

Una flecha llamada diverso. Disputa ética de un deseo no patriarcal para los cuerpos varón-cis-heterosexual.

Pablo Neirotti.

Cita:

Pablo Neirotti (2019). *Una flecha llamada diverso. Disputa ética de un deseo no patriarcal para los cuerpos varón-cis-heterosexual. XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-023/347>

Una flecha llamada diverso.

Disputa ética de un deseo no patriarcal para los cuerpos varón-cis-heterosexual

Pablo Neirotti

Facultad de Ciencias Sociales de la U.B.A.

Eje 4: “Poder, conflicto, cambio social”

Mesa 60 “Género, cuerpo y afectos. Intervenciones teóricas, estéticas y políticas desde las izquierdas y los feminismos contemporáneos”

Resumen:

En el marco de la reciente expansión de distintos discursos feministas se produce una consecuente resignificación de las prácticas, experiencias y representaciones de los cuerpos biopolíticamente asignados varón. Partiendo de una distinción entre moral (formulación universalizante del bien y el mal) y ética (formulación particular de lo bueno y lo malo) planteo que las nuevas masculinidades hegemónicas son el punto de anclaje de un deseo conciliador entre una moral que retoma lo “políticamente correcto” de ciertos discursos feministas y una ética que se sustenta en la expansión por nuevos medios de las potencias patriarcales. Entiendo que un quiebre posible de estas identidades se encuentra en los procesos de resignificación que se focalizan en dar lugar, en el terreno de disputa que son los cuerpos varón-cis-heterosexual, a la creación y difusión de técnicas de reformateo sustentadas en una ética no patriarcal. En definitiva, técnicas que se orientan hacia el recorrido de los límites de lo que lo patriarcal puede decir en, mediante y para estos cuerpos; la peligrosa (por disolutiva) pero necesaria exploración de lo que podrían ser potencias no patriarcales y la búsqueda balbuceante de un deseo aún inefable para nuestros cuerpos.

Palabras clave: feminismo, varón-cis-heterosexual, moral, ética, deseo.

“Hay todo un ludismo por ser inventado,
un ludismo de los engranajes humanos que hacen girar el capital”

Tiqqun

“...el proceso no puede liberarse, proseguir y realizarse más que
en la medida en que es capaz de crear - ¿qué, pues? una tierra nueva.”

Deleuze y Guattari

“Y agárrate bien que vienen curvas”

Gata Cattana

Coordenadas

Las posibilidades que ofrece un punto de partida como es la lectura de Deleuze y Guattari suponen pensar la diferencia en donde se ve lo mismo, la multiplicidad en movimiento donde la identidad, la cosmicidad afectiva donde la rigidez biológica, el enmarañaje donde el orden y en consecuencia la fuga en lugar de la clausura. La lectura de Spinoza realizada por Deleuze, a su vez, es verdaderamente un arma que, creo, debe agenciarse en máquinas de guerra responsables. A partir de estas herramientas intento retomar una posibilidad de pensamiento y focalizarla en la cuestión de la desigualdad de género, en conversación con aportes de algunas obras feministas, pero desde la posición de sujeto que ocupo: varón-cis-heterosexual, blanco, de clase media académica. Intentaré dar cuenta de cómo los conceptos de moral y ética pueden servir a la experimentación afectiva que tenga por objeto una fuga de la organización patriarcal de nuestro deseo. Por cierto que son muchos los privilegios desde los cuales escribo, lo cual me obliga a reconocer que lo que pueda escribir se plantea, en todo caso, en relación a posiciones de sujeto cercanas a la mía. Espero evitar ambiciones de universalidad. Dicho lo cual este trabajo se pone a disposición de usos polívocos y particulares.

Mis disculpas anticipadas a cualquier amante de la máquina Fél-G-i-ll-x que lea estas líneas por la necesaria esquematización que requiere los límites de este trabajo.

SE trata de cómo SE traza.

Para compartir mejor la potencialidad que retomo de la obra de Deleuze y Guattari debería recurrir a la mención de algunos conceptos claves que permitan introducir parte de la jerga de los autores. Para ellos lo social es un proceso de autoproducción de deseo, de máquinas deseantes con sus acoplamientos y conexiones, un ciclo que remite al deseo en tanto principio inmanente¹. Las relaciones de producción, los valores de mercado, las racializaciones, todo pasa a ser concebido en

¹ Deleuze, G. y Guattari, F. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. España: Paidós. [1972] (1985)

términos de flujos de deseo (de libido como “trabajo conectivo de la producción deseante”, a condición de que no se la confunda con energía simplemente sexual y de que no se le apliquen las restricciones edipizantes del psicoanálisis). También las representaciones de sexo, género y orientación sexual serán comprendidas en este sentido. El deseo fluye, y es a su vez lo que hace fluir o lo que corta los flujos en el enmarañado tejido social (enmarañado a su vez con el tejido de lo existente). El objeto de un flujo de deseo es siempre otro flujo, y entre los flujos se producen conexiones, disyunciones y conjunciones de unos con otros², que es lo que supone el concepto de máquina³. Una máquina es, en su expresión molecular, la producción de una o varias de estas tres operaciones entre flujos moleculares de deseos.

Lo cual nos lleva a retomar el concepto de líneas, que los autores dividirán en líneas moleculares, molares y de fuga. Las líneas moleculares o flexibles son los flujos de deseo propiamente dicho, y oscilan entre los otros dos tipos. Tienen lugar a un nivel infinitesimal y consisten en flujos de cuantos, que son grados de desterritorialización en el flujo codificado. Ocurre que la agregación estadística de las líneas moleculares da como resultado los grandes conjuntos o líneas molares o duras, con sus respectivos territorios y códigos. No hay prevalencia de unas sobre otras, sino que las líneas moleculares hacen pasar entre los segmentos duros flujos de desterritorialización que marcan el devenir de un segmento a otro, y las líneas molares operan a la vez sobre las primeras segmentarizándolas. De esta manera la dinámica analítica que se propone es la de dar cuenta de los flujos de desterritorialización por las territorialidades de las que fluyen, pero también por los nuevos códigos en los que se reterritorializan; y en oposición, un código y una territorialidad solo pueden comprenderse en función del campo múltiple de flujos moleculares que logran organizar, siempre provisoria y parcialmente. Las líneas de fuga, finalmente, designan el devenir de los flujos de deseo más allá de los límites marcados por la estructura representacional de las líneas molares que constituyen el *socius*. Las diferencias entre líneas no conllevan oposiciones buena/mala, colectiva/individual, real/imaginaria y de hecho se suponen mutuamente, se interrelacionan, pasan la una a la otra o se agencian⁴.

Los cuerpos resultantes (el de la sociedad, pero también el individual) son, como plantea Tonkonoff “multiplicidades infinitas de relaciones multilineales, y no sustancias” que se integran y

² Lo existente es tan intrincado que se debe visualizar incluso que todo flujo supone, en su extensión, un campo de presencia en el cual su relación con otros flujos produce objetos parciales (cortes), donde más de un campo pueden superponerse en una disyunción incluso y en el que el movimiento de su relación con otros flujos permuta a su vez los objetos parciales, que de esta manera nunca permanecen estáticos. Deleuze, G. y Guattari, F. *El Anti Edipo...*

³ Deleuze, G. y Guattari, F. *El Anti Edipo...*

⁴ Deleuze, G. *Diálogos*. Valencia: Pre-textos. (1997). Y Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. España: Pre-textos. [1980] (2002). Se dirá, por ejemplo, que “la administración de una gran seguridad molar organizada tiene como correlato toda una microgestión de pequeños miedos”, Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil Mesetas...*

desintegran constante y simultáneamente⁵. Conllevan, como se dijo, un socius estratificado, representacional, molar, organizado. Pero simultáneamente este se estructura sobre un cuerpo sin órganos, que no se opone a los órganos sino a su organización en un socius y que es en este sentido “el último residuo de un socius desterritorializado”⁶, la virtualidad o potencia mutante del registro del socius. El cuerpo sin órganos es una experimentación inevitable en el proceso de la producción deseante, y es en el límite lo que queda cuando se han suprimido los fantasmas sociales, los conjuntos de significaciones y subjetivaciones, es el límite no organizado de lo social, energía que se expresa en intensidades (en contraposición a la extensión de los estratos del socius). Y de lo que se trata para los autores, justamente, es de “hacer un cuerpo sin órganos, allí donde las intensidades pasan y hacen que ya no haya ni yo ni el otro, no en nombre de una mayor generalidad, de una mayor extensión, sino en virtud de singularidades que ya no se pueden llamar personales”⁷. La oposición del cuerpo sin órganos a la organización del deseo, y la lógica propia del flujo de las líneas moleculares y de fuga hace que todo socius sea siempre provisorio, esté siempre amenazado. De allí la posibilidad de una organización distinta.

SE traza líneas, SE organiza un socius y SE lo desorganiza en el fluir constante de la producción deseante. No hay lugar para metafísicas del libre albedrío, porque cada individuo es un entramado de líneas que SE hace y deshace. El sujeto está “cargado de estrellas y de los propios animales”, porque SE desdibuja la línea entre humane y naturaleza, puesto que lo que existe es el “proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. (...) yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada”⁸. El sujeto es la relación de los restos de las operaciones de las máquinas deseantes, de allí su heterogeneidad, su falta de unidad. Es el resultado progresivo y retroactivo de la producción impersonal deseante, una parte formada por partes, una conjunción de disyunciones entre conexiones, de momentos por los que SE lo hace pasar.

Pero lejos de caer en un relativismo irresponsable lo que SE introduce es la posibilidad de pensarSE en el entramado que nos constituye. Dar cuenta de agenciamientos posibles que lleven a la experimentación del cuerpo sin órganos hecho de puras intensidades, pero evitando a la vez que este recaiga en la formación de un cuerpo canceroso de intensificación de los estratos, o en un cuerpo que se vacía al límite de la abolición y la muerte. SE plantea la cuestión ética.⁹

⁵ Tonkonoff, S. “Deseo, agenciamientos, máquinas. Deleuze et al.”. En *The Infinitesimal Revolution. From Tarde to Deleuze and Foucault*. Nueva York: Palgrave Macmillan. (2017).

⁶ Deleuze, G. y Guattari, F. *El Anti Edipo...*

⁷ Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil Mesetas...*

⁸ Deleuze, G. y Guattari, F. *El Anti Edipo...*

⁹ Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil Mesetas...*

Las representaciones molares patriarcales y los movimientos de desterritorialización y reterritorialización feminista

Un dispositivo de poder es un agenciamiento¹⁰: ensamblajes de líneas en un armado en el que se encuentran por afinidad, pero que a la vez las afina, las ordena, las redefine, aunque siempre provisoriamente y en movimiento, y que dan por resultado una producción deseante específica, con su correspondiente código y territorio. Las máquinas abstractas, a su vez, trazan los máximos de desterritorialización y descodificación de los agenciamientos. Toda máquina abstracta supone un polo de sobrecodificación que asegura la homogeneidad de varios dispositivos de poder al regular sus relaciones mutuas incluyendo una axiomática que determina la prevalencia de un segmento sobre otros, así como su traducción y convertibilidad, y que en este sentido organiza la producción y reproducción de una segmentaridad dura y binaria (no en el sentido de dualista, sino de dicotómica).¹¹ En estos términos se autoproduce el socius como presupuesto natural de tal o cual régimen particular de la producción deseante, a la que proporciona “una unidad estructural y finalidades aparentes, sobre la que se vuelca y de cuyas fuerzas se apropia, determinando las selecciones, las acumulaciones, las atracciones sin la que éstas no tomarían un carácter social”.¹²

Si bien excede los límites de este trabajo, no quisiera dejar de mencionar la afinidad potencial que mantienen estas nociones de Deleuze y Guattari con algunas formulaciones de la teoría feminista como el sistema de sexo/género de Rubin¹³, el sistema económico y de pensamiento heterosexual obligatorio de Wittig¹⁴ o el concepto de farmacopornocapitalismo de Preciado¹⁵. De la misma manera el estudio de Laqueur¹⁶ sobre la constitución del modelo de los dos sexos o la detallada genealogía del proceso de acumulación originaria y subjetivación de los cuerpos elaborada por Federici¹⁷ se prestan a una relectura desde las coordenadas de una historia de los agenciamientos de los dispositivos de poder. Lo que quiero plantear es que la máquina teórica elaborada por Deleuze y Guattari habilita posibles relecturas de obras y conceptos fundamentales de la teoría feminista, y que es en esa brecha en la cual se enmarca el presente trabajo, intentando en este caso desentrañar las potencialidades específicas que se ofrecen para cuerpos que sin embargo solo podríamos denominarnos feministas en un exceso de confianza.

Espero que lo dicho sirva de punto de partida para la conceptualización de las desigualdades

¹⁰ Deleuze, G. *Diálogos*. Y Tonkonoff, S. “Deseo, agenciamientos, máquinas...”

¹¹ Deleuze, G. *Diálogos*. Y Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil Mesetas...*

¹² Deleuze, G. y Guattari, F. *El Anti Edipo...*

¹³ Haraway, D. “Género para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra”. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (pp. 213-250). Madrid: Cátedra. [1989] (1995).

¹⁴ Wittig, M. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Buenos Aires: Libros de la mala semilla. (2015).

¹⁵ El propio Preciado remite a Deleuze como “ídolo y último representante francés de una forma de insurrección sexual a través de la escritura”. Preciado, P. B. *Testo yonki*. España: Espasa. (2008).

¹⁶ Laqueur, T. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra. [1990] (1994).

¹⁷ Federici, S. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón. [2004] (2015).

de sexo, género y orientación sexual como productos de un agenciamiento específico de dispositivos de poder que tienen como resultado la producción de representaciones molares, que por la difusión del término y sus consecuentes ventajas podríamos denominar patriarcales, de un territorio normativo y de un código biunívoco y jerarquizado (aun cuando pueda aceptar temerosamente la introducción de nuevos elementos, siempre con la lógica de abordarlos en función de la axiomática de la producción social-deseante específica del capitalismo). Deleuze y Guattari plantean algo del estilo cuando sostienen que la organización particular que su sociedad hace de la multiplicidad deseante resulta en la representación antropomórfica del sexo como la noción de que hay dos sexos, o incluso uno solo (el significante fálico que organiza estructuralmente la perspectiva del psicoanálisis)¹⁸. Sin entrar en detalles me contentaré con afirmar que en la juventud argentina de clase media opera una organización de la multiplicidad deseante análoga, si bien con sus particularidades y distinciones, con sus relaciones características con otras segmentaridades molares¹⁹. Hay los cuerpos que escapan a esta organización, pero desconocer la amplitud del fenómeno supondría negar las desigualdades, opresiones, abusos y violencias que han llevado a inmensos grupos de mujeres y disidencias de la juventud (aunque evidentemente no solo ni primero de la juventud) a articular redes de organización, afección, contención y/o disputa social en lo que a grandes rasgos podemos denominar los movimientos feministas y LGTBIQ en Argentina.

Desde esta perspectiva es que considero que estos movimientos desarrollan líneas de fuga de lo que llamé por conveniencia representaciones molares patriarcales. Líneas de descodificación y desterritorialización que obligan a la axiomática de las representaciones patriarcales a extender sus límites, pero que también atraviesan umbrales más allá de esta axiomática de forma tal que, en los casos más exitosos, logran producir códigos y territorios cualitativamente distintos (“la creación siempre se constituye sobre una línea de fuga”²⁰). Las condiciones de posibilidad de estas fugas están dadas por el proceso desorganizante del cuerpo sin órganos y por la lógica de las líneas moleculares que constituyen, junto a las molares que son su agregación estadística, a le sujeto. Porque, dicen Deleuze y Guattari, “la base sobre la que se construyen las objetivaciones molares es siempre el campo múltiple de la transexualidad microscópica”, campo que hace que cada mujer y cada hombre contengan cantidad de hombres y mujeres, e incluso flujos irrepresentables en la lógica antropomórfica del sexo, capaces de relacionarse y agenciarse entre sí de forma tal que se

¹⁸ Deleuze, G. y Guattari, F. *El Anti Edipo...*

¹⁹ Existen representaciones similares en otros grupos etarios y de clase. Pero dado que este escrito se basa en un entramado de experiencias de teoría y de la acción de los actuales movimientos feministas en Argentina desde una cierta posición de sujeto es necesario que me remita a esta posición.

²⁰ Deleuze, G. *Diálogos*.

transmute el orden estadístico del deseo²¹. A cada uno sus sexos.

Catexis inconscientes y preconscious

Resulta conveniente, llegado este punto, introducir la diferencia conceptual que hacen Deleuze y Guattari entre catexis libidinal inconsciente de grupo o deseo y la catexis preconscious de clase o interés. La catexis es la carga afectiva que el socius realiza en el enmarañaje de los flujos de deseo, es decir, remite al momento de determinación de la producción deseante por la organización en la cual esa producción se produce (aunque repita una vez más que esta organización es siempre parcial, provisoria, dinámica y se desorganiza y reorganiza constantemente). Un conjunto social produce una clase en un nivel molar, en tanto este conjunto estadístico puede reportar beneficios de la organización actual del socius, y otra clase no puede constituirse más que “por una contracatexis que crea su propio interés en función de nuevos fines sociales, de nuevos órganos posibles”²². Pero a un nivel molecular la catexis libidinal inconsciente no se asocia a la posición de los sujetos en la distribución molar de las clases, no se dirige al régimen de la síntesis social, sino al grado de desarrollo de las fuerzas con las que el socius les ha cargado, de lo cual dependen las síntesis. Los intereses pueden predisponer ciertas catexis libidinales, y estas a su vez pueden inclinar el interés a fijarse bien aquí, bien allá. Pero no suponen las mismas catexis. Por aquí se formula la respuesta de Deleuze y Guattari a la pregunta de cómo el deseo puede desear su propia represión. Ocurre que en tanto catexis social el deseo maquina la reproducción del socius que lo carga (con los límites, o mejor dicho, falta de límites a los que referí).

A nivel de las catexis preconscious el corte se da entre el socius actual (asociado a una catexis reaccionaria) y un segundo socius que se evalúa por su capacidad de introducir los flujos de deseo en una nueva axiomática de interés (asociado a una catexis revolucionaria). A nivel de las catexis libidinales el corte se da al interior del socius actual y depende de las relaciones de prevalencia, redundancia o desorganización, para un sujeto puntual, entre la repetición de los cortes productivos que lo organizan en tanto producción deseante a semejanza del socius (asociados a una catexis reaccionaria) y los flujos de deseo que lo atraviesan en la dirección de líneas de fuga (asociados a una catexis revolucionaria). En este sentido adquiere claridad la situación de que un interés revolucionario a nivel preconscious pueda continuar asociado a un grupo sometido, policial a nivel inconsciente, apurado a producir nuevas organizaciones, nuevas codificaciones y territorialidades que estratifiquen la producción deseante. Un grupo sujeto, en oposición, es aquel

²¹ Deleuze, G. y Guattari, F. *El Anti Edipo...*

²² *Ibid.*

cuyas catexis libidinales inconscientes son revolucionarias, subordinando el socius a la desorganización a la que tiende el cuerpo sin órganos (donde este movimiento también es parcial y limitado). Los grupos sujetos no cesan de derivar de los grupos sometidos, haciendo pasar el flujo de deseo y cortándolo más allá de los límites del socius, reinvertiendo entonces el proceso al restablecer límites interiores.²³

“¿No sería la Ética el gran libro sobre el cuerpo sin órganos?”²⁴

A continuación, un abordaje de la lectura que Deleuze hace de la Ética de Spinoza, y de su oposición a una moral. Es conocida la reflexión de Spinoza referida a que no sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo²⁵. De lo que se trata es de dar cuenta de que un cuerpo está determinado por sus potencias, por lo que puede, por las afecciones y los afectos de los que es capaz, siendo la ética la elaboración equívoca de este conocimiento²⁶.

Para Spinoza el Ser es la Existencia, Natura, y los existentes (las partes) son modos del Ser. Los existentes tienen potencias que corresponden a su modo de ser en el Ser²⁷, lo que les ha tocado en suerte se podría decir, y si bien nadie sabe lo que un cuerpo puede, lo cierto es que no puede más de lo que puede. Ya se pueden intuir paralelismos importantes con la noción de sujeto de Deleuze y Guattari. Ahora bien, el modo de ser del existente está dado por las relaciones características que lo constituyen, que subsumen sus partes. Podríamos decir, forzándolo, que está dado por el enmarañaje de flujos de distinto tipo que lo atraviesan. Y dado que la dispersión de los flujos en el campo de lo social y lo existente no es uniforme, resulta que cada cuerpo presenta un modo de ser particular. En el encuentro de un cuerpo con otro (o de una idea con otra, en el doble campo de la extensión y el pensamiento, donde ningún término es privilegiado) pueden suceder dos cosas: o bien el encuentro conviene a ambos cuerpos, y en ese caso aumentan sus potencias en la composición de un tercer cuerpo que los incluye, o bien no les conviene, en cuyo caso uno de los dos descompone al otro y destruye la cohesión entre sus partes, provocando en el límite relaciones incompatibles con su relación constitutiva (muerte).²⁸

El problema es que solo tomamos conciencia de los encuentros por los efectos que nos producen, con lo cual nada sabemos de las relaciones de nuestros cuerpos, ni de las de otros cuerpos, ni de las relaciones entre cuerpos. Este es el conocimiento al que aspira la ética, que

²³ Deleuze, G. y Guattari, F. *El Anti Edipo...*

²⁴ Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil Mesetas...*

²⁵ Cuerpo refiere a todos los cuerpos, todos los existentes, no únicamente los cuerpos humanos...

²⁶ Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets. [1970] (2004)

²⁷ Deleuze, G. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus. [1978] (2006).

²⁸ Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica*.

definirá lo bueno como lo que provoca afectos alegres, es decir, que se compone con mi cuerpo, y lo malo como lo que provoca afectos tristes, es decir, lo que me descompone.

Una moral, en contrapartida, supone una esencia universal que el ser debería esforzarse en alcanzar. De esta manera ubica al Bien como superior al Ser, siendo el valor la persecución del Bien como fin. De lo que se trata es de un sistema de juicio²⁹. En otra parte Deleuze y Guattari refieren al sistema del juicio de Dios como la oposición de Aquél que hace un organismo porque no puede soportar el cuerpo sin órganos, porque lo persigue y busca la prevalencia del organismo³⁰, invitando a pensar una moral como discurso reproductivo de un socius. Pero volviendo sobre Spinoza, cabe destacar que la moral no aporta conocimiento. Lo impide, o quizás ocupa su lugar para quien no puede acceder a él, o en el mejor de los casos lo hace posible; pero en todo caso es tan solo un mandamiento que exige obediencia. El conocimiento es la potencia inmanente que determina la diferencia cualitativa entre los modos de existencia de lo que se compone, lo bueno, y lo que se descompone, lo malo, con todas las diferencias entre lo bueno y lo malo para diferentes cuerpos que se puedan imaginar, por oposición a las nociones universalizantes del Bien y el Mal.³¹

Es importante introducir, además, la distinción entre la afección y el afecto. Con propiedad, las afecciones son estados instantáneos, alegres o tristes según supongan un cuerpo que se compone conmigo aumentando nuestras potencias o que, por el contrario, me descompone o tiende a descomponerme. Sucede que incluso si mi cuerpo puede resistir una afección triste lo hace mediante una fijación que se produce como un investimento que conjura lo que no me conviene, siendo la potencia consagrada a ese investir la que provoca la disminución de mis potencias. El afecto es el paso vivido de un estado a otro, siendo así un afecto alegre el paso a un estado en el que mis potencias han sido incrementadas. De esta forma todo encuentro es todo lo que puede ser en cada instante, y carece de sentido invocar una potencia en un momento dado solo por el hecho de que se la ha experimentado en otro momento, como si fuese una esencia constante y virtual, cuando si se puede hablar de esencia es solo en el sentido de potencia actual.³²

La ética spinoziana nos introduce así en un proceso de experimentación, puesto que no saber lo que un cuerpo puede significa no saber de entrada cuáles son las relaciones constitutivas y cuáles son los afectos de las distintas relaciones de encuentros que hacen a los modos de existencia de un existente. “Cada uno debe descubrir lo que ama y lo que soporta”³³. Además, las potencias también se construyen, y esto supone una tremenda complejidad puesto que lo que puede entrar en composición con una parte de mis relaciones puede también y simultáneamente descomponer otras.

²⁹ Deleuze, G. *En medio de Spinoza*.

³⁰ Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil Mesetas...*

³¹ Deleuze, G. *En medio de Spinoza*.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

Pareciera que, como se invitaba a pensar más arriba, se puede asociar la moral con la reproducción de un socius, de sus segmentaridades molares, sus códigos binarios y territorios fijos, puesto que prescriben un marco de acción universal, sobrecodificado si se quiere, un mandamiento de ser que exige obediencia. En este sentido todo socius, toda organización de la producción deseante, supone la fijación de límites y umbrales para los flujos de deseo, una cierta represión que obliga a los flujos a organizarse (aunque siempre de forma incompleta y fallida) en función de las líneas duras. Evidentemente este mandato limita constantemente una multiplicidad de agenciamientos y devenires, ya que en tanto supone conexiones globales y específicas, disyunciones exclusivas y conjunciones biunívocas³⁴ esta determinación estadística del deseo desconoce las multiplicidades que conforman todo cuerpo, y por el contrario permite relaciones de composición solo para algunas de sus partes constitutivas.

En consecuencia, la experimentación de encuentros que incrementen las potencias de las partes constitutivas, de los flujos de deseo que son reprimidos por el socius, supone una cierta desorganización de este. Es aquí donde la experimentación ética y la experimentación de las intensidades del cuerpo sin órganos encuentran ciertos puntos de superposición (aunque no se pretende decir que sean lo mismo). Efectivamente, si la desorganización del socius permite cierto recorrido del límite que es el cuerpo sin órganos, esto es en tanto dicha desorganización libera los flujos de deseo que componen un cuerpo y permite nuevas posibilidades para la producción deseante. Pero esto debe realizarse con cuidado puesto que siempre se puede fallar, se puede recaer en una proliferación de estratos o en una desestratificación demasiado violenta, se puede volver canceroso el cuerpo sin órganos (al recaer en la formulación de nuevas verdades totalitarias) y se puede morir en un vaciado insostenible³⁵. La experimentación ética de los encuentros, siempre equívoca, puede ocasionar semejantes peligros, lo cual hace entendible la recomendación de Deleuze y Guattari de prescribir la prudencia como dosis, curioso pero sensato complemento moral de la experimentación ética. Hace falta conservar “pequeñas provisiones de significancia y de interpretación, incluso para oponerlas a su propio sistema cuando las circunstancias lo exigen, (...) pequeñas dosis de subjetividad, justo las suficientes para poder responder a la realidad dominante”³⁶.

³⁴ Deleuze, G. y Guattari, F. *El Anti Edipo ...*

³⁵ Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil Mesetas...*

³⁶ Ibid.

¿Qué se puede entender por moral patriarcal?

Si, retomando, las constricciones dadas por la organización que un socius realiza sobre la producción deseante se pueden entender en el sentido de que conllevan una moral, entonces la conclusión lógica del reconocimiento de que existe un conjunto de representaciones molares de carácter patriarcal es la de que este conjunto de representaciones supone una cierta moral. Queda por determinar el contenido propio de dicha moral. En el caso de la juventud de clase media argentina, creo que este contenido se puede ubicar oscilando entre las exigencias de la asignación tradicional a la virilidad o a la feminidad en términos muy similares a los que enumera Despentes: agresividad, frialdad, fortaleza, valentía, pero también miedo de la homosexualidad, incapacidad afectiva, angustia por el tamaño del pene, etc³⁷. También el trabajo de Segato es revelador cuando plantea la existencia de un mandato de violación para los hombres, destacando la dimensión moral y moralizante del discurso de los violadores que estudia, los cuales se ven auto-justificados por la necesidad de oponer en su lugar a un cuerpo femenino que desafía con su existencia la capacidad de regular el comportamiento social de un sistema de estatus en decadencia³⁸. Por otro lado, Azpiazu Carballo permite considerar los cambios recientes en lo que él denomina el surgimiento de las nuevas masculinidades hegemónicas, para las cuales la flexibilidad, la emocionalidad, la responsabilidad en ciertas tareas reproductivas y afectivas y otros aspectos de lo tradicionalmente femenino pasan a ser parte de un nuevo formato de inscripción de una norma de género readaptada, que mantiene sin embargo una serie de privilegios para los cuerpos varón-cis³⁹.

Plantear la existencia de una moral patriarcal, a esta altura del feminismo, resulta una obviedad. La cuestión, evidentemente, reside en la elaboración más precisa posible del detalle de esa moral en un espacio-tiempo social determinado y para un grupo social específico. Volviendo sobre la particularidad de los varones-cis-heterosexuales de la juventud argentina de clase media, entiendo que el concepto de Azpiazu Carballo de nueva masculinidad hegemónica es el indicado para dar cuenta de las transformaciones que los movimientos feministas han operado en nuestros grupos sociales, específicamente en círculos progresistas. Pareciera que una cierta moral feminista se pone en juego para sostener, en un compromiso dinámico, una cierta identidad o autopercepción subjetiva del tipo progresista, políticamente liberal, quizás militante, quizás académica, posiblemente de izquierda o centro-izquierda (pero no solo), posiblemente atravesada por el discurso de “Verdad, Memoria y Justicia” que tanta importancia presenta para numerosos grupos sociales en nuestro país. Quiero decir que la adscripción a una cierta moral feminista no es (o no es solo) la impostura de quien busca mantener sus privilegios sin llamar la atención, si bien esta

³⁷ Despentes, V. *Teoría King Kong*. Buenos Aires: Penguin Random House. [2006] (2018).

³⁸ Segato, R. *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. (2003).

³⁹ Azpiazu Carballo, J. *Masculinidades y feminismo*. Barcelona: Virus. (2017).

realidad también se evidencia e interrelaciona. Creo que es también una cierta consecuencia lógica del conflicto interno que suscita en estos varones-cis-heterosexuales el hecho de que sus identidades progresistas sean puestas en duda por los movimientos feministas. Y creo que estas contradicciones pueden llevar, en algunos cuerpos varón-cis-heterosexual, a un deslizamiento oportuno que permita fugar gradualmente, con mayor o menor pendiente, de las representaciones molares patriarcales.

La noción de una cierta moral feminista y la persistencia de una ética patriarcal

La lectura que hace Fraser⁴⁰ de cómo algunos ideales feministas, altamente controvertidos hasta no hace tanto, han pasado a formar parte de la corriente social convencional ofrece algunos puntos de interés en la consideración de una cierta moral de corte feminista liberal. El planteo que hace la autora es el de que el ciclo neoliberal de acumulación y expansión capitalista se sirvió parasitariamente de ciertas reivindicaciones de la segunda ola feminista para su propio desarrollo. Por ejemplo, mediante la utilización de la crítica al modelo tradicional de la división trabajo doméstico-reproductivo/trabajo asalariado-productivo para propiciar la leyenda del emprendedurismo y la flexibilización de las regulaciones laborales en beneficio del capital privado, incorporación mediante de la mujer al mercado laboral. Este movimiento, que se sostiene sobre el rechazo a la autoridad tradicional, el enemigo común de los feminismos y de la desterritorialización expansiva del capitalismo, no impide la recaída del capitalismo en viejos códigos y territorialidades bajo nuevos formatos, para ponerlo en términos de Deleuze y Guattari. Fraser plantea que nos encontramos frente a la situación de un doble de los discursos feministas que consiste en la emergencia de un significativo vacío del bien, análogo al de democracia, que ya no es controlado por los feminismos y que puede ser y es movilizado para invocar la legitimidad de una variedad de supuestos distintos y en ocasiones hasta contrapuestos a ciertos intereses de los movimientos feministas⁴¹. Creo que esta conceptualización permite ilustrar la emergencia de cierta moral de corte feminista liberal que podría ser ilustrada por hitos como el documento de la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (1981), la Convención de Belém do Pará (1994) o la Ley Nacional n° 26.485 de protección integral (2009), y que se expresa en la formulación de compromiso de las nuevas masculinidades hegemónicas de la juventud argentina de clase media.

Ahora bien, Fraser destaca (y comparto) que esta teorización no se trata de desconocer las evidentes conquistas y avances que han alcanzado los movimientos feministas por cuenta propia, ni

⁴⁰ Fraser, N. "El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia". En *Fortunas del Feminismo* (pp. 243-265). Traficantes de Sueños, Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador. (2015).

⁴¹ Ibid.

tampoco se trata de descartar los usos positivos que puedan tener semejantes instrumentos legales. Más aún, una cierta moral de corte feminista liberal supone una territorialidad cuya gravedad puede atraer determinados flujos, haciéndolos fugar de la territorialidad de la moral patriarcal. Por supuesto que las cosas no son tan dicotómicas, las territorialidades están superpuestas, imbricadas, y los flujos de deseo extienden su campo de presencia en este enmarañaje. No hay territorialidad feminista y territorialidad patriarcal. Hay el socius que organiza la producción deseante aquí y allá, aquí o allá, mediante sus diversas dimensiones siempre en movimiento. Pero considero que este tipo de acercamientos permite plantear la cuestión que se mencionó: la formulación de compromiso entre una cierta moral de corte feminista liberal y una ética que sin embargo mantiene la expansión de potencias patriarcales.

Porque se desprende de la noción de la obra de Deleuze y Guattari (pero también del concepto de conatus de Spinoza, que supone que un ser busca perseverar en su ser⁴²) que la organización del socius va a resultar en catexis sociales que son las que determinan su autorreproducción (con los límites continuamente repetidos). En este sentido es de esperar que en tanto segmentarizado varón-cis-heterosexual, en tanto producido como posición de sujeto asociado a esos flujos de privilegios, un cuerpo de estas características presente una resonancia en torno a las líneas molares que lo constituyen como tal, porque si bien puede presentar una catexis libidinal inconsciente de grupo-sujeto, este tipo de grupo siempre se alterna, como se mencionó, con un grupo-sometido. Y esto independientemente de si a nivel de las catexis preconscientes de clase su interés pueda asociarse a la reproducción de un socius patriarcal o a la búsqueda inventiva de otro socius. Hay en este sentido, en todo varón-cis-heterosexual (en principio), una cierta tendencia a reproducir una ética patriarcal, en el sentido de exploración de encuentros que expandan su potencia patriarcal al componerlo con otros cuerpos que expresen potencias similares o al descomponer cuerpos que expresen potencias opuestas. En este último caso lo que se experimentaría sería una alegría que se basa en la tristeza del otro cuerpo. Y si bien Spinoza sostiene que las gentes de poder son impotentes cuyas alegrías se sostienen sobre una afección triste de base⁴³ me tomo la libertad de llamarla ética patriarcal por cuanto conduce a la exploración de los límites del cuerpo sin órganos, a la exploración de intensidades que pueden desorganizar el propio socius patriarcal para llevar su potencia más lejos, para expandirlo y reorganizarlo con un nuevo límite; porque hay en esta experimentación patriarcal un incremento de las potencias del cuerpo patriarcal que no solo recae luego en el mismo código, la misma territorialidad, sino que puede bien servirse de una recodificación y una reterritorialización que den por resultado intensificaciones y cambios cualitativos del cuerpo patriarcal, nuevos modos de ser patriarcal en el Ser.

⁴² Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica*.

⁴³ Deleuze, G. *En medio de Spinoza*.

Sostengo que las nuevas masculinidades hegemónicas suponen un compromiso de este tipo entre una cierta moral de corte feminista liberal socialmente difundida y una ética patriarcal que explora un aumento o mutación de sus cuerpos y en consecuencia de sus potencias. La cuestión, de lo que se trata, es de si este compromiso se mantiene como posición defensiva, a la espera de mejores contextos que le permitan reinventar ofensivamente sistemas de jerarquías que profundicen la opresión de género, o si, por el contrario, una ruptura de la causalidad quiebra el equilibrio de la organización patriarcal del cuerpo en favor de flujos de fuga que se desterritorialicen de las representaciones molares patriarcales.

Éticas des-patriarcalizantes y la invención de una tierra nueva

Es decir que se plantea la cuestión de una ética que remita a un incremento de las potencias no patriarcales que habitan los cuerpos varón-cis-heterosexual. Claro, estamos segmentarizados molarmente por representaciones patriarcales. Pero también subyace el campo múltiple de la transexualidad microscópica, y allí es donde se encuentran los umbrales por los que podría fugar el deseo. Se trata de aprovechar un momento y una localización históricas en las que las disposiciones éticas patriarcales que nos habitan se ven obligadas a entrar en compromiso con una moral de corte feminista liberal, y de intentar en este contexto alimentar todo lo que nos abra la posibilidad de fugar fuera de nuestra posición de privilegio. Agenciarse con prácticas de cuidado, de responsabilidad afectiva, de escucha, silencio, paciencia, humildad, autocrítica, con la atención a los cuerpos no privilegiados con los que nos relacionamos, con círculos de varones, con teoría feminista, con la obra de cuerpos no varones, y/o no cis, y/o no heterosexuales. Si las dos potencias de la máquina son la continuación y la mutación⁴⁴, entonces el desarrollo de procesos de resignificación, que no son otra cosa que el desliz en la reproducción deseante, la deriva por las líneas de fuga, también lo que Butler llama la repetición subversiva de las reglas de género⁴⁵, es la condición de necesidad para la organización posterior de nuevos socius, con su correspondiente reterritorialización y recodificación, que sometan la producción social a la producción deseante sin destruirla.

Los modelos de lo cyborg y de la reprogramación biodrag sirven de ejemplo para una práctica de este tipo. Para Haraway lo cyborg remite al abandono de las representaciones de identidades esenciales en pos de nuevas posibilidades de lo político que realicen acoplamientos, coaliciones basados en una “comprensión sutil de los placeres nacientes, de las experiencias y de los

⁴⁴ Deleuze, G. y Guattari, F. *El Anti Edipo...*

⁴⁵ Butler, J. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. España: Paidós. [1990] (2007).

poderes con serias posibilidades de cambiar las reglas del juego”⁴⁶. Una concepción cyborg de la práctica política, comprendida en términos de ética, orienta a los cuerpos varón-cis-heterosexual hacia prácticas de ensamblaje con personas, ejercicios, experiencias que nos permitan desarrollar las multiplicidades que nos habitan, ampliando así las potencias en el proceso mismo de una lucha por el lenguaje y contra la codificación cerrada de todos los significados, que es para la autora el dogma central del falogocentrismo⁴⁷.

No muy lejos se encuentra el trabajo cyber-punk de Preciado, quien destaca que el deseo, el sexo y el género son código vivo, información que se ha encarnado, corporizado, como sistema semiótico, ni organismo ni máquina, sino cuerpo tecnovivo conectado con los flujos sociales que nos componen, descomponen y recomponen. En este sentido destacará la necesidad de toda teoría de ser auto-teoría que conduzca a una política de experimentación corporal y semiotécnica, principio de auto-cobayo (concepto tomado de Sloterdijk) que guíe el proceso biodrag de experimentación performativa y biotecnológica de la formación de la subjetividad sexual y de género mediante la aplicación de ejercicios de reprogramación: técnicas de modificación de género adquirido, programas artificiales de genderización intencional.⁴⁸

Ya se mencionó la necesidad de desarrollar un proceso de este tipo en un marco de reflexión, cautela y responsabilidad. Deleuze y Guattari destacan los peligros que conlleva la línea de fuga, que pueden recaer en agujeros negros de resignificación hiper-rígida y sentidos de verdad totalitarios o pueden llevar hacia una desorganización autoliquidante. El cuidado de sí y de las personas con las que experimentamos es fundamental. Es de destacar que toda experimentación es colectiva, en tanto la individualidad es tan solo el resultado de un cierto discurso político; pero también que esto no conlleva ningún tipo de prescripción acerca del formato que la experimentación debería presentar. La experimentación “individual”, resguardada, no inmediatamente compartida puede llevar a la exploración de potencias desconocidas que luego puedan ser extendidas. Qué sirve de experimentación es algo que dependerá en cada caso concreto de las potencias que hacen a cada cuerpo, por ello se vuelve imposible prescribir prácticas comunes. Pero es importante resaltar en todo caso que la concreción de redes inter-personales que sostengan estas experimentaciones es una condición de posibilidad para su profundización y el impulso de sus potencias mutantes tanto como para la consecución de un mínimo de seguridad que ampare a los cuerpos experimentadores de las amenazas que provienen tanto de una injusta organización de la subsistencia material como de la existencia de personas hiper-comprometidas con la defensa virulenta de la organización actual de

⁴⁶ Haraway, D. *Manifiesto Cyborg*. (1983). Recuperado de https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Preciado, B. Testo Yonki.

los flujos de deseo, incluyendo las representaciones molares de carácter patriarcal.

Corresponde a cada cuerpo recorrer los límites de sus posibilidades, en tanto se encuentren atravesados por el impulso a hacerlo. Sin recaer en un discurso de obligatoriedad, pareciera necesario resaltar sin embargo, como enseña Preciado, que solo es posible modificar la cartografía psíquica al precio de una cierta toxicidad. El auge de las nuevas formas de control masivo que se avizoran a partir de la difusión y evolución de las tecnologías digitales; la emergencia de grupos que movilizan nuevas expresiones de la misoginia, el racismo y el nacionalismo a escala global, regional y local; la pesadilla inminente de un cambio climático de proporciones aún desconocidas... el proceso de experimentación y mutación parece no haberse presentado nunca antes como una necesidad tan urgente, y sin embargo la cuestión debe ser tomada con paciencia. Los cuerpos varón-cis-heterosexual tenemos poco y nada que exigirles a otras posiciones de subjetividad del campo social. Sería mejor, en ese sentido, empezar por nosotros en el desarme progresivo de los regímenes de opresión que se sostienen sobre nuestros privilegios. Se trata de inducir un quiebre en el entramado de flujos que nos dan por resultado, de sostenerse en algunas de las características que nos conforman, las que presenten mejores posibilidades de fuga de las representaciones molares patriarcales, para en base a ese apoyo volcarnos hacia nuevos afectos, nuevas tierras. ¿Cómo saber dónde apoyarnos? La teoría feminista, más aún cuando se nutre de los aportes de la interseccionalidad, nos ofrece varias puntas. La experiencia de otros varones también. En lo que sigue, se trata de hacer una apuesta, agarrarse de una flecha, dejarse llevar, y mucho más de buscar las preguntas que de dar las respuestas.