

eXcrituras corporantes – Cuerpxs, subjetividades antropofágicas y performances decoloniales

*Writing bodylyziers – Bodies,
anthrophagic subjectivities and
decolonial performances*

Santiago Diaz

Resumo

La propuesta de este trabajo es pensar una escritura que exceda el lenguaje de las identificaciones, para devenir un gesto sensible, “corporante”, de resistencia estético-política. Los cuerpos y las subjetividades latinoamericanas poseen una fuerza de resistencia a las formas de la colonialidad racionalista europea. Entonces, se propone que las performances decoloniales producen las prácticas necesarias para desplegar y potenciar esa fuerza de resistencia, o mejor, de re-existencia sensible. Los planos previstos para el recorrido de estos tres conceptos (cuerpxs, subjetividades y performances) son: una ontología de las intensidades, una clínica “perversa”, y una micropolítica estética de resistencias afectivas. Las performances decoloniales se proponen como una “excritura” configurada por una episteme sensible de los cuerpos y las resonancias intensivas de las subjetividades nómades. Una coexistencia estético-política que resiste a las formas de captura institucionalizantes de las diversas colonialidades que apremian la libertad de ser, sentir y pensar.

Palavras-chave

Cuerpo, subjetividad, performance.

Abstract

The proposal of this work is to think a writing that exceeds the language of identifications, to become a sensible gesture, “bodylyze”, of aesthetic-political resistance. Latin American bodies and subjectivities possess a force of resistance to the forms of European rationalist coloniality. Then, it's proposed that decolonial performances produce the necessary practices to deploy and enhance that force of resistance, or better, of sensible re-existence. The plans foreseen for the path of these three concepts (bodies, subjectivities and performances) are: an ontology of the intensities, a “perverse” clinic, and an aesthetic micropolitics of affective resistances. The decolonial performances are proposed as an “excritura” configured by a sensitive episteme of the bodies

Santiago Diaz

**Universidad Nacional de
Mar del Plata, Argentina**

Graduado en Filosofía por la UNMDP. Maestrando en Estéticas Contemporáneas Latinoamericanas por la Universidad Nacional de Avellaneda. Cursa la Especialización en Epistemologías del Sur de CLACSO. Docente de Filosofía, Antropología del Cuerpo, y Teorías Sociopolíticas y Educación en el Nivel Superior.

ludosofias@gmail.com

and the intensive resonances of the nomadic subjectivities. An aesthetic-political coexistence that resists the forms of institutionalized capture of the diverse colonialities that urge the freedom to be, to feel and to think.

Keywords

Body, subjectivity, performance.

Introducción: Traz(ad)os de un pensamiento “corporante”

Sentir, pensar, escribir, en los bordes de la vida personal es tramar una micropolítica vitalista de las identidades. En esos gestos disidentes habitan las resonancias de un cuerpo que expresa las vibraciones de una vida aún no realizada, y que se sostiene en los ritmos intensos de las afecciones que componen en sus devenires. Este trabajo pretende dar cuenta de un recorrido por esas corporalidades insurgentes, esas subjetividades nómades, que implican la necesidad vital de componer ciertos trazos y trazados, de ahí la idea de “traz(ad)os”, en el plano de composición inmanente de la vida singular. Para ello brindaremos un breve recorrido conceptual por las nociones de cuerp(x)s y de subjetividades, y sus tensiones con las prácticas artísticas de la performance decolonial. La transversalidad co-implicada y productiva de las corporalidades y las subjetividades tienen como plano de composición estético-política la performance. Lo que ésta brinda a la relación antes mencionada es el umbral de intensidad que abre una mutación afectiva, el despliegue de un devenir, de una revuelta sensible, ante el ejercicio despótico-colonial de las identidades institucionalizadas de la racionalidad moderna europea.

La propuesta es realizar un ejercicio de pensamiento, de escritura filosófica, que se vea atravesado por un sentir crítico donde, al decir de Foucault, uno pueda poner a prueba lo que sabe y provocar un “trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo” (FOUCAULT, 2007, p. 11-12). Incluso llevar el pensamiento más allá de la reducción esencialista de lo conceptual en su sentido explicativo –pobre es la búsqueda que sólo confirma lo que sabe, dice Foucault-, y expandir su acción creadora al borde de lo decible y de lo visible, buceando entre presencias indiscernibles. La prueba del pensamiento es cómo abrir nuevos modos de vida, cómo hacer de la propia vida un movimiento sensible e impersonal producido por la insistencia deseante que nos compone. La apuesta es por un pensar que produce conceptos como se compone una pintura, y componer una obra artística como se procesa una fórmula científica, es decir, se piensa en el “intermezzo” nebuloso de las intensidades caotizantes de lo creativo. En efecto, este pensamiento sensible, “corporante”, sin imagen referente, circula en un plano de inmanencia que acelera y desacelera las relaciones compositivas entre los conceptos propuestos: conceptos vueltos límites de resonancias donde se derivan ciertas intensidades aún no reconocidas, un “hacer sensible”. De este modo, los conceptos no buscan definir sino afectar, conmover, transformar una determinada línea de pensamiento, una línea de vida. Se trata de estar a la altura vertiginosa de la velocidad del pensamiento, y la filosofía no es más que “afrontar la velocidad del pensamiento y, literalmente, salir adelante como se pueda” (DELEUZE, 2015, p. 193), ese es el desafío vital que implica pensar.

Si, como dicen G. Deleuze y C. Parnet (1997, p. 10), toda obra de arte es un viaje, un trayecto, que se constituye libremente de las resonancias plegadas de los caminos transitados, de esas variaciones íntimas que han configurado “una” vida, la aventura crítica será atravesar la densa cartografía estético-política de los procedimientos técnicos que una obra dispone para su composición. En ese sentido, la creación de una escritura excede todo lenguaje para resguardarse en el devenir de las resonancias afectivas que se exponen, sin necesidad de referencias ni significantes, en el exceso sensible que conserva una obra. El lenguaje se desborda a sí mismo para dar pasaje a la escritura de las resonancias, de las intensidades, de las infinitesimales sensibilidades que una vida hace brotar en el ritmo fulgurante del deseo. Hay para todo lenguaje un autor, pero la escritura solo emerge en los devenires, en los agenciamientos, entre sus resonancias

(DELEUZE; PARNET, 1997). Tal vez deba decirse que así como la escritura es el movimiento incesante de resistir todo despotismo del lenguaje y subvertir sus inclinaciones reduccionistas, lxs cuerpxs y las subjetividades operan con esa misma lógica – es decir, esa misma “génesis” (LAPOUJADE, 2016, p. 121) – ante los imperialismos del cuerpo organizado desde el yo, la identidad y el sujeto. Una escritura con tal sentido deviene “excritura corporante” en cada acción performática que involucre una cierta descolonización de los imperativos estructurales del sujeto moderno racional-colonizador. En definitiva, la performance se propone como una “excritura” configurada por una episteme de lxs cuerpxs y las resonancias intensivas de las subjetividades nómades. Una co-existencia estético-política que re(ex)iste a todas las formas de captura institucionalizantes de las diversas colonialidades que apremian la libertad de ser, sentir y pensar.

Concretamente, la propuesta es dar cuenta del pensamiento insurgente de las corporalidades y las subjetividades, lejos de las trascendencias rectoras que organizan los cuerpos y los sujetos, para lo cual nos proponemos trazar algunos recorridos por la coherencia interna de los procesos inmanentes que constituyen las corporalidades y las subjetividades (JULLIEN, 2015), y las resonancias efectivas que despliega la práctica de las performances decoloniales. Los planos previstos para el recorrido de estos tres conceptos (cuerpxs, subjetividades y performances) son: una ontología de las intensidades, cierta clínica “perversa” y una micropolítica estética de resistencias afectivas. Toda una apuesta por ampliar las posibilidades de configurar nuevos territorios existenciales, para pensar la actual organización despótico-imperialista institucionalizada de las corporalidades y las subjetividades bajo las acechanzas de la colonialidad capitalista.

I. Cuerpxs, insurgencias sensibles

Es el cuerpo aquello que consideramos lo más cercano, lo más próximo, lo más propio; sin embargo, en esa presencia tan evidente, resulta lo más ajeno, lo más complejo de ser determinado. El cuerpo puede ser definido según las posibilidades de una disciplina científica o de un saber, pero dicha pretensión impide ver la polisemia íntima que lo habita. Su condición de “inaprehensibilidad”, su virtud de fuga, es una potencia activa que tiende a rebelarse ante las imposiciones pretensiosas de todo ordenamiento. Quizás ahí la habitual semejanza – la cual no es nada ingenua- de asociar el cuerpo a un “organismo”. Si nos preguntamos qué es un cuerpo, siempre quedaremos ligados a las cuestiones que impiden pensar esa potencia activa, inmanente y plural, que lo compone, o sea: por un lado, a la necesidad de proferir una respuesta fundante ante dicha pregunta; por otro lado, a establecer una organización de sus expresiones a causa de dicha respuesta fundante. Lo que implica que cada vez que se pregunta qué es un cuerpo, se pretende una determinada estética y una política de los cuerpos, un “reparto de lo sensible”.

Quizás la pregunta que más nos sirva para pensar los movimientos más extensivos en el campo de batalla de las “teorías” corporales, sea preguntarse por lo que un cuerpo “puede”. Entonces ya no se estará pensando en un plano de trascendencia que determine las expresiones particulares de los cuerpos, sino en un plano de inmanencia por donde pueden circular, de manera dinámica, las afecciones que traman los traz(ad)os íntimos de las corporalidades. Preguntarse por lo que un cuerpo “puede” es abrir el acontecimiento en su multiplicidad diferencial intensiva, lo cual produce una liberación de movimientos sensibles que subvierten las formas comunes de adiestramiento corporal. Lo que un cuerpo “puede” es la

potencia afectiva de todo lo que lo compone, no tanto como potencialidad preexistente sino a partir de las posibilidades de acción que emergen del “agenciamiento colectivo” que se produce.

Una insurgencia sensible es dar cuenta de dicha potencia e impedir que cualquier plano de trascendencia imponga una predeterminación esencialista sobre la pluralidad creativa de los cuerpos. Quizás se trate de eso, no tanto de las capacidades y las definiciones que los cuerpos pueden tener, sino pensar de qué modo producimos un acto de creación que haga que las relaciones habituales con las que pensamos el cuerpo se tornen diferentes y nuevas. Si el hombre no para de apresar la vida, cómo podemos crear una nueva forma no-humana donde la heterogeneidad diferencial de las multiplicidades no se subordinen a una unidad reguladora, un organismo, una “humanidad”.

El humanismo garantiza el mantenimiento de la organización social, la técnica permite el desarrollo de esta sociedad pero en su propia perspectiva... Entiendo por humanismo el conjunto de discursos mediante los cuales se le dice al hombre occidental: “si bien tú no ejerces el poder, puedes sin embargo ser soberano. Aún más: cuanto más renuncies a ejercer el poder y cuanto más sometido estés a lo que se te impone, más serás soberano”. El humanismo es lo que ha inventado paso a paso estas soberanías sometidas que son: el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y “adaptada a su destino”). En suma, el humanismo es todo aquello a través de lo cual se ha obstruido el deseo de poder en Occidente (prohibido querer el poder, excluida la posibilidad de tomarlo) (FOUCAULT, 1992, p. 33-34).

Hay una insurgencia sensible en los cuerpos experimentadores, perversos, fabuladores, que toman una X como consiga secreta ante los humanismos organizadores. En estos cuerpos se produce un cruce que hace del quiasma abierto, del “clinamen” infinitamente múltiple de relaciones y líneas heterogéneas, un diagrama nómada de fuerzas “(in)humanas”. En este sentido, se puede decir que un cuerpo se torna la cartografía “perversa” de las resistencias a la identidad, una fuga que sostiene la potencia de variación en el borde catastrófico del declive sin sucumbir a él. Donde la X es la expresión de lo impersonal, aquello que resiste ante toda taxonomía, pero más precisamente como aquello que pone en acción las fuerzas no-humanas del hombre. En una política de los cuerpos, lo impersonal provoca una corrosión de las formas de identificación, esas que capturan las fuerzas activas de la corporalidad. El cuerpo es un territorio de lucha, un combate de fuerzas variadas, tan afín al juego crítico de la (meta)stasis estético-política que mantiene activa la forma-de-vida (TIQQUN, 2008). Esa X impersonal, en definitiva, toma y hace circular las desterritorializaciones positivas de una micropolítica de desrostrificación, para hacer rizomas donde las arborescencias se asientan, para trazar líneas asignificantes y asubjetivas e implosionar la máquina despótica de la rostridad.

En la performance de “TRansfiguration” de Olivier de Sagazan, se da el pasaje del rostro simétrico de la línea ojo-nariz-boca al enjambre “histerizado” de un rostro trans-figurado, como claro efecto de desrostrificación. Por ello, los cuerpos se producen en un dispositivo estético-político que no tiene otra finalidad que pervertir todas las intenciones identitarias de capturar las fuerzas creativas de los sujetos, no tiene más intención que deshacer el rostro despótico de la identidad, para devenir-inhumano, devenir-imperceptible.

[...] sólo hay inhumanidades, el hombre sólo está hecho de inhumanidades, pero muy diferentes, y según naturalezas y a velocidades muy diferentes. La inhumanidad primitiva, la del pre-rostro, es toda la polivocidad de una semiótica que hace que la cabeza pertenezca al cuerpo, a un cuerpo ya relativamente desterritorializado, en conexión con devenires espirituales-animales. Más allá del rostro, todavía hay otra inhumanidad: no la de la cabeza primitiva, sino la de las ‘cabezas buscadoras’ en las que los máximos de desterritorialización devienen operatorios, las líneas de desterritorialización devienen positivas absolutas, formando devenires nuevos extraños, nuevas polivocidades. Devenir-clandestino, hacer por todas partes rizoma, para la maravilla de una vida no humana a crear (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 194).

Las insurgencias sensibles de los cuerpxs es la manera de deshumanizar el cuerpo, desorganizar sus seguras relaciones, sus institucionalizadas funciones, todas ligadas a la forma-humana, y empezar a trazar una cartografía vital monstruosa donde el pensamiento se vea forzado a pensar no ya con sus propias categorías sino con las variaciones intensivas de una vida de pura inmanencia (DELEUZE, 2009c).

El desafío urgente de pensar lo impensado, eso es pensar los cuerpxs. Cuerpos estéticos, cuerpos políticos, cuerpos discapacitados, cuerpos sexuales, cuerpos mutilados, cuerpos racializados, cuerpos sin órganos... ya se sabe, los cuerpxs son un “campo de batalla”, pero ¿qué tipo de batalla? ¿Qué fuerzas operan en esos territorios? ¿Qué alianzas se traman íntimamente? ¿Qué afecciones provocan las transformaciones? ¿Qué líneas se derivan, cuáles se detienen y cuáles continúan? Por ahí transitan estos cruces propuestos entre ontologías intensivas, clínicas perversas, y políticas antropófagas: pensar los cuerpxs como una cartografía estético-política de intensidades impersonales.

I. a. Creer en un cuerpx... ontologías intensivas de la diferencia

Las fuerzas inquietantes que coexisten en tensión en el territorio mutante de los cuerpxs, poseen toda la intensidad insurgente de los afectos como diferencial gradual de las relaciones heterogéneas que lo componen. La X puede indicar un gesto asociado a la diferencia sexual, pero no es tanto en el énfasis necesario sobre la rebelión de los géneros que hay que poner atención sino sobre la noción previa de “diferencia”. La X indica más la diferencia en sí que la indistinción de género. Los cuerpxs se organizan fuera de toda jerarquía estricta que determine una de sus fuerzas como constante en el predominio sobre las demás relaciones, así fue y es visto, por ejemplo, el monopolio biopolítico de regulación de las prácticas sexuales a partir de la determinación de los órganos llamados “sexuales”. Toda una metafísica del deseo.

Lo que se busca con la X es dar cuenta de la arquitectura anárquica de los cuerpxs, que subyace en los lazos subterráneos de afectos y que tejen las relaciones intensivas que lo conforman. Cuando caminamos, cuando respiramos, cuando comemos, cuando nos movemos, cuando hablamos, cuando nos vestimos, estamos bajo un régimen despótico de administración jerárquica de lo corporal, que distribuye dichas acciones según un buen sentido común, el cual sirve para ordenar y juzgar todas esas prácticas. La opción de la X transfigura la O, intenta sostener el fondo inmanente o virtual de las relaciones heterogéneas que constituyen la trama densa de la corporalidad. En este sentido, la diferencia es entendida como “diferenciación” (t/c), un proceso permanente de conjurar todo aquello que produce la unilateralidad de las relaciones heterogéneas que convergen en un cuerpx. La diferenciación se distingue del par real-posible, conceptos

propios del plano de trascendencia, para pensar el par “virtual-actual”, donde lo virtual consiste en los elementos y relaciones diferenciales, y en los puntos singulares que trazan la constelación abierta de la corporalidad (DELEUZE, 2009b). Lo virtual es tan real como lo actual, lo que los diferencia son los grados de presencia y acción que tienen sobre la conformación de los cuerpos, los diferencia su trazado particular que los hace relacionarse de una determinada manera en función del acontecimiento por el que transitan. La X de los cuerpos, es el diferencial diferenciante que da cuenta de las relaciones entre lo actual/virtual en sus diversos grados intensivos de afectación. La X deja abierta la creación de constelaciones afectivas en distintos momentos de la vida, un día, una hora, un gesto, un movimiento, tiene su actualidad en función del acontecimiento que los atraviesa. Su actualidad solo es concretada por el trazado de las constelaciones que se efectúan entre las infinitudes de relaciones virtuales que subyacen de manera inmanente en el instante que se actúa. Un cuerpo siempre es la efectuación incorpórea de un acontecimiento, y a la vez un proceso de “dramatización” de las intensidades que lo componen, frente a los restrictivos ejercicios de fijación y adiestramiento que operan desde la lógica trascendente del “n+1”.

Todo objeto es doble, sin que sus dos mitades se parezcan: una es la imagen virtual; la otra, la imagen actual. Mitades desiguales dispares. La diferenciación [differentiation] misma ya tiene, por su cuenta, dos aspectos que se corresponden con las variedades de relaciones y con los puntos singulares que dependen de los valores de cada variedad. Pero, a su vez, la diferenciación [différenciation] tiene dos aspectos, uno concerniente a las cualidades o especies diversas que actualizan las variedades, otro concerniente al número o las partes distintas que actualizan los puntos singulares (DELEUZE, 2009b, 316).

Son los cuerpos los que producen encuentros propicios para que las resonancias “diferenciantes” se experimenten como relaciones microfísicas afectivas, ya que se despliegan en un “spatium” intensivo que está muy lejos de ser solamente extenso. Se sabe que las resonancias tienen un movimiento “de molécula a molécula”, saltos cualitativos que abren ese espacio inextenso de las afecciones (DELEUZE; GUATTARI, 2010). Se dice, entonces, que un cuerpo resuena afectivamente en el “espacio como cantidad intensiva: el puro spatium” (DELEUZE, 2009b, p. 344). Posee una profundidad indiscernible que envuelve las distancias mínimas de las relaciones, y que si bien presenta una opacidad evidente, es a la vez lo único que puede ser percibido realmente. Los cuerpos son profundos por esta operatoria conectiva de las intensidades que reúnen, y porque paradójicamente ese manojito de intensidades experimentadas son “lo insensible y lo que sólo puede ser sentido” (DELEUZE, 2009b, p. 345). Una experiencia sensible desborda todo entendimiento volviéndola indistinguible, pero por su profundidad vibrante es lo único que puede ser realmente sentido. Los cuerpos evocan no tanto la sensación misma – siendo un simple empirismo –, sino el ser “de lo” sensible, eso que “da que sentir y define el límite propio de la sensibilidad” (DELEUZE, 2009) – el denominado “empirismo trascendental”. Ante semejante panorama sensible, una ontología intensiva de las diferencias fuerza a pensar en esa zona indiscernible anterior a todo discurso de las corporalidades, anterior a las palabras, a los nombres, identidades y clasificaciones, revelando una inquietante necesidad, la necesidad de “creer”. Lejos de volvernos metafísicos, esta ontología de los cuerpos es de un vitalismo inmanente de lo más materialista, tanto que penetra en la profundidad de las intensidades que no pudiendo ser sentidas, son lo único realmente sentido, sin nombre, anónimas e impersonales.

Debemos creer en el cuerpo, pero como germen de vida, como el grano que hace estallar los pavimentos, que se conservó y perpetuó en el santo sudario o en las bandas de la momia y que da fe de la vida, en este mundo tal como es. Necesitamos una ética o una fe, y esto hace reír a los idiotas; no es una necesidad de creer en otra cosa, sino una necesidad de creer en este mundo, del que los idiotas forman parte (DELEUZE, 2009c, 231).

I. b. Tener un cuerpo... clínicas perversas

Toda resistencia micropolítica es una potencia activa de creación que libera flujos codificados por los dispositivos de captura estatales, institucionales, y personales. La insurgencia sensible de los cuerpxs se propone bajo una “conspiración” de movimientos desfasados (DELEUZE, 2008b), aberrantes, movimientos moleculares, que tienden a desajustar las relaciones predeterminadas que los modos de organización corporal instituyen para brindar legitimidad de existencia. Parafraseando a Deleuze en “El Pliegue”, decimos que todo lo oscuro – lo “profundo” en el sentido de las intensidades – que poseemos no lo tenemos porque disponemos de un cuerpo, sino que necesitamos un cuerpo porque hay algo oscuro en nosotros. La pregunta fundamental que se presenta es cómo obtener ese cuerpo, cómo “tenemos un cuerpx” para experimentar profundamente esa oscuridad. Se trata de indagar cuáles son los plegamientos, las acciones, las decisiones, los intereses que se producen para tener un cuerpx, lo que seguramente provocará una necesidad de desestabilizar todas las intervenciones despóticas de las diversas máscaras que toma la forma-hombre, a la hora de docilizar y estructurar las corporalidades.

Abrir la percepción, ampliar la sensibilidad, excavar en las profundidades “claroscuras” que nos componen, es el modo en que una clínica perversa se involucra en la producción de los cuerpxs. Es necesario crear una potencia activa de insurgencia, de insubordinación voluntaria sobre todo lo que domina y organiza, para expresar los grados intensivos y las variaciones afectivas que transitan las corporalidades. “Tener” un cuerpo es poseerlo sin capturar sus fuerzas creativas, una posesión muy diferente a la adquisición capitalista de una unidad dominada, se trata de liberar la “fuerza primitiva activa” (DELEUZE, 2008b, p. 145) o transmutación específica que singulariza lxs cuerpxs.

Lo que Leibniz llama metamorfosis o metaesquematismo no sólo concierne a la primera propiedad de los cuerpos, es decir, a su capacidad de envolver hasta el infinito y de desarrollar hasta un cierto punto sus partes específicas, sino que también concierne a la segunda propiedad, la fluxión que hace que partes no cesen de abandonar su agregado especificado para entrar en otros agregados completamente distintos, especificados de otro modo (DELEUZE, 2008b, p. 148).

El movimiento aberrante de mutación que los cuerpxs disponen como su singular existencia, es la potencia insurgente que le permite mantener, y producir, la instancia creativa de la “perversión” en el momento en que genera una distribución “nómada” de sus elementos que lo componen. Deleuze y Guattari, proponen el caso del cuerpo sin órganos (Cf. DELEUZE; GUATTARI, 2005, p. 11-24. DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 155-171. DELEUZE, 2005a, p. 51-61), como “límite intensivo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 156) de la organización jerárquica de los órganos, donde se despliega un agitado tránsito de flujos, ondas, fluidos, efusiones, oleadas, de diversas naturalezas. Un “cuerpo sin órganos es un cuerpo intenso, intensivo” (DELEUZE, 2005a, p. 47), que desorganiza, desjerarquiza, deses-

estructura, como movimiento de “perversión” donde solo las intensidades pasan, se conectan, exploran y derivan en poblamientos, razas, culturas, sensaciones, afiliaciones, y todas sin referencia a ninguna identidad, ninguna nominación, tan sólo la deriva anónima de una conexión intensiva.

Una clínica “perversa” de las corporalidades poco tendrá que ver con la manera de ordenar los flujos, organizar las intensidades o codificar las afecciones, sino que intervendrá en esos puntos muertos donde todo se aquieta, donde todo se detiene, y se planta un gran árbol de “muerte” entre los brotes nacientes de lo vivo. ¿Qué pasa, qué bloquea, qué puebla? Son las consignas con las que procede una clínica “perversa”, por las cuales no se busca capturar un cuerpo, sino “tenerlo”, como se tiene algo evanescente en mutación, una especie de sostenimiento de esa vitalidad inestable que se moviliza reconfigurando sus formas y expresiones. “Tener” pasa “entre” lo que pasa, entre la consistencia de múltiples entrecruzamientos sensibles en una interioridad que muy poco tiene que ver con lo personal, sino que se produce en el borde inapropiable de lo impersonal. “Tener” unx cuerp(x) es crearlo permanentemente, pero no hay un “yo” personal que sostiene, ni una identidad que se apropia de esa creación, existe una presencia que de modo impersonal compone, por un instante, un pa(i)saje de flujos activos entre lo que se tiene, lo que se conecta, lo que fluye “entre”, y lo que uno va siendo. Provocar y sensibilizar esa dinámica nómada es la operatoria de una clínica “perversa”.

Es necesario realizar un largo trabajo de sensibilidad para “tener” un cuerp(x), y así poder transitar las claroscureidades que nos atraviesan. Por eso, una clínica “perversa” no interviene un cuerpo preexistente, lo crea en cada intervención a partir de trazar un “cuerpo sin órganos” entre las corporalidades sedimentadas, jerarquizadas, y apropiadas (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 158). Especie de operatoria de “traz(ad)os” que confecciona una región de actividad indiferenciada, donde una pluralidad de ondas de variación producen la potencia creativa de un cuerp(x), que no puede ser pensado sino como umbral intensivo de fuerzas. Concretamente, se abre un trazado por donde las intensidades circulan anónimamente, por eso nada hay que interpretar, sino “producir una producción” de umbrales intensivos donde todo pase, circule. Conectar, conjugar, continuar, es ocupar un cuerpo de intensidades más que de significantes, darle apertura experimental más que clausura interpretativa.

En *Lógica del Sentido* se dice que la “perversión es la potencia activa del cuerpo” (DELEUZE, 1994, p. 282.), donde se despliega una operativa específica por la cual esa potencia de incertidumbre sostiene cierta experimentación con fuerzas imperceptibles, anónimas y extranjeras. Fuerzas de un “afuera” que no delimitan el cuerpo sino que lo fuerzan a trazar un nuevo itinerario por sus líneas vitales, por sus individuaciones impersonales, o mejor aún, a sostener zonas de proximidad a su embriología primordial.

Una clínica “perversa” es una experimentación micropolítico-biológica que hace circular intensidades al producir un “continuum” de deseo ininterrumpido: eso es “hacerse un cuerpo sin órganos”, dar cuenta de la intensidad de las fibras íntimas, vectores, gradientes, umbrales y tendencias que existen en la “génesis” de todo movimiento, en las dinámicas secretas de “una” vida (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 158-159). Nada vinculado a una interioridad apropiable de orden identitario, sino que es un interior más íntimo, más profundo, es la interioridad de ese “afuera” vital indiscernible que subyace en la “génesis” del sujeto. Transitar esas zonas de opacidad variables es la insurgencia sensible de los cuerp(x)s, una potencia perversa que registra la dinámica de una “vida no orgánica” (DELEUZE, 2009a, 183).

[...] rechazar el mecanismo iterante-itinerante, y reconocerse como pedazos de existencias heterogénea que pueblan y configuran la máquina

que es nuestra vida. Diagramar es diagramarse, ofrecer recorridos existenciales, rizomáticos [...] es poblar nuestra cartografía existencial (GUATTARI, 2006, p. 11).

Una clínica “perversa” de los cuerpxs es una potencia diagramática que instaura una inquietud de reconfiguración, una apertura hacia procesos diferenciales y singularizantes, donde los componentes que constitutivos diversos de las corporalidades se ven intensificados hacia una “heterogénesis” que los pluraliza y arrastra a devenires muy poco imaginados. Inter(in)venciones que multiplican sentidos, discursos, imágenes, sensaciones, a un nivel muy poco perceptible, pero que operan a un ritmo cualitativo de mutación que transversal entre las corporalidades y la subjetividad (GUATTARI, 2006, p. 103). La dimensión micropolítica-biológica de esta clínica perversa de los cuerpxs se podría proponer de la siguiente manera: “convertir el cuerpo en una fuerza que no se reduzca al organismo, convertir el pensamiento en una fuerza que no se reduzca a la conciencia” (DELEUZE; PARNET, 1997, p. 72; DELEUZE, 2009a, p. 182). En definitiva, una clínica micropolítica de insurgencias sensibles hace de las inter(in)venciones “perversas”, un gesto críticamente insurgente en sus formas experimentales, al configurar nuevos diagramas abiertos para una “heterogénesis” de los cuerpxs.

I. c. Desear un cuerpx... micropolíticas erótico-descoloniales

Muy lentamente la disputa por la tenencia de las corporalidades se ha vuelto, desde la avanzada de la modernidad europea, una gran política de Estado, tanto en la imposición de tránsitos por los sistemas institucionalizados de “adaptación” social, como en las expresiones más cotidianas de la moral colectiva. Se ha tejido laboriosa y minuciosamente una red de dispositivos que traman retenciones, capturas, codificaciones, de los flujos vitales de las corporalidades, donde se educan las sensaciones bajo una pedagogía “policia” del sentir, con la consigna de una producción efectiva de exteriorización de lo creado y comercialización de dicho producto (sea objeto, sea sujeto). Se han confiscado los goces, las emociones, las amistades, las prácticas amorosas, dentro de una especie de biopolítica “estética” que legitima y valoriza el sostenimiento de un “egotrip” yóico empresarial, el cual asegura el mantenimiento de los sistemas múltiples del capitalismo global integrado. Esta colonialidad totalizante de los modos de vida no hace más que producir “sujetos culpables, neuróticos, laboriosos, sumisos y explotables” (GUATTARI, 1973, p. 159). Cómplices descuidados, participamos de una gran operatoria erótico-política de codificación del deseo vital de las personas, de su sexualidad, de sus energías, de sus placeres, y las líneas que se programan despóticamente tienen sus marcas directas en las corporalidades. Lo asfixiante de una política totalitaria de avasallamiento en el orden del deseo, obliga con urgencia la creación de espacios de resistencia que impulsen gradientes de liberación como contraofensiva a las máquinas ordenadoras de los modos de vida.

Este deseo de liberación fundamental para introducirnos a una práctica revolucionaria llama a que salgamos de los límites de nuestra “persona”, que volquemos en nosotros al “sujeto”, que salgamos de la sedentariedad, del “estado civil” para atravesar los espacios del cuerpo sin fronteras, y vivir en la movilidad deseante más allá de la sexualidad, más allá de la normalidad, de sus territorios, de sus repertorios (GUATTARI, 1973, p. 159-160).

Guattari ya distinguía a principios de los 70's una triple táctica de guerra ante esta captura indiscriminada, esta "masacre" que se ha producido sobre las corporalidades: destruir la sexualidad, eliminar el adiestramiento, y liberar las energías. Tácticas micropolíticas que intervienen en los espacios más "oficiales" de las relaciones deseantes, pero también en los rincones más ocultos y cotidianos de las prácticas vitales. Si algo ha tenido de exitosa la empresa capitalista global integrada es que, justamente, ha vuelto todo gesto cotidiano un reflejo evidente de la sexualización, racialización, y mercantilización de las personas. Estos tres planos de codificación de los sujetos corresponden con las tácticas de insurgencia activa de los cuerpaxs: destruir la naturalización de la sexualidad al sexo, eliminar el "blanco" adiestramiento de las acciones placenteras y liberarse de la economía capitalista de las energías. Bajo este tríptico despótico, los cuerpos han sido organizados según estas líneas duras que remiten a la maquinaria heteropatriarcal capitalista "blanca" moderna europea y que fundamentalmente le han dado un sentido inmodificable al deseo: el deseo es sexuado, es heterosexuado, es deseo "blanqueado" (o negro-exotizado), el deseo es mercancía capitalizable.

Un micropolítica "erótica" de los cuerpaxs insta a una "revolución molecular" que descolonice el deseo de la necesidad (como carencia) de un objeto "de-deseo", es decir, de una cosificación debilitadora de la fuerza deseante. Esta micropolítica se propone un "andar erótico" (FERRERA-BALANQUET, 2015, p. 13-14) que descolonice esa potencia activa de sanación y creación que es la vitalidad erótica. Tal como propone Audre Lorde (2007, p. 58-59), lo erótico no se reduce exclusivamente a la sexualidad, sino que posee un profundo poder creador de insurgencias que compone vínculos comunitarios, diferenciales y afectivos, más allá de la apropiación individualizada de un erotismo monotemático, recludo en las alcobas y las relaciones "íntimas". Lo erótico es un "andar" que se ofrece como el modo inmanente de conocer las relaciones con todo lo que existe, es un "hacer epistémico-pedagógico" que nos da conocimiento sobre la potencialidad del sentir, que profundiza la potencia del sentir, y configura un poder soberano de lo corporal como singularidad autónoma. El poder de decidir sobre el propio sentir que trasciende la individualidad moderna de la identidad y su egocentrismo, para tramar redes de profunda sensibilidad comunitaria. Lo erótico es una "epistemología-otra" que da cuenta del "andar" colectivo como una acción de conocimiento sensible respecto de esa "vida no orgánica" que todo lo produce.

Este "andar erótico" descoloniza la epistemología moderna europea del conocimiento, esa misma que conoce a partir de la mirada que distancia e individualiza categóricamente. Lo que nos enseña la tierra andina, es que una epistemología "ch'ixi" como experiencia de un "andar" corporal, de un conocer kinética y sensorialmente, es la forma en que se tejen los lazos nacientes con el mundo: "una suerte de 'taypi' en el que se dan encuentro el pensamiento y la acción, la teoría y la experiencia vivida." (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 24). Se desestructura la lógica moderna del conocimiento por linealidad, algo propio del pensamiento de la escritura, de la cultura letrada y escrita, para dar vida a una forma de relacionarse cognoscitivamente desde la simultaneidad propia del conocimiento corporante. En este caso, lo corporal no excluye la formulación de conceptos como se supone desde las epistemologías modernas racionalistas europeas, sino que el concepto se vuelve "sensible", es decir, la conexión o vínculo conceptual nace desde la densidad simultánea de una experimentación corporante. Existe un "hacer saber conceptual" que se capta desde la sensibilidad y no desde las estructuras categóricas de una racionalidad sesgada por la formulación predeterminada del "buen" pensar. Se "comprende" más que se interpreta o entiende algo. Aquí la lógica – es decir la "génesis" – es provocada por la experimentación de los cuerpaxs, y que está ligada en su profundidad afectiva a las intensidades de una memoria que no

tienen registros cuantificadores del tiempo, sino que vive en una temporalidad simultánea, un “pasado puro”, al decir de Henri Bergson. Esta memoria nunca es individual sino que se teje en la trama colectiva de una comunidad y va trazando líneas afectivas singulares en las corporalidades de los integrantes de dicha comunidad, tanto humanos como no-humanos. Una epistemología “ch’ixi” es el movimiento del lento andar del conocimiento, que se produce desde la densidad simultánea de lo sensible corporante, en el momento en que nos disponemos a la creación de un “encuentro” diferencial de líneas heterogéneas, en esa zona fronteriza, en ese “mundo-del-medio o zona de contacto” que es el “taypi”: el telar diverso del conocimiento de la naturaleza (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 207).

La epistemología “ch’ixi” consistiría en abrir y en ensanchar ese tercer espacio, entretejiendo a los dos mundos opuestos en una trama dinámica y contenciosa, en la que ambos se interpenetran sin fusionarse ni hibridarse nunca. Este “taypi” o zona de contacto es el espacio “ch’ixi” de una estructura de opuestos complementarios. Ahí se entrelaza la teoría con la práctica, se realiza y se piensa sobre la comunidad autopoietica, a la vez deseada y esquiva, realizada ya en la sola energía del deseo (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 302).

Una micropolítica erótico-decolonial de los cuerpox produce una “episteme corporante” donde se interrelacionan los planos heterogéneos que componen las experiencias vitales, no tanto para privilegiar jerárquicamente uno de esos planos – el racional interpretativo, por caso de la epistemología moderna europea –, sino para gestar un “buen vivir” entre esas diversas intensidades que coexisten. Lejos de pensar esta zona de coexistencia como un espacio de mestizaje cordial y consensual, el “taypi” provoca devenires demasiado intensos que no siempre tienen una amable resolución. Este conocimiento corporante e intersubjetivo de lo plural abierto a la composición comunitaria de un saber colectivo sensible, sabe siempre que la tierra como plano de consistencia inmanente es un territorio más de tensiones indiscriminadas que de una apacible convivencia bucólica. Desconocer esto es anular la potencia erótico-política diferencial que tiene toda producción de vida comunitaria.

II. Subjetividades antropofágicas, resistencias ético-políticas

Lo que hemos heredado, y a su vez nos ha conformado histórica y culturalmente, de las tradiciones colonizantes de la modernidad europea ha sido una noción esencial y muy difícil de evitar: el sujeto. Por sus modos propios de emergencia, el sujeto, es la unidad sustancial constitutiva de existencia que se requiere para este proceso múltiple de colonialidad. Sin sujeto no hay apropiación posible de los seres “humanos”. En efecto, es doble el proceso que da surgimiento a la presencia de un sujeto, por un lado su particularidad individual y su pertenencia genérica a lo universal. Es decir, somos sujetos fundamentalmente por estar sujetos a la sustancialidad de una particularidad, sea el nombre, la fisonomía, el color de piel, o cualquier otra distinción individual evidente; y por otro lado, estar sujetos a una dimensión universal compartida, principalmente ligada a la “racionalidad”. Esta noción individual-universalizada de sujeto es la grilla fundamental de la modernidad, con la cual se ha podido llevar a cabo todo un lento y meticuloso proceso de identificación de los seres existentes en las distintas territorialidades colonizadas.

Ciertamente, la noción de sujeto, ligada a la racionalidad, pero también a las ideas de nación, de derecho, de ciudadanía, de moral, de humanidad, consolidaron una condición de existencia prefijada y sustancial, por lo que todo ser existente que no responda a dichas categorías queda inmediatamente calificado de “no humano” o “inhumano” (MBEMBE, 2016, p. 39-82; MALDONADO-TORRES, 2007, p. 127-167). Lo que ha sucedido con esta noción de sujeto, es lo mismo que durante el siglo XVIII europeo ha sucedido, como lo indica M. Foucault (2011), con la naturalización de las prácticas sexuales (algo del orden socio-cultural) a la biología heredada del sexo. Así durante la racionalización individualizadora de la modernidad – operada fundamentalmente por la línea “racional-legalista” de Descartes, Kant y Hegel – se ha elaborado una institucionalización de la racionalidad identitaria del sujeto que naturaliza su vínculo con la subjetividad. Es decir, la subjetividad queda relegada a la formalización moral-legal-racionalizada del sujeto. Bajo esta situación, lo que nos ocupa es tramar un esfuerzo por dar cuenta del potencial vital, diferencial y plural, que subyace en las singularidades de las subjetividades. Lo que decimos es que la subjetividad no tiene un punto fijo central como es el yo del sujeto, sino que es un movimiento impersonal en constante devenir, series abiertas de multiplicidades afectivas que exceden toda apropiación identitaria de lo que vamos siendo (SCHÉRER, 2012). El sujeto es un estado de pertenencia que brinda seguridad, control y estabilidad existencial, es un molde extenso cargado de determinaciones reductoras, que establece los límites de una macropolítica de la existencia denominada “identidad”. La subjetividad es un movimiento “profundo” de aberrantes intensidades que transitan con “perversa” insistencia por las grietas del sujeto, “entre” sus más definidas expresiones. La subjetividad es un “entre” relacional, es decir, se produce en un intervalo “inextenso”, en los intersticios infinitesimales de las relaciones que efectúa el sujeto.

Trazados de redes hasta entonces desconocidas, en un espacio liso, a lo largo de las cuales pueden producirse los procesos de subjetivación [...] expresiones aberrantes [...] los devenires de una subjetividad que no tiene nada que ver con el advenimiento de un sujeto ‘mayor’ conforme a la norma. Hacía falta que ese sujeto se borre para que la subjetividad advenga [...] el sujeto múltiple, en su creatividad, es lo contrario del individuo, de ese yo mezquino y frígido que da pretextos para la ironía, mientras que la subjetividad creadora es permutable, intercambiable, anónima (SCHÉRER, 2012, p. 124-126).

Un sujeto se apropia y es referente de ciertas acciones que las remite a su centralidad sustancial denominada “yo”, entre tanto, la subjetividad se filtra en esas zonas desconocidas que dan profundidad afectiva a las acciones realizadas por el sujeto; imposible de ser apropiada, existe en el devenir intensivo del movimiento sensible que provoca. Mientras que el sujeto responde al modelado de una individualidad negativamente incompleta y moralmente frágil, la subjetividad es la afirmación plena de un proceso activo de pura creación mutante, perversa y anónima. Podría sintetizarse de la siguiente manera: “la subjetividad transita movimientos que se expresan en singularidades preindividuales e individuaciones impersonales” (DELEUZE, 2007, p. 314).

El sujeto moderno colonial refiere a lo que ontológicamente podría ser denominado la “forma-Hombre”, la cual ha tenido su realización en toda la tradición metafísica que enaltece la esencia de lo humano como tendencia universal sobre toda acción posible. La forma-Hombre es el modo de expresar el humanismo en su pilar irreductible, fondo base de toda una macropolítica del sujeto. La manera de configurar ese humanismo no ha sido más que el filtro donde toda sensación se vuelve sentimiento, donde

toda acción es motivo de identificación, donde toda palabra debe ser interpretada y toda escritura remitida a un nombre particular. Ante la forma-Hombre, la subjetividad interviene molecularmente como el movimiento de un devenir activo de afecciones, de disrupciones impersonales y experimentaciones vivas, donde se traza una “excritura” entre las líneas móviles de una micropolítica singularizante. La individualidad propia del sujeto es el ajuste reduccionista de la producción centralizada de la maquinaria humanizante, donde toda singularidad vital se vuelve el registro privado de lo particular, aquello que opera como una forma de repetición rutinaria de lo cotidiano. Cada acción del sujeto queda debilitada en su potencia creadora por la modelización categórica de la colonialidad moderno-europea-capitalista. La subjetividad es un proceso de “resingularización”, se diría mejor de “autopóiesis” (GUATTARI, 2006, p. 54-55, 115), en el que se movilizan las intensidades afectivas de una situación determinada, en virtud de producir una modulación “individuante” (SIMONDON, 2015, p. 338-346) donde las diferenciaciones plurales pueden coexistir, sin diluirse en la exclusividad jerárquica de una de ellas sobre las demás (el yo, el Estado, la Nación, la raza, la sexualidad, la “camiseta” del equipo de fútbol, por ejemplo). La subjetividad es una “automodelización”, dirá Guattari (2006, 47-74), por medio de la cual se efectúa un gesto autopoiético disruptivo de insurgencia vital. Un gesto disidente que produce una zona de opacidad de imperceptible existencia, lejana para todo poder capitalista global, en todas sus dimensiones de apropiación, tanto económica, como epistémica, técnica, jurídica, estatal, institucional, etc.

La subjetividad es una constelación variable de relaciones experimentales, que se individuán en ese territorio existencial llamado “ethos”, es decir, en esa configuración singular de cierta actitud de resistencia en el existir. Aquí toda subjetividad, por su naturaleza en devenir, es una fuerza insurgente que al individuarse (autopoiesis) creativamente, efectúa rupturas o desgarros en las tramas institucionalizadas de la conformación sedimentada de los sujetos. Ese “ethos” crítico de resistencia, ese “andar insurgente”, es lo que produce la autopóiesis individuante sobre la heterogénesis sensible de los cuerpos. A modo de breve resumen, se puede decir que “entre” los cuerpos y los sujetos, se trazan devenires, intensidades, afecciones, provocadas por un proceso diferencial de “heterogénesis autopoiética” que se compone por las expresiones de las subjetividades y las resonancias de los cuerpos.

La dimensión ético-política de esta subjetividad tiende a la producción de un “andar antropofágico”, que es el modo de descolonización de la noción de sujeto para atravesar los límites determinantes de la unidad del individuo. Así como en los cuerpos es necesario un “andar erótico” para producir la descolonización del deseo y provocar las resonancias vitales de los cuerpos; así en la subjetividad es necesario un “andar antropofágico” que intervenga la forma-Hombre para deshacer sus tramas colonizantes productoras del “hombre” (blanco, heterosexual, propietario, humanitario, ciudadano, cristiano, etc.). Por cierto, no nos referimos a la antropofagia modernista que surgió en el S. XX en Brasil, la cual tiende a reconvertir ciertas líneas colonizantes en un mestizaje de homogeneidad; sino a los procedimientos específicos de la antropofagia ancestral amerindia como expresión compleja de una subjetividad colectiva y comunitaria (VIVEIROS DE CASTRO, 2010; CHAPARRO AMAYA, 2013). Lo que nos preocupa ahora, es dar cuenta que la “subjetividad antropofágica” es un proceso de desidentificación o desujeción de los dispositivos morales, clínicos y políticos que producen al sujeto moderno colonial, en favor de una “plasticidad” dinámica de devenires afectivos, impersonales y singulares:

[...] una plasticidad de contornos de la subjetividad (en lugar de identidades); una apertura a la incorporación de nuevos universos, acom-

pañada de una libertad de hibridación (en lugar de asignarle valor de verdad a algún repertorio en particular); y una agilidad de experimentación y de improvisación para crear territorios y sus respectivas cartografías (en lugar de territorios fijos con sus lenguajes predeterminados, supuestamente estables) (ROLNIK, 2009, p. 159).

II. a. Éticas afectivas

Habitualmente nos enseñan a caminar pero no a andar, más todavía, con el tiempo ese caminar se torna una marcha, y hasta una marcha militar. Marchar es el ritmo de la moral, de las instituciones, del Estado, donde un sujeto logra entender la lógica de su propia acción a partir de la configuración estandarizada de su sentir, toda una pedagogía de la sensación. Así, el sujeto se concreta con la formación de un sentimiento moral, que da cuenta del “proceso de la realización de la esencia humana” (DELEUZE, 2008a, p. 71). La moral trae un procedimiento de subordinación a algo superior que es entendido como lo Uno, la Esencia, o el Bien, y funciona como fundamento sustancial que habilita el juicio. En efecto, la moral es un sistema de juicios que instaura una grilla de valores, a partir de la cual se autoriza el ejercicio común del juzgar. Es, justamente, por esos valores que los juicios tienen legitimidad y efectividad. Podríamos decir que el sujeto es tal, porque realiza una esencia (humana) a partir del accionar cotidiano del deber funcional (“officium”) bajo la aplicación de los valores legislados por el buen sentido y el sentido común (DELEUZE, 2008a, p. 79-80).

Esta realidad existencial de las personas evoca una vida precaria, disminuida y culposa, ya que sus acciones se ven subordinadas a ciertas figuras de excelencia que implican el máximo de actitud moral: el sabio, el superior, el sacerdote, el gerente, el príncipe, el héroe, el campeón. En definitiva, la moral es la máquina productora de vidas debilitadas por fuerzas reactivas que limitan el potencial creador de las personas, haciendo de ellas una presencia subordinada a las figuras de poder, excelsas y vanagloriadas. Sin esas figuras, sin esas jerarquías, la moral se desmoronaría, es por ello que no dejan de replicarse en todas las dimensiones posibles de la existencia humana, los mecanismos de reproducción de la moral, sus valores, sus evaluaciones, sus jueces, sus ideales, penalidades y castigos.

El sujeto moralizado padece un dolor inconfesable, pero acepta el sufrimiento para poder existir bajo la seguridad de la identidad, y, como diría Nietzsche, eso es la esencia del resentimiento. La moral doméstica y fastidia el deseo vital, con lo cual no produce más que resentimiento en el modo de vida, y esa es la manera en que los sujetos aprenden que el poder se obtiene, se posee, se adquiere a partir de un sacrificio inicial, de una entrega resignada al sistema del control institucionalizado: como “animales de carga” aprendemos a marchar todos al mismo ritmo, sujetados para no desmoronarnos ante los abismos inciertos del caos del “afuera”. La moral es la promesa de salvación que el sujeto acepta a cambio de un costo demasiado grande, puesto que entrega su “ethos”, su andar, a la marcha reguladora de la moral. Un comercio existencial que esclaviza la vida a los poderes imperativos y autoritarios de la identidad, la culpa y el resentimiento.

Si la moral ejercida por la doctrina científica moderna colonial nos hace olvidar de algo, es que detrás de todo pensamiento y de toda acción “se esconde un afecto” (NIETZSCHE, 2008, 53), es decir, la afirmación singular de una potencia sensible de transvaloración. Este ocultamiento es producido por un procedimiento insistente de pedagogías moralistas que

hacen marchar el pensamiento al ritmo de la racionalidad, el análisis y las interpretaciones. Por su parte, las acciones sufren la codificación centralizadora referencial de autoría, que remiten al mecanismo organizador del derecho, el deber y la obligación. En ambos casos, el fundamento legítimo de reconocimiento es la verdad. Para los que andan y no marchan, la verdad es una ficción que tiene “efectos de sentido” momentáneos más que una sustancialidad propia y universal. Para los que andan, no se trata de una verdad sino de los sentidos que provocan un pensamiento o una acción, incluso siendo el pensamiento y la acción los movimientos inmanentes de una misma sensación, de una misma práctica vital, un “ethos” (DELEUZE, 2008a, p. 89).

Andar es mucho más que caminar o simplemente dar un paseo, el andar es una experiencia vital que implica una dimensión moviente no sólo de la corporalidad sino de todo lo profundamente afectivo que nos compone. El andar posee una dimensión epistémico-pedagógica, es una experimentación y un aprendizaje que no se vincula con métodos predeterminados ni con planificaciones previsibles, es un aprendizaje de las sensaciones. En el andar uno “se” aprende, “se” busca, “se” encuentra, andar es una cartografía erótico-antropofágica (es decir, estético-política) del “ethos”. Andar es recorrerse en un diagrama afectivo de experimentación que no hace más que constelar en un territorio existencial ciertos afectos singulares, todo “un mapa intensivo”... un devenir (DELEUZE, 2009a, p. 94). Andar es un devenir que no deja más huellas que la intensidad inmemorial de una vivencia, es el trayecto mínimo que se vuelve, por este andar, en un viaje impersonal, donde uno va a velocidades tan intensas que no alcanza a reconocerse, viaja para atravesar zonas desconocidas.

Andar es una especie de “excritura corporante”, como el viaje en caída de una garrapata, el viaje de los nómades, el viaje del aroma en la memoria, el viaje de los que fervientemente escriben para (des)andar una sensación, en esa desafiante tarea de recorrerse por los bordes de una profundidad enigmática. En ese sentido, andar es un “traz(ad)o ético” de la subjetividad, donde lo estético y lo político se vuelven indiscernibles en una protoestética (GUATTARI, 2006, p. 125) que configura la constelación afectiva, naciente y creadora, de una vida. Una apuesta por hacer de la propia vida una obra de arte, donde el recorrido por esas experiencias exteriores, se sabe, sólo puede transitarse “en virtud de los caminos y de las trayectorias interiores que la componen” (DELEUZE, 2009a, p. 10). De ahí que el arte, como un “ethos andariego”, se esfuerce insistentemente por hacer sensibles fuerzas que aún no lo son. Se trata de transitar un “afuera”, de plegar fuerzas, y liberar los “afectos” de los sentimientos, así como los “perceptos” de las percepciones. Toda una experiencia protoestética de extrañamiento, umbrales futuros y anteriores.

Pues lo que adviene en el lugar ya sea del yo, ya sea de su negación, lo que adviene afirmativamente [...] es la consistencia propia de un ‘percepto’, devenir de la percepción, y de un ‘afecto’, devenir de la afección. Son lo que el artista impregna, satura de expresión en una operación de subjetivación individual colectiva a la vez [...] El afecto, el percepto, arrancados de la simple dispersión de los sentidos, fragmentos desterritorializados dotados de un dinamismo autónomo, son los inductores de una subjetividad nueva [...] (SCHERER, 2012, p. 126-127).

No es para nada fácil ni liviano estar a la altura de semejantes intensidades, los “afectos” y los “perceptos” no corresponden a ningún sujeto de percepción ni de sentimiento, requieren de una subjetividad fluida, dinámica, es decir, “nómade”, para ser expresados. Una subjetividad que en términos deleuzianos podría denominarse “larvaria”, o también una “protosubjetividad” al decir de Guattari, es en definitiva, una subjetividad

que antes definimos como antropofágica, y que se transita como un “espacio disputado de mutaciones que no obedecen a ninguna directiva tecnológica ni a ningún imperativo moral” (BRAIDOTTI, 2009, p. 20). Andar provoca el devenir nómada del sujeto, lo fuerza a variar con el tránsito y desmontar la ilusión de unidad, homogeneidad, totalización y control que la identidad proporciona a cambio de la libertad deseante de lo procesual y la hibridez mutante del devenir. El movimiento en tránsito de las intensidades requiere de una subjetividad flotante que haga sensibles los “afectos” y los “perceptos” que se esconden en las percepciones y los sentimientos; y para ello es necesario armarse de un “ethos andariego” lo más veloz posible para no perderse en esas intensidades, para no morir fulminado por el exceso de esos flujos vitales. Se trata de un andar al ritmo de la exploración sensible que nos hace coincidir con los grados, los niveles, las variaciones, de ese torrente agitado de inmanencia material que nos atraviesa (DELEUZE, 2009a, p. 203). Ningún método puede predecir el diferencial afectivo que se producirá, porque las condiciones de experimentación proceden de la diagramática propia de la experiencia efectiva. Ciertos artistas viajan a este ritmo procesual de flujos y devenir, en estados elevados de percepción y receptividad mutante, algo que el mismo ímpetu de la creatividad provoca necesariamente, en el instante en que la propia sensibilidad se abre al campo de fuerzas intensivas (velocidades, temperaturas, colores, luces, sonoridades, etc.). El artista es un especialista en este “ethos andariego” que desarrolla un estilo de captura singular de las fuerzas vivas del “afuera”, para brindarles una cierta consistencia finita al infinito en movimiento (DELEUZE; GUATTARI, 2009, p. 198).

En este sentido, la ética de los que “andan” implica cierta intervención creadora en un proceso fluctuante de multiplicidades e interconexiones. La subjetividad se mueve en el devenir como una porción inextensa de materia viva, sensible y afectiva, al ritmo de ese tiempo “no pulsado” que lleva una vida intensiva primordial. Lo que diferencia una vida singular de otra, es este movimiento de variación en la potencia de existir que cada uno despliega, según los “afectos” y “perceptos” que logra movilizar. Lo que nos define nada tiene que ver con una posible esencia preexistente, no es el nombre heredado, ni la identidad, ni la raza, ni la nacionalidad, ni mucho menos el éxito laboral o el grado académico alcanzado, todo esto define al sujeto racial-heteromoralizado capitalista. En la “ética afectiva”, lo que nos define es “lo que podemos”, nuestra “potencia” y no nuestra “potestas”. Lo que nos define es lo que podemos hacer vibrar la relación inquietante de nuestro cuerpo y nuestra subjetividad.

Se definen las cosas por lo que pueden. Eso abre experimentaciones, es toda una exploración de las cosas, no tiene nada que ver con la esencia. Hay que ver a las personas como pequeños paquetes de poder [...] las acciones y pasiones de las cuales algo es capaz. No lo que la cosa es, sino lo que es capaz de soportar y capaz de hacer (DELEUZE, 2008a, p. 74-75).

Una ética afectiva, es el andar de una potencia de vida, que nada tiene que ver con lo que queremos –como objetivo voluntario del sujeto–, sino con la constelación intensiva de dimensiones constitutivas que poseemos, y según esta composición heterogénea es que se determina lo que queremos. Se trata de una potencia especial que no se diferencia del acto como históricamente la metafísica tradicional ha sostenido, sino que aquí la potencia se identifica con el acto: es un “possest” (DELEUZE, 2008a, p. 76), que se definiría como “lo que puede en acto”, lo que podemos aquí y ahora, en este acontecimiento singular. Por eso la moral se pregunta por la virtud de la esencia del sujeto, mientras que en la ética afectiva nos interrogamos por la virtud de la potencia que nos mueve en este instante (DELEUZE, 2008a, p. 75). Una ética así no hace más que desestabilizar las pretensiones

jerarquizantes de la metafísica moralista, y hacer de la esencia algo del orden de lo singular, una efectuación cualitativa de la existencia según la potencia que la moviliza.

El andar afectivo implica el recorrido experimental por la potencia cuantitativa inextensa que nos define. Es la esencia singular de lo que somos pero entendida como una cantidad intensiva, un paquete de afecciones en variación. Este recorrido dibuja una cartografía imperceptible por los pasajes “entre” las cantidades compositivas, lo que nos da a pensar que la potencia es la relación diferencial que se expresa en los pasajes activos de dichas cantidades intensivas (DELEUZE, 2008a). Para esto hace falta algo más dinámico que un sujeto sustancial de la moral, se necesita de una subjetividad ético-afectiva que “pueda” andar al ritmo vertiginoso del tránsito efectivo de esos pasajes.

De igual modo, los sentimientos son arrancados de la interioridad de un “sujeto” para ser violentamente proyectados en un medio de pura exterioridad que les comunica una velocidad inimaginable, una fuerza de catapulta: amor u odio, ya no son en absoluto sentimientos, sino afectos. Y esos afectos son otros tantos devenir-mujer, devenir-animal del guerrero (el oso, las perras). Los afectos atraviesan el cuerpo como flechas, son armas de guerra. Velocidad de desterritorialización del afecto (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 363).

II. b. Clínicas nómades de lo singular

Tenemos una breve fórmula para pensar una intervención crítica en los sujetos sedimentados por las diversas colonialidades que los producen: decimos que toda clínica es una cartografía nómade experimental de la subjetividad y no un programa sedentario interpretativo de sujetos. En efecto, así como la intervención “crítica” (DIAZ, 2016, p. 157-161) es una experimentación dramática de la sensación, algo que corresponde en este caso a las conspiraciones ontológico diferenciales de las corporalidades insurgentes que detallamos anteriormente (I.a.); la “clínica” es el traz(ad)o nómade de singularidades y sus trayectorias efectivas en la composición de la subjetividad. Se trata de disponer una cartografía experimental de líneas singulares donde podamos preguntarnos por sus atravesamientos, sus paralizaciones, sus detenciones, sus vaciamientos, sus continuidades, sus pendientes, sus arrastres y destinos (DELEUZE; PARNET, 1997, p. 134). Podríamos pensar una clínica así como la composición de artilugios necesarios para que se conjure toda apropiación sedentaria, anquilosada y debilitante, de los movimientos vitales inmanentes que despliegan estas subjetividades en devenir. Una “clínica nómade” es el arte ancestral de las conjuraciones, un secreto “hacer” de brujos, que no se trata más que de componer velocidades al ritmo vertiginoso de los flujos vitales.

La clínica deviene una especie de “nomadología”, un traz(ad)o que libera componentes sensibles a las velocidades absolutas de la “vida no orgánica”. Una liberación de singularidades no identificables, poco perceptibles y sutilmente inestables, que dan al pensamiento una velocidad infinita, la velocidad de los devenires (DELEUZE; PARNET, 1997, p. 37). Y sin embargo, esta liberación no tiene nada de dispersa, sino que, por el contrario, requiere de la elaboración precisa y meticulosa de una geografía localizada donde las singularidades puedan acelerarse o lentificarse. Crear un espacio impropio para las velocidades y lentitudes, componer sus ritmos, trazar sus ondas, dibujar sus pa(i)sajes; y así hacer circular la plena intensidad fugaz de las mutaciones, pero también dar expresión a los gestos muy lentos que comportan una potencia de transformación imperceptible,

como el andar de un caracol, el verde de los brotes, las grietas tectónicas, la luz estelar, o las transformaciones sensibles que se lentifican para ganar profundidad, esos suspiros que liberan singularidades retenidas. Habitamos una localidad sin enraizarnos a los aparatos de Estado que nos sedimentan, cuando alcanzamos la velocidad del devenir y vibramos al ritmo de una desorganización no regulada por el sentido identitario de las asignaciones categóricas. Pero es necesario no perderse en la dispersión y enfocar los flujos, las líneas, los afectos en una composición vital que nos permita soportar ínfimamente el latido aberrante de la vida que nos atraviesa. La “vida no orgánica” poco tiene de esa ternura amigable que aparece en el naturalismo “cool” domesticado de las ciudades, fuera de eso, la vida despliega fuerzas inhumanas, materias inestables no formadas, flujos inquietantes, intensidades libres, partículas transitorias (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 48). La subjetividad nómada produce en nosotros el movimiento de la vida no orgánica, nos arrastra a velocidades inesperadas, que nos recuerdan las fuerzas activas y creadoras que latentes nos habitan. Una clínica nómada se ocupa de provocarnos una vida al ritmo de esa vida no orgánica, y revitalizar nuestras expresiones con todo el caudal vibrante de esas intensidades inhumanas.

Una clínica nómada de las subjetividades colabora con la creación de ese espacio liso de vitalidad, que opera como una experimentación constante de los intersticios que se producen entre las cosas y nuestro modo de relacionarnos. Nada de interpretaciones, sino una experimentación que resingulariza los gestos y movimientos de “una” vida. Un viaje inmóvil por la intensidad de las desarticulaciones de los oficialismos estructurales que no hacen más que programar las formas propias de los sujetos, desde su condición privilegiada de hombre blanco, heterosexual, cristiano, moral y consciente.

Una clínica nómada proporciona una vida intensa de la subjetividad, una vida en devenir, algo del orden de lo “intermezzo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 384). Se trata de crear trayectorias donde se distribuyan los componentes subjetivos e intersubjetivos en un espacio abierto no comunicante, sino que esos traz(ad)os perduren momentáneamente para dejar pasar los afectos, los flujos, las líneas, pero que ni bien se ocupen por dichas intensidades, se disuelvan en la estela inmemorial de su presencia. Una clínica nómada no representa, sino que ocupa, habita, posee territorialmente, se monta a los flujos, diagrama las líneas, empuja los afectos (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 385). Estos movimientos bien pueden no percibirse, las velocidades de las transformaciones de la subjetividad nómada implican una cierta velocidad, pero no necesariamente un movimiento: “el movimiento es extensivo, y la velocidad intensiva” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 385). La subjetividad no va de punto a punto en un movimiento extensivo, eso es propio del sujeto que se desplaza; sino que se mueve a la velocidad intensiva, un viaje inmóvil por el “afuera” del sujeto.

Como señala Suely Rolnik (2014), la experiencia estética es una experiencia “fuera” del sujeto, pero ese “fuera” nada tiene que ver con una exterioridad extensa, implica abrir el movimiento sensible inextenso de la subjetividad, se trata de abrir las fuerzas sutiles del mundo que resuenan en la profundidad de la subjetividad. Una experiencia impersonal en estado virtual que nos brinda a su vez una experiencia de extrañamiento en el “afuera” del sujeto que somos. Atravesamos una zona de desconocimiento en la cual todo límite se desdibuja, se densifica, por el plegamiento móvil de la subjetividad. En efecto, es en el movimiento que traza el pliegue sobre ese “afuera” donde se constituye la subjetividad, un plegamiento que no cesa de estar en movimiento incesante, es una “invaginación” (DELEUZE, 2015, p. 22-23). Por cierto, no es un pliegue sobre la interioridad, sino un movimiento inextenso de relación entre fuerzas que afectan a otras fuerzas,

una multiplicidad de fuerzas en conexión relativa y absoluta a la vez. Un plegarse en el “adentro” del “afuera”, una intimidad sin interioridad personal, es la brumosa profundidad de los movimientos “oceánicos” que nos mueven nebulosamente: “¿Qué puede ser el afuera más lejano que todo medio de exterioridad, sino la línea oceánica?” (DELEUZE, 2015, p. 24). Es la subjetividad nómada la que produce ese plegamiento en la profundidad oceánica de las fuerzas en relación, un movimiento aberrante que deja inquietantes singularidades latiendo vivamente.

Una clínica nómada opera una inflexión sobre el acontecimiento de singularidades que componen los flujos de la subjetividad, interviene gestando un espacio de velocidades absolutas que se pliegan abiertamente y mantiene la vitalidad de dichas singularidades. La subjetividad es el movimiento de lo virtual que irrumpe en lo actual del sujeto, el cual no es más que una condensación, una concentración acumulada “de cierto número de singularidades preindividuales convergentes” (DELEUZE, 2008b, p. 86). Un ramillete de flujos luminosos podría decir el chamanismo, donde el sujeto es el modo regulado de transitar de singularidad a singularidad y no una especie de jerarquización de género y especie. El movimiento es vibrante y aleatorio entre singularidades intensivas sin previa determinación de sus trayectorias. La subjetividad nómada, ante todo, es la expresión del sujeto, así como los cuerpos son las resonancias internas de los cuerpos. Una expresión que da cuenta del afecto de sí a sí que se trama “entre” singularidades, en una zona de indiscernibilidad donde se manifiesta una conjugación variable de dichas singularidades. La expresión de la subjetividad es una composición que tiende una niebla entre lo sensible y lo inteligible, es decir que entre el sujeto y la subjetividad no hay dos mundos, sino una inmanencia pura, vida no orgánica. En una clínica nómada se trata de hacer de esta expresión de la subjetividad algo que poco debe ser interpretado o codificado, sino tramado en una cartografía de las trayectorias dinámicas, como mapa intensivo, que constituye el movimiento primordial de su deseo impersonal, de las dinámicas de sus singularidades preindividuales (DELEUZE, 2009a, p. 89).

[...] el inconsciente ya no tiene que ver con personas y objetos, sino con trayectos y devenires; ya no es un inconsciente de conmemoración, sino de movilización, cuyos objetos, más que permanecer sepultados bajo tierra, emprenden el vuelo (DELEUZE, 2009a, p. 92).

Una intervención nómada sobre la subjetividad intenta liberar lo impersonal de cada acción, retirar el sello de apropiación del sujeto como el signo concéntrico de captura que normaliza las diferencias. En este caso, expresar es liberar las singularidades en su intensidad variable, un acto de liberación donde logramos emitir singularidades de los estratos más sedimentados del pensamiento. “Pensar es emitir singularidades” (DELEUZE, 2015, p. 178). Quitamos el sentido universal del pensamiento para transitar la dinámica de un agenciamiento abierto de interconexiones singulares, destronamos el par jerárquico regulador de lo verdadero y lo falso para guiarnos por la transversalidad de lo singular, lo regular, lo importante, y lo ordinario (Cf. DELEUZE, 2007, p. 314). Actos que ya no poseen verdad o falsedad, sino que se rigen por la regularidad, la importancia, por lo ordinario de su accionar. Actos que ya no poseen autor, sino como la presencia de un pasaje que se transita en la actualidad de las líneas, los flujos, los afectos que se evocan y provocan. Nos referimos a la violencia de un sujeto no como una cualidad de su existencia o como su modo de ser y estar, sino como el agenciamiento colectivo de enunciación que efectúa flujos de violencia, líneas violentas, afecciones violentas, en su vida singular. Pensamos más en el despliegue de una potencia violenta que lo absorbe y arrastra, que lo sobrepasa y produce.

La subjetividad no es ni individual ni personal, porque “anda” al ritmo inestable de las singularidades, se presenta como un “principio móvil inmanente” (DELEUZE, 1994, p. 118) de distribución nómada que no requiere ninguna síntesis reduccionista, sino de una proliferación de agenciamientos, que se abren radicalmente al potencial creador de la vida no orgánica... eso es una vida inmanente. Una vida que viaja a velocidades absolutas, una vida que no es “en” algo, que no está “en” otra cosa, ni depende de un objeto ni de un sujeto, es “una” vida y nada más: “es potencia y beatitud completa” (DELEUZE, 2007, p. 348). Una vida impersonal pero no indiferenciada, sino profundamente singular, que da cuenta de lo específico sin remitir a la instancia de continuidad trascendente del sujeto (DELEUZE, 1994, p. 121). Una vida inmanente que “expresa” no tanto sucesos, momentos vividos o hechos biográficos, sino que da cuenta de los devenires implicados en la producción de dichos momentos personales. Una vida inmanente no tiene momentos, sino “entre-momentos”, no posee una memoria episódica, sino una memoria que se mueve en un “pasado puro”, en la grieta de los “entre-tiempos” (DELEUZE, 2007, p. 349).

Las singularidades anónimas se convocan para gestar un andar experimental de pura impersonalidad, que incluso no necesita de ninguna individualidad para existir: tal es el caso de los bebés que poseen una alta similitud entre sí, sin remitir necesariamente a una individualidad particular, tan sólo a gestos mínimos de consistencia singular. Los bebés emiten singularidades sin tener un sentido subjetivo, sus sonrisas, sus miradas, sus muecas, son efectos inmanentes que componen una vida singular, pura potencia de existir, a través de sus alegrías y sufrimientos. Toda una vida de flujos que tiende a coexistir con el mundo, un traz(ad)o vital de intensidad que se expande con sus fibras en “continuum” y conjunciones de afectos.

Como amantes no amamos a una persona, sino un agenciamiento específico de tales o cuales flujos, líneas, afectos que componen un acontecimiento amoroso. Amamos el mundo que se despliega ante la presencia del amado, las trayectorias, las variaciones que provoca en el ambiente, los gestos adheridos al espacio que produce, los movimientos lentificando la atmósfera, el misterio que lo envuelve, los paisajes que evoca (DELEUZE, 1972, p. 15-16): amar es abrir mundos cerrados donde se despiertan nuevos grados de libertad. Amamos las líneas que nos conectan en las miradas, ese fulgor perdido de un olvido de sí que nos vuelve imperceptibles, los flujos sensibles que desdibujan las distancias, los afectos variables que nos descolocan. Amar es entrar en el devenir-imperceptible del flujo vital. Así también odiamos, sufrimos, y vivimos, en la explosión silenciosa de la vida singular que nos desconoce ante el surgimiento eventual de cada acto que expresamos. En este sentido, una clínica nómada deja de pensar en sujetos personales, para intervenir en los flujos, las líneas, los afectos que componen estas vidas singulares (DELEUZE, 2009a, p. 75-76), vidas llenas de intensidades inesperadas que se mueven “entre” los momentos vividos, “entre” las historias, “entre” las conciencias, “entre” los Estados (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 166).

Pensamos en una clínica que interviene en la génesis más profunda del sujeto, en sus dinamismos íntimos impersonales, esos que lo exceden asombrosamente y llenan el mundo con las resonancias de las conexiones implicadas. Todo está lleno hasta el borde. Sabemos que algo “pasa” entre los gestos propios de un sujeto, es el umbral abierto de acceso al fulgurante llamado de la subjetividad profunda, que resiste las apremiantes significaciones del sentido, de la racionalidad, de las identificaciones. Sabemos que en el fondo de todo sujeto consciente-racional-moderno, la vida no orgánica expresa una subjetividad “larvaria” (DELEUZE, 2005b, p. 131; DELEUZE, 2009b, p. 185), que traza los dinamismo vibrantes de las fibras sutiles de los devenires, una potencia de existencia que tiende a

desbordar los bosquejos reguladores de la identidad moderna, y ejerce una presión intensiva que es muy difícil de soportar sin tener la plasticidad necesaria para andar a la velocidad de esos ritmos aberrantes. La subjetividad nómada, larvaria, es el caudal germinal de lo vital que irrumpe en nuestra manera de sentir, de pensar y de valorar lo que somos, siendo una potencia insurgente de transfiguración que excede monstruosamente todo lo humano que portamos. Tal vez sea ese el sentido fundamental de lo que Nietzsche imaginaba como “ultrahombre” (DELEUZE, 2008c, p. 230), o lo que nosotros podríamos denominar una “subjetividad antropofágica”.

II. c. Micropolíticas sensibles de lo impersonal

La gran inquietud del pensamiento micropolítico no es la ideología ni el partido, sino la dinámica de la organización. Lo que inquieta, precisamente, es la creación de otras formas de organización al modelo del aparato de Estado. No alcanza con dar cuenta de la trascendencia o la inmanencia como oposición binaria, sino de cómo se organizan las vecindades, las alianzas, las resistencias, las verdades, y luego: cómo componer una implosión que conspire con las capturas sutiles del despotismo y el fascismo que el aparato de Estado tan magistralmente fabrica.

La política tiene una dinámica común como “experimentación activa” (DELEUZE; PARNET, 1997, p. 156), que provoca una especie de incertidumbre con los efectos de las líneas que produce. Justamente, el problema reside en que se puede hacer pasar una línea por cualquier lado: con pensar en la línea de servidumbre y ver cómo se lucha cotidianamente para que esa línea se despliegue en nosotrxs como si fuera nuestra liberación, alcanza como ejemplo. Porque se puede tener el interés de criticar, emancipar o transformar las estructuras de poder, y a la vez desear mantener o adquirir ese mismo poder (VERCAUTEREN; CRABBÉ; MÜLLER, 2010, p. 134). Además, detrás de las buenas intenciones se mueven mares profundos y desconocidos que fuerzan, arremeten, e impulsan movimientos con poco margen de conciencia.

Una micropolítica navega por la profundidad de esos afectos, por las historias mínimas, los saberes deseantes, que componen la subjetividad política y la con-mueven. En ella, no hay dualismos, es un ejercicio efectivo de pluralidad combativa que no cesa de diferenciar las intensas fuerzas que la componen, una multiplicidad sin unidad, un devenir sin historia ni identidad. El cansancio que trae la disputa “macropolítica” por el dominio del Estado, el gobierno, el militante, el ciudadano, el Partido y todo lo que produce una sedimentación demasiado aglutinante, distrae de las operaciones “micropolíticas” que se juegan en el trasfondo de todas esas estructuras “macro-líticas”. El error, la trampa, siempre ha sido hacer del Estado y las resistencias que lo confrontan, un juego de contraposiciones dualista, donde dichas posiciones tienen muy claras sus intenciones. Pero lo cierto es que el Estado, y desde luego el capitalismo patriarcal, han sido grandes experimentadores que han sabido atravesar los límites estables de las planificaciones rigurosas y desatar su propio vértigo.

El Estado más centralizado no es en absoluto dueño de sus planes, también es experimentador, hace inyecciones, no logra preveer nada: los economistas de Estado se declaran incapaces de preveer el aumento de una masa monetaria. La política americana se ve forzada a proceder por inyecciones empíricas, y nunca por programas infalibles. ¿A qué juego triste y truncado juegan los que hablan de un Amo sumamente maligno para presentar de sí mismos la imagen de pensadores rigurosos, incorruptibles y ‘pesimistas’? (DELEUZE; PARNET, 1997, p. 165).

Una micropolítica tampoco asegura que se esté en las filas de la resistencia, porque las experimentaciones micropolíticas han servido perfectamente al avance del Estado y el capitalismo globalizante. Al interior de los movimientos micropolíticos se establecen pequeños microsistemas de valoración fascistas, o microfascistas, que replican las formas convencionales de lo macropolítico al interior de esos espacios menores. Esto es lo que Suely Rolnik denomina una “micropolítica reactiva”, la cual efectúa una producción de sujeciones que se entretajan en la conformación de relaciones sensibles codificadas bajo el lineamiento dominante de lo “antropofalo(e)gocéntrico”. Múltiples prácticas que aspiran a la emancipación, la liberación, la crítica y la resistencia (incluso la descolonización) a los sistemas de dominación, “misteriosamente” se ven atravesadas por líneas “duras” que se infiltran e insertan con una fuerza recalcitrante. El ímpetu de reconversión es tal, que vuelve toda intención crítica y de resistencia, una normativa legalista de la homogeneización identitaria, y las relaciones de poder que se producen convocan una fuerza reactiva que impide toda posible acción creadora. Las palabras que soportan estas actitudes críticas y emancipatorias se ven vaciadas de contenidos sensibles, para volverse meros decorados en los trabajos académicos que fundamentan las prácticas educativas de todos los niveles educativos y éticopolíticos. Bajo otro ritmo, la micropolítica se torna “activa” cuando sus “in(ter)vencciones” y “a(fe)cciones” movilizan la creación de espacio de proliferación flexible, de devenires, de alianzas secretas, de conspiraciones pluralistas, en definitiva, que produce un poder molecular capaz de transfigurar sensiblemente las relaciones locales (DELEUZE, 2014, p. 32).

La micropolítica activa tiene como ocupación pensar y construir sus propios agenciamientos colectivos... máquinas de liberación sin referencia ni identificaciones grupales que producen prácticas “de” libertad. Esta micropolítica procede bajo una especie de autonomía anárquica que se mueve en las paradójicas relaciones de los “grupúsculos”: composiciones colectivas que proliferan por simpatía y se sostienen funcionalmente por alianzas afectivas, poco visibles, subterráneas, singulares e impersonales. Si bien se ocupa de los grandes temas macropolíticos, como el dinero, el sexo, la pobreza, la familia, la seguridad, el espectáculo, lo hace desde una exposición diferencial penetrante en el entramado íntimo de lo sensible que subyace bajo estas problemáticas. No es que las preocupaciones macropolíticas no lo hagan, sino que su procedimiento es muy distinto al de las micropolíticas activas. Una micropolítica activa y una macropolítica no se diferencian por el objeto de injerencia, sino por el procedimiento que utilizan para su intervención (GUATTARI, 2017). Una micropolítica activa comprende la dificultad, tal vez la imposibilidad, de liberarse de los diversos Estados opresivos que configuran, como una matriz de individualización, las vidas ciudadanas, por tal motivo interviene en las tramas más finas, sutiles y sensibles, que resisten y colaboran en rechazar todo lo que somos (VERCAUTEREN; CRABBÉ; MÜLLER, 2010).

Declararle la guerra al neoliberalismo es declararle también la guerra a algo que somos cotidiana, estética, mental, corporal, espiritual, política, afectivamente (ANÓNIMO, 2015, p. 10).

Una micropolítica activa es una máquina de liberación que descoloniza las vidas comunes en procedimientos microsensibles, buscando desprendernos, nosotros mismos, del Estado y sus múltiples formas de individualización. Su procedimiento es la liberación de las singularidades preindividuales propias de la subjetividad nómada como una in(ter)vencción clínica sobre el sujeto colonial-moderno-racional-europeo. El procedimiento

micropolítico que corresponde a dicha clínica del cuidado de los dinamismos vitales no orgánicos, es la efectiva producción de una individuación que logre sostener dicho potencial de existencia sin reducirse a los límites del sujeto, de la conciencia, del Estado. En efecto, la individuación no debe ser personal (DELEUZE, 2007, p. 314) ni individual (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p. 46), tampoco debe remitirse a los derechos que el Estado otorga como favor por la donación de la autonomía, se trata de una individuación latente que tiene como potencia política la existencia impersonal. “Sólo se comienza a pensar con lo impersonal del plano; y en segundo lugar porque solamente lo impersonal abre a la creación, a la novedad...” (SCHÈRER, 2012, p. 32)

Para pensar micropolíticamente necesitamos sospechar, al menos por un momento, de los intereses tan avivados que los diversos dispositivos institucionales, las intenciones del buen sentido social, y las exigencias personales, tienen a la hora de reclamar la conformación acabada de un sujeto. Se demanda constantemente que todo lo que hacemos necesita tener de fondo una identidad a la cual remita toda acción, y para ello busca ser legitimada y reafirmada a partir diferentes formas de reconocimiento. El reconocimiento de las identidades institucionalizadas sostiene las relaciones dependientes de una jerarquización, incluso en esa tan sutil estrategia de cubrir con mantos de tolerancia el reconocimiento de la “buena” conducta, a fin de ocultar el sostenimiento de la posición del que reconoce. Bajo ese encubrimiento: reconocer es un “honorable” sistema de servidumbres identitarias. El sujeto no deja de ser el aparato de captura de las subjetividades nómades, como un poder molar que reconduce, captura, encausa las potencias moleculares de la vida no orgánica.

El sujeto –el ciudadano– es el efecto acabado de lo macropolítico como proceso molar, y la micropolítica reactiva como modo de filtrar el poder molar en las tramas mínimas de las líneas vitales (DELEUZE; PARNET, 1997). Todo un efectivo ocultamiento de los procesos de captura, codificación, inscripción, encuadramiento, jerarquización, programación, ordenamiento, disciplinamiento, de los flujos deseantes (DELEUZE; GUATTARI, 2005) producidos por los movimientos activos de las subjetividades nómades (DELEUZE, 2009b). Es un procedimiento que opera como un pinzamiento estratégico donde a la vez se subjetivan y objetivan las potencias moleculares que constituyen tramas y relaciones de un modo vivo, no preexistentes, sensiblemente, bajo una función de “agenciamiento colectivos de contornos cambiantes y de praxis rebeldes a las invariantes sociológicas y económicas” (GUATTARI, 2013, p. 82). La producción subjetivante y objetivante que hace emerger al sujeto es el despliegue de una organización molar que codifica las afecciones, las percepciones, los sentidos, ocultando todo un mundo de micropercepciones inconscientes, de afectos impersonales, de perceptos preindividuales, de conversaciones sin identificaciones, de acciones sin rostros (DELEUZE; GUATTARI, 2010). Toda una empresa abierta que interviene e inventa una nueva percepción, para nuevas almas y nuevos cuerpos, bajo una lógica capitalística que inyecta la culpabilización individual, la discriminación y la infantilización, o esas diversas formas de ser pensando más que pensar (GUATTARI; ROLNIK, 2005).

El poder molar despliega su potencia efectiva en los fascismos históricos, donde se educa el deseo colectivo en la subordinación voluntaria a los equipamientos fascistas del partido, la policía, el ejército, la industria, el campo de exterminio, las cárceles, los hospitales, las escuelas, los equipos de fútbol, el espectáculo, etc., ordenados centralmente en la figura soberana del mando político, ese gran agujero negro que absorbe toda mirada. Entre tanto, en lo subyacente, los microfascismos van agenciando diversas prácticas disponen una capacidad de asimilación inconsciente a esta macropolítica fascista (GUATTARI, 2013). El microfascismo “tecnológico”

que interviene en la producción de mediaciones comunicacionales liberando la expresión a velocidades incalculables y vaciando de potencia vital su carga semiótica, dotando de un aceleramiento desmedido las capacidades de conexión y creación al punto que vuelve toda relación un ofuscamiento insensible. El microfascismo “farmacológico” que debilita las sensibilidades al capturar su potencia de experimentación y creación, al fundar la necesidad de consumo de las experiencias encapsuladas químico-artificialmente. El microfascismo del “espectáculo” que provoca la somnolencia y el estupor de una imagen de sí mismo como foco centrado de toda posible percepción, una especie de narcisismo que oficia de prisma sobre todas las relaciones de subjetivación y objetivación. El microfascismo “democrático” de las tolerancias impuestas y las búsquedas de consenso y diálogo “monológico” con las alteridades subvaloradas, en un contexto de vana aceptación de las diversidades y un derecho formal que se pierde en las calles y las instituciones. Esa hábil estratagema de los microfascismos de camuflarse en todos los poros del inconsciente social para desconcentrar los grandes equipamientos fascistas y molecularmente filtrarlos en las venas profundas de las sensibilidades cotidianas (GUATTARI, 2013). Finalmente, los microfascismos “transcoloniales” que dan retorno a prácticas colonizadoras en la creación de una línea abismal al interior de las sociedades metropolitanas, creando figuras de otredad con plena exclusión radical y no-existencia legal: terroristas, migrantes indocumentados, refugiados, indígenas, manteros, “homeless”, y todos aquellos que ostentan el debilitamiento de los privilegios ciudadanos, quedan relegados a una condición de “apropiación-violencia”, al decir de Boaventura de Sousa Santos, que obliga a los Estados a autodeterminarse en excepción y emergencia permanente, doblegando derechos sin miramientos ni culpas (SOUSA SANTOS, 2009).

El [micro]fascismo social [...] trivializa la democracia hasta el grado que ya no es necesaria [...] Esto es, por lo tanto, un fascismo pluralista [...] un periodo en el cual las sociedades son políticamente democráticas y socialmente fascistas (SOUSA SANTOS, 2009, p. 176).

El poder macropolítico y los microfascismos no tienen otro interés que producir tristeza, todo aquello que disminuye nuestra potencia de sentir, pensar, hacer y decir. Son poderes que tienen más necesidad de angustiarnos que de reprimirnos (DELEUZE; PARNET, 1997), pese a que la represión tenga un lugar preponderante y visible, la vejación microfísica de los fascismos cotidianos administran, gestionan y organizan “nuestros pequeños terrores íntimos”. Una micropolítica activa no tiene otro interés que dar cuenta de estos modos de expresión microfascistas, y preguntarse cómo los reproducimos (o no) para componer esas existencias dominantes, para luego intentar agenciar los procesos de singularización que resistan a dichos movimientos molares de identificación e individualización (GUATTARI; ROLNIK, 2005). Se busca una praxis de desnaturalización de los fenómenos políticos que se han molecularizado bajo una turbia nebulosa difícil de percibir, y que, ocultados bajo cierta solemnidad, inculca la impotencia en los instrumentos políticos que disponemos (GUATTARI, 2015). No quedará más que crearnos nuevas armas, para otros modos de vivir: el sabotaje de los anarquistas, el disfraz de Castaneda, la negación paradójica, la respuesta ambigua, la interferencia de Burroughs, las preferencias indefinidas de Melville, las risas invisibles de Carroll, las derivas situacionistas, las vidas poético-carnavalescas de lxs “trans”, la ética guerrera de desobedecer todo lo que vence, y huir de la peste para organizar nuevos encuentros, aumentar la potencia de obrar, y dejar afectarse de alegrías, multiplicando afectos de plena afirmación vital (DELEUZE; PARNET, 1997).

Lejos de los antiguos anhelos de un estado de libertad, esta praxis micropolítica deseante, sabe y brega por la creación de agenciamientos de “partículas de posibles” (GUATTARI, 2013, p. 95) donde la lucha por la libertad general queda en el recuerdo, y se da lugar a la construcción persistente, en todos los niveles de existencia, de máquinas de liberación. Sin negar las luchas macropolíticas al poder molar, aquí se suman luchas cotidianas en territorios microfísicos, a cualquier hora del día, en todas las vidas mínimas, que se traman invisiblemente en los rincones más polvorientos de las calles, las instituciones, de los hogares y trabajos. Es ahí donde se interviene: en ese secreto espacio de producción imperceptible, que a su vez se vuelve el germen furioso de una resistencia inaudible: lxs niñxs, lxs locxs, lxs marginales, lxs delincuentes, lxs que vagan desconocidxs entre quienes son reconocidxs por soportar la servidumbre dadora de privilegios. Simple y contundentes “revoluciones moleculares” (GUATTARI, 2004, p. 68-69) provocadoras de mutaciones subjetivas y portadoras de “coeficientes de libertad” inasimilables e irrecuperables por los poderes molares dominantes. Microrrevoluciones que no aseguran una Revolución estable, sino que sostienen el “quantum” insurgente y creador de inestabilidades, variaciones, caotizaciones en esa transversalidad que involucra lo infrapersonal, lo personal y lo interpersonal (GUATTARI; ROLNIK, 2005). Una revolución molecular es la praxis concreta de las sublevaciones sensibles como ejercicio propio de las micropolíticas activas, donde no sólo se encarna una vida singular sino que se abren las condiciones de posibilidad de una vida colectiva.

Las revoluciones moleculares aportan ese movimiento vivo que desestabiliza las formas de apropiación de las singularidades vitales, que tienden a ser modelizadas en virtud de producir individuos “personales”, identitarios. Las revoluciones moleculares mantienen vivas las singularidades que ya dejan de ser personales (GUATTARI; ROLNIK, 2005) para componer un enjambre activo de conexiones sutiles, que penetran entre las cosas, entre las palabras, en los sentidos, en todo lo que hacemos. Nuestras singularidades no están predeterminadas, se autodeterminan según cada relación, según cada variación de intensidad con la que nos componemos: una hora, un abrazo, una mirada, un paso, una respiración, una palabra, una caída, un suspiro.

El proceso de singularización es un devenir-imperceptible que hace del individuo algo “transindividual” (GUATTARI, 2015, p. 116), de la persona algo “impersonal”: tan sólo existen agenciamiento colectivos, multiplicidades sensibles, que van más allá de los individuos y traman una comunidad invisible de afectos impersonales, de perceptos preindividuales, de conexiones “aparalelas”. Es una individuación colectiva que se nombra “nosotrxs” ante toda injusticia y tristeza, ante todo atropello y reclamo, ante toda celebración y alegría que nos pase por lxs cuerpxs. Aquello que nos pasa, nos pasa a todxs, singular e impersonalmente, porque ya hemos dejado de ser individuos y personas, nos hemos vuelto comunidad. Y es una comunidad que circula (TIQQUN, 2008) entre todxs sin por eso identificarse con algo superior, ni determinarse bajo banderas e identificaciones, es una comunidad viva que se va tramando en las variaciones sensibles con las que andamos caminando.

[...] cuando se concibe lo común como fondo virtual, como vitalidad social pre-individual, como pura heterogeneidad no totalizable, nada tiene que ver con unidad, medida, soberanía, y mucho menos con las figuras mediáticas, políticas, imperiales que pretenden hipostasiarlo, representarlo o expropiarlo. De ahí que la resistencia pase hoy por un éxodo en relación a esas instancias que trascendentalizan lo común y, sobre todo, por la experimentación inmanente de este común, por las composiciones y recomposiciones que lo llevan a cabo, por las redistribuciones de afecto que

estas com-posiciones y recomposiciones propician, por los nuevos posibles que a partir de ahí se abren e inventan (PELBART, 2009, p. 24).

La recomendación deleuziana de hacerse imperceptible, hacer rizoma y no echar raíces (DELEUZE, 2007), se vuelve imprescindible para desafiar los poderes molares y los microfascismos cotidianos. Es necesario sanar, conjurar, y conspirar desde las sensaciones, desde lxs cuerpxs, desde las subjetividades nómades, desde las afecciones, a fin de potenciar nuestras capacidades de actuar, pensar y sentir, que se ven debilitadas por los modos de vida moderno-coloniales y neoliberales que nos asedian. Desplegar una vida ético-estética de creación singular del propio andar deseante, re-existiendo bajo una dinámica procesual de reconstrucción insistente de la sensibilidad, “a través de la poesía, la música [...] de una relación amorosa, a través de otros sistemas urbanos, de otros sistemas pedagógicos” (GUATTARI, 2015, p. 76-77). Hacer de la vida un plano intensivo inmanente donde todo circule a velocidad infinita, toda una heterogénesis plural e impersonal que resista a la homogénesis capitalística. Ese nomadismo existencial de las micropolíticas sensibles impersonales, es el arte de crear una “vida no microfascista”, una vida no orgánica donde las prácticas de libertad emerjan como el andar deseante de una comunidad viva. Una nueva epistemología vital, una nueva pedagogía creadora de otras sensibilidades, ya no propias ni individuales, mucho menos personales, sino una praxis de re-existencia sensible que abra otras posibilidades de existencias colectivas y plurales... un nosotrxs “antropofágico”.

¿Dónde están las palabras, dónde la casa, dónde mis antepasados, dónde están mis amores, dónde mis amigos? No existen, mi niño. Todo está por construir. Debes construir la lengua que habitarás y debes encontrar los antepasados que te hagan más libre. Debes construir la casa donde ya no vivirás solo. Y debes construir la nueva educación sentimental mediante la que amarás de nuevo. Y todo esto lo edificarás sobre la hostilidad general, porque los que se han despertado son la pesadilla de aquellos que todavía duermen (TIQQUN, 2009, 13).

III. Performances decoloniales, revueltas estético-políticas

Entre los muchos cruces que lo estético y lo político pueden tener, interesa aquí el contrapunto sensible que el disenso provoca en dicha relación. Sabiendo que los actos estéticos configuran una experiencia singular que trama lentamente los modos de sentir, la intervención de las acciones performáticas en la organización de lo sensible provoca un disenso abierto, una caotización, que reconfigura el paisaje de lo perceptible y de lo pensable (RANCIÈRE, 2010). Se podría decir que el arte de la performance es una provocación de disensos experimentales que buscan, en principio, nuevos modos de sentir, nuevas expresiones para una subjetividad política (RANCIÈRE, 2009). En ese sentido, la performance es un arte liminal, de los intersticios y devenires, una especie de experiencia viva de lo real en su cruda manifestación (LEHMANN, 2013), presencia y copresencia del creador y lo creado que deviene en una epifanía fuera del tiempo.

Unx performerx se define a sí mismo en la realización de un acto vital que denomina performance, no puede definirse previamente, sino siendo en ese movimiento de autocreación, individual y colectivo, de exploración y creatividad, donde se da la posibilidad de ensayar y hasta realizar existencias diferentes (CHÁVEZ, 2015). Unx performerx no deja de

intervenir la vida cotidiana, en su afán de andar buscando el reto, el desafío digno para su deseo, intenta dismantelar todas las autoridades abusivas que lo han conformado, un gesto de insumisión vital. Tal vez por eso, J. Alcázar (2014, p. 71), entiende que la performance “es una desobediencia creativa”. Unx performerx lleva una vida arriesgada que se torna un campo de batalla por excelencia, para experimentar abiertamente la transversalidad de las fuerzas heterogéneas que componen la vida “precaria” que llevamos todos los ciudadanos.

Unx performerx experimenta un proceso creativo y hostil permanente que se asemeja más a una “revuelta” que a una revolución. Tal como lo propone Furio Jesi (2014), la revuelta designa un movimiento insurreccional que posee una experiencia diferente del tiempo cronológico, se sitúa en esa brecha que suspende el tiempo histórico para experimentar la pluriversalidad vital de las fuerzas heterogéneas que componen un acontecimiento. Esa experiencia combativa interrumpe el tiempo histórico, a la vez que se sitúa en un punto de originación fulminante de antiguos sentidos. Con ello, unx performerx se produce a sí mismo como agencia común de lo colectivo e implica a todos los presentes en esa “epifanía” (JESI, 2014, p. 71) comunitaria. Una revuelta corporal de tales características, que siempre hace exterior toda batalla individual, es una máquina-de-guerra que produce resistencias sensibles como gesto abierto de descolonización: es en este gesto corpo-político que la performance toma importancia en la praxis descolonizadora de los cuerpos y los sujetos.

[...] las estéticas del cuerpo o las corpo-políticas, por el contrario, buscan interrumpir el círculo de la producción con lo que la vida tiene de desobramiento. El cuerpo como corte y flujo. De ahí que no sea casual que sea hoy la “performance” la práctica artística de resistencia por excelencia [...] se impone la doble tarea de atestiguar y examinar las formas de vida contemporáneas y los marcos sociales que la sostienen y organizan (CASTILLO, 2014, p. 94),

La performance decolonial como revuelta sensible es la acción procesual que transfigura los esquemas heredados de las estéticas coloniales europeas, al tomar el cuerpo del performerx como ese territorio siempre a construir, en un movimiento aleatorio de tensiones vivas. Su duración y simultaneidad marca el diagrama interno que la compone en un tiempo ajeno a la linealidad temporal capitalista. Ya no entiende de finalizaciones ni representaciones, tan sólo es pura barrosa expresión del exceso crudo de las experiencias sensibles.

Una performance convoca comunidades de afectos en la presencia de los cuerpos vivos (PHELAN, 2011), donde el exceso de una experiencia cruda devela la plenitud de todo lo que ahí transita. A partir de ella se compone un umbral de visibilidades y disponibilidades que efectúa la experiencia de lo real con toda su vitalidad. Ya no habrá cuerpos ni sujetos, sino un gran devenir colectivo de afecciones y perceptos impersonales, donde se desdibujan las identidades que mantienen las distancias, donde se entra en un olvido singular que evoca toda una memoria muy profunda, una memoria desconocida, ancestral. Una performance más que dar un mensaje o un sentido, abre una pregunta sobre la imposibilidad de decir o nombrar lo sensible (PHELAN, 2011), y dejar que la percepción, la emoción, la afectividad o el sentimiento tengan la validez de una palabra, de un concepto o una explicación teórica. En ese sentido, la performance es un método de investigación corporal (ALCÁZAR, 2014) que parte del propio cuerpo para descubrirse a sí mismo, es decir, para sentir-“nos” colectivamente en la singularidad de lo que nos pasa. El cuerpo del performerx no es un soporte para la “obra”, como señala Alcázar (2014, p. 86), ni mucho menos la materia prima: la experimentación, la exploración, la

intervención, en definitiva, la investigación que se hace no “usa” el cuerpo – algo muy instrumental- sino que “hace” cuerpoxs entre las conexiones sensibles que estas acciones performáticas despliegan en el devenir incierto de “una” vida singular.

Al decir de G. Gómez-Peña, la performance es una intimidad que se compone de aspiraciones políticas, necesidades espirituales, deseos y obsesiones sexuales, recuerdos bien oscuros y perturbadores, se compone de una búsqueda inexorable de libertad (GÓMEZ-PEÑA, 2011). Una libertad que, como se dijo antes, no es acabada ni mucho menos un estado alcanzable, sino que es la práctica deliberada, consciente y urgente de libertad. Una praxis insistente de descolonización de nuestrxs propios cuerpos, que han sido usurpados por las formas de conocimiento, pensamiento, sensación, existencia, de la modernidad colonial europea. Recuperar la experiencia cruda originaria, lo “monstruoso” primordial, es el límite al que tienden las performances decoloniales, una especie de desobediencia sensible, una insumisión estético-política que se produce “entre” los cuerpos dóciles y los sujetos ciudadanos que los Estados y la forma de vida capitalista asignan.

“Hacer unx cuerpox”, descolonizarlo de todo resto de autoridad ajena a su creación, sanar sus heridas violentas e íntimas, profundizar la memoria cósmica ancestral, tramar las libertades de una subjetividad antropofágica, liberar la potencia vital de lo erótico de la exclusividad “sexualizante” con la que se ha colonizado esa fuerza creadora (CHÁVEZ; DIFARNECIO, 2014), entre otras tantas luchas inimaginables; y hacer evidentes – abierta y públicamente – estos mecanismos de codificación y condicionamiento colonial a todxs lxs que se presenten, todo el tiempo que sea posible, en cada lugar que se disponga la posibilidad de combatir esa amnesia colectiva, ese hechizo malsano que se ha denominado occidente.

La ocupación de nuestrxs cuerpos por la colonización y la colonialidad que sigue presente y vibrando adentro de nosotrxs urge el trabajo de la descolonización corporal. Esta meta final de la descolonización corporal desde la performance no es pretender alcanzar una llegada, sino entrar en un proceso de vida de devenir y descolonizar. El trabajo de la descolonización está en el devenir performerx (CHÁVEZ, 2015, p. 91).

Una de las tantas formas en que la colonialidad ha operado en las corporalidades y las subjetividades del Sur, es a partir de la conducción de las conductas de las personas, sea desde el disciplinamiento individual, corporal y normalizado, sea desde la regulación estadística de la población como sujeto colectivo. Sea como fuere, la intervención de los gobiernos en la conducta de los ciudadanos es el modo de efectuar el poder sobre la vida que las instituciones ostentan. El proceso de sujeción es la forma que brinda un sujeto político definido: el ciudadano. Si existe la posibilidad de un pensamiento crítico, éste debe realizarse desde la práctica de un “ethos” que exprese una “contraconducta”, una especie de “inservidumbre voluntaria”, una indocilidad particular que despliegue un proceso metódico de desujeción (FOUCAULT, 1995, p. 8). Es necesario elaborar un “ethos crítico”, una actitud de resistencia a los múltiples poderes que configuran el sujeto político de la ciudadanía, esa praxis insurgente contraconductual es un “hacer” creador que activa algo tan móvil y productivo como el poder mismo. Activar nuevas sensibilidades, otras formas de sentir, que resistan, pero que también re-existan, ante las formas de codificación de la sensibilidad que la colonialidad moderno-europea produce.

La performance es una desobediencia sensible a estas formas de producir el sentir, la manera en que nuestrxs corporalidades y nuestrxs subjetividades se ven configuradas desde una micropolítica reactiva tecno-

farmaco-espectacular de la biopolítica contemporánea. Son “contraconductas sensibles” que intervienen en las fibras mínimas, sutiles, íntimas por donde el modo de vida capitalista colonizador trama sus formas de sentir. Se trata de “hacer cuerpax otrxs” que provoquen esas revueltas sensibles necesarias para crear y re-existir ante los modos de conducir las conductas sensibles de la actualidad. Las performances decoloniales “hacen” cuerpax políticxs (PRIETO, 2011, p. 613) donde se sugieren las huellas de los poderes hegemónicos, sus violencias materiales y discursivas, sus provocaciones temibles, sus asedios y acosos brutales, toda la maquinaria de la colonialidad del poder, del saber y del ser. Este “hacer” cuerpax es un proceso de descolonización constante de todo lo que domina, jerarquiza, individualiza, identifica, y sedimenta la vitalidad deseante y creadora de los cuerpax y las subjetividades.

No se trata de “usar” los cuerpos, sino de “hacerlos”, de crearlos insistentemente bajo la tendencia profunda de afectos y perceptos impersonales, no ya individual sino colectivamente, comunitariamente. Desujetarnos de la identidad individual y liberar el pasaje de las fuerzas colectivas que nos componen: porque lxs cuerpax no son individuales sino límites inciertos, territorios poblados, manojos de intensidades, “quantum” afectivo. Su política no es dominante sino insurgente, creadora y cósmica. En ese sentido, las performances decoloniales funcionan como operadores sensibles de creación de nuevas vitalidades, potencias afectivas y re-existencias políticas; son actos poéticos que denuncian y enfrentan una realidad opresiva, pero también, y fundamentalmente, sanan, cuidan, nutren y crean una vida singular-colectiva, que por su potencia de autodeterminación se sostiene siempre activa frente a los modos de vida dominantes. Las performances decoloniales más que obras de arte, son actitudes creadoras, o mejor, actitudes autopoéticas que el performerx arriesga, asume, sobre su propia historia de vida en virtud de descolonizar el “sensorium” colectivo.

El acto creador asumido como una práctica deconstructiva que nos lleve a desaprender, se convierte en la posibilidad de descolonizar nuestras mentes en la medida que podamos, de la mano de la pedagogía entendida como la práctica reflexiva del sentido de ser humano, expresarnos sin miramientos ni ataduras, sin restricciones ni apocamientos y logremos sacar a flote lo que nos constriñe el alma [...] Crear o ser creativos no es más que hurgar en las profundidades de nuestro propio ser desde donde afloran realidades que nos interpelan e interpelan nuestras propias realidades; es darnos la oportunidad de dejar descansar la rutina para enfrentar el hecho de permitirle a la imaginación que se pronuncie a favor de nuestra propia subjetividad (ALBAN, 2013, p. 450).

El performerx “hace” unx cuerpax/autopoético que no está al servicio de la transformación distanciada de la realidad externa, sino que pone en movimiento una batalla individual como proceso de “autotransformación” (LEHMANN, 2013, p. 253), donde se expresa la voluntad estética y política de un deseo que se vuelve incontenible. Este gesto deseante, de implicancias múltiples y co-existencias participativas, nace desde un posicionamiento que el performerx no puede de dejar vivenciar como lo más propio y a la vez profundamente ajeno, en esa frontera indiscernible que borra toda individualidad identitaria-colonial para producirse desde una subjetividad abierta y colectiva. La identidad del performerx se consume a sí misma para parir un nosotrxs compartido en las vivencias, los dolores, las heridas, las injusticias y también en las celebraciones, las alegrías y las victorias. Como una intervención antropofágica contemporánea, el performerx, afirma su complejidad comunal en la disputa permanente de lo liminal, su arte “híbrido-fronterizo” (DIÉGUEZ CABALLERO, 2007, p. 51) asume una posición colectiva en el mundo, pero lejos de toda identificación individual,

de todo identidad particular, se revela como la presencia sombría de lo inquietante, de lo suscitativo, una presencia que resiste y batalla las formalizaciones reguladoras del pensamiento colonizador. Hay algo de “parrhesiasta” (Cf. FOUCAULT, 2010) en esa actitud desafiante del performerx que encarna las sensibilidades colectivas. Un parresiasta practica el “decir-verdad” como un lanzamiento último y extremo de lo más valioso que nos queda: la libertad de decir. Pero este decir no sólo se compone de palabras e ideas, sino de sensaciones profundas, de memorias antiguas, de ceremonias ancestrales y temples guerreros. El performerx deviene parresiasta por su práctica incansable de decir-verdad, esa praxis arriesgada que libera un dolor, una opresión, una injusticia, y todo aquello que afecta colectivamente pero que no puede ser expresado por todos. El performerx posee una ética extrema que lo lleva a ponerse en riesgo en cada acto creador, y experimentar con necesidad incuestionable la libertad del decir ante los poderes que lo gobiernan: una praxis propia del “ethos crítico”.

Tal como afirma G. Gómez-Peña, una performance no se realiza tan sólo por crear una obra de arte, es algo más profundo: es una necesidad vital (GÓMEZ-PEÑA, 2011). Es una exigencia de la vida artística, de la vida experimentadora que llevan lxs performerxs, alcanzar esa instancia expresiva que ponga en comunidad un trabajo realizado sobre las búsquedas propias y las investigaciones corporales, sensibles, que se llevan a cabo. No se puede tolerar mucho tiempo sin “performar”, algo moviliza, inquieta, carcome por dentro sin esa instancia expresiva: hay un deseo de performar que desafía la comodidad de la repetición de procedimientos y las obras ya logradas. La “obra” del performerx es el “quantum” de afecciones corporantes que se van tramando en la vida cotidiana y que se decide, en cualquier momento, poner a disposición de otrxs: ahí nace lo que se suele llamar una performance. Pero no se ensaya, ni se practica previamente, porque la búsqueda estético-política primordial es el andar experiencial que desafía las sensibilidades que lxs van configurando, que lxs van atravesando. La pregunta fundamental del performerx es saber lo que “pueden” lxs cuerpxs, de qué afectos son capaces (DELEUZE; PARNET, 1997), qué composiciones aumentan la potencia de lxs cuerpxs y cuáles disminuyen su potencia de obrar (DELEUZE; PARNET, 1997, p. 70). Lo que se investiga corporalmente es el grado de potencia vital que se despliega en los encuentros afectivos, esa cantidad intensiva que entra en variación y hace mutar las vibraciones que se producen en las relaciones propuestas (DELEUZE, 2008a, p. 89). Se trata de lograr la libertad necesaria para alcanzar la autopóiesis de las propias relaciones, un saber sensible que sólo lxs cuerpxs pueden brindar. Es un conocimiento experiencial que permite organizar los propios encuentros afectivos y con ello elevar el grado de autonomía y libertad.

El saber sensible que las performances producen es un cuestionamiento a la apropiación particular de la identidad sobre el uso de los cuerpos que se expresa en las acciones de un individuo. Lo que hacemos va más allá de una simple acción personal, es el efecto más o menos conjugado de muchas dimensiones desconocidas que transitan por nuestrxs cuerpxs, nuestras memorias y sensibilidades. No son simples acciones que representan un mensaje o una noción con la pretensión de definir alguna que otra cuestión particular o personal, sino que las performance decoloniales son “a(fe)cciones” que nacen de una idea sensible donde se abren grietas inquietantes sobre la vida colectiva. Una a(fe)cción no posee una referencia identitaria personal, sino que responde a una tensión colectiva, una incógnita común que pone en vibración fibras sensibles no afectadas aún, es una conmoción aberrante en medio de la quietud domesticadora de la colonialidad. Las acciones ofrecen respuestas y concretan una certeza, incluso pensada críticamente. Las a(fe)cciones, son acciones-afección que promueven la incertidumbre de una pregunta abierta, inestable, pero

profundamente consistente y precisa. Como dice Bergson, “cada pregunta planteada es precisamente lo que llamamos una percepción” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 62). Por eso las performances producen a(fe)cciones que intervienen como un cuestionamiento colectivo que activa los modos de percepción, de entendimiento y valoración que habitualmente no convocamos (PRIETO, 2011). No es una intervención azarosa ni confusa, sino que ofrece una sensación que afirma con toda potencia una problemática común, pero que no puede ser definida ni capturada por las redes tramposas de las interpretaciones. Las performances decoloniales son catalizadores sensibles de verdades afectivas que traman lazos intensivos con la experiencia cruda de lo real. Producen una comunidad afectiva en el instante que a(fe)ccionan furiosamente en el desmantelamiento de los dispositivos identitarios de la colonialidad y sus múltiples formas de reduccionismos y apropiaciones. Nos llevan intempestivamente a la “intemperie” (ANÓNIMO, 2015, p. 11), donde no nos quedará más que reconfigurarnos, rearmarnos para re-existir estético-políticamente:

Problema ético de esta intemperie. Afirmar algo, cualquier cosa (una idea, un afecto, un deseo) y sostenerlo incólume, mientras le pega el sol, la lluvia, el viento, la noche, el calor y el frío (mientras lo atraviesa la vida). Esta intemperie exige seres alegremente tenaces (ANÓNIMO, 2015, p. 13).

Devenir-performerx es sostener una intención vital, una actitud crítica, ante los arrebatos despiadados de la colonialidad capitalística y desafiar los propios procedimientos artísticos con los que se componen las a(fe)cciones corporantes de las performances. El arte se ve en las luchas libradas con los obstáculos técnicos, los materiales, el modo de disponerlos, ese combate necesario por no perderse en el arrebato de los clichés (GUATTARI, 2015). El arte de la performance, entonces, deviene una lucha creadora de sensibilidades inesperadas, donde poder volver sensibles afecciones aún no sentidas, donde se haga más presente el caos creador en el que vivimos, y se produzcan las subjetividades y lxs cuerpxs necesarios, ese potente saber corporante de las afecciones, para enfrentar la ocupación multitudinaria de la colonialidad del sentir, del hacer, del decir en el que vamos tramando nuestrxs vidas.

Devenir performerx viene de un deseo de ocupar y encarnar nuestrxs cuerpos con alta consciencia y plantear una lucha de presencia con estos cuerpos como no lo hemos vivido en el pasado, por razones variables. Cuando hablo de nuestrxs cuerpos, quiero decir tanto la materia física que siente, que sangra, que suda, que cansa, como el ámbito o el plano del espíritu donde conectamos con energías, memorias, y ancestralidades que son más grande de nuestrxs cuerpos y/o más profundo que nuestrxs internos. El trabajo artístico de un performerx en constante proceso de devenir, desde el cuerpo, es explorar o estar en la búsqueda de encarnaciones que la vida cotidiana normalmente no nos permite acceder (CHÁVEZ, 2015, p. 92).

Sobre o artigo

Recebido: 23/10/2016

Aceito: 02/12/2016

Referências bibliográficas

- ALBAN, A. Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. In: WALSH, C. (ed.) **Pedagogías decoloniales**. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Quito: Abya Yala, 2013, p. 443-468.
- ALCÁZAR, J. **Performance**. Un arte del yo. México: Siglo XXI, 2014.
- ANÓNIMO. **Manual de ética legionaria**. CABA: Hekht Libros, 2015.
- BRAIDOTTI, R. **Trasposiciones**. Sobre la ética nómada. Barcelona: Gedisa, 2009.
- CASTILLO, A. **Ars Disyecta**. Figuras para una corpo-política. Santiago de Chile: Palinodia, 2014.
- CHAPARRO AMAYA, A. **Pensar caníbal**. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad. Madrid: Katz, 2013.
- CHÁVEZ, B.; DIFARNECIO, D. Descolonizando acciones públicas contra el feminicidio con cuerpo disidentes: el performance y la plataforma Arte Acción en Chiapas, México. **Revista Calle 14**, México, Vol. 9, n° 14, Septiembre-Diciembre 2014, p. 30-43.
- CHÁVEZ, D. B. Devenir performerx: hacia una erótica soberana descolonial niizh manitoag. In: FERRERA-BALANQUET, R. (Comp.) **Andar erótico decolonial**. CABA: Del Signo, 2015, p. 83-98.
- DELEUZE, G. **Crítica y clínica**. Barcelona: Anagrama, 2009a.
- DELEUZE, G. **Diferencia y repetición**. Buenos Aires.: Amorrortu, 2009b.
- DELEUZE, G. **Dos regímenes de locos**. Textos y entrevistas (1975-1995). Valencia: Pre-Textos, 2007.
- DELEUZE, G. **El pliegue**. Leibniz y el Barroco. Barcelona: Paidós, 2008b.
- DELEUZE, G. **El poder**: curso sobre Foucault II. CABA: Cactus, 2014.
- DELEUZE, G. **En medio de Spinoza**. Buenos Aires: Cactus, 2008a.
- DELEUZE, G. **Francis Bacon**. Lógica de la sensación. Madrid: Arena Libros, 2005a.
- DELEUZE, G. **La imagen-tiempo**. Estudios sobre cine 2. Barcelona: Paidós, 2009c.
- DELEUZE, G. **La isla desierta**. Textos y entrevistas (1953-1974). Valencia: Pre-Textos, 2005b.
- DELEUZE, G. **La subjetivación**. Curso sobre Foucault III. CABA: Cactus, 2015.
- DELEUZE, G. **Lógica del sentido**. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1994.
- DELEUZE, G. **Nietzsche y la filosofía**. Barcelona: Anagrama, 2008c.
- DELEUZE, G. **Proust y los signos**. Barcelona: Anagrama, 1972.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **¿Qué es la filosofía?** Barcelona: Anagrama, 2009.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **El Antiedipo**. Capitalismo y esquizofrenia. Barcelona: Paidós, 2005.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Mesetas**. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-Textos, 2010.

DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. Valencia: Pre-Textos, 1997.

DIAZ, S. Arte, teatro e subjetividade desde G. Deleuze. In: ALMEIDA, L.P. ; MACHADO LESSA, J. (orgs.). **Arte e ressonância**: reflexões sobre a subjetividade artística. São Luís: EDUFMA, 2016, p. 155-176.

DIÉGUEZ CABALLERO, I. **Escenarios liminales**: teatralidades, performances y política. Buenos Aires: Atuel, 2007.

FERRERA-BALANQUET, R. (Comp.) **Andar erótico decolonial**. CABA: Del Signo, 2015.

FOUCAULT, M. **¿Qué es la crítica?** Daimón, revista de filosofía, Murcia, n° 11, p. 5-25, 1995.

FOUCAULT, M. **El coraje de la verdad**. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984). Buenos Aires: FCE, 2010.

FOUCAULT, M. **Historia de la sexualidad 1**. La voluntad de saber. Buenos Aires.: Siglo XXI, 2011.

FOUCAULT, M. **Historia de la sexualidad 2**. El uso de los placeres. México, Siglo XXI, 2007.

FOUCAULT, M. **Microfísica del poder**. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1992.

GÓMEZ-PEÑA, G. En defensa del arte del performance. En TAYLOR, D.; FUENTES, M.: **Estudios avanzados de performance**. México: FCE, 2011, p. 489-520.

GUATTARI, F. **¿Qué es la ecosofía?** Bs. As: Cactus, 2015.

GUATTARI, F. **Caosmosis**. Buenos Aires: Manantial, 2006.

GUATTARI, F. **La revolución molecular**. Madrid: errata naturae, 2017.

GUATTARI, F. **Líneas de fuga**. Por otro mundo de posibles. Buenos Aires: Cactus, 2013.

GUATTARI, F. Para acabar con la masacre del cuerpo. **Recherches**: Trois Milliards de Pervers. Recherches, Paris, n° 12, p. 158-162, 1973.

GUATTARI, F. **Plan sobre el planeta**. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica**. Cartografías del deseo. Buenos Aires: Cactus, 2005.

JESI, F. **Spartakus**. Simbología de la revuelta. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2014.

JULLIEN, F. **Figuras de la inmanencia**: para una lectura filosófica del I Ching. CABA: El Hilo de Ariadna, 2015.

LAPOUJADE, D. **Deleuze, los movimientos aberrantes**. CABA: Cactus, 2016.

LEHMANN, H-T. **Performance**. Teatro posdramático. México: Paso de Gato-Cendec, 2013, p. 237-254.

LORDE, A. **Sister outsider**. Essays and speeches. Berkeley: Crossing Press, 2007.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (eds.). **El giro decolonial**. reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127-167.

MBEMBE, A. **Crítica de la razón negra**. CABA: Futuro Anterior Ediciones, 2016.

- NIETZSCHE, F. **Fragmentos Póstumos**. Vol. IV (1885-1889). Madrid: Tecnos, 2008.
- PELBART, P. **Filosofía de la deserción**. Nihilismo, locura y comunidad. Buenos Aires: Tinta Limón, 2009.
- PHELAN, P. Ontología de la performance. In: TAYLOR, D.; FUENTES, M. **Estudios avanzados de performance**. México: FCE, 2011, p. 91-121.
- PRIETO, A. Corporalidades políticas: representación, frontera y sexualidad en el performance mexicano. In: TAYLOR, D.; FUENTES, M. **Estudios avanzados de performance**. México: FCE, 2011, p. 605-628.
- RANCIÈRE, J. **El espectador emancipado**. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- RANCIÈRE, J. **El reparto de lo sensible**. Estética y política. Santiago: LOM Ediciones, 2009.
- RIVERA CUSICANQUI, S. **Sociología de la imagen**. Miradas Ch'ixi desde la historia andina. CABA: Cactus, 2015.
- ROLNIK, S. **Micropolíticas del pensamiento**. Sugerencias a quienes intentan burlar el inconsciente colonial. Conferencia en "Descolonizar el museo". Museu d'art contemporani de Barcelona, 27-11-2014. https://www.youtube.com/watch?v=V73MNOob_BU
- ROLNIK, S. **Políticas del fluido híbrido y flexible**. Para evitar falsos problemas. *Nómadas*, Bogotá, N° 31, p. 157-164, octubre de 2009.
- SCHÉRER, R. **Miradas sobre Deleuze**. Buenos Aires: Cactus, 2012.
- SIMONDON, G. **La individuación a la luz de las nociones de forma y de información**. CABA: Cactus, 2015.
- SOUSA SANTOS, B. **Una epistemología del Sur**: la reinención del conocimiento y la emancipación social. México: Siglo XXI, 2009.
- TIQQUN. **Introducción a la guerra civil**. Madrid: Melusina, 2008.
- TIQQUN. **Llamamiento y otros fognazos**. Madrid: Ediciones Acuarela, 2009.
- VERCAUTEREN, D.; CRABBÉ, O.; MÜLLER, T. **Micropolíticas de los grupos para una ecología de las prácticas colectivas**. Madrid: Traficantes d sueños, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas caníbales**. Líneas de antropología postestructural. Buenos Aires: Katz, 2010.