



Cuerpo, política y ciudadanía

- ¿Qué hay del anudamiento cuerpo-género-política? ¿De qué cuerpos hablamos, de qué política? ¿Qué agenciamientos se producen en torno al género?

- Si se recurre a “la política” como apuesta correctora de los efectos del patriarcado, tal como se la concibe en su forma habitual... ¿qué lugar tienen las operaciones políticas que su propia racionalidad implica? ¿Cómo ejercitar una política capaz de estimular el surgimiento de nuevos modos de existencia, en el seno de la política en su modo hegemónico, con sus diagramas y habilitaciones... que es también nuestro modo habitual?

Ariana Mira

<https://arianamira.wordpress.com/>

El texto se propone plantear algunas ideas –de un modo escueto y un tanto errante–, y en su desarrollo lo que más relevancia adquieren son las preguntas que no puedo ni soslayar ni responder de modo cierto: El concepto de derecho natural, la noción de contrato social, el contrato sexual, ¿qué modos de existencia implican? ¿No es acaso, la noción misma de ciudadanía, liberal, burguesa y patriarcal? ¿El anudamiento cuerpo-género-política puede desarticularse en pos de otras posibilidades? ¿De qué cuerpo hablamos? ¿Por qué las mujeres serían un colectivo? Esta idea de sujeto social, ¿no es fruto de una integración imaginaria en analogía con la del proletariado? ¿Cómo dialogan o qué vínculo tienen movimientos/organizaciones, feminismos/estudios de género? ¿Es posible pensar el concepto de ciudadanía sin entrelazarlo con la representación y sus nefastas consecuencias: desmovilización y desarticulación de los movimientos sociales? ¿Con la estrategia de “Derecho a tener derechos”, que pasó con las aspiraciones de emancipación?

Organizado en tres pequeños ejes, presento algunas articulaciones que estas preguntas me han impulsado a pensar.

¿Derecho y natural?

“Mujer, despierta; la convocatoria de la razón se hace oír en todo el Universo; reconoce tus derechos. El poderoso Imperio de la Naturaleza no está más rodeado de prejuicios, de fanatismo, de superstición y de mentiras. La antorcha de la verdad ha disipado todas las nubes de la tontería y de la usurpación. El hombre esclavo ha multiplicado sus fuerzas, ha necesitado recurrir a las tuyas para romper sus cadenas. Libre, se tornó injusto hacia su compañera”¹

Rastreando el concepto de “derecho natural” nos encontramos con Cicerón, quien recopila en la Antigüedad los planteos de Platón, Aristóteles y los estoicos. Luego nos hallamos con el cristianismo, que hará una especie de adaptación de aquellos planteos, en particular a manos de Santo Tomás². Luego vendrán a pegar un giro los teóricos del contrato social dando lugar a la noción de ciudadanía moderna.

Lo que en la Antigüedad se llamó “derecho natural” se apoyaba en cuatro proposiciones que podríamos sintetizar así: una cosa se define por su esencia; el estado de naturaleza no es un estado pre-social sino el estado conforme a la esencia en una buena sociedad; lo primero es el deber; según la esencia serán las tareas prácticas y será el sabio aquel que dirá cual es la esencia. El cristianismo conciliará inmediatamente con estas proposiciones, modulando algunos énfasis: es posible definir las cosas y sus derechos en función de su esencia; la vida

¹ De Gouges, Olympe, (1791) **Declaración de Derechos de la Mujer y de la Ciudadana**, Instituto Nacional del Libro, MEC, Montevideo, 1989, p.14

² Deleuze, G., *Clase III* en **En medio de Spinoza**, Cactus, Bs.As., 2008, p.78-86

conforme a la esencia en la mejor sociedad posible; los deberes están antes que los derechos, en tanto condición bajo las cuales se realiza la esencia; existe la competencia de alguien superior (la Iglesia) que dirá cuál es la esencia de las cosas.

Sintetizando, podríamos decir que el “derecho natural” en esta línea de pensamiento, trata de la acción moral conforme a la esencia. Línea de pensamiento que difícilmente oigamos defender en la actualidad, pero que sin embargo, y sobre todo en temas de género, impregna el pensamiento y sigue operando en los esquemas mentales y políticos presentes³.

Con las teorías del contrato social (Hobbes, Locke, Rousseau, y otros), se transforman esas cuatro proposiciones: el estado de naturaleza se distingue del estado social y teóricamente lo precede, lo primero es el derecho y no el deber, no hay competencia del sabio sino que la sociedad se forma por el consentimiento de aquellos que participan en ella.

Rousseau, en su “Contrato Social”, sostiene que la sociedad, si bien es necesaria y es la base de todos los demás derechos, implica la pérdida de un estado natural que en su concepción se caracterizaba por la libertad, la igualdad y la bondad. A partir del convencimiento de que una vez abandonado ese estado de inocencia originaria no cabe vuelta atrás, postula que solamente un acuerdo entre ciudadanos puede llegar a mitigar las desastrosas consecuencias de la sociedad. Nace así la necesidad del contrato social. Critica la ingenuidad del pensamiento ilustrado en la relevancia que la Ilustración otorga a la cultura y el conocimiento como proveedor de bondad sosteniendo que la cultura es una capa de convenciones y arbitrariedades que se superpone al hombre natural, y que por tanto falsea las condiciones superiores que el ser humano posee de manera intrínseca. Rousseau distingue tres tipos de libertades: la libertad natural, que es la que se pierde tras el contrato, la libertad civil que está limitada por la voluntad general y “la libertad moral, que es la que hace verdaderamente al hombre árbitro de sí

³ Podemos sostener que en la actualidad la “forma” no es una esencia metafísica, y podemos afirmar también que seguimos en el modo lógico formal de operar. A modo de ejemplo, tomemos por caso las prácticas de las políticas públicas: por ejemplo, privilegiar a las mujeres con un programa del Ministerio de Desarrollo Social sobre la base de que las mujeres no malgastan el dinero. De esta manera se parte de una imagen formada de los diferentes roles, al aplicar un sistema de diferencias categoriales. Se aplica también un esquema normativo: se determina cuál es el bien para esas personas, a priori, externamente, en este caso desde el Estado. Ello conlleva la necesidad de ponerse en el lugar de la verdad para justificar estrategias, y requiere la concurrencia de un saber y una autoridad con capacidad técnica. ¿Qué efectos produce este modo de proceder, independientemente de si es razonable, científico, o si está orientado al bien? ¿Cuáles son los diferentes aspectos de los cambios que introduce? ¿Produce potenciaciones efectivas? Esas distinciones y decisiones reservadas a la esfera de política de gobierno, ¿Qué relación guardan con la propia gente, “objeto” de estas políticas? ¿De qué modo las afecta? ¿Es imaginable un modo de organización que no parta de la determinación, que no funcione como molde de la acción, que a pesar de su buena voluntad es trascendente respecto de los seres involucrados, y por tanto un inevitable “lecho de Procusto” del deseo –al decir de A. Teles-? ¿Es posible abandonar toda determinación formal?

mismo”⁴. El pacto social convierte en iguales a los hombres “por convención y derecho.”⁵ (Rousseau emplea el lenguaje jurídico propio de las relaciones privadas entre los hombres en su configuración conceptual).

Sintetizando: podríamos sostener que las teorías del contrato social, que inauguran la ciudadanía moderna y liberal, implican una visión filosófica del individuo (recortado, aislado y abstracto –es decir, varón blanco y de clase alta–,) como fundamental, que luego decide voluntariamente vivir en sociedad por lo que necesita del Estado de Derecho que asegure las libertades para poder convivir.

Podríamos decir que las líneas mencionadas de pensamiento contribuyen a la construcción del edificio filosófico político que se yergue sobre **una regencia** (sea de Dios, de la Naturaleza, de la Razón o del Estado) que enlaza por una parte naturaleza y necesidad (y acá nos suelen situar a las mujeres), y por la otra voluntad y libertad⁶ (con Spinoza podemos decir que la primer dupla -naturaleza y necesidad- implica la noción de causa eficiente inmanente, en tanto la segunda dupla –voluntad y libertad- implica la noción de causa final. Ya volveremos sobre esto con un cierto desplazamiento conceptual⁷). Conjunto de distinciones que resultó clave tanto para las teorías monárquicas por derecho divino como para las teorías iusnaturalistas (que postulan la existencia de derechos del hombre, fundados en la naturaleza humana, universales, anteriores y superiores o independientes al ordenamiento jurídico positivo y al derecho fundado en la costumbre o derecho consuetudinario). Y todos estos asuntos, los más arcaicos, tantas veces subyacentes, y los más recientes, son elementos que se conjugan y toman cuerpo en los modos concretos de organizar el derecho positivo de los Estados y posteriormente las instancias internacionales.

Por otro lado, desde el feminismo, Pateman propone analizar lo que ella denomina “contrato sexual” como subyacente al contrato social: una instancia mítica anterior al pacto social, que habría diagramado, naturalizado y materializado que ciudadanía y maternidad son incompatibles y que una corresponde al espacio público y la otra al espacio privado.⁸

⁴ Rousseau, J., **El contrato social o principios del derecho político**, Editorial Perrot, Bs.As., 1961, p. 24

⁵ Ibid, p. 28,

⁶ Chauí, Marilena, *Capítulo IV, Spinoza: poder y libertad*, en Borón, A. (org.), **La filosofía política moderna: de Hobbes a Marx**, Clacso, 2000-2001

⁷ Acá quizá valga aclarar que Spinoza, al igual que Hobbes, reconoce el Derecho Natural, pero se diferencia de éste en tanto sostiene que este derecho no se suprime, permanece inmanente a la potencia singular y colectiva, no hay delegación ni sustracción, hay extensión. En Spinoza, lo que hay es constitución del campo político por el ejercicio de la potencia: lo político amplifica y expande la potencia, hay ejercicio del derecho natural en lo relacional político afectivo. Este es el estado de derecho al que se refiere Spinoza. Y en cuanto a la libertad: de lo que se trata es del ejercicio de la libertad en el campo relacional inmanente.

⁸ Llaver, N., *El derecho a la educación y el proceso de inclusión de las mujeres en el ejercicio de ciudadanía*, en Ciriza, A. (coord), **Intervenciones sobre ciudadanía de mujeres, política y memoria. Perspectivas subalternas**, Feminaria Editora, Bs.As., 2008, p. 235

Esta delimitación de espacios no es ingenua, ya que si más arriba decíamos que de lo que se trata es de posicionamientos políticos, este diagrama destituye el valor político de las demandas de las mujeres, en tanto sólo lo público tiene ese carácter (al menos desde una perspectiva política habitual. Volveremos sobre esto). Nora Llover toma este planteo pero paso seguido sostiene que es la exigencia de igualdad formal que estaría en la base del orden político, el punto por el que, entre otros, las mujeres, accederían a ser contempladas en sus reclamos. Y trae a continuación el dilema Wollstonecraft: reclamar igualdad y a la vez ser consideradas en su especificidad. Llover plantea que *“la noción de ciudadanía alude a la existencia de una igualdad humana básica asociada al concepto de una pertenencia plena a una comunidad.”*⁹ Y más adelante sostiene que *“la ciudadanía de las mujeres –al igual que la de aquellos grupos y clases históricamente excluidos– requiere de una «ciudadanía posicionada», es decir, de una comprensión de ciudadanas/os encarnados/as, concretos, en la intersección de variados posicionamientos [...]”*¹⁰.

Otra vez estamos situados ante la política como apuesta correctora, en este caso (y a diferencia de Rousseau), de la discriminación sexista. Y aún desde esa apuesta no es posible soslayar del todo lo que desde allí no se alcanza. Por ejemplo, Ciriza, apoyándose en los escritos de Wollstonecraft señalará la operación política que sustituye el cuerpo real de los sujetos por el cuerpo político (masculino pero “universal y abstracto”) de los ciudadanos.¹¹

¿A qué vienen todas estas cuestiones? A interrogar la posibilidad de pensar una “ciudadanía situada”¹², cuando sus conceptos fundantes tienen que ver con el pensamiento de lo general (del derecho romano a esta parte, la generalización aparece como la única justificación posible para atender lo no general: pensar lo particular en aquellos aspectos que permitan llevarlo a lo general), el bien común como abstracción (relativa al hombre promedio y abstracto, aún atentando contra toda diferencia particular), habilitando de este modo la lógica de la representación.

⁹ Ibid, p. 225

¹⁰ Ibid., p.229

¹¹ Ciriza, A., *Genealogías feministas y memoria: a propósito de la cuestión de la ciudadanía de mujeres*, en Ciriza, A. (coord), **Intervenciones sobre ciudadanía de mujeres, política y memoria. Perspectivas subalternas**, Feminaria Editora, Bs.As., 2008, p. 35

¹² Tal como se plantea Nora Llover en su artículo *“El derecho a la educación y el proceso de inclusión de las mujeres en el ejercicio de ciudadanía”*, en Ciriza, A. (coord), **Intervenciones sobre ciudadanía de mujeres, política y memoria. Perspectivas subalternas**, Feminaria Editora, Bs.As., 2008, p.229

El concepto de ciudadanía y sus modos actuales, ¿albergan esa plasticidad, esa posibilidad de incorporar genuinamente las transformaciones planteadas? ¿O quizá la brecha entre derechos ciudadanos formales y reales¹³, pudiera ser una expresión de lo que pueden estos conceptos?

Señala Foucault la existencia de una racionalidad política, que es la que se ha impuesto a lo largo de la historia en las sociedades occidentales, que produce como efectos inevitables la individualización y la totalización y a continuación sostiene: “*La liberación no puede venir por tanto del ataque de uno u otro de sus efectos sino del ataque a las raíces mismas de la racionalidad política*”¹⁴

*Era hacer visible... no hacer lo visible**

“...nuestra capacidad perceptiva está acostumbrada a las formas. Se nos vuelve difícil captar las fuerzas, las intensidades, ellas requieren otras modalidades perceptivas.”¹⁵

Entonces, si se recurre a “la política” como apuesta correctora, tal como se la concibe en su forma habitual... ¿qué lugar tienen las operaciones políticas que su propia racionalidad implica?

Vuelvo al ejemplo de la operación política que sustituye los cuerpos de “los quienes” por el cuerpo político (masculino pero “universal y abstracto”) de los ciudadanos. O podemos tomar también la reconocida división público/privado que se mencionaba *up supra*. Si se plantea como alternativa situar todo en el espacio público, de alguna manera plegar lo privado sobre lo público: ¿no estaríamos avanzando sobre lo que sería un espacio público “devaluado”? El de los “hombres” (patriarcal)... ¿pero que sin embargo es el que se reconoce como legítimo, nosotras también? Quizá podríamos “destituir” esa división público/privado, esa cárcel mental que nos constriñe a lo que hay, corrernos de su lógica y su operatoria, para crear otro plano donde la política no excluya la vida. Pero eso implica un desplazamiento, la creación de otro modo de la política... No hacer lo visible, lo que está, atendiendo la “realidad”: poner lo que existe en el registro público... sino hacer visible: otras posibilidades, otra configuración de pensamiento, otro modo de la política...Echar luz sobre

¹³ Ibid., p.224, y en el mismo libro, Anzorena, C., *Los derechos de las mujeres en el escenario internacional. Medio siglo de debates y paradojas*, p. 177, Ciriza, A., *Derechos Humanos y derechos femeniles. A 20 años del golpe militar de 1976*, en **20 años después... Democracia y Derechos Humanos un desafío latinoamericano**, EDIUNC y Ediciones Culturales de Mendoza, Mendoza 1997, p. 122-123

¹⁴ Foucault, M., *Omnès et singulatim: hacia una crítica de la razón política* en **La vida de los hombres infames**, Ed. Nordan, Montevideo, 1992, p.306

¹⁵ Teles, A., *En el despliegue de la vida... Pensamiento, deseo y creación*, 2013; Montevideo, mimeo.

los modos de configurar “realidades”, las operatorias instaladas y los desplazamientos posibles.

Cada racionalidad conlleva modalidades de existencia, relacionales, afectivas, productivas. Cuando se piensa la racionalidad como algo abstracto, ese modo de pensar es un efecto de poder que invisibiliza sus dimensiones en juego. De lo que se trata es de una operatoria de los cuerpos.

¿Pero de qué cuerpos hablamos? Si afirmáramos que en el modo hegemónico de ver el mundo, el gran ausente es el cuerpo, más de uno nos miraría extrañado. Sin embargo, nos bastaría con constatar la existencia de numerosos cuerpos/formas (el anatómico, el jurídico, el público, el íntimo), que pese a ser nuestros cuerpos habituales, son de algún modo cuerpos ausentes, en tanto queda sustraída su potencia de afectar y ser afectados. Son cuerpos recortados, reducidos a una forma y unos mandatos, aislados en tanto objetos, con los que establecemos necesariamente relaciones de exterioridad. ¿Cómo dar lugar entonces al cuerpo en otro registro? El cuerpo-acontecimiento, ya no bajo el régimen de la forma, el derecho o el sujeto, sino en tanto cuerpos configurales, según su capacidad de afectar y ser afectados, o en palabras de Deleuze¹⁶, configurales según una relación singular de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud.

¿Qué hay del anudamiento cuerpo-género-política? Necesitamos pensar estos conceptos—parafraseando a Foucault—, desafiarnos en nuestra posibilidad de saber cómo y hasta donde nos es posible pensar distinto.

El “*sexo es una categoría impregnada de política*” dirá Kate Millet¹⁷. El género y el sexo son categorías que nos muestran el mundo. Son una abstracción por su determinación formal, por su estructuración lógica: no son sustancia concreta, son un *habitus* de percepción, aquello que nos hace “inteligible” el mundo. Somos capaces de ver aquello que aprendimos a ver. Las categorías están en relación a la mirada estructurada y estructurante de la determinación formal, la forma como aparato de captura y esto a su vez se anuda con el sistema de juicio, la lógica del otro, el dualismo, las jerarquías. Capturan nuestra mirada en un anclaje “real”, en este caso el del cuerpo.

Hablamos de lo “real” y se nos cuele la grilla de inteligibilidad que separa lo real de lo abstracto, y sin embargo remiten al mismo lugar: a tomar el mundo como dado... “*Lo real tal como es, es una idea de asno. El asno experimenta como la positividad de lo real el peso de los fardos con*

¹⁶ Deleuze, G. Clase del 15/02/1977, Anti-edipo. Aparato de poder-máquina abstracta/devenir imperceptible/longitud y latitud/ecciedad-el plano de consistencia/Spinoza

¹⁷ Millet, K., **Política sexual**, México, Aguilar, 1975

*el que ha sido cargado, que se ha cargado*¹⁸. Lo dado, como punto de partida tiene implicancias éticas, políticas, estéticas y afectivas. No podemos partir de lo dado si lo que buscamos es correr del juego de la oposición que finalmente termina reinstalando lo mismo (crear otra trascendencia formal que se oponga a esa trascendencia hegemónica): necesitamos un desplazamiento para generar otras posibilidades de vida.

Desde la perspectiva que intentamos proponer se puede comprender “la realidad dada” como algo que se legitima: mediante el espacio público, desde una lógica Estatal regente de todo lo visible. La realidad dada es tal, más por el consenso-control regente que por realidad misma. La aceptación del mundo de lo dado, anula el infinito y el pulular de lo múltiple.

En la realidad de lo dado, cada uno es un ser separado, recortado del resto del mundo. Se confirma como modo relacional el sostenido desde la racionalidad cognitiva (sujeto/objeto) y se establece la dinámica propia de la relación entre términos. Términos a los que es necesario poner en relación (contrato social de las voluntades de hombres libres), pero desconociendo la íntima imbricación de cada quien singular con la trama que lo constituye y que constituye. Tendemos a pensar a las personas como figuras “recortadas” en clave de identidad y permanencia. ¿Cómo pensarlas en múltiples planos, en dimensiones, pero no como caracteres abstractos? ¿Cómo superar el modo materia/forma endurecido para llevarlo a lo experimental/configuración, como afecto no codificado? La lógica de lo afectivo nos permitiría pensar los cuerpos relacionales. No partir de los sujetos, de las identidades, no partir de las categorías sujeto/mundo para pensar lo humano y la vida, no disputar un lugar/forma sino partir del ejercicio de la potencia desde el campo de la inmanencia, esto es, potencia que produce y al producir se produce.

Se requiere una expansión del concepto de política que implica a la vez un desplazamiento respecto a la concepción del quien que somos. interrogar al sujeto; cómo se produce, cómo se vive, qué habla en él... *Hay algo que es primero: la visibilidad, la decibilidad, el poder y las resistencias. Hay algo que siempre viene después: el sujeto*¹⁹. Nos estamos proponiendo un “más allá del sujeto”... Podríamos decir entonces que el problema no radica pues en “*la desaparición del hombre existente, ni [en] un cambio conceptual*”,²⁰ sino en “*mostrar el carácter metamorfósico, en formular la pregunta por nuevos modos aún en gestación.*”²¹

¹⁸ Deleuze, G., **Nietzsche y la filosofía**, Barcelona, Editorial Anagrama, 1993, p.253

¹⁹ Foucault, M. *El sujeto y el poder*. En Paul Rabinow y Hubert Dreyfus, **Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica** (pp. 241-259). Buenos Aires: Nueva Visión, 2001

²⁰ Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 146.

²¹ Teles, A., *En el despliegue de la vida... Pensamiento, deseo y creación*, 2013; Montevideo, p. 5

Ciudadanía y emancipación: ¿un solo corazón?

“Consta pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apetecemos ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos.”²²

Si nuestras posibilidades de hacer estarán en relación con el modo en que construyamos el problema, intentemos balbucear las pistas que nos abran otras vías.

Apoyándonos en los conceptos de inmanencia (lo que hay como efecto de producción inmanente: que produce y a la vez se produce) y de potencia-deseo de Spinoza, podríamos desarticular la captura formal. No se trata de negar lo que hay (porque seguiríamos en el juego de las determinaciones), sino de una afirmación que implicaría la negación como efecto de potencia. No se trataría de una afirmación ingenua como el “si del asno” sino de una afirmación que implicaría la crítica.

Pensarnos en términos de cuántum de potencia y no en términos de identidad implica abrirnos a la relacionalidad, pensar lo colectivo también en términos intensivos y singulares.

Entonces pensar los colectivos de mujeres, por ejemplo, en su movilidad, en su singularidad e intensidad nos permitirá también otra perspectiva respecto de sus endurecimientos y cristalizaciones: como efectos de producción, como efectos de poder. Poder entendido como poder de afectar y ser afectado, como productivo.

Entonces, cuando por ejemplo R. Zibechi en su trabajo *“Movimientos y emancipaciones”* señala el pasaje de la hegemonía de la participación (80`s) a la hegemonía del profesionalismo de la política y de la “gobernanza” del siglo XXI, marcada por la “normalización” de los movimientos, ahora “organizaciones de la sociedad civil”. Y de los cambios a nivel de los movimientos sociales dice que está compuesto por dos vertientes: una en relación con el sistema político y la otra respecto a la organización interna de los movimientos, ligados ambos en una dinámica en la que se refuerzan mutuamente, pero sin relación causal. A nivel interno, la pérdida de instancias de democracia directa y el descenso de movilización, la creación de estructuras fijas y costos fijos que producen la institucionalización y burocratización. Y a nivel “externo”, su potenciación a partir de dos cuestiones: *“la apertura de canales de participación social, tal como*

²² Spinoza, B., *Ética*, México, FCE, 1980, p. 112. [E, III, P, 9, Escolio]

propugnaba el Banco Mundial desde comienzos de la década de 1990, así como la creciente participación de cuadros de los movimientos en el aparato estatal."²³

¿Qué está ocurriendo? ¿Se trata de un proceso inevitable, como el cauce de un río? O se trata de un efecto de una operatoria en la que se terminan inscribiendo los movimientos y colectivos y que es parte de la política en su sentido habitual que es la de actuar con arreglo a fines; es decir tener como norte una causa final... Como decíamos en el primer ítem... acá volvemos: libertad/voluntad= causa final... Necesidad/naturaleza/ejercicio de libertad... inmanencia, causa eficiente...

¿Cuántas veces los procesos de transformación se instalan en la misma operatoria trascendental y moral? Porque no se trata de que haya causas buenas y causas malas... es que hay algo que está amarrado al modo de pensar mediante causas finales y medios para alcanzarlas...

Si el único camino posible para nuestro deseo es que deseemos lo que tenemos que desear, queda obturada allí nuestra movilidad deseante por ese deseo cristalizado como deseo de objeto. Cuando el deseo se determina a un ideal o un fin lo supeditamos a un sistema de creencias, y por ende, acabamos despojándolo(nos) de su potencia-creación.

No se trata ni de cambiar el mundo ni de cambiar las subjetividades desde ningún sistema de creencia. Porque al final, la moral es eso: un saber la verdad. No tiene que ver con los contenidos de aquello que se instala como regencia, sino con la potencia de determinación que ejerce y aspira ejercer sobre las personas y los colectivos, con el corsé que se pone a las potencias singulares y colectivas, con la minorización de los quienes –porque no tienen conciencia, porque no entienden o no saben -, con su sustitución por la vía representativa, por la instauración de la verdad y su sistema de juicio, que se pretenden asentados en el nombre del bien común. Es decir, la moral tiene que ver con la impotencia que instaure. Entonces, ¿nos será posible partir de la creencia de que ninguna servidumbre (carencia) nos hará libres?

¿Cuáles son las posibilidades de pensar diversas racionalidades políticas? Nuestro modo de pensar lo político tiene su origen en Grecia, e implica la rivalidad de los hombres libres, implica lo agónico: discursividad, plaza pública, la búsqueda de un elemento que ordene la multiplicidad, implica una instancia regente que dé carácter de totalidad. Individualización (por identidad) y totalización. Estado, sujeción, biopolítica, etc.

²³ Zibechi, R., **Movimientos y emancipaciones. Del desborde obrero de los 60's al «combate a la pobreza»**, Alter-ediciones, Montevideo 2010, p. 70

Si partiésemos de entender que la comunidad se despliega entre todas sus partes, sin mediación, en la pura inmanencia, (necesariamente, la potencia de cada uno es inalienable) la cuestión a atender sería ¿cómo se crean las condiciones para la expansión de la potencia? ¿Cómo tiene lugar el aumento de la composición de relaciones y la disminución de su descomposición? ¿Cómo es que se propicia el apoyo de unos seres en otros, de modo que cada uno y el colectivo incrementan sus posibilidades de actuar? En el entendido de que aquello que se instala, es de alguna manera expresión del propio deseo de “los quienes”, como valores sostenidos por un modo de ser previo, ¿cómo se produce la apropiación real de la potencia singular y colectiva?.

Por otra parte, me parece fundamental a la hora de pensar la relación de las organizaciones con el Estado, ineludible en tanto nuestra vida se imbrica en la institucionalidad, estar al menos alerta en cuanto al modo en que la establecemos: es decir, sostener cada vez y como problematización permanente, la pregunta acerca de cómo viabilizar construcciones autónomas, autogestivas que a la hora de establecer un vínculo con el ámbito estatal, no se ahoguen ante la disyuntiva cooptación/confrontación. Anzorena recoge las variaciones de este relacionamiento de las feministas con el Estado, que van desde su consideración como espacio neutro, a su denostación en tanto herramienta de opresión del patriarcado, hasta su valoración en tanto regulador y garante de la democracia, al menos procedimental, y la necesidad de reapropiarse de la ciudadanía: “derecho a tener derechos”.²⁴

Las luchas de ampliación de la ciudadanía pueden ser instancias de contención para la arbitrariedad privada y estatal, ¿pero será el lugar de creación y transformación radical? Y los cambios en la subjetividad, ¿quiénes y desde donde atenderemos su tramitación? Y qué hay de las diferencias en la valoración respecto a la relación con el Estado y sus efectos: ya sea la fragmentación, o las lucha encarnizadas por la primacía de una verdad, ¿seremos capaces de darle a la diferencia un lugar distinto al habitual (su disolución en algo parecido a la nada o su construcción como enemigo asérrimo)? A sabiendas también de que no le corresponde al Estado velar por la autonomía de los movimientos y organizaciones ¿será ese el territorio desde el que generar condiciones para la expansión de movimientos emancipatorios?

En ese sentido me interrogo sobre la posibilidad de establecer una dinámica del tipo “*al César lo que es del César...*”. Esto es, sabiendo que “*las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo quizá nos permitan obtener alguna victoria pasajera siguiendo sus reglas del*

²⁴ Anzorena, C., *Los derechos de las mujeres en el escenario internacional. Medio siglo de debates y paradojas*. en Ciriza, A. (coord), **Intervenciones sobre ciudadanía de mujeres, política y memoria. Perspectivas subalternas**, Feminaria Editora, Bs.As., 2008, p. p.175

juego [...]”²⁵ y sabiendo también que “*Un capitalismo desgarrado por el conflicto y obligado a hacer frente a una fuerte oposición interna; y un capitalismo que no tiene más que ocuparse de los lobbies y de las corporaciones [...] son dos animales histórico-sociales completamente diferentes.*”²⁶, ¿lograremos equilibrar las energías entre la resistencia al orden establecido y las demandas ciudadanas –con las posibilidades que abren y sus tiempos políticos–; y la creación de nuevos modos de la política –¿quizá un diagrama distinto al de público/privado? – y las transformaciones subjetivas ineludibles para los cambios de que hablamos, en el sentido de la emancipación?

Si lo pensamos en relación a distintos movimientos con aspiraciones a transformaciones profundas, creo que se trata de la tensión relativa a cómo ejercitar una política capaz de estimular el surgimiento de nuevos modos de existencia, en el seno de la política en su modo hegemónico con sus diagramas y habilitaciones, que es también nuestro modo habitual. Entonces ¿será posible organizarse para dar lugar al juego efectivo y reflexivo de fuerzas, para que las relaciones de poder se mantengan en su movilidad, tensión y reversibilidad? ¿Cómo habitar el campo político como un campo en permanente constitución? ¿Cómo concebir una forma de libertad que no implique un fin como determinación?

...plegar la fuerza²⁷... autoafección²⁸...habitar el juego de fuerzas desde su potencia mutante

²⁵ Oliveira citada en Ciriza, A. (2008), Op.Cit., p. 38

²⁶ Castoriadis, C., **El avance de la insignificancia**, EUDEBA, Bs.As., 1997, p.62

²⁷ “[...] «subjetivación» como proceso, y «sí mismo» (**Soi**) como relación (relación consigo mismo). ¿De qué se trata? Se trata de una relación de fuerza consigo misma (mientras que el poder contemplaba las relaciones de fuerza con otras fuerzas), se trata de un “pliegue” de la fuerza. De acuerdo con la manera en que se pliega la línea de las fuerzas, se constituyen modos de existencia, se inventan posibilidades de vida que implican también la muerte, nuestras relaciones con la muerte: no ya como sujeto, sino como obra de arte.” (Deleuze, G., 1995, Op. Cit., p. 79)

²⁸ La autoafección es un concepto de Spinoza que implica un conocimiento (intuitivo, que él llama tercer género de conocimiento) que deriva en la posibilidad de que mi potencia afecte mi propia potencia. Deleuze dice que “*Toda la ética va a ser el trazado del camino.....es un camino, pero es una línea muy quebrada.*” (Deleuze, G., **PINTURA. El concepto de diagrama**, Cactus, Argentina, 1981, p. 281)

Bibliografía

Anzorena, C., *Los derechos de las mujeres en el escenario internacional. Medio siglo de debates y paradojas*, en Ciriza, A. (coord), **Intervenciones sobre ciudadanía de mujeres, política y memoria. Perspectivas subalternas**, Feminaria Editora, Bs.As., 2008

Chauí, Marilena, *Capítulo IV, Spinoza: poder y libertad*, en Borón, A. (org.), **La filosofía política moderna: de Hobbes a Marx**, Clacso, 2000-2001

Ciriza, A., *Derechos Humanos y derechos mujeriles. A 20 años del golpe militar de 1976*, en **20 años después... Democracia y Derechos Humanos un desafío latinoamericano**, EDIUNC y Ediciones Culturales de Mendoza, Mendoza 1997

Ciriza, A., *Genealogías feministas y memoria: a propósito de la cuestión de la ciudadanía de mujeres*, en Ciriza, A. (coord), **Intervenciones sobre ciudadanía de mujeres, política y memoria. Perspectivas subalternas**, Feminaria Editora, Bs.As., 2008

De Gouges, Olympe, (1791) **Declaración de Derechos de la Mujer y de la Ciudadana**, Instituto Nacional del Libro, MEC, Montevideo, 1989

Deleuze, G., *Clase III*, en **En medio de Spinoza**, Cactus, Bs.As., 2008

Deleuze, G., **Nietzsche y la filosofía**, Editorial Anagrama, Barcelona, 1993

Deleuze, G. Clase del 15/02/1977, Anti-edipo. Aparato de poder-máquina abstracta/devenir imperceptible/longitud y latitud/ecceidad-el plano de consistencia/Spinoza

Deleuze, G., *Foucault* en **Conversaciones**, Valencia, Pre-Textos, 1995

Foucault, M. *El sujeto y el poder*. En Paul Rabinow y Hubert Dreyfus, **Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica** (pp. 241-259). Buenos Aires: Nueva Visión, 2001

Foucault, M., *Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política* en **La vida de los hombres infames**, Ed. Nordan-Altamira, Montevideo, 1992

Gil, S., **Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión**, Traficantes de sueños, Madrid, 2011

Llaver, N., *El derecho a la educación y el proceso de inclusión de las mujeres en el ejercicio de ciudadanía*, en Ciriza, A. (coord), **Intervenciones sobre ciudadanía de mujeres, política y memoria. Perspectivas subalternas**, Feminaria Editora, Bs.As., 2008

Millet, K., **Política sexual**, México, Aguilar, 1975

Pateman, C., *Capítulo I: Hacer un contrato*, en **El contrato sexual**, Antropos, Barcelona, 1995

Rivera, M., *El cuerpo femenino y la "querrela de las mujeres" (Corona de Aragón, siglo XV)*, en Duby, G. y Michelle Perrot, **Historia de las mujeres, 2. Edad Media**, Taurus, Madrid, 2000

Rousseau, J., **El contrato social o principios del derecho político**, Editorial Perrot, Bs.As., 1961

Sapriza, G., *Memorias del cuerpo* en Andrújal, A. et all, **Historia, género y política en los 70**, Universidad de B.A. Fac. de Filosofía y Letras – Feminaria editora, Argentina, 2005, p. 39-61

Teles, A., **Una filosofía del porvenir**, Espacio de Pensamiento Editorial, Montevideo, 2007

Teles, A., *En el despliegue de la vida... Pensamiento, deseo y creación*, 2013; Montevideo, mimeo

Teles, A., **Política afectiva. Apuntes para pensar la vida comunitaria**. La Hendija, Paraná, 2009

Zibechi, R., **Movimientos y emancipaciones. Del desborde obrero de los 60's al «combate a la pobreza»**, Alter-ediciones, Montevideo 2010

Artículos en la web

Fuentes del derecho

http://es.wikipedia.org/wiki/Fuentes_del_derecho , 27/8/12

Tres generaciones de derechos humanos

http://es.wikipedia.org/wiki/Tres_generaciones_de_derechos_humanos , 27/8/12

Roig, E., entrevista "*Cruzadas por la clase social*", <http://edicioncuyo.com/novedades/index/cruzadas-por-la-clase-social> , 5/9/12

Mira, A, *Género y sexo: condenados modos de existencia. Una aproximación a pensar nuevos modos relacionales*, http://www.epensamiento.com/index.php?option=com_content&view=article&id=92:genero-y-sexo-condenados-modos-de-existencia&catid=34:articulos&Itemid=53 , 27/8/12

Mira, A., *Organizando pistas: Indagaciones en torno al cuerpo*,

http://www.epensamiento.com/index.php?option=com_content&view=article&id=96:indagaciones-en-torno-al-cuerpolos-cuerpos-1o-parte-&catid=34:articulos&Itemid=53, 27/8/12