



Estallidos del cuerpo y praxis del encuentro: la máquina, la danza, el con-tacto.

Renata Prati
CIN – UBA
renataprati@gmail.com

Para mí, un texto sólo es urgente si es desgarrador. Si desgarrar el corazón, si nos empuja más allá de nosotros mismos.
Hélène Cixous

El acontecimiento y el encuentro: dos palabras muy queridas y mentadas en el pensamiento contemporáneo. Centrales, si es que del pensamiento contemporáneo pueda decirse que tenga un centro, o dos. O al menos dos. Este “al menos dos” nos remite a una dimensión parcial y múltiple que, podría decirse, caracteriza a este pensamiento, o pensamientos: poner la atención en lo que la filosofía había hasta hace poco bastardeado y maquillado en nombre de lo uno, único y unido. También en la problemática de la subjetividad se siente este movimiento del pensamiento, que empieza a cuestionarse las dicotomías monótono-teístas en las que se había encorsetado toda forma de vida. Me parece oportuno ya desde el primer párrafo señalar el referente nietzscheano, ya que es bajo su estela que hoy en día puede pensarse esta plurificación y diversificación del clásico sujeto moderno. Es Nietzsche, con sus pensamientos caminados, quien ha puesto al *cuerpo* en el centro –o los centros– de nuestros debates, y conviene no perder de vista esa herencia.

El objetivo de este trabajo es tan sólo señalar al menos dos de estos campos de batalla y experimentación: dos polos de heteronomía del sujeto moderno, dos posibles aperturas para el pensamiento, en estas palabritas, el acontecimiento y el encuentro. Ya que ha sido el cuerpo, como hábitat de contradicción, multiplicidad, materialidad, quien ha sido el principal enemigo a acallar de la Filosofía –sí, con F mayúscula–, podemos tomar, desde Nietzsche, al cuerpo como hilo conductor, y como sitio de intervención. Si el



ideal del sujeto moderno es llegar a ser dueño y señor absoluto del cuerpo y sus inclinaciones, cabría pensar –al menos– dos sentidos de alteración, en las figuras de la máquina y de la hospitalidad, en la medida en que ambas escapan a su soberanía. Me interesaba pensar, en las figuras que voy a traer de fuentes tan disímiles, dos maneras en las que nuestro cuerpo no es nuestro, sin tampoco estar por fuera; dos maneras en las que nos excede y nos interpela. Este ensayo es también, entonces, un repreguntar acerca de un gesto derridiano:

Será preciso, pues, en el porvenir (pero no habrá porvenir más que bajo esta condición) pensar *tanto* el acontecimiento *como* la máquina como dos conceptos compatibles, incluso indisociables. (...) No renunciar ni al acontecimiento ni a la máquina, no tornar secundario ni el uno ni la otra, no reducir jamás el uno a la otra. (Derrida 2003: 32)

Uno que ya es dos. La máquina, el intruso.

Trata, por encima de todo, de la invención y la reinención de la naturaleza, que es quizás el terreno más importante de esperanza, opresión y antagonismo para los habitantes actuales del planeta tierra.
Donna Haraway. *Ciencia, cyborgs y mujeres*

Toda experiencia de educación del cuerpo pasa, en mayor o menor medida, por ciertos lugares de impropiedad de nuestro “propio” cuerpo, cierta vacilación a la hora de dirigirnos a él (¿cómo, como un otro, como una cosa?), cierto intento de apropiación reduciéndolo a un funcionamiento maquínico, repetible, coreografiable. Cuando queremos “encontrarnos” con nuestro cuerpo, muy rápida y paradójicamente lo perdemos, ya que terminamos repitiendo la vieja historia del mismo error: pretendemos apropiarnos de él como si fuera algo efectivamente apropiable, reductible a leyes matemáticas y físicas del movimiento y la fisiología. La inquietud de volver sobre las imagerías de Donna Haraway se funda sobre esta necesidad de pensar al cuerpo biopolíticamente: como una existencia paradójica, no substancial, constituida en relaciones de poder, en subordinación y reducción pero, también y por lo mismo, en constante exceso. Es así que lo que nos revela esa misma experiencia de apropiación maquínica de nuestro cuerpo es esa radical inapropiabilidad; los tiempos del cuerpo no son necesariamente los del deseo,



y las cosas no funcionan siempre en un esquema simple de orden y respuesta. El modelo dialógico tiene una tremenda cantidad de problemas cuando se trata de nuestra relación con nuestra “propia” corporalidad, en parte por esa dimensión paradójicamente maquinal que tiene ésta.

Lo que la figura de la máquina en relación al cuerpo trata de pensar es la cuestión de las fronteras que delimitan el cuerpo “propio”, hacia afuera y en su interior. Ya Foucault había llamado la atención sobre las divisiones internas al yo, y esa necesidad de cuestionar las fronteras mediante las cuales se han erigido los sujetos obliga a pensar el cuerpo constituido biopolíticamente, intervenido, atravesado. En relación, hasta en lo más íntimo. El cuerpo, que siempre es más de uno.

En consonancia con el trabajo de Derrida ya citado acerca de la máquina, Donna Haraway suma, a las ya “clásicas” las rupturas entre animal y humano, entre materia y espíritu o razón, un pensamiento del límite entre lo orgánico y lo maquínico. Cuando en su *Manifiesto para cyborgs* presenta esta segunda ruptura limítrofe, se refiere a los problemas de la autonomía, la voluntad, la agencia: pareciera que hoy las máquinas *hacen* incluso más que nosotros. Esa máquina que creíamos haber hecho con nuestra soberana voluntad y nuestra razón eficaz, parece hoy que tiene una actividad que nos excede.

Las máquinas de este fin de siglo han convertido en algo ambiguo la diferencia entre lo natural y lo artificial, entre el cuerpo y la mente, entre el desarrollo personal y el planeado desde el exterior y otras muchas distinciones que solían aplicarse a los organismos y a las máquinas. Las nuestras están inquietantemente vivas y, nosotros, atterradoramente inertes. (Haraway 1995: 258).

Quizás lo que estas máquinas de hoy nos demuestran sea en el fondo un principio de ruina interno, viejo y disimulado por siglos, que puede encontrarse en otras experiencias de artificialidad. Estas máquinas hablarían de una imposibilidad estructural de inmunizarnos de esta inquietante alteridad, y darían el pie para pensarla en otra clave. “Irónicamente, quizás podamos aprender de nuestras fusiones con animales y máquinas cómo no ser un Hombre” (Haraway 1995: 297), aquí también, con H mayúscula.



Lo que el animal y la máquina le permiten poner sobre la mesa es una “experiencia íntima de las fronteras, de su construcción y de su deconstrucción” (Haraway 1995: 310): en otras palabras, las urgentes cuestiones de la comunicación, de la separación, de la alteridad, de la constitución de la subjetividad y su violencia. Las políticas de una “multipli-ci(u)dad interna” (Derrida 2010: 241) mediante las cuales el Yo conjura esos otros interiores, animales, máquinas y espectros: inquietantes, imprevisibles, inaferrables. Sin embargo, en esta lógica de la máquina, de la artificialidad producida que no se reduce sin embargo a una mera efectualidad humana, algo resiste y deconstruye esa afirmación soberana. En palabras nuevamente derridianas, hay un devenir-que del quien, o un devenir cyborg del Hombre occidental; devenires que *acontecen*, pero que no por eso debemos dejar de empuñar.

La escritura *cyborg* trata del poder para sobrevivir, no sobre la base de la inocencia original, sino sobre la de empuñar las herramientas que marcan el mundo que las marcó como otredad (Haraway 1995: 300).

Esto que resiste es lo que sucede cuando intentamos pensar, *a la vez*, la diferencia y la urgencia de la comunicación. Cuando, a la vez, intentamos deconstruir modelos dialógicos, substanciales y jerárquicos de la comunicación, empuñando la diferencia, la separación, la limitrofia... pero no queremos renunciar a la alegría y la potencia de lo común. Cuando no queremos abdicar de ninguno de ambos frentes, aflora ese resto: lo indeconstruiblemente paradójico de toda alteridad, de toda artificialidad. Inventada, pero venida. Producida, pero excedente. Hay que aceptar que toda relación con nuestro cuerpo está condenada al fracaso, pero aceptar que no tenemos más opción que intentarlo, una y otra vez, en una testaruda *iteración*.

Al menos dos, o cómo huir del uno. Comunidad y distancia

La experiencia en general empezaría por ahí: empezaría al sentirse tocar un límite, al sentirse tocada por un límite, y por su propio límite ¿Qué es tocar el propio límite? (...) Es perder lo propio en el momento de tocar en él.
Jacques Derrida. *El tocar*. Jean-Luc Nancy.



Comencé este trabajo movida por la inquietud acerca de lo que llamé ciertas experiencias del cuerpo, y en este punto me encuentro con este gesto derridiano que reconduce toda experiencia a la experiencia del tocar, y del tocar que es siempre tocar un límite, tocarse como límite. En este segundo apartado, me interesaba visitar ciertas figuras, ciertos lugares por donde el feminismo ha pasado y en donde se ha afirmado haciendo frente a duras polémicas; volver sobre ciertas consignas, metáforas e imágenes relativas al cuerpo femenino –*tal como* ha sido construido–: el embarazo, el afecto, el tacto, el amor, la danza¹.

¿Por qué este gesto, por qué estos cuerpos, por qué estas experiencias? En primer lugar, como desafío, como lugar de inversión y resistencia. Históricamente el cuerpo, y especialmente el cuerpo “femenino”, han sido silenciados en los espacios del pensamiento, entre tantos otros. Si el cuerpo de mujer era marcado como lo prescindible, lo utilizable, lo menospreciado, entonces lo primero que *hay que* hacer es transvalorar todos estos valores. Ponerlo todo cabeza arriba, como decía Irigaray en tono fuertemente nietzscheano. Sin embargo, en “segundo” lugar –un “luego” que debería más bien tener lugar en simultáneo–, la recuperación de estas experiencias puede abrir el paso a un desplazamiento de los sentidos. Se trata de experiencias actuales, presentes, efectivas, que desbordan este presente todavía tan injusto, lo desbordan con sentidos otros, éticas y políticas otras, por venir. En este sentido creo que hay que intentar leer las recuperaciones de la “mujer” y lo “femenino” por parte de cierto pensamiento contemporáneo. ¿Qué significa, y para un filósofo, “escribir con mano de mujer”? ¿Qué (im)posibilidades puede abrirle al pensamiento?

¹ Espero que del presente desarrollo se desprenda que la intención de tomar estas figuras está muy lejos de determinar un concepto de mujer de manera normativa, exclusiva y esencial. Tomo estas figuras como cercanas a lo femenino puesto que en la tradición y los valores en los que me inscribo y vivo, están asociadas a ello; sin embargo, este mismo tomar estas figuras como “femeninas” no está disociado de la misma deconstrucción de algo así como un concepto determinado, cerrado y excluyente de lo “femenino”. La danza, obviamente, no es privativa de un cuerpo marcado femenino: sin embargo, pensamos en la danza y, en general, se nos vienen a la mente bailarinas, o bailarines feminizados. Es preciso seguir pensando por qué, seguir deconstruyendo nuestras asociaciones; y toda deconstrucción implica pensar y decidir, con responsabilidad frente a la herencia, qué sentidos podemos querer retener.



Primera *experiencia* del cuerpo, entonces: la piel, límite con el cual tocamos, somos tocados, nos tocamos. Viniendo como venimos de una lectura cruzada entre Haraway y Derrida una lectura de esta experiencia no puede dejar de tener en cuenta la alteridad y el acontecimiento, el resto inaferrable en todo intento de cercanía y apropiación. Porque, ante todo, el tocar parece ser intención de tomar, de asir, de agarrar. “Se mira y no se toca”, nos dijeron tantas veces. Lo que no se puede tomar, no se toca, se mira de lejos y con cuidado. La mujer, claro, podía tocarse. Es el paradigma de lo que mira y se toca: se aferra, se apropia, se consume, se rompe. En cambio, ¿cómo puede la experiencia del tacto decirnos algo acerca del *encuentro*?

La cuestión del embarazo es polémica y rica como pocas. Fuertemente combatida desde numerosos sectores del feminismo por esencialista y conservadora, me parece que, aún así, a pesar de todo, y todavía hoy, sigue sin agotarse. La figura de la embarazada, no ya como prescripción ni categoría, sino como *experiencia*, da que pensar. Quisiera marcar dos o tres notas: en primer lugar, quizás previsible, la hospitalidad, la donación, el amor hacia un otro por venir que es absolutamente desconocido e imprevisible². Ya lo había señalado Nietzsche, ese extraño apasionado de la gravidez y el parto: el amor por los hijos no nacidos es un amor por el lejano, por el desconocido, por el *tout autre*. Por otra parte, la singular experiencia de contacto que puede pensarse aquí, y que Derrida pensara bajo la figura de la auto-hetero-afección: un tocar en el límite de lo intocable, de lo intangible, un contacto que no puede apresar, que ni siquiera es dirigido ni voluntario. Un estar en contacto consigo misma de la embarazada que es estar en contacto, sin ni siquiera buscarlo, con otra vida que la atraviesa. Lo cual nos deja en la tercera nota: la voluntad atravesada, la agencia alterada, que produce y hace crecer una vida dentro de sí. Hay, a nivel *metafórico*, algo de un potencial fuerte e innegable en esta mujer que hace uñas, hace órganos, hace ojos y manos, hace vida dentro de sí, sin proponérselo. Y hay algo muy sugestivo en la forma de la relación y la responsabilidad que se asume frente al hijo no nacido: una responsabilidad que

² Creo que esto sigue siendo cierto, aún con las tendencias recientes en pos de una mayor calculabilidad científica de ese otro por venir, que también tendrían que ser pensadas.



no se funda en la decisión consciente, que acepta este atravesamiento de la “propia” agencia.

Lo que suele verse de problemático, polémico y profundamente riesgoso –y con mucha razón– en la afirmación ética y política de esta figura es la contracara lógica de la hospitalidad y el don: ¿cómo obsequiarse a otro sin erigirlo en superior? ¿Sin (re)instaurar la sujeción? Sería irónico y sumamente triste que olvidáramos que esa agencia soberana era una prerrogativa sólo del *buen ser humano*, es decir, del ser humano masculino, heterosexual, blanco, burgués... y un largo etcétera. La mujer *ya ha visto* su voluntad atravesada, expropiada, y no le ha resultado nada simpático. En este punto, esa figura, esta ficción, me parece que condensa un nudo ineludible para todo pensamiento deconstructivo: se trata, *sí, pero no sólo*, de imaginar nuevas formas de *ser con* el otro sin subyugarlo; se trata también de imaginar nuevas formas de *ser para* el otro sin aniquilarse, sin reificarse. Me gustaría poder pensar, en esta figura ficcional y perspectivística de la embarazada algunas claves para asumir una hospitalidad que no sea sumisión ni *disponibilidad*. Estas claves no serán las únicas posibles, ni las mejores para todxs. Pero lo que a mí me ocurre pensar es que quizás el mismo empuñar estas figuras, ya no como lugares ni esencias de la mujer, sino como ficciones estratégicas y sugestivas, las transforme: que ya no jueguen el mismo juego, sino que lo desbaraten. La cuestión sería producir un desplazamiento y una reconfiguración de los sentidos por el mismo trabajo en los márgenes; deconstruir, en el asedio, las subjetividades autónomas y soberanas junto con la oposición entre actividad y pasividad que está a su base, en la cual se funda la identificación de la hospitalidad con el sometimiento, la violación, la conservación de un *statu quo*.

En una conversación acerca del feminismo y las mujeres, Derrida señala que el trabajo de la danza es cambiar de lugar, pero también –y sobre todo– cambiar el lugar mismo. Invierte, da vuelta las posiciones, pero al hacerlo, produce un desplazamiento de las coordenadas mismas. Los espacios no son los mismos luego de semejantes acontecimientos. Bajo el amparo de esta figura de corporalidad, de movimiento, de posición y ligereza, he podido formular algunas claves para situarme en las fuertes polémicas que rodean



estas cuestiones. En este contexto, los debates entre esencialismo y nominalismo no son frías disputas eruditas: está en juego la posibilidad misma de construir comunidad, de afirmar resistencia, de hacer posibles cuerpos ilegibles, de entrever un mundo otro. Esta figura de la danza, que Derrida recoge de Nietzsche, obliga a pensar la relación necesaria entre movimiento y detención, entre desplazamiento y posición, entre ligereza y suelo. No se trata ni de enraizar el concepto de Mujer, así como tampoco de sublimarlo y volatilarlo, al menos no todavía. La bailarina ni se pierde en el aire, ni se conforma con la tierra. Pero tampoco se *resigna* a ella, como si fuera destino. La usa para saltar. Sus pies toman su fuerza y energía de ella, su impulso; le está agradecido, le es fiel: siempre vuelve, sin volver. El lugar del que se fue ya no es el mismo.

Cierre y apertura

“Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse.
Friedrich Nietzsche. *Así habló Zarathustra*.”

No quisiera terminar sin sincerar que hubo, en la redacción de este trabajo, un deseo y esfuerzo –quizás poco exitoso– de poner en diálogo dos tradiciones feministas que, con mucha injusticia categorial, pensé bajo los nombres de lo *queer* y de la diferencia. Aún diferentes y algo hostiles entre sí, no dejan de parecerme sumamente poderosas y sugerentes, *ambas*. Mi provisoria solución frente a este dilema intelectual y político tiene que ver con pensar estas tradiciones como dos estrategias diferentes y no necesariamente contradictorias. Una de estas tradiciones considera primordial la deconstrucción de las fronteras que nos hicieron lo que somos; la otra pone el acento sobre la reconstrucción ficcional y artista de fronteras otras a partir de las presentes. Se sitúan ambas en el filo de una misma paradoja, e intentan danzar aún ante ese abismo. Con esta paradoja tenemos que aprender a vivir, a sobrevivir, a resistir, a crear: para deconstruirnos, debemos situarnos en aquello que queremos deconstruir. Aprender a vivir con ella implica aprender a tomar decisiones, sabiendo que nunca pueden ser definitivas, perfectas ni totales y



que por ello mismo no pueden pensarse a salvo de los dos riesgos, de los dos peligrosos polos imantados que nos tironean: un esencialismo conservador y reificador, un nominalismo indiferente y alejado de nuestras experiencias. Quedaría todavía el vasto trabajo de pensar juntas la *diferencia* y la *diversidad* sexuales; pensarlas aquí y ahora, valorarlas en nuestros contextos, nuestros problemas.

Otra cuestión que me gustaría retener de este recorrido: que no hay algo así como una *verdad* del cuerpo, ni en su materialidad biológica ni en su artificialidad producida. Ni en el cuerpo, ni en las ficciones con las que lo vestimos, podremos encontrar una zona de seguridad, de comodidad, de fundamento: el desafío es, como decía Haraway, “sobrevivir en la diáspora” de todas las viejas certezas. No hay un punto de llegada y apropiación en nuestra búsqueda del cuerpo, sino un juego de tensiones y alteraciones con el que hay que –y nos hace falta³– aprender a convivir.

Quizás el permitirnos estas experiencias de la paradoja nos dé la oportunidad de aprender algunas otras cosas acerca de un pensamiento de lo presente que no se agote en esto presente, que sepa deconstruirlo y abrirse preñado de futuro, que sepa de la espera y el latido alterante del país de lxs hijxs creciendo dentro suyo. Quizás nos ayude a pensar, en clave de ficción útil, en una agencia atravesada, *alterada*, no siempre ni solamente intencional, voluntaria, racional, homogénea, única. Un tacto que no quiera apropiarse, tembloroso pero no débil. Una agencia tensionada entre el respeto y la audacia, entre vulnerable apertura y fuerza crítica, productiva, constructiva. Una agencia responsable, es decir, hospitalaria. Quizás tengamos que pensar en reemplazar el esquema diádico y lingüístico del diálogo como encadenamiento de llamada y respuesta, de orden y obediencia, por otros modelos de relación en la familia del “con”: el convivir, el compartir, la comunicación. Así como en la danza, se tratará quizás de buscar el equilibrio donde es imposible, con la fuerza de las puntas de los pies, escapando del suelo pero sin dejar de serle fiel, en el lugar atópico del movimiento. Y hacer todo esto por el gusto de la improvisación, por lo incalculable de cualquier

³ En la doble traducción posible del “*il faut*” derridiano. Acerca de este concepto, cfr. Derrida, Jacques (1997). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid. Tecnos: 65.



coreografía: sabiendo que improvisar es siempre o fundamentalmente improvisar junto a *otrxs*, comunicarse lo incomunicable: arriesgarse al encuentro, imposible e imprevisto.

Bibliografía

Derrida, Jacques (2003). *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid. Trotta.

Derrida, Jacques (2010). *Seminario La bestia y el soberano. Vol. I*. Buenos Aires. Manantial.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.