, o transversalidades. Más que nuevas definiciones, una transversalidad problematizante que interroga las perspectivas materialistas.

La operación conceptual de la co-extensión levanta el guante del llamado a estar a la altura de una diferencia concebida al calor del llamado que Deleuze retomará con Parnet en *Diálogos*: “ni identificación ni distancia”, la co-extensión opera en el marco de una diferencia radical. O para decirlo de otro modo, decir que hay co-extensión naturaleza-hombre (o cultura) no es decir que es *todo lo mismo*: humano, conejo, piedra, caja de cartón, merken, imbuche, acerrín, poema<sup>49</sup>... buscando las propiedades comunes de un cosmos o cosmología total. Implica decir que van co-extendiéndose, con ritmos y direcciones que convergen divergiendo, sin resultar en ninguna sustancia absolutamente común o territorio conquistado de una vez por todas. De ahí se desprenden efectos directos sobre la perspectiva materialista:

Este descubrimiento del inconsciente productivo tiene como dos correlatos: por un lado la confrontación directa entre esta producción deseante y la producción social, entre las formaciones sintomatológicas y las formaciones colectivas, a la vez

<sup>49</sup> Una primera versión de este texto fue presentando gracias a la invitación de Valentina Buló en USACH-Santiago de Chile en el marco del proyecto de investigación que ella conducía. Varios de los términos aquí presentes provienen de nuestras largas conversaciones en torno a cierta radicalidad de un materialismo desde el tacto, que le deben mucho a nuestra complicidad político-filosófica, y le agradezco. También allí conocí el trayecto artístico político de la Comunidad Catrileo+Carrión con quienes sostenemos una conversación que también nutre esta escritura.

su identidad de naturaleza y su diferencia de régimen; por otra parte la represión que la máquina social ejerce sobre las máquinas deseantes, y la relación de la represión [*refoulement*] con esta represión general [*répression*]. Es todo esto que será perdido, o por lo menos singularmente comprometido con la instauración del Edipo soberano.<sup>50</sup>

“Arrebatando” la co-extensión de la producción deseante-social de la mano de Freud justo antes de que se le escape, Deleuze y Guattari rearmen una historia de las bifurcaciones y de las ocasiones perdidas, para fundar lo que llaman, en ese momento, una “psiquiatría materialista” (que a lo largo de las páginas será el esquizoanálisis). Entre las ocasiones perdidas: Reich.

Nunca Reich fue mayor pensador que cuando rehúsa invocar un desconocimiento o una ilusión de las masas para explicar el fascismo, y cuando reivindica una explicación por el deseo, en términos de deseo.

Sin embargo, siguen:

Renuncia a descubrir *la común medida o la co-extensión del campo social y del campo del deseo*. Es que, para fundar verdaderamente una psiquiatría materialista, le faltaba la categoría de producción deseante, a la cual lo real fue sometido tanto bajo sus formas llamadas racionales como irracionales.

La existencia masiva de una represión social sobre la producción deseante no afecta para nada nuestro principio: el deseo produce algo real, o la producción deseante no es otra cosa que la producción social. No es cuestión de reservarle al deseo una forma de existencia particular, una realidad mental o psíquica que se opondría a la realidad material de la producción social. Las máquinas deseantes no son máquinas

<sup>50</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo*, op. cit., p. 60 (con ligeras modificaciones en la traducción).

fantasmáticas u oníricas que se distinguirían de las máquinas técnicas y sociales, y vendrían a duplicarlas. Los fantasmas son más bien expresiones secundarias, que derivan de la identidad entre dos tipos de máquinas en un medio dado. El fantasma no es, pues, nunca individual; es fantasma de grupo, tal como el análisis institucional lo supo demostrar.<sup>51</sup>

En el mismo año, 1972, León Rozitchner publica en Argentina (luego de vivir en Francia muchos años) *Freud y los límites del individualismo burgués*. La coincidencia de una fecha nos da apenas curiosidad, pero ya una curiosidad, donde, tal vez, emerja un frágil sentido, en un cruce de perspectivas. Perspectivas creadas por apuestas diferentes, pero convergentes en este punto, a un cruce entre psicoanálisis y marxismo, desde contextos históricos diferentes, con puntos de conexión: no se trata aquí de pensar los lazos, los acuerdos y desacuerdos entre lo individual y lo grupal, entre sujeto y sociedad, entre psiquismo individual y psiquismo social, entre trabajo clínico individual y trabajo o acciones políticas colectivas; ni de hacer puentes, ni de hacer converger acuerdos/desacuerdos, sino de la *co-extensión* radical, de base, entre uno y otro; no tanto cómo se alían, sino cómo emergen conjuntamente.

Rozitchner retoma la lectura que hace Freud del libro de Le Bon, *Psicología de las masas*, a partir de una hipótesis precisa: Freud no cita las partes más políticas (extremadamente conservadoras) de Le Bon porque pretendía defender la creatividad posible de los humanos cuando se encuentran en relación colectiva. Estudiando, a principios de los años 70, la articulación entre individuo y colectivo, Rozitchner se interesa por una forma singular de pensarlo: a lo que Le Bon ve en la masa, Freud añade el hecho de que “tiene que existir algo que los enlace unos a otros...”<sup>52</sup>. Y agrega:

Esta observación es capital para el giro que introduce Freud en el análisis psicológico, porque transformará una explicación

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 36-37.

<sup>52</sup> León Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, Ediciones Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2013, p. 384.

psicologista en una comprensión que extiende sus límites convencionales para incluir en la ciencia psicológica la *significación histórica que adquiere lo psíquico en el proceso social*.<sup>53</sup>

Se trata también aquí de pensar una co-extensión de un dominio que comparte individualidad y social, con el plus —el “excedente”, dice Rozitchner— que Freud ve en el “individuo en grupo”. Mientras Le Bon solo veía cierta naturalidad casi animal de los individuos congregados en masa, Freud —según Rozitchner— ve un excedente positivo, creador de una “diferencia” en la base del psiquismo: “el ‘algo que los enlace unos a otros’ es el vehículo de nuevos contenidos que las relaciones afectivas y los enlaces sociales habituales son incapaces de contener”<sup>54</sup>.

Pero esa co-extensión va a cobrar otro sentido por su conexión con el primer gesto de co-extensión que me pre-ocupa aquí: esa co-extensión individuo/colectivo implica precisamente y recíprocamente una destrucción del dualismo cuerpo/psique. En efecto, es el dualismo burgués de Le Bon (“que piensa desde el represor”, *dixit* Rozitchner) lo que se encuentra “peligrando” en la masa y lo que le hace rechazarla:

La incorporación en la masa destruye el dualismo de la persona “aislada”: la carne sometida a un orden que la conciencia impone. El cuerpo, en el individualismo burgués, queda detenido en su extensión sensible: siente dentro de los límites que le fueron fijados. Pero también piensa dentro de los límites que la conciencia le impone. Por fin actúa en el campo que la división del trabajo señala. Si en la masa el hombre “siente, piensa y actúa de un modo inesperado” es porque desborda la materialidad antes restringida a los límites de su propia piel, tanto como transgrede la racionalidad que su conciencia fijaba. Es aquí donde la individualidad burguesa desaparece como un límite: límite en su conciencia, límite en su cuerpo.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> *Idem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 389.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 398.



Allí es donde Le Bon ve “un retorno a una forma de actividad des-cerebrada”. Pero, avanza Rozitchner,

la solución admite otra respuesta si extendiendo la racionalidad convencional de la conciencia hasta abarcar la estructura racional del sistema productivo, y extendiendo el cuerpo hasta abarcar con él la materialidad del sistema, comprendemos la ruptura del orden subjetivo –que se crea en el hombre que entra a formar parte de una masa– como una nueva organización que produce, masa mediante, en la relación con el orden social.<sup>56</sup>

Al mismo tiempo, Le Bon identifica a los hombres en masa como “formas inferiores de la evolución, tales como la mujer, el salvaje, y el niño”<sup>57</sup>. Rozitchner sostiene que –a diferencia de Le Bon, que “congela a los salvajes, a las mujeres, a los niños, y a las masas como formas de organización inferiores”–, Freud –“que piensa desde los oprimidos”, avanza Rozitchner– los considera como “momentos permanentes que ponen de relieve el *fundamento* y el *tránsito* siempre actual y siempre repetido en el desarrollo tanto del hombre como de las organizaciones sociales”<sup>58</sup>, añadiendo a esta constelación de co-extensiones una co-extensión pensamiento/sueño/infancia, para Freud, que Le Bon tiene a bien separar: “la conciencia es una cualidad del cuerpo, y el cuerpo, líbido mediante, se extiende hacia el mundo. Al dualismo de Le Bon, Freud opone un monismo histórico materialista que determina las cualidades, afectivas y racionales, del sujeto”<sup>59</sup>.

Rozitchner, él también, quiere arrebatarse lo que considera como un gesto de Freud, ahí donde descubre y afirma cierta extensión de la psique y los desafíos que esto implica para el saber, como también lo veía Nancy, e intuían Deleuze y Guattari en la producción maquínica salvaje del inconsciente como fábrica. Más allá de la discusión –que me supera

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 399.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 396.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 397.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 400.

ampliamente– para saber si Freud *de verdad* defiende esta tesis o no, y sin adentrarnos aquí en los muchos escritos y debates que hay en torno a esta pregunta, me interesa relevar el gesto de un Rozitchner que, en 1972, anuda co-extensión cuerpo/alma como raje del dualismo, a la co-extensión individual/colectivo que escapa al “individualismo burgués”, y a una co-extensión pensar/sentir/obrar que tuerce la oposición entre razón y afectividad, para considerar los movimientos de terreno que implican en torno al “cuerpo”, la materia y el materialismo.

Volver a efectuar el gesto de extensión del alma sopesando un pensamiento, es decir experimentando una co-extensión extendiéndose. Al franquear el paso de allí a la co-extensión humano-naturaleza, individual-colectivo, pensar-sentir, Rozitchner llega exactamente al punto temido por Nancy: “la ensoñación de un materialismo vagamente alquímico”:

Entonces este resplandor vidente excede al pensamiento y lo que lo sostiene cuando piensa algo es la misma urdimbre de ese tenue tapiz mágico e invisible del que la tecnología racional cristiana, ahora cartesiana, quiere separarnos para que veamos solo cosas desnudas, cosas puramente despojadas del ensoñamiento que las sigue sosteniendo.<sup>60</sup>

¿Qué ecos de una co-extensión de los límites del cuerpo en sus dimensiones in-materiales junto a una co-extensión del pensamiento con el en-sueño, retumban y franquean el río hacia perspectivas de un *Materialismo Ensoñado*? ¿Cuándo, cómo, dónde, prestamos atención a la “urdimbre de ese tenue tapiz mágico e invisible” rajando de “la tecnología racional cartesiana”? ¿Qué escrituras, qué preguntas, qué gestos con los que se hacen (otros) mundos, necesitaron y necesitan hoy cierta alquimia del pe(n)sar que con-funda inquietudes políticas, creación conceptual, gestos vitales y figuraciones ensoñadas?

En aquel mismo momento, Monique Wittig, luego de su novela *L'opoponax* –obra del *nouveau roman* con la que se dio a conocer en 1964, escrita casi por completo con el pronombre impersonal francés

<sup>60</sup> León Rozitchner, *Materialismo ensoñado*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2011.

on— publica en 1973, en París, *El cuerpo lesbiano*. Una escritura alquímica que teje juntas ficción, poesía y filosofía como gesto de una política sexual, y traza, precisamente, cierta continuidad entre materialidad/inmaterialidad, haciendo emerger cuerpos des-bordados en esos años de calles calientes post-68. Esta filósofa afirmará que *las lesbianas no son mujeres*, “somos desertoras de nuestra clase, como lo eran los esclavos americanos fugitivos cuando se escapaban de la esclavitud y se volvían libres”<sup>61</sup>, precisamente porque rajan de la heterosexualidad como régimen de re-producción. Wittig sigue cuestionando, desde esos mismos años 70, los conceptos de individuo y el pseudo-universalismo de muchas concepciones filosóficas y políticas, en particular en cierto psicoanálisis:

Debemos poner de manifiesto claramente que el psicoanálisis después de Freud, y particularmente después de Lacan, ha llevado a cabo una rígida mitificación de sus conceptos: la Diferencia, el Deseo, el Nombre-del-Padre, etc. Incluso ha “sobremitificado” los mitos, una operación que le ha sido necesaria para heterosexualizar sistemáticamente aquella dimensión personal que emergía repentinamente en el campo histórico a partir de los individuos dominados, en particular las mujeres que comenzaron su lucha hace casi dos siglos.<sup>62</sup>

Se inscribe de esta manera, también, en las luchas feministas que pujan por meter las cuestiones de la reproducción obligatoria en las teorías marxistas de la producción. Así, la fuga de la heterosexualidad obligatoria exige dar otra envergadura a una política materialista que considere los cuerpos y las sexualidades atravesados por el binarismo de género y la reproducción heterosexual como un terreno de batalla en el sistema de re-producción de la vida: “La dialéctica nos ha fallado. Por eso la comprensión de lo que es el ‘materialismo’ y la materialidad nos corresponde a nosotras”<sup>63</sup>. Esta disputa con el materialismo histórico

<sup>61</sup> Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual*, Egales, Barcelona, 2006.

<sup>62</sup> *Ibidem*, pp. 55-56.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 16.

desde las perspectivas de un “feminismo materialista”<sup>64</sup>, que considera el régimen patriarcal y heterosexual en tanto regímenes políticos aliados con el capitalismo, va de la mano, en Wittig, con una disputa por las figuraciones del cuerpo y la lengua. El lesbianismo como deserción del modelo binario, del relato reproductivo y de la sexualidad heterosexual, implica desplazamientos transversales: rajarse del sujeto yo con un *on* impersonal en la escritura del *L’Opoanax*, con el “y/o” en *El cuerpo lesbiano*, hacia la exploración de otros límites del cuerpo en su poesía conceptual, pasando por la atención puesta en las operaciones de continuidad radical entre dimensiones del cuerpo y del lenguaje:

Zeig, con quien escribí el *Borrador para un diccionario de las amantes* y la obra de teatro *El viaje sin fin*, me hizo comprender que los efectos de la opresión sobre el cuerpo —dándole su forma, sus gestos, su movimiento, su motricidad e incluso sus músculos— tienen su origen en el campo abstracto de los conceptos, por las palabras que los formalizan.

No queda rastro de ti. Tu rostro, tu cuerpo tu silueta se han perdido. Hay un vacío en tu lugar. Hay en m/i cuerpo una presión a la altura del vientre a la altura del tórax. Hay un peso en m/i pecho. Hay ciertos fenómenos en el origen de un intenso dolor. A partir de ellos y/o te busco aunque lo ignoro. Por ejemplo, y/o ando al borde de un mar, y/o siento dolor en todo m/i cuerpo, m/i garganta no m/e permite hablar, y/o veo el mar, y/o lo miro, y/o busco, y/o me pregunto en el silencio en la ausencia de rastros, y/o m/e enfrento a una tan extraña ausencia que m/e causa un agujero en lo más profundo de m/i cuerpo. Pues y/o sé de una manera absolutamente infalible que y/o te busco, y/o te quiero, y/o te requiero, y/o te suplico, y/o te invoco que aparezcas tú la

<sup>64</sup> Podemos situar a Wittig en la constelación de un feminismo materialista, que teje alianzas entre Francia y EEUU a principios de los 70 con feministas como Wittig pero también Christine Delphy, entre muchxs otrxs, que proponen pensar la dominación patriarcal junto con la dominación de clase y efectuar los desplazamientos políticos y las críticas necesarias que esto implica hacia el marxismo y la revisión de las distintas teorías del materialismo histórico.

sin rostro la sin manos la sin senos la sin vientre la sin vulva la sin miembros la sin pensamientos, tú en el preciso instante en que no eres sino una presión una insistencia en m/i cuerpo. Tú estás acostada sobre el mar, tú me penetras por los ojos, tú estás en el aire que y/o respiro, y/o te inquiero que te dejes ver, y/o te pido que te dejes tocar, y/o te solicito que salgas de esta no-presencia en la que te sumerges. Tus ojos quizá sean fosforescentes, tus labios son pálidos m/i muy deseada, tú m/e atormentas con un lento amor.<sup>65</sup>

Se tangibiliza el mirar. Tocar puede ser con el aire, sorteando la oposición tangible/intangible como material/inmaterial; los miembros se co-extienden en una serie con los pensamientos, el vientre, la vulva y el rostro, que se va perdiendo; el peso se vuelve manifestación material de una presencia y de una ausencia a la vez. El materialismo de una producción deseante “desviada” de la rectilínea *straight* disputa el cuerpo a toda definición dualista cartesiana. Wittig conceptualiza un materialismo torcido, no dualista, atravesado por un deseo que deshace los contornos del cuerpo, que desorganiza sus contactos y los juegos establecidos de distancia y cercanía.

Una co-extensión que no debe nada de su definición a la oposición entre extenso e inextenso, tal es el desafío frente al cual nos encontramos en las situaciones de escapada del dualismo cartesiano de la mano del tocar. Seguir las huellas que se rajan de la oposición en sus hendiduras, sus fallas: un tocar que no presupone un límite discreto y recompone una in-materialidad, como una aleación de metales que es también composición de ritmos *con-juntos*, comunes y divergentes, ritmos de una coextensión en gerundio.

## Interludio

### Perder la cara: trazando

*Que la noción de huella se adhiera, por oposición, a la noción de sistema, igual que una errancia que orienta. Sabemos que es la huella lo que a todos nos coloca, vengamos de donde vengamos, en Relación. Ahora bien, la huella fue vivida por algunos, allá, tan lejos, tan cerca, aquí-allá, en la cara oculta de la tierra, como uno de los lugares de la supervivencia. Por ejemplo, los descendientes de los africanos a quienes deportaron, esclavos, a ese sitio que no tardaron en llamar el Nuevo Mundo, no tuvieron, las más de las veces, sino esto a lo que recurrir.*

*La huella es al camino igual que la rebelión a la intimación, el júbilo al garrote.*

*Esos africanos de la trata que iban a las Américas llevaron consigo, allende las Aguas Inmensas, la huella de sus dioses, de sus hábitos, de sus lenguas. Enfrentados al desorden implacable del colono, fueron de condición tal, trezada con los sufrimientos que padecieron, que supieron fecundar esas huellas, creando —más que una síntesis— unas resultantes que dejan sorprendido.*

*Las lenguas criollas son huellas, abiertas en el charco del Caribe o del océano Índico. La música de jazz es una huella reconstruida que ha recorrido el mundo. Y también todas las músicas de ese mismo Caribe o de las Américas.*

*... Cuando los deportados cimarronearon por los bosques, yéndose de la Plantación, las huellas que fueron siguiendo no implicaron ni abandono de sí mismos ni desesperación, aunque tampoco orgullo o hinchamiento del ser. Y no agobiaron con su peso la tierra nueva igual que irremediables estigmas.*

*Cuando violentamos en nosotros, quiero decir en los antillanos, esas huellas de nuestras historias ofuscadas, no es para perfilar con prontitud un modelo de humanidad que opondríamos, “por caminos ya trazados”, a esos otros modelos que nos imponen a la fuerza.*

*La huella no tiene la apariencia de una senda inconclusa en donde no queda más remedio que tropezar, ni de una senda sin salida que bordea un territorio. La huella va por la tierra, que nunca volverá a ser territorio. La huella es la forma opaca de aprendizaje de la rama y el viento: ser uno mismo, pero derivado al otro. Es la arena en auténtico desorden de la utopía.*

*La noción de la huella permite ir más allá de los estrechamientos del sistema. Y refuta así cualquier colmo de posesión. Resquebraja la*

<sup>65</sup> Monique Wittig, *El cuerpo lesbiano*, Pre-textos, Valencia, 1977, pp. 26-27.

*dimensión absoluta del tiempo. Se asoma a esos tiempos difractados que las humanidades de hoy en día multiplican entre sí por conflictos y maravillas. Es la errancia violenta del pensamiento compartido.*

Edouard Glissant<sup>1</sup>

El andar que tomó como nombre *perder la cara*, (se) sostiene (con) una afirmación: el oclocentrismo es un modelo hegemónico de la mirada que descansa sobre y fabrica nuestras corporeidades en sus relaciones con el espacio, el movimiento, y otras entidades (humanas y no humanas). A su vez, este oclocentrismo está constituido por, y apoyado en, modos de conocimientos “claros y distintos” como los únicos legitimados. En este sentido, me he interesado en cómo su destejido en ciertos gestos y en ciertas prácticas socavan, de manera más o menos asumida o voluntaria, la línea de partición entre saberes y conocimientos legítimos o no legítimos. Por último, este oclocentrismo es solidario con ciertos regímenes de visibilidad, que distribuyen lo que puede y lo que debe ser visible y lo que no, por ende lo decible y pensable, haciendo a su vez de lo visible la meta nunca alcanzada del todo y opuesta absolutamente a lo invisible. Cultiva un ejercicio sensible que co-organiza las relaciones entre nuestras maneras de (mo)vernos y las dinámicas de las espacialidades alrededor; según una lógica, también allí binaria, que opone punto por punto la nitidez precisa y lo borroso absoluto, una transparencia perfecta y una opacidad condenable.

Los gestos de esta hegemonía visual pueden captarse al menos por tres aspectos: el hecho de cultivar una mirada frontal, focal y central. El oclocentrismo opera entonces mediante la proyección de una frontalidad en la cual se juega buena parte de nuestro vínculo con el mundo, y esto tanto en nuestra postura como en las arquitecturas; mediante un entrenamiento permanente y repetido del hacer “foco” que acarrea toda una serie de disposiciones que van desde cierta muscularidad de los ojos hasta una domesticación visual que privilegia la nitidez al desenfoque, pasando por un disciplinamiento en autorizarse a conocer y a decir solo

<sup>1</sup> Edouard Glissant, *Tratado de Todo-Mundo*, El Cobre, Barcelona, 2006, pp. 22-23.

lo que está bien claro; mediante la fabricación de una centralidad de lo visual sobre los demás sentidos, pero también mediante una definición del campo visual a partir de su centro, en oposición estricta con el campo no visual, organizando toda una serie de jerarquizaciones del centro respecto de los bordes y de rechazo naturalizado a lo que desborda.

¿Qué pueden instaurar en este sentido algunas prácticas “ecosomáticas”<sup>2</sup> que se apoyan sobre cierto abanico de confusión sensorial de la “amodalidad perceptiva”? ¿Cómo algunos gestos que deshacen algo de la centralidad, la focalidad y la frontalidad de la mirada interrogan los modos establecidos de tomar la palabra? ¿A qué huellas, atrás, un poco borrosas, en los bordes o al margen, nos vuelven más atentxs? ¿Qué gestos cultivar a la hora de volver sensibles/palpables/audibles/saboreables otros modos de surgimiento del sentido, de tomar la palabra, escuchar la voz, ocupar un lugar? ¿Qué desplazamientos se efectúan y efectuamos en estas experiencias reunidas bajo el desafío de ¿perder la cara!, deshaciendo algo de esos imperativos naturalizados de visibilidad/pensabilidad/decibilidad, no tanto invirtiendo los valores de las oposiciones y apelando a una invisibilidad/impensabilidad/indecibilidad, sino más bien destejendo las urdimbres sensibles de su trama binarizada?

Pararse, sentarse, acostarse, en el telar, en el taller, en el aula, en la compu, en el patio, en la calle, en la huerta, inventando dispositivos como disposiciones para trazar el modo en que emergen pensamientos-prácticas, a partir de esta inquietud, y cómo pueden tomar consistencia en un relato conceptual atento a los gestos que lxs habitan, en diálogo sutil con prácticas de filosofía entendidas, ellas también, como gestos de problematización y creación de conceptos. Ahora bien, el desafío en este punto es doble: hacer del habla y de la escritura “teóricas” gestos que trazan, en situación, los diferentes modos de consistencia que toman y dan a luz pensamientos emergentes de esas prácticas danzadas consideradas como prácticas pensantes, en cuanto que implican, cada una a su manera, modos de pe(n)sar, moverse, estar a la escucha, contar, volver sensible, llamar la atención... Pero también de encontrar, en las huellas mismas de la escritura, esa tonalidad de una i-lógica de

<sup>2</sup> Cf. Marie Bardet, Joanne Clavel, Isabelle Ginot (dir.), *Écosomatiques. Penser l'écologie depuis le geste*, eds. Deuxième Époque, Montpellier, 2019.

la in-consistencia de lo paradójal, lo con-fuso y pregnante a la vez, lo claroscuro, lo nítidoborroso.

La consistencia de estas preguntas, y los múltiples efectos que tuvieron, nutrieron el campo de prácticas propuestas durante una serie de talleres desde 2017. El primero en llamarse *Perder la cara*, lo coordinamos con Amparo González Sola en el marco del ciclo de *Formaciones extrañas*, por invitación de ORGIE (Organización Grupal de Investigaciones Escénicas) y fue la oportunidad de explorar una aproximación dorsal y no simétrica a la relación cuerpo/espacio, ciertos modos de relación con lxs otrxs y el espacio desde ahí. También una aproximación a las maneras de trazarlos, así, bilingüe y a mano:

**lo fragmentario**  
le fragmentaire / le fragmentaire

**lo heterogéneo**  
l'hétérogène / l'hétérogène

**lo parial**  
le partiel / le partiel

**ganantizan**  
gagnant

**operan**  
opèrent

**componen**  
composent

**la mínima consistencia**  
le plus petit dénominateur commun de coexistence

**para hacer algo**  
pour faire quelque chose

**justas**  
justes

**Simetría**  
symétrie

**espejismo**  
miroir / reflet

**transparencia**  
transparence

**Condiciones y criterios**  
conditions / critères

**del mundo como**  
du monde comme

**de l'oubli**

alliance  
étrange  
des yeux  
les yeux  
aux veilles intérieures  
et les veilles intérieures

comme un mode de voir. [Espace latéral]

comme une manière d'écouter  
comme une manière de toucher

la petite nuit la trace de la respiration  
et la respiration de la trace de la respiration

les veilles intérieures  
et les veilles intérieures

le petit visage de la mystère des mots  
le petit visage de la mystère des mots

le petit à l'expérience  
le petit à l'expérience

le petit à l'expérience

**Mais devons**  
**tendances que**  
**de dire**  
**devenir**  
**les directions**  
**les directions**  
**aux**  
**à multiples**  
**les multiples**  
**orientations**  
**orientations**  
**en la**  
**comus,**  
**unio**

Escribir como trazando sobre una huella que se crea al mismo tiempo; un trayecto arácnido, diría Deligny<sup>3</sup>, "dedos que se vuelven patas y la palma un cuerpo". Traza el desplazamiento, traza el gesto, traza la escritura. En "trazar" se pliegan la huella, la pista y el rastro;

<sup>3</sup> Cf. Marie Bardet, "Mover, Engranar, Trazar", en *Revista Barda*, Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura, Universidad del Comahue, Neuquén, año 3, número 5, octubre 2017, pp. 63-75 (<https://www.cefc.org.ar/assets/files/bardet.pdf>).

del movimiento efectuado y su atención móvil, que reverbera desde y hacia el momento y el lugar, así como las de una escritura que se vuelve escucha (“oír” dice Deligny) y una respiración que rasguña, con letras y signos de pregunta, las superficies circundantes. Trazar un pensar y un mover sabiendo que ni ese “pensar” ni ese “mover” son puras movi- lidades, ni la escucha una pura pasividad. Trazar con la quietud que habita cualquier aceleración y el apenas movimiento de orientación que implica escuchar. Los movimientos arácnidos que son también suspensión, sin moverse, trazan “líneas de errancia” no lineales cuyo sentido escapa a toda oposición entre movilidad e inmovilidad, entre actividad y pasividad.

¿Cómo *dura* ese trazar a lo largo de un ahuecar perceptivo que acompaña el moverse? ¿Qué *persiste* en un movimiento agotado, os- cilante, tácito y a la vez afirmativo? ¿Cómo *insiste* una consistencia que se toma y se da al mismo tiempo sin sacrificarse en el rito de la sacrosanta pregunta: “entonces es activx o pasivx”? ¿Con qué lengua recorrer esos pliegues (*plis*) no ex-plí-citos y saborear la savia de sentido (sentido/sintiente apenas signifi- cante) que exudan, escupen, resbalan, se evaporan? ¿Con qué dedos teóricos-eróticos inmiscuirse entre las capas dérmicas y las escamas hápticas de las experiencias danzadas para trazar algo de sus imágenes-sensaciones fragmentarias, heterogéneas, parciales, multidireccionales, asimétricas y claroscuros<sup>4</sup>? ¿Entre qué manos dejar desgranar y almacenar las apenas respiraciones de rastros vitales de un indecible “deseo de poesía”<sup>5</sup>, sin aprisionarlas haciendo de ellas prome- tedoras fórmulas de redención, ni paquetitos vendibles en los carteles publicitarios de una vida adaptada al extractivismo generalizado y a los *trainings* de la resiliencia de cara a las violencias naturalizadas?

<sup>4</sup> Tal vez esa pregunta me habite desde el año 2000 cuando fundaba, en Francia, junto a Eric Zobel, una compañía de danza llamada “Noir Clair” (Negro claro), con la cual “dirigía” mi primera pieza de composición instantánea, en el espacio 44 en Lyon, que comenzaba en total oscuridad, luego continuaba con la luz de una vela, para finalmente dejar ver el juego de luces de una consola que se encontraba a la vista en escena.

<sup>5</sup> Virginia Woolf, “La Lecture”, en *L'écrivain et la vie*, citado en Marie Bardet, *Pensar con mover*, op. cit., p. 17.

Olvídate del “cuarto propio” – escribe en la cocina, enciértrate en el baño. Escribe en el autobús o mientras haces fila en el Departamento de Beneficio Social o en el trabajo durante la comida, entre dormir y estar despierta.

(...)

Tu piel debe ser lo suficientemente sensible para el beso más ligero y lo suficientemente gruesa para evitar las burlas. Si le vas a escupir en el ojo al mundo, asegúrate de que llevas la espalda contra el viento. Escribe de lo que más nos une a la vida, la sensación del cuerpo, las imágenes vistas, la extensión de la psique tranquila: momentos de alta intensidad, sus movimientos, sonidos, pensamientos.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Gloria Anzaldúa, “Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas”, en Cherríe Moraga y Ana Castillo, *Esta puente, mi espalda*, Ism Press, San Francisco, 1988, pp. 224-226.