

VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 2010.

Gilles Deleuze y Félix Guattari: políticas del rostro.

Pagotto, María Alejandra.

Cita:

Pagotto, María Alejandra (2010). *Gilles Deleuze y Félix Guattari: políticas del rostro*. VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-027/651>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eORb/agm>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

VI JORNADAS DE SOCIOLOGÍA DE LA UNLP
“Debates y perspectivas sobre la Argentina y América Latina en el marco del Bicentenario.
Reflexiones desde las Ciencias Sociales”

La Plata, 9 y 10 de diciembre de 2010
Mesa 34

Gilles Deleuze y Félix Guattari: políticas del rostro

Lic. Pagotto, María Alejandra (CONICET; IIGG/ FCSOC – UBA)
alejandrapagotto@yahoo.com.ar

Planteo del problema y propósitos

La *sociología del cuerpo*, tal como la entiende David Le Breton, sostiene que por un lado el cuerpo es moldeado por el contexto social y cultural en el que se sumerge el actor, es decir, sometido a una socialización de la experiencia corporal; y por otro lado, la existencia misma es corporal, y mediante ella el actor se relaciona con el mundo: “Del cuerpo nacen y se propagan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva.”¹

Los trabajos de Le Breton en este campo indican desde un punto de vista histórico y teórico (antropológico y sociológico) que la preocupación social por el cuerpo oscila entre la concepción del mismo como algo indiscernible del hombre, o bien como un atributo o una posesión, o bien un *alter ego*; ésta última alternativa en sus variantes conlleva una mirada dualista del problema.

En el presente trabajo intentaremos presentar una posición materialista y pragmática que problematiza el cuerpo en su dimensión política, escapando a estas dos conceptualizaciones apegadas al hombre (sujeto) o a la cosa (objeto), en uno y otro caso. Es decir, una posición teórica de un materialismo de la práctica que es una apuesta política, porque si la dominación pasa por los cuerpos, la crítica al capitalismo supone una analítica de los mismos².

¹ LE BRETON, David, *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002. Pág. 7.

² HABER, S. y RENAULT, E. “¿Un análisis marxista de los cuerpos?” en LACHAUD, Jean-Marc y NEREUX, Olivier (dir.) *Cuerpos dominados, Cuerpos en ruptura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

Mientras que para Le Breton la tarea de la sociología o la antropología consiste en comprender la corporeidad en tanto estructura simbólica y por lo tanto, el cuerpo siempre está inserto en la trama del sentido: “el cuerpo es el lugar y el tiempo en el que el mundo se hace hombre inmerso en la singularidad de su historia personal, en terreno social y cultural en el que abreva la simbólica de su relación con los demás y con el mundo”³; las posiciones que sostienen Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, por su parte, conceptualizan que el cuerpo (organismo) y el rostro (máquina abstracta de rostridad) requieren de una producción social del poder, y son por tanto una política.

Son productos de un dispositivo socio-histórico donde se acoplan el *eje de la significación* y el *eje de la subjetivación*, a partir de ciertos agenciamientos de poder que tienen necesidad de producir rostro, y establecen una relación particular con el cuerpo (organismo).

Frente a la preocupación teórica y política de Le Breton sobre el estatus antropológico del cuerpo, el trabajo solicitado y requerido por Deleuze y Guattari es el análisis de una pragmática en los ejes de la significación y de la subjetivación, y la pregunta por una política de rostro que implique la posibilidad de la resistencia a la dominación: la pregunta por las “prácticas observables que implican momentos intersticiales a la expropiación y expulsión actual.”⁴

El objetivo inicial de este señalamiento en esta presentación es simplemente la indicación de una alternativa teórica que potenciaría críticamente los desarrollos en el campo sociológico de los estudios sobre el cuerpo en el marco de las realidades latinoamericanas contemporáneas, construyendo “una teoría sociológica que explique los pliegues in-advertidos, intersticiales y ocluidos de la vida vivida desde la potencia de las energías excedentes a la depredación.”⁵

La problemática presentada tiene como correlato la revisión sobre los enfoques teóricos metodológicos en investigación social en general, y especialmente en el trabajo

³ LE BRETON, David, *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002. Pág. 35.

⁴ SCRIBANO, Adrián, “A modo de epílogo. ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?” en SCRIBANO, A. y FIGARI, C., *Cuerpo (s), Subjetividad (es) y Conflicto (s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires, CLACSO Coediciones, CICCUS Ediciones, 2009. Pág. 142.

⁵ SCRIBANO, Adrián, “A modo de epílogo. ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?” en SCRIBANO, A. y FIGARI, C., *Cuerpo (s), Subjetividad (es) y Conflicto (s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires, CLACSO Coediciones, CICCUS Ediciones, 2009. Pág. 147.

con subjetividades tachadas y desechadas⁶. De allí la importancia de detectar un devenir pueblo, un devenir minoritario en prácticas de creación políticas y artísticas (existenciales) que escapan a la dominación capitalista contemporánea.

El cuerpo, el rostro y la identidad individual en la modernidad

Siguiendo los trabajos de Le Breton, es en el siglo XVI que el cuerpo marca la frontera entre un individuo y otro, es decir, la clausura del sujeto; y el lugar autónomo de las elecciones y los valores: “la definición moderna del cuerpo implica que el hombre se aparte del cosmos, de los otros, de sí mismo. El cuerpo es el residuo de estas tres contradicciones.”⁷ La epifanía del rostro se debe a que en la cara se cristaliza el sentimiento de identidad y se establece el reconocimiento del otro. Siendo el rostro la parte del cuerpo más individualizada, se vuelve la marca de una persona.

En la modernidad el rostro es el signo del *ser* del hombre y la negación de su humanidad también pasa por él. Desde una mirada antropológica como la sostenida por David Le Breton el rostro es el susurro de la identidad personal, es materia de símbolo, nace en el lazo social (el rostro es el lugar del otro) y encarna una ética al exigir responder por los propios actos. En síntesis, al rostro se le atribuyen tres funciones: 1) individualizante; 2) socializante (manifiesta un rol social) y 3) comunicante (asegura la comunicación entre dos personas y en el sí mismo).

Para Deleuze y Guattari, la mirada antropológica puede ser sustituida por la noción de producción de subjetividad. El planteo del capítulo “*Año cero –Rostridad*” de *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, permiten entender la relación cuerpo - cabeza a partir de tres estados del problema del rostro: cabezas primitivas, rostro-cristo, cabezas buscadoras. Las cuales permitirían dar cuenta de tres modos diferentes de producción de subjetividad.

⁶ El trabajo propuesto forma parte de un proyecto de tesis de maestría cuyo objetivo general es analizar el modo contemporáneo en que se establece la producción de subjetividad en situación de calle en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (C.A.B.A.), a partir de metodologías cualitativas de investigación social (entrevista y observación) de las experiencias de vida de los “sin techo”.

⁷ LE BRETON, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995. Pág. 46

Las referencias teóricas que Deleuze y Guattari citan explícitamente para dar cuenta del pasaje del sistema *cuerpo-cabeza* a la *máquina de rostridad* son Jean Paul Sartre y Jacques Lacan. El problema del rostro bajo las elaboraciones teóricas de la mirada y el espejo no son fructíferos para analizar el funcionamiento de la máquina de rostridad y su producto, el rostro humano: “En la literatura del rostro, el texto de Sartre sobre la mirada y el de Lacan sobre el espejo cometen el error de remitir a una forma de subjetividad, de humanidad reflejada en un campo fenomenológico, o escindida en un campo estructural. *Pero la mirada sólo es secundaria con relación a los ojos sin mirada, al agujero negro de la rostridad. El espejo sólo es secundario con relación a la pared blanca de la rostridad.*”⁸ Deleuze y Guattari parten de un *devenir sin ser*, que sólo secundariamente se atribuye entidades positivas en la conciencia (fenomenología) o mediante el lenguaje (estructuralismo), como el acto de síntesis que codifica la proliferación de diferencias en un cuerpo o rostro individualizado.

La alternativa de Deleuze y Guattari se construye a partir de los conceptos de *una vida e inmanencia*, que dejan atrás las aporías del sujeto y del objeto: “La inmanencia no se relaciona con un Objeto cualquiera como unidad superior a toda cosa, ni con un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas: puede hablarse de un plano de inmanencia cuando la inmanencia no es inmanencia de ninguna otra cosa que de sí misma.”⁹

Entienden el plano de la vida como un terreno de fuerzas productivas y generativas, que se actualiza siempre parcialmente en una realidad dada, y no agota su poder de cambio. Esta posición teórica permite el pasaje del problema de la subjetividad de los términos de la identidad individual a los términos de la singularidad, es un hombre que ya no tiene nombre pero que a su vez no se lo confunde con ningún otro. La singularidad es un proceso de devenir, una instancia de creación de nuevas formas de vidas, en donde tienen lugar mezclas, transformaciones, deformaciones, en el umbral, en los confines de lo dado; lo relevante es el pasaje, el movimiento. Uno es siempre una multiplicidad, donde posee singularidades, que son acontecimientos (y no rasgos subjetivos): una sonrisa, un gesto, una mueca. Estos acontecimientos son virtualidades que se actualizan en un objeto o en un

⁸ DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2008. Pág. 177.

⁹ DELEUZE, Gilles, “*La inmanencia: una vida...*” en GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F., *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2009. Pág. 37.

sujeto a los cuales se atribuye. Estos autores realizan su planteo en el terreno de un campo trascendental, donde el proceso de singularización se presenta como un puro flujo de conciencia a-subjetiva, conciencia prerreflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo.”¹⁰

Vemos desplazarse todo un juego de oposiciones para abordar la producción de subjetividad donde el sentido se opone al significado, el pasaje del orden de lo que acontece se opone a lo que “es”, la anomalía frente a la identidad y el evento frente al orden.

La tercera referencia teórica infructífera para pensar el vínculo productivo entre cabeza y cuerpo es Melanie Klein: “La idea de los objetos parciales todavía es peor, es la de un experimentador demente que despedaza, corta, anatomiza en todos los sentidos, sin perjuicio de volver a coserlo todo de cualquier forma.”¹¹ El programa de Deleuze y Guattari no se trata de órganos sin cuerpo, o de un cuerpo desmembrado o fragmentado; sino de mapa y de plan en experimentación, que siempre guarda la posibilidad de fallar.

Los análisis de *Mil Mesetas* se sitúan en un plano anterior a la división entre sujeto-objeto. El futuro del rostro es como flujo de pura vida despojada del soporte humano, cabeza buscadora, velocidades diferenciales, percepciones y afectos flotantes impersonales. La centralidad del yo como instancia ordenadora de la experiencia es cuestionada por el establecimiento del Cuerpo sin Órganos: “Es materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0; pero no hay nada negativo en ese cero (...)”¹²

El organismo y el rostro como política

La ya clásica reflexión foucaultiana sobre el umbral biopolítico refiere a las técnicas de sujeción y de normalización sobre el cuerpo (como instanciación del ser viviente del hombre), de las que surge el individuo y la población como objetos políticos modernos. Estos desarrollos permiten introducirnos en el problema de la cesura biopolítica que separa

¹⁰ DELEUZE, Gilles, “La inmanencia: una vida...” en GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F., *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2009. Pág. 35.

¹¹ DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2008. Pág. 177.

¹² DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2008. Pág. 158.

el campo de la vida humana de sus “otros”: lo animal, lo monstruoso, lo impersonal y a-subjetivo.

El gobierno sobre la vida traza sobre el campo continuo de la población una serie de cortes y umbrales en torno a los cuales se decide la humanidad o la no-humanidad de individuos y grupos. La gestión de la población implica la producción de individuos socialmente legibles, la construcción de un orden normativo y de condiciones de vida para ese cuerpo social; pero también produce vidas residuales, cuerpos despojados de toda humanidad y resguardo jurídico o social¹³.

El rostro humano requiere de una producción social, y es por tanto una política: una instancia de dominación y de lucha. Gilles Deleuze y Félix Guattari entienden que la rostridad es el producto de un dispositivo donde se acoplan el *eje de la significación* y el *eje de la subjetivación*, a partir de ciertos agenciamientos de poder que tienen necesidad de producir rostro; estableciéndose una relación particular con el cuerpo: “el rostro forma parte de un sistema superficie-agujeros, superficie agujereada. Pero este sistema no debe confundirse con el sistema volumen-cavidad, propio del cuerpo (propioceptivo). La cabeza está incluida en el cuerpo, pero no el rostro. (...) Incluso humana, la cabeza no es forzosamente un rostro. El rostro sólo se produce cuando la cabeza deja de formar parte del cuerpo, cuando deja de estar codificada por el cuerpo, cuando deja de tener un código corporal polívoco multidimensional –cuando el cuerpo, incluida la cabeza, está decodificado y debe ser *sobredecodificado* por algo que llamaremos Rostro-.”¹⁴

Todo el cuerpo queda significado bajo un rostro para que pueda pasar por allí el susurro de la identidad personal. Para la mirada antropológica el rostro “traduce en forma viva y enigmática lo absoluto de una diferencia individual, aunque ínfima. (...) Es el lugar originario donde la existencia del hombre adquiere sentido. En él, cada hombre se identifica, se encuentra nombrado e inscrito en un sexo. La mínima diferencia que lo distingue de otro es un suplemento de significación que da a cada actor la sensación de soberanía de su propia identidad.”¹⁵

¹³ BUTLER, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

¹⁴ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2008. Pág. 176.

¹⁵ LE BRETON, David, *Rostros. Ensayo de antropología*, Buenos Aires, Letra Viva – Instituto de la Máscara, 2010. Pág. 16.

Si bien la mirada antropológica, no olvida que el rostro está moldeado lo histórico, lo social y lo cultural, no identifican claramente a éste como producto del poder como bien lo proponen Deleuze y Guattari: “*Agenciamientos de poder muy específicos imponen la significancia y la subjetivación* como su forma de expresión determinada (...) no hay significancia sin un agenciamiento despótico, no hay subjetivación sin un agenciamiento autoritario, no hay combinación de las dos sin agenciamientos de poder que actúan, precisamente, mediante significantes, y se ejercen sobre almas o sujetos. (...) Se trata de una abolición premeditada del cuerpo y de las coordenadas corporales por las que pasaban las semióticas plúvicas o multidimensionales. Se disciplinarán los cuerpos, se deshará la corporeidad, se eliminarán los devenires animales (...) Se producirá una sola sustancia de expresión. (...) o más bien se desencadenará esa máquina abstracta que debe precisamente permitir y garantizar tanto la omnipotencia del significante como la autonomía del sujeto.”¹⁶

La pregunta que guía el texto “*Año cero – rostricidad*” es acerca de las circunstancias en que se desencadena esa máquina. Histórica y culturalmente, ciertos agenciamientos de poder tienen necesidad de producir rostro y otros no. La figura de la humanidad y del rostro humano para la *máquina de rostridad moderna* es el rostro de Cristo, es decir, el hombre blanco medio-cualquiera. El rostro-cristo es figura de la identidad individual. Esta máquina abstracta traza dicotomías y arborescencias, proporciona la sustancia necesaria para el significante y para el sujeto: “El rostro construye la pared que necesita el significante para rebotar, constituye la pared del significante, el marco o la pantalla. El rostro labra el agujero que necesita la subjetivación para manifestarse; constituye el agujero negro de la subjetividad como conciencia o pasión (...).”¹⁷ El rostro, por tanto, no es universal. Las técnicas de individuación modernas que ordenan las normalidades, es decir, que constituyen a los sujetos -con su única sustancia de expresión: el rostro humano- y los distribuyen en el mapa de lo normal y lo anormal, intentan rostrificar-cristianizar a las desviaciones, y las primeras fueron las raciales.

¹⁶ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2008. Pág. 185.

¹⁷ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2008. Pág. 174.

Este agenciamiento particular del poder requiere de la necesidad de producir rostro, mientras que en las sociedades primitivas, por ejemplo, se pone el cuerpo en conexión con la naturaleza, la animalidad, la vegetalidad; no con la rostridad: su semiótica es no significativa, no subjetiva y esencialmente colectiva. Queda pendiente para una futura exploración de este problema en el *cuerpo grotesco*, centralmente a partir del análisis que realizara Mijail Bajtin acerca de la imagen grotesca del cuerpo en Rabelais y sus fuentes.

Para Deleuze y Guattari las tres grandes operaciones del agenciamiento del poder que nos atan son el organismo, la significancia y la subjetivación (estas dos asociadas especialmente con la *máquina abstracta de rostrificación*): “Serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo –de lo contrario, serás un depravado-. Serás significativo y significado, intérprete e interpretado –de lo contrario, serás un desviado-. Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado –de lo contrario, sólo serás un vagabundo-.”¹⁸ Esto los lleva a decir que no tenemos un rostro, sino que somos introducidos en él, y esa máquina juzga binariamente qué pasa y qué no la prueba de normalidad o humanidad.

Deleuze y Guattari nos permiten analizar ese terreno de la vida capturada por el poder en la producción de un cuerpo y un rostro, como un campo de batalla donde tienen lugar estrategias simultáneas de sujeción, desubjetivación, e individualización propias de las tecnologías del poder; en tensión con gestos de fuga a la identificación de los sujetos, que se distancian de la norma y buscan producir nuevas posibilidades de vida. El efecto de esa confrontación produce el despliegue de la normalidad y la monstruosidad (o anomalía) en la vida social.

Los excluidos de las sociedades capitalista contemporáneas sufren en sus rostros el estigma y vergüenza de lo sucio y la pobreza frente a la mirada social. Muchas veces sus rostros son noticia en los medios de comunicación y pasando por la máquina de rostridad, son Cristo encarnado. Los dos casos suelen estar asociados a la construcción de la biografía de un *yo de la desposesión*, de la imposibilidad.

Otras tantas veces, la mirada del transeúnte de la ciudad mira los rostros y los cuerpos de los que allí habitan e identifican la monstruosidad, la animalidad. Aparece el

¹⁸ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2008. Pág. 164.

desagrado, el asco y el temor, al quedar cuestionada la propia seguridad ontológica. Estas son las bases emotivas para el encuentro con lo abyecto, la barrera cultural que marca el fin de la sociedad y la civilización: “Distinguirse del estado de naturaleza implica el pudor, la vergüenza, pero también y sobre todo la repugnancia. La consideración de animalidad anula el carácter humano y habilita para todo acto no solo de agresión y violencia, sino también de exterminio.”¹⁹

Más allá de lo humano, el cuerpo sin órganos

En el propio umbral donde las tecnologías biopolíticas hacen individuos y constituyen poblaciones, se anuncia la resistencia desde la vida a esos regímenes normativos a partir de modos alternativos de prácticas políticas y de experiencias éticas y estéticas. En el cuerpo tiene lugar una batalla de dimensiones políticas donde podemos reconocer los diagramas de fuerza que someten a los cuerpos, así como las líneas de fuga: “Si el rostro es una política, deshacer el rostro también es otra política, que provoca devenires reales, todo un devenir clandestino.”²⁰

La figura de las *Cabezas buscadoras* son lo por-venir, la verdadera desrostrificación, el futuro del rostro: el cuerpo sin órganos. Esta figura de cabeza hace referencia a cohetes con una cabeza provista de un dispositivo capaz de modificar su trayectoria hacia el objetivo; es decir, estamos frente a una máquina de guerra que traspasa los estratos de la significación del poder y abre agujeros para una subjetividad en fuga hacia un paisaje lunar de poros y planicies. El objetivo militar de las prácticas de libertad: alcanzar un Cuerpo sin Órganos. Si el organismo se adhiere al cuerpo, la significancia al alma y la subjetivación a la conciencia, la apuesta es volverlos una verdadera producción, ya no del poder sino de la vida. Al cuerpo se lo cuadrícula, pero algo asoma, se escapa en la potencia de la carne.

Para la reorganización de la política desde la vida el arte se vuelve el terreno por excelencia de estas prácticas de libertad en estos autores. Encontrar experimentaciones de

¹⁹ FIGARI, C. E., “*Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación*” en SCRIBANO, A. y FIGARI, C., *Cuerpo (s), Subjetividad (es) y Conflicto (s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires, CLACSO Coediciones, CICCUS Ediciones, 2009. Pág. 135.

²⁰ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2008. Pág. 192.

modos alternativos de relación con lo vivo en el arte y la literatura es la apuesta filosófica y política de Deleuze y Guattari: “CsO. Sí, el rostro tiene un gran futuro, a condición de que sea destruido, deshecho. En camino hacia lo asignificante, hacia lo asubjetivo.”²¹ Las sensaciones experimentadas no se confunden con estados subjetivos.

En el terreno de las prácticas y la experimentación, no necesariamente artística - aunque la incluye como el terreno más favorable- encontramos los desarrollos sobre el Cuerpo sin Órganos. La elaboración de este concepto en el vocabulario deleuziano se despliega en el constante deslinde entre el derrumbe clínico y la dimensión productiva del deseo en un proceso esquizofrénico.²² Entendido como máquina deseante, sólo marcha descomponiéndose en la identidad producir-producto. Es decir, siendo impersonal, es el lugar donde se conquista lo más propio. Refiere a lo vivido impersonal, es el límite del cuerpo vivido, un límite inmanente, atravesado por afectos y devenires, que son irreductibles a una posición fenomenológica.

En este apartado citaremos brevemente dos fuentes filosóficas que contribuyen a esta noción de corporalidad, que no remite a coordenadas subjetivas o antropológicas y cualquier antropomorfismo o mecanicismo. La referencia a estas dos fuentes, además, nos permite acercarnos a entender por qué el Cuerpo sin Órganos no es una metáfora para designar el cuerpo humano. Siendo un conjunto de prácticas, de experimentación, en el plano de la inmanencia pura, refiere a lo múltiple, como unidad nunca cerrada.

Por una parte, encontramos la concepción nietzscheana de la corporalidad que postula el cuerpo como un campo donde fuerzas dominadoras – activas- y fuerzas dominadas –reactivas- se ponen en relación, razón por la cual se argumenta que un cuerpo siempre es múltiple²³. Por otra parte, referimos a la noción de *cuerpo intensivo* que Deleuze encuentra en Spinoza, la cual le permite focalizar en la pregunta por la potencia de un cuerpo: las pasiones y las acciones que es capaz de soportar y de hacer. Es decir, del modo en que existe, ya que toda potencia está siempre efectuada.

Spinoza sostiene que hay dos polos de la existencia, son dos afectos de base: la tristeza y la alegría. La potencia es la relación diferencial entre estos dos polos: “dos modos

²¹ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2008. Pág. 177.

²² ZOURABICHVILI, François, *El vocabulario de Deleuze*, Buenos Aires, ATUEL, 2007.

²³ DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008.

de existir: existir sobre el modo en que completo mi potencia, efectúo mi potencia en condiciones tales que ella disminuye; o existir sobre el modo en que efectúo mi potencia de tal manera que ella aumenta.”²⁴

Se trata de un programa de libertad que depende de un esquema que es extremadamente práctico: “Selección, composición. Es decir, llegar a encontrar por experiencia con qué relaciones se componen los lazos. Y sacar las consecuencias. Es decir, huir a toda prisa y lo más que pueda –no puedo del todo, completamente- del encuentro con las relaciones que no me convienen y componerme al máximo con las relaciones que me conviene.”²⁵

Pero no sabemos de qué somos capaces hasta el momento de experimentar, sólo nos guiaremos por algunos signos (proféticos, sociales, lingüísticos); se trata de una “ciencia vital”²⁶. A continuación presentaremos una serie de figuras posibles de otra Política del Rostro como Cuerpo sin Órganos.

Por razones de espacio no consideraremos en este trabajo los desarrollos de Deleuze sobre el primer plano en el cine y el rostro, donde sostiene que la imagen afección del primer plano anula la triple función del rostro ya mencionada²⁷.

Ejemplos de uso de CsO

1. Con el propósito de ilustrar cómo la vida emerge como umbral de extrañeza y anomalía respecto de los modos normativos de lo individual y lo humano, por un lado puede hacerse referencia al trabajo de Gilles Deleuze sobre la obra de Francis Bacon presentándolo como un retratista de cabezas y no de rostros²⁸.

Esta obra pictórica hace que surja la cabeza bajo el rostro, como puesta en práctica de un deshacer el rostro humano. Lo logra mediante operaciones de borramiento y cepillado que desorganizan los rostros, o mediante trazos y marcas de animalidad en ellos que nos

²⁴ DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, CACTUS, 2008. Pág. 97.

²⁵ DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, CACTUS, 2008. Pág. 249.

²⁶ DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, CACTUS, 2008. Pág. 251.

²⁷ Pueden consultarse sobre este tema entre otros trabajos: DELEUZE, G., *La imagen-movimiento*, Buenos Aires, Paidós, 2008. y DELEUZE, G., *Cine I. Bergson y las imágenes*, Buenos Aires, CACTUS, 2009.

²⁸ DELEUZE, Gilles, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid, Arena Libros, 2009.

colocan frente a un terreno de acoplamiento y de indiscernibilidad entre el hombre y el animal.

Ambas operaciones redundan en una pintura catástrofe o de la deformación, donde trazos y marcas no son representativas, ni ilustrativas, ni narrativas; y en sensaciones confusas -irrupción involuntaria y sin delimitación de objeto-, patentizándose el terreno de un diagrama de fuerzas.

La cabeza -a diferencia del rostro- se muestra como una dependencia del cuerpo, un cuerpo que es producido como pieza de carne, un estado en que “la carne y los huesos se confrontan localmente, en lugar de componerse estructuralmente. (...) la carne *desciende* de los huesos, mientras que los huesos se elevan desde la carne.”²⁹ El cuerpo a partir de este tratamiento pone de manifiesto la vida y el sufrimiento en ese mismo movimiento de chorreo de la carne.

En Bacon las cabezas aparecen como carne firme pero sin huesos, sin estructura, lluvia carnal, aullido, dislocación y fuga. Ilocación de las órbitas, de la boca. Ya no hay órganos particulares sino agujeros para escapar, para chorrear, para devenir animal. O devenir imperceptible en la composición disgregante: la inmanencia, una vida.

En el medio de este trabajo de Deleuze, puede la sociología del cuerpo instalar el problema de lo abyecto, aquello que escapa por los agujeros, la materia fuera de lugar, el cuerpo y sus desechos, así como sus deformidades; no sólo presentes en el arte sino en ciertas prácticas cotidianas como hemos visto más arriba.

En los marcos normativos y políticos actuales la materia fuera de lugar es un blanco para supervisar médicamente, o es sometida a los edictos policiales. Tal es así que los cuerpos y desechos de las vidas expuestas en las ciudades, como en el caso de la prostitución y los “sin techo”, son sometidos a un conjunto de controles o regulaciones sociales y culturales: “las formas proyectivas de la repugnancia colocan a los cuerpos abyectos siempre al filo del peligro contaminante, la polución o el daño. Lo abyecto se construye así en un juego polisémico en el que de la repugnancia se pasa fácilmente a la indignación y por ende a la penalización.”³⁰

²⁹ DELEUZE, Gilles, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid, Arena Libros, 2009. Pág. 31.

³⁰ FIGARI, C. E., “*Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación*” en SCRIBANO, A. y FIGARI, C., *Cuerpo (s), Subjetividad (es) y Conflicto (s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires, CLACSO Coediciones, CICCUS Ediciones, 2009. Pág. 138.

2. En los trabajos de Antonin Artaud el Cuerpo sin Órganos aparece claramente como la estrategia de guerra contra el organismo.

Artaud en un breve texto titulado “*El rostro Humano*” que acompañó durante el año 1947 la exposición de dibujos de su misma autoría titulada “Retratos y dibujos”, refiere al problema artístico, filosófico y político de “la vieja reivindicación revolucionaria de una forma que nunca se ha correspondido con su cuerpo, que querría ser algo distinto que su cuerpo”³¹, es decir, con aquello que el poder ha hecho de nosotros.

Deshacer *eso que el poder ha hecho de nosotros* implica muchas veces, como lo pone en evidencia Artaud, un lenguaje que surge de la angustia, del sufrimiento. Vemos cómo esta estrategia contra el poder no está exenta de peligros. Los riesgos son la locura u otras tantas veces las regresiones históricas de volver a ser cabezas primitivas. Deshaciendo el organismo a veces se roza la muerte, lo alucinatorio, lo ilusorio.

El cuerpo esquizofrénico en Artaud es una especie de cuerpo colador, donde la superficie ha reventado y el adentro y el afuera se funden en la profundidad; o bien es un cuerpo troceado, donde las partes se dislocan y giran. En la escritura de Artaud la palabra se hace carne, se confunde con el cuerpo en una mezcla, como un puro lenguaje – afecto, donde la ambivalencia de la acción-pasión es evidente.

Advierte Deleuze en torno al programa de Artaud: “(...) la palabra-pasión que estalla en sus valores fonéticos hirientes, la palabra – acción que suelda valores tónicos inarticulados. Estas dos palabras se desarrollan en relación con la dualidad del cuerpo troceado y cuerpo sin órganos.”³² Para pasar de este cuerpo troceado a un Cuerpo sin Órganos (glorioso) es necesaria la prudencia en el programa de apertura del cuerpo. Para ello se requiere el armado de un protocolo de experimentación. ¿Qué hacer?: construir una pequeña máquina, con un lugar, un plan y un colectivo, micropercepciones, umbrales, pasos, migraciones, proliferaciones, una creación, un pueblo por venir.

Siempre se puede fallar en esta empresa: volverse lúgubre y vaciado, en un desmoronamiento suicida o demente. Porque el Cuerpo sin Órganos es deseo, una vez de desear su propio aniquilamiento, y otras, de desear lo que tiene el poder de aniquilar. De allí la importancia del problema de la potencia: qué puede un cuerpo. Siendo éste un

³¹ ARTAUD, Antonin, “*El rostro Humano*” en *Revista Artefacto. Pensamiento sobre la técnica*, N°1, Año 1996. disponible en www.revista-artefacto.com.ar. Consulta 3/10/2010.

³² DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós Básica, 2008. Pág. 106.

problema práctico: “Hace falta conservar una buena parte del organismo para que cada mañana pueda volver a formarse; también hay que conservar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación, incluso para oponerlas a su propio sistema cuando las circunstancias lo exigen, (...) y también hay que conservar pequeñas dosis de subjetividad, justo las suficientes para poder responder a la realidad dominante.”³³

3. En la obra literaria de Perlongher, así como en su tesis doctoral de 1986 *La prostitución masculina*, hallamos la producción de una cartografía de experiencias que plantea que el deseo se dice como producción y montaje estratégico entre los cuerpos, refiriendo explícitamente a los trabajos de Deleuze y Guattari.

El escenario de la sociabilidad marginal estudiada en sus ensayos e investigaciones es la ciudad moderna y cosmopolita. En ella se abordan temas poblados por climas afectivos y sensuales; por la marginalidad perseguida y abyecta; por la metamorfosis, el exceso, la violencia, el deseo; y por los actos creadores de resistencia a la reproducción de la ley social y del orden establecido.

En su investigación sobre la prostitución masculina se van delineando personajes en tanto puntos de una red de tránsitos, que no son pensados como sujetos con “identidades”, sino como trayectorias y devenires al margen. Derivas en el yo y en el plano espacial, en el ejercicio de la prostitución. El vagabundeo se hace en las coordenadas del deseo y el dinero. La fragmentación del cuerpo es total en un goce por partes: “Obsesión por el pene, por la penetración o por la succión, por las conexiones pene-ano-boca, maquinaciones para la producción de intensidades entre los órganos”³⁴

4. Por último, arriesgamos siguiendo a Antonio Negri³⁵, la posibilidad de pensar la figura de un cuerpo monstruoso como expresión de un Cuerpo sin Órganos político, que lleva adelante su plan de fuga de la dominación capitalista. Nos referimos especialmente a los cuerpos y rostros monstruosos de las vidas precarias, sacrificables de los excluidos.

³³ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2008. Pág. 165.

³⁴ PERLONGHER, Néstor, “Avatares de los muchachos de la noche” en PERLONGHER, Néstor, *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*, Buenos Aires, Colihue, 2008. Pág. 49.

³⁵ NEGRI, Antonio, “El monstruo político. Vida desnuda y potencia” en GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F., *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

Para Negri la genealogía de lo monstruoso requiere “reconocer en la filigrana de la racionalidad griega, así como en el orden de la razón moderna, el dominio del principio eugenésico: o mejor, la eugenesia como dispositivo que opera durante un período tan prolongado como lo es la historia de la racionalidad occidental. La revolución humanista solamente ha podido impugnar los contenidos (feudales, clericales, patriarcales, etc.) de la tradición eugenésica.”³⁶ La resistencia a las formas de dominación contemporáneas exige una radicalización de estas impugnaciones, en un ataque a las formas de racionalidad del poder y en una refocalización política de los testimonios de sufrimiento y resistencia del monstruo contemporáneo; el trabajador, el campesino, el que vive en la calle, el que hace de la calle su medio de vida: “el monstruo se presenta como positividad. (...) elige declarar su existencia y su capacidad de transformarse (...). Él, el monstruo, es una trama de existencia.”³⁷

El monstruo es múltiple, es afirmación de la potencia de la vida, y es lo común. La vida monstruosa permite reapropiar una potencia y articularse con nuevos modos afectivos más allá del control capitalista.

Más allá de los principios de la eugenesia, hoy el monstruo intenta ser moldeado en su devenir por lo que Deleuze ha caracterizado como las *Sociedades de Control*³⁸; donde “una constante del capitalismo sigue siendo la extrema miseria de las tres cuartas partes de la humanidad, demasiado pobres para endeudarlas, demasiado numerosas para encerrarlas...”³⁹ Nos queda por ver si esos rostros monstruosos pueden volverse *cabezas buscadoras*.

³⁶ NEGRI, Antonio, “*El monstruo político. Vida desnuda y potencia*” en GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F., *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2009. Pág. 99.

³⁷ NEGRI, Antonio, “*El monstruo político. Vida desnuda y potencia*” en GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F., *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2009. Pág. 113.

³⁸ DELEUZE, Gilles, “*Post-scriptum sobre las sociedades de control*” en DELEUZE, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

³⁹ DELEUZE, Gilles, “*Post-scriptum sobre las sociedades de control*” en DELEUZE, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 2006. Pág. 284.