

# Lógicas colectivas de la multiplicidad: cuerpos, pasiones y políticas

*Ana María Fernández\**

## *Resumen*

Este escrito parte de señalar que estaríamos en presencia del paso de la diferencia sexual a las diversidades sexuales y que dicho tránsito implica la construcción de categorías filosóficas, políticas y subjetivas que puedan dar cuenta de tales transformaciones.

En tanto la noción moderna de sujeto es inseparable de la noción de representación y de un modo particular de pensar la diferencia como negativo de lo idéntico que ha colocado a los cuerpos como impensados del lenguaje, se postula la necesidad de crear condiciones de transversalidad de los saberes sobre el cuerpo que permitan pensar más allá de las capturas identitarias que las territorializaciones disciplinarias han producido.

Tomando en consideración las lógicas colectivas que operan en multiplicidad y que han desplegado una modalidad que evita hacer de las diferencias identidades, es que se señala la importancia de pensar en diferencias que no remitan a ningún centro: diferencia de diferencia que vuelve necesario construir la categoría de multiplicidad.

## *Abstract*

This paper points out the transition from sexual difference to sexual diversity which implies to build philosophical, political and subjective categories.

Modern concept of subject is attached to the concept of representation and to a particular way to think about difference as negativity of identical, placing bodies as an unthinkable of the language. The necessity of transversal knowledge conditions about the body is proposed, in order to avoid disciplinary boundaries; as collectives logics works on multiplicity and on difference or difference it's of actual relevance to place the importance of build a category of multiplicity.

\* Profesora Titular Plenaria de la Universidad de Buenos Aires. Dirección electrónica: [ana\\_fernandez@fullzero.com.ar](mailto:ana_fernandez@fullzero.com.ar)

## De las identidades modernas a las diversidades sexuales

A partir de la segunda mitad del siglo xx, una serie de movimientos sociales, particularmente en Occidente, feminismos, black power, gay, etcétera, comenzaron a cuestionar fuertemente el binarismo jerárquico que había constituido una hegemonía de varones blancos, heterosexuales y propietarios, por lo cual se habían vuelto sinónimos lo humano con lo masculino eurocéntrico y de clase. Estas luchas públicas y privadas tuvieron como uno de los ejes principales de su accionar las reivindicaciones en las luchas “contra la opresión” de las sexualidades hegemónicas, la búsqueda de igualdad de oportunidades, los planteos de equidad y la desnaturalización de las hegemonías de género masculino y el patriarcado; en el mundo político dieron lugar a las distintas corrientes feministas y movimientos homosexuales. En el mundo académico dieron lugar a la aparición de los estudios de la mujer, los estudios de género y posteriormente los estudios sobre la masculinidad y los estudios *Queer*.

Mucho es el camino recorrido, sin duda el mundo occidental ha realizado transformaciones profundas en lo que ha cuestiones de género se refiere. Al mismo tiempo se han abierto nuevos problemas sobre los que es necesario pensar.

Los comienzos del siglo xxi nos traen transformaciones, no sólo en el mundo público laboral, político, cultural, sino también en las prácticas sexuales, en las configuraciones subjetivas y en las modalidades de los lazos sentimentales. Asimismo, la organización de la vida cotidiana y hasta la composición de los espacios y tiempos del ocio se han transformado radicalmente. Todo ha ido más rápido que la posibilidad de realizar las construcciones conceptuales que puedan dar cuenta de tales transformaciones.

En relación con las mujeres de clase media urbana, en Argentina podría decirse que los avances en el mundo del trabajo y distribuciones más equitativas en las responsabilidades domésticas, no se ven acompañados de similares transformaciones en la subjetividad para la construcción de autonomía. Todavía puede observarse, aun en las más jóvenes, las expectativas y limitaciones que producen los imaginarios de protección tutelada de las narrativas del mito del amor ro-

mántico, por lo que las uniones conyugales son cada vez más efímeras y se va consolidando una población de mujeres exitosas jóvenes/solas, que con gran padecimiento subjetivo se encuentran con la imposibilidad de constituir relaciones amorosas estables. Puede decirse que hemos construido más independencia que autonomía.

En el plano de las prácticas sexuales encontramos, particularmente en las más jóvenes de dicho sector social, un gusto en ubicar un modo más activo en la “conquista” del *partenaire*, disfrutar de varones objeto de deseo y, cada vez con mayor frecuencia, pueden realizar experiencias amorosas y/o eróticas con otras mujeres, sin que estas prácticas les interroguen sobre su identidad sexual ni consideren que pueden ser ubicadas en un universo lesbiano. Son experiencias en las cuales alternan sus relaciones con varones.

En un mismo sentido, pueden encontrarse transformaciones en el mundo masculino joven en relación con sus prácticas sexuales. El mundo gay opera múltiples transformaciones. El afeminado “moderno” va dando paso a un estilo homosexual viril, de gran cuidado estético por el propio cuerpo y en quienes parecería difícil encontrar rasgos “homosexuales” de generaciones anteriores. A muchos de los más jóvenes les resulta inimaginable que sus prácticas sexuales pudieran tener que circunscribirse a la clandestinidad, suelen informar tempranamente a sus familias, se asombran frente al frecuente desasosiego de sus padres y comienzan a plantear que no se interesan en circular por los ámbitos de militancia o de diversión gay; expresan que les resultan ghettos y si bien su vida sexual o amorosa se despliega entre hombres, rechazan que se los denomine homosexuales. ¿Qué rechazan? Rechazan el propio acto de realizar nomenclaturas. Dicen que se sienten cómodos con su sexualidad; ésta parece no estar atravesada por culpas y desgarros de las generaciones anteriores, pero al decir de un analizante “¿por qué voy a aceptar que me definan por una característica más entre tantas de mi persona?”, “¿por qué es más importante con quién me acuesto que qué carrera estudio?” Rechazan la idea de construir *identidad sexual*, hacer del rasgo totalidad identitaria y suelen ver en dicha totalización, totalitarismo. Algo similar había ocurrido con las mujeres en el mundo laboral cuando comenzaron a cuestionar que su condición de mujeres las inhabilitara en algún rubro laboral.

Estos modos de subjetivación coexisten con aquellas de los militantes del orgullo gay y con las vidas clandestinas más sufrientes, pero puede decirse que ha comenzado en muy distintas esferas un rechazo a las capturas identitarias, donde en el mismo movimiento en que se distingue “la diferencia” se instituye la desigualación (Fernández, 1993). Rechazan constituir diferencia o mejor dicho rechazan *hacer de la diferencia referencia identitaria*. Sin duda esto es posible porque las generaciones anteriores la constituyeron y dieron importantes batallas legales, políticas y subjetivas contra la discriminación que produjeron afirmación de sí, orgullo y permitieron algunas salidas de la clandestinidad y en algunos ámbitos tolerancia y respeto.

Si a esto sumamos el incremento y visibilización de travestis, transexuales y transgéneros o, por ejemplo, que en los ámbitos lésbicos uno de los debates pasa por la discusión entre lésbicas que se denominan *mujeres lésbicas* y otras que se consideran *lésbicas* pero no mujeres, podemos considerar que estalla la categoría psicoanalítica de la diferencia sexual y pone mucho a pensar en la teoría y en las agendas políticas de género. Estaríamos en presencia *del paso de la diferencia a las diversidades sexuales* (Fernández, 2005a). Este tránsito no es un mero cambio de palabras, implica la construcción de categorías filosóficas y políticas que puedan dar cuenta de estas transformaciones. Este proceso es mucho más abarcativo que las cuestiones aquí referidas a las sexualidades.

En el plano político y académico si bien mucho se ha conseguido, no es menor aquello que queda por conquistar respecto de las reivindicaciones de género, de etnias, de “minorías sexuales” que se han regido desde un criterio de afirmación de sus diferencias. Y ahí siguen siendo válidas las políticas que suponen identidad al rasgo. En países como Argentina lejos estamos, pese a lo mucho que se ha avanzado, de “a igual trabajo, igual salario”, o que se hayan legitimado en todo su valor los estudios de género en las universidades y centros académicos. Estamos lejos de que las “disidencias sexuales”, aun cuando algunos sectores se afirmen en la salida de la clandestinidad, puedan gestionar sus vidas en un mínimo de tolerancia y respeto. Cuando se hacen visibles en manifestaciones públicas o privadas, sufren represiones y amedrantamiento policiales de todo tipo, cuando no la

burla de sus con-“ciudadanos”. Es decir, que los movimientos de afirmación de la diferencia tienen aún mucho por recorrer.

En síntesis, quiere subrayarse que lejos está este planteo de suponer que “diferentes” o “minorías” han conseguido sus paridades políticas, por lo que caería la necesidad de políticas de la diferencia. Por el contrario, se afirma aquí que las políticas de lo Uno del imperio han extremado, exasperado las desigualdades distributivas y las impunidades concomitantes. Esta modalidad abarca, en sus diferentes especificidades, desde cuestiones geopolíticas planetarias, hasta la intimidad de los vínculos personales. Esta particular barbarización de los lazos sociales vuelve necesario repensar las políticas de las diferencias. No se trata de dejar de distinguir las diferencias –he ahí uno de los mejores germinales políticos de los colectivos sociales– sino de *no hacer de las diferencias identidades*.<sup>1</sup>

Se trata, entonces, de pensar radicalidades, más allá de las políticas de la diferencia. Sabemos hoy que muchas políticas de derechos humanos basadas en la “tolerancia” sólo podrán colocar otras modalidades de trato que aunque bien intencionadas frente a las desigualaciones, difícilmente podrán generar paridad política. Sin subestimar en lo más mínimo la importancia de instalar en nuestras sociedades criterios de lo “políticamente correcto”, si bien éstos pueden aliviar sufrimientos a los discriminados, no alcanzan a quebrar los dispositivos de poder que al mismo tiempo que desigualan discriminando, expropian bienes y derechos de los discriminados y discriminadas.

Así, por ejemplo, las políticas de conquistas legales de “los movimientos gay”, si bien consiguen amparos legales que es necesario no subestimar, van creando condiciones de producción de “diferencias normalizadas o asimiladas” que pueden fragilizar las bases mismas de

<sup>1</sup> Desde esta perspectiva cabe también a las políticas de la diferencia la interrogación formulada por R. Grosfoguel a las políticas de la identidad: “¿Es posible producir una política radical antisistémica más allá de las políticas de la identidad?”, en “Las implicaciones de las alteridades epistémicas en la redefinición del capitalismo global”, ponencia presentada en el seminario internacional “¿Uno solo o varios mundos posibles?”, Bogotá, Colombia, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central, junio de 2005.

estos movimientos. A su vez, las políticas de la afirmación de la diferencia han dejado dos problemas que es necesario elucidar:

- ¿Cómo repensar las reivindicaciones de sector en países como Argentina donde las características del colapso y la barbarización de las relaciones públicas y privadas pone cualquier reclamo específico como sospechoso de corporativismo?
- ¿Cómo repensar las modalidades del accionar político y social de los movimientos de minorías que superen los procesos de ghetificación que suelen encerrar sus prácticas y acciones colectivas?<sup>2</sup>

### **Los cuerpos como impensados del lenguaje**

La problemática del cuerpo ha sido objeto de históricas controversias filosóficas, morales, religiosas, políticas, médicas, que siempre fueron más allá de los intereses de indagación propios del campo en que se desplegaron. Los cuerpos, a lo largo de la historia de Occidente, han sostenido complejas cuestiones en medio de las cuales se han instituido alianzas, enfrentamientos, treguas, pactos entre científicos, estadistas, gobernantes, religiosos y poblaciones. Se abre así una primera interrogación: ¿por qué los cuerpos han sido siempre lugares tan estratégicos en las acciones biopolíticas?

Han cambiado las significaciones imaginarias que cada época ha construido en relación con los cuerpos. Diferentes han sido los discursos y las prácticas, los mitos y los regímenes de verdad en relación con ellos. Pero siempre se ha dicho qué tienen que hacer, dónde y cómo tienen que estar los cuerpos. Éstos han obedecido, acatado, pero también resistido, transgredido, establecido líneas de fuga en relación con las prescripciones. El “se” es intencional; refiere a las formas anónimas pero eficaces que han distinguido para cada época –y dentro de ésta, para cada clase social, género sexual, clase etaria,

<sup>2</sup> Spike Lee, el cineasta afroamericano, ha desplegado lúcidamente algunos de los riesgos de las políticas de la diferencia, las nuevas intolerancias de las minorías, etcétera.

etnia, etcétera— lo permitido, lo prohibido, lo bello, lo feo, lo sano, lo enfermo. Cada cuerpo lleva esas marcas o, para ser más exacta, cada cuerpo se produce y reproduce en el complejo anillado de múltiples marcas. Marcas deseantes, pero también histórico-sociales; biológicas pero también políticas; pulsionales pero también de lenguaje (Fernández, 1999:291).

En principio desde el psicoanálisis, ha podido pensarse un cuerpo que habla, o cuerpo hablado, al menos de un cuerpo que habrá de manifestarse deviniendo palabra. Se trata del cuerpo como producción de una legalidad metafórica, en tanto sólo se hace presente a partir de encarnar como síntoma, como estructura de lenguaje, como articulación gramatical. Cuerpo de las pulsiones siempre sometidas a “representantes” psíquicos. Cuerpo de la pulsión, sí pero mientras hable. Es un cuerpo saturado de sexualidad. Sexualidad infantil e incestuosa, capítulo necesariamente censurado de la historia de un sujeto.

Al mismo tiempo, si se toma la sexualidad como dispositivo, es decir si se genealogizan los procesos de su institución, ésta ha surgido como un régimen de relaciones que se instituyó en el orden familiar moderno (Foucault, 1978). Si a la intensificación afectiva del espacio familiar le correspondió la libidinización de los cuerpos por excelencia; si la sexualidad en tanto dispositivo es un conjunto de estrategias sociales, económicas, políticas, que se constituyen a partir de cierto momento histórico, ¿qué preguntas se hace necesario abrir en relación con los cuerpos y sus sexualidades actuales?, ¿qué nuevas estrategias biopolíticas se dibujan en un mundo que pareciera configurarse como posdisciplinario?, ¿cómo operan los controles posdisciplinarios en la producción y reproducción de los cuerpos hoy en el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control? (Deleuze, 1996).

Sin duda los cuerpos, como procesos maquínicos, no pueden reducirse a los lenguajes que gritan o balbucean. El cuerpo, en la clínica psicoanalítica, es el cuerpo productor de síntomas, ya sea como falla de la imagen narcisista de completud, en la neurosis, ya sea como manifestación abrupta del objeto parcial sin constitución del sujeto, en la psicosis. Pero ¿en qué lenguaje incomprensible nos hablan los cuerpos violentados y violentadores de los excluidos-ex-

pulsados sociales, los cuerpos bizarros de la locura, los cuerpos saturados de las “adicciones”, los cuerpos privados de las anorexias, los cuerpos espasmódicamente rebalsados de las bulimias, los cuerpos tatuados y perforados en múltiples *piercings* y/o los cuerpos reinventados de travestis y transexuales?

Estos cuerpos no son pura negatividad y desecho. Sus regímenes, muchas veces incomprensibles para nosotros, son presencia abrupta de otros modos de devenir cuerpo, de corporalizar, que en los márgenes de las formas instituidas de hacer cuerpo, organizan como pueden sus formas de vivir, adaptarse, rebelarse, enfermarse, sobrevivir, morir. Cuerpos que escapan a las significaciones de sentidos, que circulan como enigmas sin destino. En realidad, están atravesados por las marcas de saberes y prácticas sociales que exceden la territorialización disciplinaria. Pensar los cuerpos hoy hace necesario desdisciplinar disciplinas (Fernández, 1999:265), a modo de crear condiciones de posibilidad que permitan pensar más allá de las capturas identitarias que las territorializaciones profesionales han producido.

En tal sentido, pensar los cuerpos es transversalizar la problemática (Fernández, 1999:291), porque si la constitución psicosexual se organiza en una dimensión propia y única de un sujeto, donde hay una historia que, ya desde el lenguaje de la cultura y el deseo de sus padres antecede aun su presencia biológica, también hay una historia social de los cuerpos que los antecede y los prolongará más allá de su organización deseante y biológica.

Abrir a la dimensión social e histórica de los cuerpos no significa solamente pensar en los “usos sociales del cuerpo” o en la significancia social que otorga sentido al movimiento cultural de los cuerpos, sino también en las formas histórico-sociales que adopta la propia producción de los cuerpos. Así, por ejemplo, Michel Foucault ha dicho ya que en los principios del capitalismo, la burguesía naciente se otorgó un cuerpo y fue la afirmación del mismo una forma privilegiada de su “conciencia de clase” (Foucault, 1978:58)<sup>3</sup> en tanto se operó ahí

<sup>3</sup> “Sin duda hay que admitir que una de las formas primordiales de la conciencia de clase es la afirmación del cuerpo; al menos este fue el caso de la burguesía durante el siglo XVIII”, Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, t. I, *op. cit.*, p. 58.

una distinción histórica. Diferentes serían los cuerpos de la burguesía y la nobleza. Ésta había puesto el eje de sus cuerpos en el valor de la ascendencia y el linaje; había afirmado su especificidad por medio de la sangre, es decir, por la antigüedad de sus ascendencias, el valor de sus alianzas y patrimonios heredados. La nueva clase, en su ascenso al poder, puso el acento en la descendencia y a la salud del organismo y el valor del trabajo. Descendencia sana para la cual se preconizará un cambio radical de mentalidades y hábitos de vida. Así, en concordancia con lo anterior, se instituyeron estrategias biopolíticas con la consiguiente instrumentalización de nuevos saberes y técnicas que orientaron ese cambio, y produjeron nuevos agentes de control del mismo. Si aquellos fueron, básicamente, cuerpos de disciplinas y neurosis instituidos en las marcas de sus faltas donde se demarcaron unas sexualidades hegemónicas y otras clandestinas, ¿puede hoy pensarse desde las mismas lógicas binarias los cuerpos exánimes de las anorexias –tan resistentes éstas a los disciplinamientos neuróticos– o los cuerpos transvertidos o transexualizados? Ya no metáforas sintomáticas, sino *metamorfosis* que en un real en exceso empujan en este último caso, a legitimaciones de sus nuevos cuerpos conquistados pero no pueden evitar aún el estigma, el maltrato, la exclusión.

¿Cómo pensar hoy esos cuerpos saturados, estallados de las “drogadicciones”, que han dejado de ser la anomalía o el goce clandestino de unos pocos para conformar verdaderas poblaciones de erráticos?, ¿cómo pensar los cuerpos enervados de niños o jóvenes armados que matan insensatamente a su alrededor?, ¿cómo pensar las violencias sin argumentos?, ¿son estas las nuevas modalidades disciplinarias? O mejor dicho, ¿son estas las nuevas formas de dominio que reemplazan, suceden o se articulan con las disciplinas modernas en las actuales “sociedades de control”?

Según Pierre Bourdieu (1988) los “habitus” dan cuenta, tanto de la inclusión plena de los cuerpos en la organización de los espacios sociales, como de la inclusión plena del espacio social en la organización de los cuerpos. En tanto sistemas de disposición para la práctica, en tanto esquemas producidos y productores de significación, en tanto esquemas de clasificación y de percepción y apropiación del mundo que derivan de las prácticas y lugares sociales en que se posiciona un

sujeto, los *habitus* se inscriben en el cuerpo. Instituyen un más allá de las acciones voluntarias. En su constitución histórica producen cuerpos, ya que los *habitus* (de clase, de género, de etnia, de clase etaria, etcétera) dan forma, modelan, distinguen, la posición social de un sujeto singular. En tal sentido, las significaciones sociales –en el dispositivo histórico en el que se inscriban sus prácticas– producen y reproducen cuerpos haciéndolos objetos de clasificaciones, categorizaciones, modas, prohibiciones, prescripciones, pero también delimitando sus políticas de circulación y enclaustramiento, instituyendo así dimensiones no individualizadas, no privatizadas de las subjetividades. Se abriría así el desafío de pensar la articulación en la producción de los cuerpos, de las marcas de una historia “psicosexual” y de la historia social en sus procedimientos de hacer cuerpos.

Habrá que pensar ahora, más allá de los cuerpos disciplinados por las instituciones familiares, en la escolarización, las cárceles, los hospitales. Así como Foucault señalaba que la docilidad de los cuerpos producida por la maquinaria disciplinaria instaurada a partir del siglo XVIII no se debía a una manipulación directa, evidente, continua y exterior, llevada a cabo por un poder exterior centralizado, personalizado, sino que dichas docilidades se instalaron mediante técnicas sutiles, anónimas, micropoderes regionales, se abre el desafío de pensar cómo se instalan hoy, caídas las disciplinas, las nuevas y sutiles técnicas de los micropoderes haciendo y deshaciendo cuerpos; no está por demás recordar que para el autor de *Vigilar y castigar*, el cuerpo no es un simple engranaje del campo político, sino un campo articulado y ambivalente, un traje de Arlequín, siempre susceptible de desarticularse y de trastornar el arte calculado del poder; en tal sentido afirmaba que “toda economía política es economía política del cuerpo” (Foucault, 1981).

Habrá que pensar las transformaciones de los cuerpos y sus dominios en el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control. Transversalizar la problemática del cuerpo es abrir la reflexión a la dimensión política de los cuerpos. Los cuerpos de la guerra, de la revuelta, de la represión. Restos de cuerpos en masa, no siempre computabilizados, amontonados o convertidos en máquinas y tecnologías de muerte. Cuerpos mutilados, muertos, sobrevivientes. Cuer-

pos errantes de los exilios y destierros, enfermos de nostalgia. Cuerpos intervenidos por Estados que planifican su nacimiento y su muerte, que organizan o desorganizan sus estrategias frente a los cuerpos de los viejos, los niños, las mujeres. Mujeres para las que aún hoy sólo se piensa su cuerpo-madre. Hombres para los que ya no importa su cuerpo-trabajo. Cuerpos estallados en las violencias domésticas, cuerpos saturados de sustancias que ya no buscan ninguna experiencia que explore otros estados, sino que se consumen y revientan en excesos propiciados.

Cuerpos en riesgo de los jóvenes excluidos o expulsados en América Latina. Así, la ciudad de São Paulo, Brasil, ha elaborado un índice de vulnerabilidad de jóvenes que permite mapear el riesgo en dicha ciudad. Riesgo de muerte por asesinato en varones, riesgo de embarazo adolescente en mujeres. Cuerpos jóvenes en riesgo, complemento indispensable de las biopolíticas de la expulsión social.

Velocidad de las transmutaciones históricas de los cuerpos y sus prácticas; cuando hoy las teorías de género no han logrado legitimar aún plenamente su voz de la diferencia, las diversidades de las neosexualidades instalan nuevos problemas a pensar, desafían la política y la filosofía,<sup>4</sup> pero también ponen en serias dificultades las teorizaciones disciplinarias de la diferencia sexual y los binarismos desde donde fueron pensados (Fernández, 2005a). Se hace necesario pensar los cuerpos en la construcción de categorías que den cuenta de las *diferencias sin identidad* (Deleuze, 1995).

Desdisciplinar, transversalizar las teorías es evitar todo desvío que apele a alguna verdad sensible, a alguna *última ratio* de la corporalidad, a alguna utopía de cuerpos liberados. Se agotan las opciones disyuntivas de los enfrentamientos. Cuerpo frente a discurso; pulsión frente a representación; intensidades frente a significación; cuerpo pulsión frente a cuerpo signifiante; flujos frente a sentido; cuerpos reprimidos frente a cuerpos liberados; discurso frente a juegos dramáticos; cuerpo frente a mente; razón frente a pasión. También las

<sup>4</sup> Véanse Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*, Buenos Aires, Paidós, 2000. También Ignacio Castro, *La sexualidad y su sombra*, Buenos Aires, Altamira, 2004; Javier Sáez, *Teoría Queer y psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2004.

apelaciones apresuradas a una unidad psicósomática que presenta la ficción simplificadora de una articulación que nunca puede dar cuenta de sí misma. ¿Cuánto del resto enigmático que los cuerpos plantean a las disciplinas no es efecto inevitable, necesario, de las formas binarias, dicotómicas, con las que se ha abordado la problemática? (Fernández, 1999:291).

En tal sentido, para pensar los cuerpos no sólo es necesario un atravesamiento disciplinario que cree condiciones de transversalidad conceptual e institucional, sino también revisar los *a priori* lógicos desde donde los cuerpos han sido categorizados, clasificados, ordenados, teorizados, instituyendo las condiciones de posibilidad de los saberes sobre el cuerpo, delimitando sus áreas de visibilidad e invisibilidad, sus principios de ordenamiento, sus formas de enunciableidad y sus regímenes de verdad (Fernández, 1989). Y aquí pareciera que el antiguo ordenamiento platónico alma-cuerpo aún despliega sus efectos, renueva sus eficacias, renaciendo de pequeñas muertes que nuestro ingenuo positivismo creyó infligirle.

Pensar los cuerpos hoy desde una perspectiva desdisciplinaria implica atravesar algunos *impensados* de los instituidos o sentidos comunes disciplinarios de las “ciencias de la sociedad”,<sup>5</sup> ya que abordar las intensidades maquínicas no discursivas que ellos componen es *pensar los cuerpos como impensados del lenguaje, las intensidades como impensados de la representación*,<sup>6</sup> problema filosófico, político y subjetivo: ¿cómo pensar las lógicas de la multiplicidad?<sup>7</sup>

<sup>5</sup> María Cristina Laverde, Seminario Internacional “¿Uno solo o varios mundos posibles?”, Bogotá, Colombia, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central, junio de 2005. Ponencia de apertura.

<sup>6</sup> Ana María Fernández, *Las significaciones imaginarias y la producción de subjetividad. Elucidaciones a partir de un dispositivo grupal-institucional*, tesis doctoral, Buenos Aires, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, abril de 2005.

<sup>7</sup> *Idem.*

## Las lógicas de la multiplicidad: dimensiones filosóficas, políticas y subjetivas

Respecto de la cuestión filosófica forma parte de cierto agotamiento de las filosofías del sujeto que formaron una amalgama conceptual particular, que la modernidad naturalizó, hoy en fuerte elucidación crítica. Ya Foucault había señalado los problemas que ha implicado el tomar al “hombre” como objeto de estudio, problema fundante de la constitución misma de las ciencias humanas. Planteó importantes cauciones de método frente a este “pliegue de lo empírico a lo trascendental” (Foucault, 1969) característico de lo que él ha denominado *paradigma antropológico*. Con esta idea de pliegue de lo empírico en lo trascendental, se refiere a la encerrona que supone el despliegue de indagaciones empíricas “positivas” que toman como “objeto” de estudio un sujeto trascendental, universal, el Hombre; una de sus consecuencias más significativas es que la institución de este sujeto universal y el paradigma antropológico que se instituye no sólo se circunscribe a lo humano racional, sino que no puede escapar al etnofalocentrismo y la imposibilidad concomitante de pensar *lo otro*, salvo como inferior, peligroso o enfermo (Fernández, 1993). De ahí que planteará que *pensar de otro modo*, es la condición de posibilidad para la creación de aquellas libertades porvenir.

En realidad, la *noción moderna de sujeto* es inseparable de la noción de *representación* y de un modo particular de pensar *la diferencia* –en clave platónico hegeliana– *como negativo de lo idéntico*, por tal razón, una reformulación crítica del sujeto cartesiano implica, a su vez, poner en discusión –tanto en el plano estrictamente filosófico, como en el plano político, pero también en las territorializaciones disciplinarias– la *noción de representación*, y la *relación identidad-diferencia*. El sujeto trascendental, escindido metafísicamente del mundo, sólo puede conocer por medio de las representaciones que construya de la realidad. Instituido como sujeto, necesariamente lo que no es sujeto –*el objeto*– sólo puede ser abordado gnoseológicamente mediado por las representaciones.<sup>8</sup> Pero es a partir de los

<sup>8</sup> En la misma línea el sujeto político, por ejemplo “el ciudadano”, sólo puede gobernar a partir de sus representantes.

aportes de diferentes autores que hoy puede pensarse esta división u ordenamiento de la realidad en sujeto y objeto, esta escisión sujeto-mundo, es decir, la soledad “ontológica” del sujeto, no como un “ya dado” sino producto de la construcción histórica de la episteme moderna de las sociedades occidentales.

En concordancia con lo anterior, puede decirse que ese sujeto universal, idéntico a sí mismo, ha instituido a todo lo que no es “yo”, como el *otro* siempre alteridad, extranjería, diferencia. No se trata de una consecuencia indeseada a corregir, sino que en tanto el Hombre se constituyó como sujeto y el mundo como imagen, en esta producción representadora él será “medida de todo lo ente y pondrá todas las normas” (Heidegger, 2002). Así “el otro” siempre extranjería, diferencia, complemento o suplemento, es decir, mujeres, homosexuales, clases, etnias y religiones no hegemónicas, fueron considerados inferiores, peligrosos o enfermos, soportando por varios siglos dispositivos de desigualdad, discriminación, exclusión, estigmatización o exterminio.

La puntuación como producción histórica y no esencial por la cual se fundan en un mismo movimiento el *hombre*, el *sujeto* y la *representación*, implica abrir condiciones de posibilidad para poder desnaturalizar esta amalgama moderna. Ya en el siglo XIX se producen decisivas interpelaciones críticas en pensadores que trabajaron sobre los impensados de dicha amalgama. Sin duda entre los aportes más significativos pueden considerarse aquellos realizados por los “Maestros de la Sospecha”: Sigmund Freud, Karl Marx, Friedrich Nietzsche (Foucault, 1995) quienes abrieron campos de saberes y prácticas en sus respectivos dominios a partir de trabajar las sombras o desechos que los modos de constitución de la verdad moderna habían instituido como tales.

El campo de problemas que abrió la desnaturalización de la episteme moderna ha sido transitado desde muy diversas perspectivas a lo largo del siglo XX: Martin Heidegger, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Cornelius Castoriadis, Jacques Lacan, Jacques Derrida son algunos de los pensadores que –desde distintas áreas de problematización– desarrollaron pensamiento, inaugurando áreas de saberes

y prácticas donde la episteme moderna había instituido sus invisibilidades y silencios de enunciados (Fernández, 1989).

Respecto de la posibilidad de pensar de otro modo aquello que la modernidad pensó desde el sujeto y la representación, en lo relativo a *la diferencia* han sido decisivos, a mi criterio, los aportes de Deleuze. Como se dijo líneas arriba, no se trata de la mera diferencia sino de la diferencia como negativo de lo idéntico, por lo que –como se ha planteado ya en la Mujer de la Ilusión– en el mismo movimiento en que se distingue la diferencia se instituye la desigualdad. Esto abre tanto la dimensión filosófica como política de la cuestión de la diferencia. El pensamiento filosófico y político del siglo xx ha estado atravesado por estos debates. Su complejidad excede la posibilidad de desplegarlos en esta presentación,<sup>9</sup> pero no quiere dejar de señalarse que este debate abre alertas epistemológicas y cauciones de método, tanto en las propias territorializaciones disciplinarias como en las indagaciones transdisciplinarias. Es necesario mantener interrogaciones abiertas en nuestras propias investigaciones ¿cómo pensar la dimensión subjetiva evitando toda trascendentalidad, sustancialismo, esencialismo?, ¿cómo pensar categorías que no recaigan en el problema de la representación?, ¿cómo operar con una lógica de la diferencia que no se sostenga en el *a priori* epistémico de la diferencia como negativo de lo idéntico? De ahí la importancia otorgada a pensar *multiplicidades* y no la diferencia, *producciones de subjetividad* y no sujeto.

Sin duda autores como Foucault y Deleuze abrevando, en Spinoza y Nietzsche, han sido hitos de gran trascendencia en crear las condiciones de posibilidad –desde su crítica al pensamiento de lo Uno– desmarcándose de dialécticas y estructuralismos en la búsqueda de “una razón para lo diverso”. Lucrecio decía “lo Uno esa manía del espíritu” (Deleuze, 1970). Es decir, se trata de pensar en diferencias que no refieran a identidad: en diferencias de diferencias. De ahí la importancia de la noción deleuziana de *multiplicidad* (Deleuze y Guattari, 1994). No se trata de negar identidades ni totalizaciones,

<sup>9</sup> Se realiza un desarrollo más extenso en Ana M. Fernández, *Las significaciones imaginarias... op. cit.*

sino de pensar totalizaciones que no subsuman las partes. Totalidades al lado de partes. Le interesa pensar lo diverso como diverso ya que el problema no estaría en la constatación de la diversidad en la naturaleza, sino en encontrar como reclama Lucrecio “una razón para lo diverso”; es decir, pensar categorías que den cuenta de la diversidad. En palabras del propio Deleuze:

Los filósofos han sustituido la diversidad de lo diverso por lo idéntico o contradictorio, a menudo por los dos a la vez. Ni identidad ni contradicción, sino semejanzas y diferencias, composiciones y descomposiciones, conexiones, densidades, choques, encuentros, movimientos gracias a los cuales se forma toda cosa. Coordinaciones y disyunciones, ésta es la Naturaleza de las cosas (Deleuze, 1989).

Por multiplicidad no se entiende el muchos de lo Uno ni el rechazo de identidades y totalizaciones, sino aquello que escapa a dualismos y binarismos generalmente reductivos, que incita a pensar desde lógicas no disyuntivas, desde el *Y* y el “entre”; no se trata de “pensar una multiplicidad como lo que tiene muchas partes, como meras adiciones de parte sino como lo que está plegado de muchas maneras” (Deleuze, 1989).

Ahora bien, a partir de la noción deleuziana de *multiplicidad*, se trata de pensar algunas dimensiones desde donde operan en determinadas situaciones los colectivos sociales. Cuando *las lógicas colectivas* operan en multiplicidad, toman formas rizomáticas y establecen redes que multiplican acciones colectivas, por fuera de los paradigmas de la representación, donde multiplican pero nunca se repiten; mutan todo el tiempo en redes moleculares en formas organizativas que resisten delegaciones, jerarquías y liderazgos fijos. De ahí entonces la importancia política de la cuestión.<sup>10</sup>

El 19 y 20 de diciembre de 2001 en Argentina, donde miles y miles de personas salieron a la calle al grito de “que se vayan todos, que no quede ni uno solo”, junto a las inmediatas nuevas formas de acciones políticas que inventaron y pusieron de manifiesto no sólo el desfondamiento de sentido, de legitimidad, de la representación po-

<sup>10</sup> *Idem.*

lítica, sino que pusieron en evidencia que las acciones que emprendían no podían comprenderse desde las categorías políticas clásicas del “progresismo” y/o de izquierdas; asimismo, pusieron de manifiesto que era necesario inventar herramientas conceptuales de investigación de campo que pudieran dar cuenta de estas *lógicas colectivas que operaban en multiplicidad rizomática, situacional* (Fernández, 2003).

Tanto en nuestras investigaciones sobre asambleas barriales<sup>11</sup> en Buenos Aires, como en las realizadas en fábricas recuperadas,<sup>12</sup> han podido constatarse modalidades de acción y organización política de estos colectivos, donde más allá de sus particularidades, se basan en dispositivos asamblearios que rechazan sistemas de delegación-representación y jerarquías organizativas y optan por decisiones consensuadas. Con esfuerzo y vacilaciones de todo tipo: asamblea, horizontalidad, democracia directa y autogestión, parecen ser los signos distintivos de estos movimientos.

¿Cómo lograron configurar sus acciones políticas estas nuevas formas? Fueron desplegando en el ejercicio de sus dispositivos asamblearios –frente al sinfín de posiciones que ahí se desplegaban– un cierto saber-hacer-saber-pensar por medio del cual muchas veces hacían que no fuera imprescindible optar por una opción-posición-propuesta en detrimento de las otras. Aprendieron que la lógica de esto o aquello los enfrentaba y empobrecía. Comprendieron rápidamente que sostener la horizontalidad –más allá de disensos que el respeto por las diferencias involucraba, más allá de la discusión gene-

<sup>11</sup> Las asambleas barriales surgen en medio de la revuelta del 19 y 20 de diciembre de 2001 cuando los habitantes de la ciudad de Buenos Aires comenzaron a juntarse en las esquinas de sus barrios y de modo horizontal y autogestivo llevaron adelante acciones colectivas –comedores y ollas barriales, huertas comunitarias, actos culturales, espacios de asistencia médica, de atención psicológica en plazas, microemprendimientos, etcétera– desplegando prácticas por fuera del paradigma de la representación propio de los partidos políticos tanto de derecha como de izquierda.

<sup>12</sup> Las fábricas recuperadas en Argentina llegan en la actualidad a unas 200, que agrupan a cerca de 14 000 trabajadores. Son empresas abandonadas o vaciadas por sus dueños, mismas que los trabajadores han tomado y puesto a producir. Son proyectos generalmente de cooperativas autogestivas, organizados en mecanismo de decisión asamblearios-horizontales y que han recuperado la productividad y rentabilidad de las mismas en medio de la represión policial, amenazas de desalojos y solidaridades de vecinos y organizaciones populares.

ralmente vacía de las políticas de la tolerancia— implicaba muchas veces hacer lugar a propuestas o consideraciones que para algunos pudieran parecer de poca relevancia y/o contemplar acciones simultáneas que pudieran provenir de posiciones políticas diferentes.

Fueron configurando un modo de operar que no funcionaba desde lo disyuntivo sino desde la lógica del “y”; es decir, que en vez de resolver oposiciones por uno de los polos, *instalaban situaciones* (Fernández, 2003) que permitían sostener la tensión de aquellas instancias aparentemente encontradas. Así, por ejemplo, en una asamblea barrial frente a una discusión sobre si tomar un local, exigir su habilitación o peticionar la misma, ponían en práctica las tres medidas. Esto para nada significaba que cualquier medida daba igual. Por el contrario, se debatían largamente unas y otras y las distintas implicaciones políticas de cada una. Quedaban muy claras las diferencias; sólo que no se suponía necesario elegir sólo una de ellas. Había un registro exhaustivo que en el momento en que se deslizaban hacia una lógica disyuntiva, reproducirían lo instituido que procuraban transformar. De ahí que tendieran a preferir estrategias de acción que *sostuvieran la tensión* de las diferencias de las distintas propuestas a implementar, en vez de jerarquizar en una opción disyuntiva, alguna de ellas (Fernández, Borakievich, Rivera, Cabrera, 2005c). La decantación propia de las acciones que en su multiplicación e implicación resultaban más efectivas o exitosas pondría en juego, en sus devenires y no a partir de *a priori*s, sus próximas líneas de acción.

Estos modos de acción y organización manifiestan la existencia de otra lógica colectiva. Ya no una *Lógica de lo Uno* que uniformiza, que homogeiniza, que encolumna detrás de una sola bandera, sino *lógicas colectivas de la multiplicidad* que componen su potencia en acciones directas de la no delegación representativa, en horizontalidades autogestivas que *toman en sus manos lo que hay que hacer* y que en sus heterogeneidades multiplican rizomáticamente sus invenciones políticas y subjetivas.<sup>13</sup>

Podría decirse que ahí, en acto, en inmanencia, *en situación* (Benasayag, Sztulwark, 2000), se despliega un modo de producción

<sup>13</sup> Ana María Fernández, *Las significaciones imaginarias...*, *op. cit.*

de subjetividad y –al mismo tiempo–, un modo de producción política. Las prácticas que se configuraron en las asambleas de sostener las tensiones (Fernández, Borakievich, Rivera, 2003) hacían estallar la *Lógica de lo Uno*, siempre disyuntiva y puso a operar lógicas colectivas de la multiplicidad.

De ahí, posiblemente, la marcada incompatibilidad entre estos “nuevos” modos de accionar político y las modalidades clásicas de los partidos políticos. Las modalidades de estos últimos fueron rechazadas generalmente por las asambleas; no sólo por las formas institucionales que adoptaban o por el hartazgo de la corrupción de “los políticos” o el desfondamiento de sentido que la representación política atravesaba. Cuando ya en los inicios se volvían tan incompatibles los modos de operar de la asamblea y los modos de accionar de los representantes de partidos políticos de izquierda que a ella concurrían, aquello que hacía cortocircuito y que hacía que los asambleístas desplegaran miles de estrategias para resistir el ser “apartados”, era en realidad el enfrentamiento de dos lógicas colectivas diferentes.

Una *Lógica de lo Uno*, disyuntiva, excluyente que ponía en juego y trataba de imponer su criterio, el único válido –un tipo de acción, una estrategia, un argumento fundamentador– y una lógica de la multiplicidad que operaba desde criterios inclusivos, del “y” y no del “o”, que tendía a implementar estrategias de acción en simultáneo aunque diferentes.

En el dispositivo asambleario no se ha tratado de negar las diferencias o de caer en formas de relativismo o eclecticismo, sino que se ha desplegado una modalidad que *evita hacer de las diferencias identidades*. Han accionado desde *diferencias que no remiten a ningún centro*. Este accionar político y subjetivo que trabaja –en acto– en *las diferencias de diferencias*,<sup>14</sup> ha vuelto necesario construir la categoría de multiplicidad para pensar estas nuevas lógicas colectivas.<sup>15</sup>

Estas lógicas colectivas de la multiplicidad –particularmente en sus inicios– han llevado a las asambleas, en general, a priorizar el

<sup>14</sup> En la misma línea es que los zapatistas afirman “somos iguales porque somos diferentes”, “construyamos un mundo donde quepan todos los mundos” en lugar de “otro mundo es posible”.

<sup>15</sup> Fernández Ana María, *Las significaciones imaginarias...*, *op. cit.*

*establecer situación* en vez de fundar institución (Fernández, 2002). Lo político pensado desde una lógica de institución (Estado, partido, sindicato, parroquia) tiene como objetivo el ejercicio, la acumulación y la distribución centralizada del poder de dominio. Necesita establecer raíces de legitimidad y se repite para producir dominio territorial; para ello es necesario instituir modos políticos de subjetivación de fuerte marca normativo-disciplinar, como las militancias, por ejemplo.

El militante se identifica con su partido, se adhiere a su propuesta e ideario, se reconoce en su bandera y establece un estricto nosotros con sus compañeros de militancia, marcando una clara delimitación con un afuera de ese círculo donde estarían los otros no sólo diferentes, sino también desiguales, en tanto tendrían un menor grado de conciencia y lucidez política. De ahí la resistencia de muchas asambleas a esta modalidad de construcción política.

En cambio, cuando las acciones políticas operan preponderantemente desde una lógica de la multiplicidad, tienden a establecer situaciones más que a fundar instituciones y en su andar y accionar van inaugurando otros modos territoriales de estar-hacer-habitar que configuran un tipo particular de prácticas y subjetivaciones que hemos denominado *existenciaríos* (Fernández, 2003), aludiendo a las particulares marcas que estas experiencias dejan en quienes participan en ellas.

Desde esta perspectiva, puede decirse que las asambleas barriales si bien han producido pertenencia y anclaje subjetivo al no fundar institución, componen marcas muy diferentes a las militancias identitarias. Resisten a lo Uno, multiplican sin repetir o aplicar y básicamente no cristalizan sus prácticas en la repetición de las mismas sino que mutan deslizando unos espacios tiempos en otros. Devienen y no buscan acumular poder sino multiplicar potencia.

Si bien la tensión entre estos dos modos de accionar político muchas veces se ha puesto en evidencia con toda claridad encarnada en “asambleístas” y “militantes de izquierda”, esto no debe llevar a simplificaciones. La tensión institución-situación atraviesa las asambleas barriales desde sus inicios hasta hoy. De hecho, luego de que los jóvenes militantes se retiraron de los espacios asamblearios en el año

2003, continuaron tensionando la dinámica asamblearia, con otros actores y en otros anecdóticos.

En cualquier colectivo que se proponga autogestivo, la tendencia a la reinstalación de modalidades de funcionamiento jerárquico delegativas, el hacer de los problemas situaciones dicotómicas, el hacer de las diferencias identidades, opera en permanente conflictividad con la apuesta a la horizontalidad, el potenciarse en la diversidad y el desplegar multiplicidades que no refieran a lo Uno (Fernández, Borakievich, Rivera, Cabrera, 2005b). Esta alternancia caracterizó desde los inicios la invención asamblearia. También atraviesa cada decisión, cada discusión de rumbos de acción en las fábricas recuperadas (Fernández, Imaz, Ojám, Calloway, 2005d).

Multiplicar potencia y no acumular poder, democracia directa y no representación política, horizontalidad y no jerarquía, éstos son quizás los rasgos más impactantes de la invención barrial. Tal vez éstas hayan sido también algunas de las condiciones de la producción de lo efímero de su accionar.

### ¿Las radicalidades por venir?

Pensar los cuerpos hoy, en la Argentina, es pensar los cuerpos de la crisis. Esos cuerpos estresados, enfermos, agotados, descompensados, estallados frente a la presión insoportable de la crisis. Cuerpos privados; ya no tan reprimidos en sus anhelos eróticos o políticos como en la modernidad, pero humillados o devastados por el hambre, por el exceso de trabajo o la desocupación, o por el camino desventurado de la mera supervivencia. Es hacerse cargo de los cuerpos “sucios” y “feos” de los expulsados que exponen y manifiestan su exclusión, que golpean redundando, que no ocultan y se resignan en su desamparo, sino que obscenamente ponen a la vista lo que se ha hecho con ellos. Es saber que los cuerpos están hoy librados a tragedias de todo tipo frente a un Estado carcomido en sus propios cimientos por la deprecación que lo sostiene y que de seguir así se aceleran barbaries, catástrofes y microfascismos en todas las instancias de la vida (Fernández y López, 2005e).

El capitalismo hoy, en sus nuevas formas de internacionalización del capital, a la que eufemísticamente se la llama *globalización*, va transformando sus formas políticas y económicas de depredación y dominio, pero mantiene y agudiza hasta la exasperación una de sus estrategias de reproducción biopolítica: *la producción de soledades*. Para ello es estratégica la producción y reproducción de cuerpos que arman sus rutinas cotidianas pero no logran encontrar intensidades de afectación que no sean la apatía, el tedio, el aburrimiento.

En tal sentido, pensar los cuerpos hoy en Argentina a partir de los acontecimientos del 19 y 20 de diciembre de 2001 –donde multitudes en las calles defondaron la legitimidad de la representación política– nos impone el desafío de pensar las afectaciones e intensidades de los cuerpos de aquellos que toman en sus manos lo que hay que hacer (Fernández, 2003). Para ello se trata ahí de pensar los cuerpos empoderados en la revuelta; vale recordar una vez más a Spinoza cuando diferenciaba las *pasiones tristes* y las *pasiones alegres* (Deleuze, 2001)<sup>16</sup> señalando que las primeras eran aquellas necesarias al tirano para instalar y mantener su dominio.

Las investigaciones que hemos realizado en asambleas barriales y fábricas recuperadas,<sup>17</sup> mencionadas líneas arriba, han evidenciado que los dispositivos asamblearios horizontales, de democracia directa y autogestión, no sólo demuestran que otras formas de producción son posibles, sino también que el trabajo y la producción colectiva, cuando se realizan fuera de la impronta del *plus* valor y la alienación, al mismo tiempo que inauguran otras formas de hacer política y reformulan los lazos sociales quebrando aislamientos y soledades, también afectan los cuerpos de otro modo, cuerpos-siempre-con-otros en nuevas dignidades y en capacidades de combate insospechadas para los mismos actores que se refundan en la alegría de inventar, hacer y decir con otros. Es el paso del padecer en soledad a accionar

<sup>16</sup> Baruch Spinoza, *Ética* III. *Definición general de los sentimientos*, citado por Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 2001.

<sup>17</sup> Proyecto de investigación “Grupos de vulnerabilidad social: transformaciones en los imaginarios sociales y en las prácticas comunitarias”, (UBACYT P/047), 2000-2003. Proyecto de investigación “Política y subjetividad: estrategias colectivas frente la vulnerabilización social” (UBACYT P052) 2004-2007. Dirigido por Ana M. Fernández.

con otros. Hacer de las penurias personales espacios colectivos de acción directa es hacer política (Fernández, Borakievich, Rivera, 2003). Las pasiones alegres son las intensidades políticas de la acción directa, de la no delegación. Autogestionar nuestra vida con otros que luchan no sólo por sobrevivir, sino por transformar la realidad, empodera los cuerpos, transforma nuestra existencia y conforma uno de los modos más nobles de hacer política.

“Otro mundo es posible”, fue el llamado de Seattle, Génova, Porto Alegre, frente a lo Uno del Imperio, que permitió la articulación de importantes redes, rizomas, de resistencias de altermundistas hasta ese momento dispersos. Cuando el zapatismo avanzó con su consigna de “un mundo donde quepan todos los mundos”, puso en acto la idea de multiplicidad: diferencia de diferencias sin ningún centro.

No se trata, como bien señala Antonio Negri, de políticas blandas de los movimientos en recambio a políticas duras de los partidos, tampoco de “la obscena utilización del pensamiento de G. Deleuze para convertirlo en figura de la superficialidad o de la caída de la tensión ontológica” (Negri, 2005). Tampoco de multiculturalismo donde en función de un respeto a las diferencias culturales se invisibilizan o desatienden los dispositivos de poder específicos que en otras culturas expropian de bienes materiales, simbólicos, subjetivos y eróticos a sus desposeídos y desposeídas. El respeto por las diferencias culturales es condición necesaria pero no suficiente para un pensamiento político de la multiplicidad. No habrá paridades de género en un mundo injusto, no habrá respeto a los homosexuales, mientras se maten campesinos; al mismo tiempo sabemos ya que la mejor reforma agraria que pudiera implementarse no garantizará el respeto a los homosexuales o la paridad política de las mujeres.

“Un mundo donde quepan todos los mundos” es una consigna que reformula las condiciones de las prácticas y dispositivos mismos de las emancipaciones posibles. La apelación a la construcción de muchos mundos –multiplicidad en acto– invita a una modalidad de prácticas políticas que reformulan la radicalidad de las prácticas libertarias. La posibilidad de construcción de libertades pasa –entre muchas otras cuestiones– por el desafío político de sostener las tensiones que implica la articulación de prácticas, teorías y experiencias

colectivas específicas en el armado de redes de múltiples colectivos que junto a las diversas especificidades de sus propias luchas enfrentan en redes rizomáticas la depredación de la vida de las lógicas capitalistas.

Se trata de establecer múltiples conexiones, nómades e insistentes, en redes planetarias que al decir de Los Sin Tierra “ocupen, resistan y produzcan” formas de existencia que propicien ya no el poder como dominio, sino el poder como potencia. Colectivos que ya no tengan que juramentarse para morir, sino que compongan experiencias múltiples que puedan inventar espacios desde la alegría política de trabajar sin explotación y puedan vivir sus pasiones sin el drenaje libidinal que supone dominar a aquel a quien amo.

## Bibliografía

- Benasayag, Miguel y Diego Sztulwark (2000), *Política y situación. De la potencia al contrapoder*, Buenos Aires, Ediciones de Mano en Mano.
- Bourdieu, Pierre (1988), *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari (1994), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles (1970), *Lógica del sentido*, Barcelona, Barral.
- \_\_\_\_\_ (1995), *Diferencia y repetición*, Barcelona, Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (1996), “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets.
- Fernández, Ana María (1989), *El campo grupal. Notas para una genealogía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (1993), *La mujer de la ilusión*, Buenos Aires, Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1999), “Pensar el cuerpo”, con la colaboración de Carolina Pavlovsky y “Notas para la constitución de un campo de problemas de la subjetividad”, en Fernández, Ana María *et al.*, *Instituciones estalladas*, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad de Buenos Aires (Eudeba).

- \_\_\_\_\_ (2003), “La lógica situacional de las asambleas: los juguetes rabiosos de los barrios”, *Bajo el volcán*, núm. 6, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Fernández, Ana María, Sandra Borakievich y Laura Rivera (2003), “Las asambleas y sus tensiones: espacios colectivos de acción directa”, *El Campo Grupal*, núm. 44, Buenos Aires.
- Fernández, Ana María (2005a), “De la diferencia a la diversidad: género, subjetividad y política”, Seminario Internacional ¿Uno solo o varios mundos posibles?, Instituto Contemporáneo de Estudios Sociales, Universidad Central, Bogotá, Colombia.
- Fernández, Ana María *et al.* (2005b): “El espíritu del alacrán: las asambleas barriales y las dificultades en los nuevos modos de hacer política”, presentado en el Encuentro Cornelius Castoriadis “El avance de la insignificancia en el sujeto y en la sociedad”, organizado por el Grupo Magma, Buenos Aires, mayo de 2005.
- \_\_\_\_\_ (2005c), “Política y subjetividad: lógicas colectivas en la construcción de la multiplicidad”, *Paradigmas en conflicto. Trabajo y subjetividades en el ámbito estatal*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, en prensa.
- \_\_\_\_\_ (2005d), “Tensiones que atraviesan el campo de las fábricas y empresas recuperadas”, *Memorias de las XII Jornadas de Investigación*, Universidad de Buenos Aires.
- Fernández, Ana María y Mercedes López (2005e): “Vulnerabilización de los jóvenes en Argentina: política y subjetividad”, *Nómadas*, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central, Bogotá, Colombia, en prensa.
- Foucault, Michel (1969), *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_ (1978), *Historia de la sexualidad*, t. I, México, Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_ (1981), *Vigilar y castigar*, España, Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_ (1995), *Nietzsche, Freud y Marx*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Heidegger, Martín (2002), “La época de la imagen del mundo”, *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza.
- Negri, Antonio (2005), “Contra el pensamiento débil de la organización”, *Contrapoder*, núm. 9, año 6, Madrid.