



Receta de compostaje y regeneración en la baba antropofágica de Lygia Clark¹

Recipe for composting and regeneration in Lygia Clark's anthropophagic slime

Agustina Galligo Wetzel²

Resumen

En el año 1973, la artista brasilera Lygia Clark crea la proposición de “*La baba antropofágica*” luego de un intenso periodo de trabajo desde los años cincuenta al que intuitivamente llamó “la muerte del plano”. El presente artículo busca enlazar ciertos dominios presentes en la proposición de Clark con recorridos teóricos que, desde la filosofía y la zoología, intentan diseñar aquella *vida por venir* que imaginaba Deleuze. En esa línea, el concepto de vida desde una matriz biopolítica será clave, así como también la noción spinoziana de *generositas* y las últimas propuestas de Donna Haraway en torno al Chtuluceno y la potencia del compostaje.

Palabras clave: Baba antropofágica, Persona, Animal, Generositas, Compostaje.

Abstract

In 1973, Brazilian artist Lygia Clark created a proposition called “The anthropofagic slime”, after an intense period of work from the fifty century, intuitively called by the artist as “the death of the plane”. The present article is an intend to link certain domains in Clark's preposition with theoretical works which, from philosophy and zoology, seeks to design that *life to come* that Deleuze imagined. For that reason, the *life* concept from a biopolitic framework is key, as well as the spinozian concept of *generositas* and the latest ideas of Donna Haraway regarding Chtulucene and compost potentiality.

Keyword: Anthropofagic slime, Person, Animal, Generositas, Compost.

¹ Fecha de recepción: 05/10/2018. Fecha de aceptación: 15/12/2018.

² Doctoranda en Estudios de Género por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. Becaria Doctoral de CONICET. Actualmente trabaja en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI) de Resistencia (Chaco). Es miembro del equipo de investigación dirigido por la Dra. Andrea Torrano “Políticas sobre/de la monstruosidad. Sujetos y espacios”. Desde el 2016 dirige el proyecto de investigación “Tecnologías de género; una lectura crítica de las normas que configuran y regulan la construcción de identidades de género” de la Universidad de la Cuenca del Plata donde es Profesora Adjunta de la Cátedra de Epistemología de la carrera de Psicología.



“Una manera de vivir y morir bien como seres mortales en el Chtuluceno es unir fuerzas para reconstituir los refugios, para hacer posible una parcial y sólida recuperación y recomposición biológica-cultural-política-tecnológica que debe incluir el luto por las pérdidas irreversibles.”

Donna Haraway

Vida

Las nociones de vida y cuerpo como lugares clave donde la biopolítica se inscribe y se ejerce elaboradas por Foucault han dejado una arena abierta de debate. La imbricación entre la vida y el poder que Foucault -por la vía posnietzscheana- señala con su noción de biopolítica abre un cuestionamiento decisivo sobre el modo en que tradicionalmente se ha pensado la política en la modernidad. En el contexto de este debate abierto que deja Foucault, las contribuciones de autoras/es como Deleuze, Agamben, Butler y Esposito se tornan ineludibles en sus múltiples intentos de soldar conceptualmente la inacabada obra del pensador francés, una obra que en su expansión da lugar a eso que la asemeja a una³ vida, en el sentido de un vitalismo inmanente en la propia obra de Foucault que se multiplica, pliega y repliega en las investigaciones de autoras/es biopolíticas/os que palpitan, no solo en torno a la noción de biopolítica⁴ considerada en sí misma sino también, en algunas/os de ellas/os, sobre la cuestión de la comunidad y la animalidad.

La categoría de biopolítica puso en tensión las categorías tradicionales de la filosofía política – como “soberanía” y “democracia” –, abriendo un nuevo horizonte de sentido desde el cual pensar la política y, su compañera inseparable, la vida (Torrano, 2013, pp.1):

El concepto de “vida”, como último legado testamentario tanto el pensamiento de Foucault como el de Deleuze, debe constituir el tema de la filosofía que viene. Se tratará, ante todo, de probar leer juntas las últimas reflexiones –en apariencia tan oscuras– de Foucault sobre el biopoder (...) y de Deleuze –en apariencia tan serenas– sobre “una vida...” como inmanencia absoluta y beatitud (...) El primero, *l'autre manière d'approcher la notion de vie* (la otra manera de aproximarse a la noción de vida) y el segundo, una vida que no consista solo en su confrontación con la muerte y una inmanencia que no vuelva a producir trascendencia. Es decir, debemos llegar a ver siempre en el principio que permite la asignación de una subjetividad, la matriz misma de la subjetivación, y en el mismo paradigma de una posible beatitud, el elemento que signa la sumisión al biopoder (Agamben, 2007, pp.59).

La articulación de la política con la vida presenta entonces dos horizontes de sentido: biopolítica y biopoder⁵.

De acuerdo con Foucault, el biopoder –el poder sobre la vida– presenta dos mecanismos: el primero, de fines del siglo XVII, es una anatomopolítica del cuerpo

³La fórmula hace referencia al texto de Deleuze “La inmanencia: una vida” (2007).

⁴La preocupación de Foucault por el ejercicio del poder sobre la vida puede advertirse a partir de una conferencia que dicta en la Universidad de Río de Janeiro, titulada: “El nacimiento de la medicina social” (Octubre de 1974), allí el pensador francés utiliza por primera vez el término biopolítica haciendo referencia a la medicina como tecnología sobre el cuerpo y señala que “el capitalismo que se desarrolló a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo. El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica” (Foucault, 1996, pp.365-366).

⁵Aunque puede encontrarse en los escritos de Foucault cierta indistinción en su uso, lo que dio lugar a diversas interpretaciones, es posible establecer algunas precisiones sobre dichas nociones.



humano –las disciplinas- centrada en el cuerpo individual y tiene por objeto su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento de su utilidad y su docilidad, su integración a los sistemas de control eficaces y económicos. El segundo mecanismo, formado hacia mediados del siglo XVIII, es una biopolítica de la población, una serie de controles reguladores que toman como objeto el cuerpo-especie, cuyo objetivo es el cuerpo viviente, soporte de los procesos biológicos: nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida. Se trata de dos tecnologías de poder que actúan en diferentes niveles, tienen otras áreas de acción y utilizan distintos instrumentos (Torrano, 2013, pp.6).

La diferenciación entre las nociones de biopoder y biopolítica consiste en pensar la articulación entre política y vida como una tensión entre dos polos opuestos. Por un lado, el biopoder da cuenta de una gestión que ejerce el poder *sobre* la vida; y, por el otro, la biopolítica aparece como una política *de la vida*, en nombre de la vida, de modo que configura un elemento que busca potenciar y maximizar la vida. Es justamente este último sentido inherente a la propuesta biopolítica, el que permite dar cuenta de las implicancias reales con que se llevan a cabo acciones “*en nombre de la vida*”, que buscan potenciarla y maximizarla. Estas acciones últimas son las que arrojan luz sobre la ambivalencia inherente y constitutiva de la noción de biopolítica. Ambivalencia o –en términos de Esposito (2005)– “vacilación fundamental” que se vuelve reconocible en las esferas de un régimen político y económico que se constituye en torno a la marcación de cuerpos para hacer vivir o para hacer morir. Para problematizar la ambivalencia existente en el corazón de la noción de biopolítica, la cuestión de la comunidad y la animalidad resultan elementales ya que, como sugiere Giorgi en *Formas comunes*:

la vida animal conjuga modos de hacer visibles cuerpos y relaciones entre cuerpos; desafía presupuestos sobre la especificidad y la esencia de lo humano, y desbarata su forma misma a partir de una inestabilidad figurativa que problematiza la definición de lo humano como evidencia y como ontología. [...] El animal, la cuestión animal, y en general, la cuestión de lo viviente, trae al horizonte de lo visible esos ordenamientos de cuerpos desde los cuales una sociedad traza un campo de gradaciones y de diferenciaciones entre las vidas a proteger y las vidas a abandonar (Giorgi, 2014, pp.15).

Estas gradaciones de lo humano y la posibilidad de pensar nuevas gramáticas de lo viviente en torno a la figura del animal que menciona Giorgi (2011), sostiene múltiples aparatos conceptuales de teóricas/os biopolíticas/os que han intentado continuar la obra de Foucault, como es el caso en *Lo abierto* en Agamben (2016). En dicho texto el filósofo italiano desarrolla su idea de máquina antropológica, entendiéndola como aquello que define al hombre a partir de la oposición hombre/animal, humano/inhumano, es decir, mediante una exclusión y una inclusión. Lo humano, dice, está siempre presupuesto de antemano y la máquina produce una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan solo la inclusión de un afuera.

A lo largo del texto, Agamben dialoga con posibles estrategias de suspensión de la máquina antropológica, máquina que articula hombre y naturaleza; a la vez que suspende y captura lo in-humano. Cuando la máquina es detenida, da lugar a algo que ya no es ni animal ni hombre:

No se trata aquí, de todos modos, de intentar trazar los contornos ya no más humanos y ya no más animales de una nueva creación que correría el riesgo de ser tan mitológica como la otra. En nuestra cultura, el hombre –lo hemos visto– ha sido siempre el resultado de una división, y, a la vez, de una articulación de lo animal y lo humano, en la cual uno de los dos términos de la operación era también lo que estaba en juego. Volver inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significará, por lo tanto, ya no buscar nuevas articulaciones –más eficaces o más auténticas–, sino exhibir el vacío central, el hiato que separa –en el hombre– el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío: suspensión de la suspensión, *shabbat* tanto del animal como del hombre (Agamben, 2016, pp.167).



En diálogo, estos deslizamientos de las fronteras hacia una vida animal ocupan también en la filosofía deleuziana un lugar significativo: el animal no es ya lo otro del hombre, deja de ser aquello que asegura la distinción jerárquica de los reinos humano, animal, vegetal y mineral. Aquí la separación entre naturaleza y cultura se vuelve indiferente y la forma de vida animal pasa de ser frontera antropológica a borde y posibilidad.

Las formas de vida futura en Deleuze son tributarias de esa animalidad anómala, de la pluralidad de los modos culturales de subjetivación que exploran umbrales variables o zonas de indiscernibilidad en las que lo humano y lo animal intercambian sus propiedades (Pagotto, 2015, pp.119).

La apuesta deleuziana es aún más potente cuando afirma que *una* vida es una matriz de de-subjetivación infinita, y por tanto, una forma de resistencia extrema al biopoder. En la filosofía deleuziana, la vida es pensada como un auténtico plano de inmanencia, esto es, un principio de indeterminación virtual en el que el vegetal y el animal, el adentro y el afuera y hasta lo orgánico y lo inorgánico se neutralizan y transitan uno hacia el otro (Moreiras, 2011, pp.27).

Persona

Como vimos, lo que pulula en gran parte de esas perspectivas son las diferencias entre el hombre y el animal; y el cuestionamiento del lugar central que el hombre adquiere dentro de la naturaleza, lo que de cierto modo justifica sus privilegios antropocéntricos⁶ y las prácticas de dominio que ejercita y sofisticada en la especie desde esa posición.

En la filosofía contemporánea elaborada por autoras/es biopolíticas/os algunas de estas nociones son tensionadas, tal es el caso del gran gesto de Esposito con su noción de “persona” –o “dispositivo de la persona”– que, para el autor, no solo constituye una de las más afortunadas –sólo igualada a la de democracia– sino que también ha gozado de un privilegio ontoteológico (Moreiras, 2011, pp.28) desde el Derecho Romano que consideraba que el hombre era persona si y solo si era dueño de su propia parte animal (Esposito, 2011, pp. 66). Así el autor advierte que ya en el Derecho Romano nadie era persona desde el comienzo y para siempre, algunos alcanzan dicho estatuto, como los *fili* convertidos en *patres*; mientras que otras(os) quedaban excluidas/os, “como los prisioneros de guerra y los deudores” (Esposito, 2011, pp.72). Según el autor, en Roma no era posible personalizar a unas/os sino despersonalizando o reificando a otras/os, esto es, “empujando a alguien al espacio indefinido situado por debajo de la persona” (Esposito, 2011, pp.73).

Persona, dice Esposito, no coincide en Roma con *homo* (este término se utiliza para designar al esclavo), y constituye el dispositivo orientado hacia la división del género humano en categorías diferenciadas, pues:

La *summa* division de iure personarum –establecida por Gayo y reformulada en las instituciones justinianas–, por un lado, incorpora en el horizonte de sentido de la persona a toda clase de hombres, incluso al esclavo, que técnicamente es asimilado al régimen de la cosa; por el otro, procede por medio de sucesivos desdoblamientos y concatenaciones –al principio, entre *servi* y *liberi*, y luego, dentro de estos últimos, entre *ingenui* y *liberti*–, que tienen la precisa tarea de encuadrar a los seres humanos en una condición definida por la recíproca diferencia jerárquica. Dentro de tal mecanismo jurídico –que unifica a los hombres por vía de su separación–, solo los *patres*, es decir, aquellos que tienen la facultad de la posesión en virtud del triple estado de hombres libres, ciudadanos romanos e individuos independientes de otros (*sui iuris*), resultan *personae* en el pleno

⁶ Ya en la filosofía aristotélica encontramos una definición de hombre como un ser social por naturaleza, que posee como rasgo distintivo el lenguaje y la capacidad de razonar, demarcando un status de superioridad con respecto al animal. Estas ideas que ubican a la razón como herramienta habilitadora de poder se afianza en el siglo XVIII bajo las consignas de la Ilustración.



sentido del término. Mientras, todos los demás –ubicados en una escala decreciente de valor, que desde mujeres a hijos y a acreedores llega, finalmente, a los esclavos- se sitúan en una zona intermedia, continuamente oscilante, entre la persona y la no persona o, más a secas, la cosa: como *res vocalis*, instrumentos en condiciones de hablar, es definido, de hecho, el *servus* (Esposito, 2011, pp. 19 y 20).

De tal modo, cuando el filósofo italiano elabora la noción de *persona* lo hace en su triple filiación de carácter teológica, jurídica y filosófica; a la vez que ésta le permite pensar la figura del animal como aquella queda cuenta de los dispositivos de separación que habilitan el exterminio de los cuerpos que no cuadran con tipos de vida humana.

También en los últimos desarrollos de Esposito sobre *una filosofía de lo impersonal* así como en *Tercera Persona*, encontramos un horizonte que cuestiona las operaciones que apartan al hombre de su dimensión natural (Pagotto, 2015, pp.119). Esposito sugiere que a principios del siglo XIX comienza a perfilarse una línea de pensamiento que tiende a valorizar el cuerpo como el lugar de lo irreflexivo. En el origen de esta tendencia sitúa al fisiólogo francés Xavier Bichat, quien será el responsable de la distinción en el interior de cada ser vivo entre una vida vegetativa e inconsciente y otra de tipo cerebral y racional (Esposito, 2011, pp.14). El desplazamiento de este plano de la “doble vida” a la especie humana en su conjunto que propone Bichat, logra escindir la especie entre una zona en todos los sentidos humana y otra asimilable a la naturaleza de las bestias, de modo que el animal pasa a ser aquello que separa de forma violenta al hombre de sí mismo, consignando una parte de la humanidad a la muerte en el preciso momento en que se destina otra a la vida cualificada (Esposito, 2011, pp.14). Según Esposito, dicha operación se funda en el sentido de que lo que es personal, en el género humano, presupone una zona no personal o menos que personal, a partir de la cual este cobra relieve.

Esto es interesante porque devela la tesis fundamental de Esposito: que la actual división entre la vida y las condiciones contemporáneas, es decir, nuestra fractura biopolítica constitutiva no acontece *a pesar de* la actual re-afirmación del democrático y univertizante dispositivo de la persona, sino más bien *a causa* de éste. Y es precisamente esta operación de distinción lo que explica el vuelco tanatopolítico de la biopolítica, un giro que se forma en el seno de la ambivalencia que constituye la noción de biopolítica. Este vuelco se da en el momento mismo en que el régimen biopolítico traza una marcación entre vidas a proteger y cuidar; y vidas a abandonar.

Siguiendo esa línea, el escritor Giorgi (2014) retoma el concepto foucaultiano de biopolítica en su libro *Formas Comunes*, en el que sostiene que lo humano se constituye políticamente porque sobre los cuerpos opera un sistema de administración y demarcación de desigualdades y jerarquías: cada sociedad elige a quién adjudica las cualidades humanas necesarias para formar parte de ella. Esta diferenciación hace de la protección de la vida un acontecimiento arbitrario y político que distingue entre vidas a futurizar y vidas a abandonar. Aquellas vidas no futurizables pasan a formar parte del excedente poblacional que no se corresponde con lo que el discurso hegemónico encuadra dentro de la ciudadanía (Giorgi, 2014, pp.15). Estas vidas-otras son evidenciadas en la cultura desde la figura del animal, siendo éste figura privilegiada del carácter despótico de la especie tributaria del antropocentrismo como única forma posible. Giorgi afirma esta intencionalidad de la figura animal cuando señala que “Los animales toman la palabra (...) y disputan los ordenamientos políticos de cuerpos, razas y especies; contestan, mejor dicho, un orden biopolítico que traza distinciones y jerarquías sobre un continuum de cuerpos” (Giorgi, 2014, pp.282).

Baba

Tomando en cuenta esa pendiente experimentación de borde en las zonas de indiscernibilidad entre la persona, lo humano y lo animal, cabe preguntarnos si hay algo en el arte, en la



imaginación estética que nos dé herramientas, marcos formales para ver o imaginar otras formas de inscribir políticamente la vida; y junto a Guattari y Rolnik cuestionarnos “¿de qué manera podemos producir nuevos agenciamientos de singularización que trabajen por una sensibilidad estética, por la transformación de la vida en un plano más cotidiano y, al mismo tiempo, por las transformaciones sociales a nivel de los grandes conjuntos económicos y sociales?” (2006, pp.35).

Dentro de las prácticas estéticas que trabajan la distinción entre el animal y el humano como categorías biopolíticas, se inscribe la proposición de “la baba antropofágica” creada por la artista brasilera Lygia Clark en 1973. La crisis de la representación en los años 60 en Brasil, toma en la artista la forma de objetos tridimensionales que se acercan a las/os espectadoras/es en tanto activas/os, lo que rompe con la solemnidad del espacio institucional del museo o galería y convierte a la obra de arte en una experiencia sensorial, cotidiana y participativa, produciéndose una relación subjetiva y orgánica con la obra. Desde los años 50, Clark había trabajado con una temática que llamó intuitivamente “la muerte del plano”. Se trataba de desdoblarse el plano pictórico, tridimensionalizándolo en piezas de paredes. Por esa vía, las figuraciones de animales estaban ya presentes en la obra temprana de la artista como ser *Pocket Creature* (1966), *Bichos* (1965), *Trepante* (1965), *Bicho en sim* (1962), *Opposite Creature* (1961). Los “*Bichos*” de estas series contienen ya el germen de su visión sobre el arte y la vida: horizontal, activa, comprometida con el descubrimiento de sus propias sensaciones. Sus *Bichos* son un hecho artístico vivo, cada uno es un organismo vivo que reacciona ante nuestro tacto.

La proposición de la *Baba Antropofágica* de Clark toma relieve y se inscribe dentro de estas lógicas, activando una forma inédita de resistir, a través del arte, a las derivas tanatopolíticas que operan desde marcos normativos que articulan y seleccionan las vidas a futurizar desde un orden que capitaliza, escinde y ataca los gestos, los rostros, los movimientos de quienes son percibidas/os como *menos que, aún no, casi, o ya no* personas. La proposición ocurre como un acontecimiento que hace del arte un lugar que permite pensar alternativas a la marcación tanatopolítica de los cuerpos, y que configura asimismo un lugar de asamblea política entre tejidos y especies que es tributaria a la emergencia de aquellas formas de vida futura que imaginaba Deleuze cuando pensaba en la *vida por venir*, expuesta en el primer apartado.

La proposición de Clark se vincula a la teoría antropofágica del escritor brasilero Oswald de Andrade cuya orientación puede recuperarse en el Manifiesto Antropófago (1928), escrito que conformó el piso de un nuevo movimiento cultural latinoamericano y uno de los más importantes de la historia brasilera de mediados de siglo. El proyecto cultural antropofágico ha sido objeto de mucho debate intelectual a partir del 1 de mayo de 1928, cuando el “Manifiesto Antropófago” de Andrade fue publicado en el primer número de la *Revista de Antropofagia* en San Pablo. El manifiesto delineaba algunas ideas ya presentes en la “Semana de Arte Moderna” en San Pablo (1922), instancia en la que muchas/os intelectuales demandaron una reformulación de la identidad brasilera basándose en la metáfora derivada del acto canibalista.

En el manifiesto de De Andrade la figura del Calibán (anagrama de “caníbal”) -cuyo rastro primero encontramos en *La Tempestad* de William Shakespeare como metáfora del esclavo negro, del colonizado que, blasfemando la lengua, las leyes y las costumbres del conquistador, se constituye en símbolo de la resistencia al imperialismo- toma una interpretación distinta: el canibalismo aquí figura como una forma legítima de cultura en tanto De Andrade sostiene que toda cultura se basa en la asimilación, la metáfora Antropofágica indica cómo lo primitivo, el hombre amerindio, el caníbal-civilizado y actual brasileño, devora la cultura ajena y se apropia de ella, transformándola y haciéndola suya. En el libro *Da Antropofagia a Brasília: Brasil 1920-1950*, Jorge Schwartz narra:

No Brasil de 1920, a pintora Tarsila de Amaral e o poeta filósofo Oswald de Andrade, junto a um grupo heterogeneo de romancistas, lingüistas e filósofos, fundaram uma corrente artística e intelectual á qual chamaram de Movimento



Antropofágico (...) A Antropofagia apenas apontava, em primeiro lugar, para as raízes históricas das civilizações destruídas da América. Em segundo lugar, revelava um novo significado da relação humana com a natureza, com seu próprio corpo, com sua sexualidade, seus afetos e, não em último lugar, com sua comunidade. A antropofagia brasileira transformou os medos e os ódios tradicionalmente ligados aos relatos europeus sobre o canibalismo americano, no reconhecimento artístico de um estado de liberdade sem limites e uma visão poética de renovação cultural (Schwartz, 2002, pp.28-29)⁷.

El manifiesto Antropófago buscaba trocar el concepto de canibalismo por el de antropofagia, adhiriéndole a esta un significado más ligado a desplazamientos culturales que al acto de devoración del otro, configurando esto último una situación que horrorizó a los colonizadores europeos en su llegada a Brasil. En ese sentido, el manifiesto abre con la siguiente cita:

Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Philosophicamente. Unica lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz. Tupy or not tupy, that is the question (De Andrade,1928)⁸.

Vemos en la cita una parodia a Hamlet con la variación y reemplazo del verbo inglés *to be* (ser) por *tupy*, haciendo referencia al indio tupi⁹ y, en cualquier caso, a *ser* un indio tupi como aquello que finalmente cuenta en la cosmovisión antropofágica: *Tupy or not tupy, that is the question*, esta provocación del modernista brasileiro constituye una operación que, para Quignard (2006), no cura ni alivia pero configura en sí misma una *revelatio*, un renacimiento (en Rosales, 2012, pp. 275). En todo caso una utilidad lúcida del canibalismo como ritual para dar solución al problema de la identidad brasileira y también como antídoto frente al imperialismo europeo de la época. En ese canibalismo ritual, el acto de comer al otro, incorporar al otro y luego colocar por fuera al sujeto ya digerido, constituía una oportunidad de re-significación y uso de los cuerpos.

a antropofagia é o constante exercício da possibilidade. É o que o brasileiro popularmente chama de 'darum jeito', 'se virar'. O caráter antropofágico da artista está nadesorganização e na barbarização de uma civilização'que estamos comendo'(Milliet, 1992, pp.147)¹⁰.

En consonancia, la proposición de la baba antropofágica se le ocurre a Clark a partir de un sueño insistente que tenía. En ese sueño, ella abría la boca y estiraba sin cesar desde adentro de su cuerpo una sustancia:

⁷ “En el Brasil de 1920, la pintora Tarsila de Amaral y el filósofo-poeta Oswald de Andrade, junto con un grupo heterogéneo de novelistas, lingüistas y filósofos, fundaron una actividad artística e intelectual como un movimiento antropofágico (...) La Antropofagia apenas apuntaba en primer lugar, por las raíces históricas de las civilizaciones destruídas de América. En segundo lugar, revela un nuevo sentido de la relatividad humana como naturaleza, con cuerpo propio, con su sexualidad, con sus afectos y, finalmente, con su comunidad. Una antropofagia brasileña transformó los miedos y los odios tradicionalmente ligados a los relatos europeos sobre el canibalismo americano, en reconocimiento artístico de un estado de libertad sin límites y una visión poética de renovación cultural” (Traducción propia).

⁸ “Sólo la antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente. Única ley del mundo. Expresión de engaño de todos los individualismos, de todos los colectivismos. De todas las religiones, de todos los tratados de paz. Tupy o no Tupy, esa es la cuestión” (Traducción propia).

⁹ Los modernistas remiten de ese modo a las prácticas lingüistas de algunos de los grupos de indios tupinambáes. La designación *tupinambá* abarca una gran variedad de grupos indígenas que habitaban el vasto territorio del cual se apropió la colonización portuguesa. Como aquí no haremos un análisis del ritual antropofágico de las/os tupinambaés, sugiero el artículo “Políticas del fluido híbrido y flexible. para evitar falsos problemas” de Suely Rolnik para su expansión.

¹⁰ “La antropofagia es un constante ejercicio de la posibilidad. Es aquello que el brasileiro popularmente llama “arreglar”, “dar vuelta”. El carácter antropofágico de la artista está en la desorganización y en la barbarización de una civilización ‘que estamos comiendo” (Traducción propia).



Tudo começou a partir de um sonho que passou a me perseguir o tempo inteiro. Eu sonhava que abria a boca e tirava sem cessar de dentro dela uma substância, e na medida em que isso ia acontecendo eu sentia que ia perdendo a minha própria substância interna e isso me angustiava muito, principalmente porque não parava de perdê-la (Clark, 1992, pp.139)¹¹.

A pesar de seguir ciertas instrucciones lingüísticas que guían la acción, la proposición de la baba antropofágica constituye una eventualidad sin repetición, dado que los acontecimientos que emergen de cada experiencia en la baba, son disímiles e intransferibles.

Para llevar a cabo la proposición de la baba antropofágica se sugiere que los carreteles de hilo de costura sean colocados en la boca de las/os participantes que deben ir retirando los hilos continuamente de sus bocas, dejándolos caer sobre el cuerpo de otra/o participante. Esa experimentación vivencial le permitía a Clark indagar terrenos de liberación de las/os participantes de la proposición. Clark creía que la sustancia de la vida, como en un sueño, va siendo derramada y dada a aquel o aquella que pasivamente lo recibe, donde la baba pasa a ser la mediatización del principio de indeterminación entre lo orgánico mismo.

La Baba Antropofágica propone una relación intrínseca con los fluidos corporales, trayéndo a flote un aspecto olvidado y negado en el ser humano: su constitución fluída, compuesta de agua, sangre, moco, segregaciones (Stratico, 2011, pp.356). El modelado occidental de los cuerpos se ha encargado de replegar a un segundo plano los fluidos que nos componen, estableciendo una estratificación prioritaria sobre el dominio de la razón, de modo que los procesos químicos son apartados de su importancia y enajenados de los cuerpos dentro del imaginario occidental.

Pero entre la saliva y la baba, Clark prefiere la última para designar la esencia de su proposición, ya que la baba refleja su carácter animal, a la vez que hace referencia a un desborde: se babea en la niñez, en la locura, en la furia, en la embriaguez. La saliva, sin embargo, constituye una sustancia atravesada por los dominios normalizadores del pensamiento occidental, jugando una función elemental en el discurso médico al ayudar en la masticación y digestión de los alimentos, “la saliva higieniza, lubrica y es fundamental como elemento intermediario en la comunicación humana” (Stratico:3565). Sin embargo, lo que busca Clark es la baba descontrolada que, al ser además antropofágica, es una baba que implica a las personas: alimenta a las personas a la vez que se alimenta de ellas. Una operación de nutrición entonces se produce entre la baba y las personas, donde la receta toma como ingrediente la baba en contraposición a la saliva, siendo la baba una sustancia abyecta, que no logra integrar el cuerpo imaginario, normativo y occidental en tanto desterritorializa la boca, la saca de sus usos previstos.

¹¹ “Todo comenzó a partir de un sueño que empezó a perseguirme el tiempo entero. Yo soñaba que abría la boca y estiraba sin cesar de adentro de ella una sustancia, y en la medida en que eso iba aconteciendo yo sentía que iba perdiendo mi propia sustancia interna y eso me angustiaba mucho, principalmente porque no paraba de perderla” (Traducción propia).



Gráfico 1. Registro personal de proposición de la baba antropofágica de Lygia Clark llevada a cabo en Limbo Arte Contemporáneo. Corrientes Capital, 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=clHUdT5Djx0&frags=pl%2Cwn>

Los hilos babeados al final de la experiencia son apartados del cuerpo tendido en el suelo por la ronda de participantes. Lygia creía que en ese *continuum* comunitario donde los hilos se apartaban del cuerpo, se producía un acto político de fuerte liberación y conciencia de las anestias que se acarrear. Tal liberación en ocasiones acontecía bajo la forma de parálisis en las extremidades, convulsiones, sensaciones de adormecimiento y de vómito que, entre otras sensaciones, experimentaban tanto las/os participantes como las/os espectadoras/es de la proposición.

Es justamente en ese contagio del acontecimiento sensorial que se traducía la dimensión política de la proposición de Clark, politización que se producía en el *entre* de las/os participantes y espectadoras/es y que, para acontecer, debe estar ligada directamente al tejido corporal colectivo y relacional. Esta matriz relacional de la proposición de Clark remite a las ideas que Simondon (2009) plantea en su libro *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Allí Simondon propone una ontología de tipo relacional y procesal. Relacional en tanto “la relación es una modalidad del ser; es simultánea respecto a los términos cuya existencia asegura” (Simondon, 2009, pp.37). La relación es lo que se encuentra entre los individuos sin que pertenezca a ninguno de ellos en particular. Y es *procesal* porque aquí “la individuación no será considerada únicamente desde la perspectiva de la explicación del individuo individuado; será captada (...), antes y durante la génesis del individuo separado; la individuación es un acontecimiento y una operación en el seno de una realidad más rica que el individuo que resulta de ella” (Simondon, 2009, pp.87).

Se trata de una ontología que muestra la realidad continuamente cambiante del individuo y su constitución inestable a partir de una suma de relaciones. Esta ontología que propone Simondon se expande hacia el planteamiento de una ética relacionada a la afectividad y la emoción, una ética que no depende de prescripciones universales válidas para cualquier sujeto dado que, por efecto de las relaciones, un sujeto nunca es el mismo. El sujeto ético de Simondon es aquel que es capaz de deshacer todo lo que haga falta para dar lugar al devenir, para *hacer* ese mismo devenir; y su signo distintivo es la potencia para valorar las fuerzas que operan en cada situación más allá del deber ser. Esta concepción relacional de la vida resulta interesante



como clave política para cuestionar las concepciones sustancialistas, esencializantes y biologizantes que constantemente se producen en torno a lo viviente.

En la Baba Antropofágica, el animal es colectivo, se construye comunitariamente, deviniendo así en una especie de gran animalada:

En un devenir animal, siempre se está ante una manada, una banda, una población, un poblamiento, en resumen, una multiplicidad (...) La sociedad y el Estado tienen necesidad de caracteres animales para clasificar a los hombres; la historia natural y la ciencia tienen de caracteres para clasificar a los propios animales (...) Pero nosotros no nos interesamos por los caracteres, nosotros nos interesamos por los modos de expansión, de propagación, de contagio, de poblamiento (Deleuze, 2012, pp.245).

Las *Mil mesetas* (Deleuze y Guattari, 2012) intentan así responder esta pregunta en torno al devenir animal como posibilidad de conformación de una manada, lo cual implica concebir nociones posibles en torno al poblamiento y la propagación de un devenir ya sin filiación ni producción hereditaria:

Nosotros oponemos la epidemia a la filiación, el contagio a la herencia, el poblamiento por contagio a la reproducción sexuada, a la producción sexuada. Las bandas, humanas y animales, proliferan con los contagios, las epidemias, los campos de batalla y las catástrofes (...) Las participaciones, las bodas contra natura, son la verdadera Naturaleza que atraviesa los reinos. La propagación por epidemia, por contagio, no tiene nada que ver con la filiación por herencia, incluso si los dos temas se mezclan y tienen necesidad el uno del otro. El vampiro no filia, contagia (Deleuze y Guattari, 2012, pp.248).

El animal aquí deja su estatuto clásico de alteridad y pasa a ser aliada/o. Por medio de la baba, alguna de las diferencias con que clásicamente opera la marcación entre cuerpos humanos y animales logran diluirse, emparentando las especies que cohabitamos para relacionarnos con los otros humanos como pares y no como otredades. Entre los hilos babeados, podemos pensar que se produce una suerte de parentesco (Haraway, 2016) entre las/os participantes, donde existe una relación indirecta entre lo humano y lo animal que se evidencia en la animalización de las/os participantes humanos a partir de la adopción de distintas características, kinesias y gestos.

De estos parentescos habla Donna Haraway (2016) en su texto "Antropoceno, capitaloceno, plantacionoceno, chtuluceno: generando relaciones de parentesco" donde advierte que el feminismo ha llegado a un punto donde debe ejercitar un liderazgo de la imaginación en torno a la ecojusticia multiespecie. De tal modo, la zoóloga advierte que los mamíferos tenemos por delante un trabajo que implica hacer parientes, esto es, hacer-con, convertirnos-en, componer-con-los "terranos" (Latour, 2013), lo que es una idea totalmente distante a la de pariente como entidad conectada a través de los ancestros o la herencia. En síntesis, es recuperar la palabra "pariente" de sus dominios clásicos a través de ensamblajes y parentescos no-natales (no sanguíneos) lo que, insiste, requiere salir de la lógica de la culpa al Capitalismo, al Imperialismo y al Neoliberalismo, para plantear un trabajo difícil e incesante que requiere alegría, disposición y capacidad de respuesta para relacionarse con los inesperados otros (Haraway, 2016, pp.23). Para Haraway, el compostaje es nuestra ontología relacional (Simondon, 2009, pp.374), es la condición de nuestra terrapolítica.

Conatus

Como vimos, la proposición de Lygia reelabora los aspectos más rituales de la antropofagia, donde el gesto de dar y recibir habilita en las/os participantes una idea de mundo como lugar de entrega, redistribución y participación colectiva. Estos compostajes entre humanos, en la



proposición, parecen desligarse transitoriamente de los regímenes de signos que operan sobre lo humano en términos de ciudadanía y civilización, para adoptar una nueva forma que emerge como *conatus* comunitario que se nutre de la *generositas* para enlazar las múltiples especies que cohabitamos y, a veces, desconocemos.

La noción spinoziana de *generositas* aparece por primera vez en la proposición LIX de la parte III de la *Ética* intitulada “*De la naturaleza y origen de los afectos*” (Spinoza, 2012). Esta proposición constituye un núcleo elemental en cuanto a la reflexión en torno los afectos en Spinoza, siendo la vida afectiva central en su pensamiento político. En cualquier caso, ya desde las dos primeras partes de la *ética* se reconocen estas preocupaciones en sus ideas de la afirmación del deseo como esencia del hombre, en la noción de *conatus* en tanto potencia afirmativa e indefinida de todo ser a tender a perseverar y en su concepción del cuerpo como modo de la extensión (Deleuze, 2008, pp.47) que es afectado y se afecta por efectos de velocidad¹² y lentitud según los movimientos que emprende.

Se trata, con la noción de *generositas*, de uno de los horizontes más importantes de la teoría de los afectos, ya que a la generosidad en tanto afecto se le sustrae la posibilidad de una política afectiva de lo común. En continuidad, Spinoza definirá la *generositas* como “el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad” (Spinoza, 2012: 169), al mismo tiempo, esta noción aparecerá ligada a la noción de firmeza, siendo ambas consideradas afectos activos en tanto formas de la fortaleza (*fortitudo*). Para Spinoza, entre estas dos figuras existe una relación de reversibilidad: la firmeza –en tanto deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser, en virtud del solo dictamen de la razón- y la generosidad –en tanto fuerza del alma que persigue la conservación del otro.

Según Tatián (2012), desde el “Tratado de la reforma”, Spinoza sostiene que la perseverancia en el ser tiene una dimensión colectiva que no se desentiende de los demás sino que los incluye. Sobre la vida en su sentido biológico ya se imprime una dimensión primaria del *conatus* y su relación con los demás seres en tanto “el cuerpo humano necesita, para conservarse, muchísimos otros cuerpos con los que es, por así decirlo, continuamente regenerado”. Creo en ese sentido que la *generositas* se fricciona con una praxis de hilandería común que permite ampliar la reflexión en torno al cuerpo como aquel lugar donde la vecindad entre moléculas y tejidos, sus movimientos de velocidad y reposo, sus operaciones de composición y descomposición se producen vía afectación común y extensiva.

Cabe preguntarse ¿en qué medida estos momentos de reconfiguración y reordenamiento móvil entre los tejidos vivos no producen otros modos de comunidad donde la vida encuentra la oportunidad de rehacerse y reinventarse? Las ideas de ejercitación terapéutica presente en los diarios de Lygia Clark parece dialogar con la noción de comunidad presente en Spinoza en calidad de constructo que toma las pasiones como esencia y vía de liberación ética y política, como con la noción de generosidad en calidad de forma activa del afecto que es capaz de superar

¹² Muy cercano a la idea de Spinoza en relación al cuerpo, Geoffroy Saint Hilaire (2009) habla de velocidades, detenciones, aceleraciones determinadas por el medio. Saint Hilaire plantea que existe un plano virtual por debajo de los órganos y explica la diferencia genérica entre los animales, pero también entre el animal y el hombre, por una diferencia intensiva de combinación de los mismos materiales constituyentes. De ahí la atención que Deleuze le presta a este autor. Para Deleuze, Saint Hilaire produce una verdadera diferenciación individual a partir de un solo plano continuo de variación animal, que él llama “plano de composición orgánica”, de allí su contribución epistemológica con la teoría del devenir animal y la idea de cuerpo sin órgano. El pasaje de una forma animal a otra es entonces ya teorizado por Saint Hilaire como una variación continua de un mismo plano de composición animal, de tal modo, el autor se niega a pensar en órganos y funciones constituidos, limitándose a un proceder experimental que solo tiene en cuenta “materiales” constituyentes, pasando de la forma abstracta de los órganos y funciones a la formación concreta de los procesos materiales de constitución, y de los movimientos reales de que tales órganos son capaces. Por tanto, todo pasa a ser cuestión de variaciones, diferenciaciones vitales, quantum de fuerzas, plegamientos.



la servidumbre de las pasiones y de la fluctuación del ánimo por medio de la amistad, como atributo característico de las personas libres. Siguiendo a Spinoza (2012), podría pensarse que el signo de los hombres es el de no ser sustancias sino modos, siendo éste gesto central en su reflexión acerca de la libertad.

En continuidad, Lygia creía que la sustancia de la vida, como en su sueño, va siendo derramada y dada a aquel o aquella que *pasivamente* lo recibe por intermedio de la baba en la proposición. Esta pasividad de la que habla Lygia, desde una reflexión spinozista, puede trocar a una pura actividad del cuerpo en tanto situado en un proceso de liberación, proceso del *conatus* mediante el cual ejercita su capacidad de afectar y ser afectado. Según afirma Tatián: “somos activos de la manera más eminente: nos expresamos y modificamos a nosotros mismos de igual manera que la sustancia se expresa en una infinidad de modos de los que es causa en el mismo sentido en que es causa de sí misma” (Tatián, 2012, pp.165). Con ello, una baba que es producto de la segregación de mis glándulas sale de mi cuerpo para posarse sobre otro que activamente lo recibe desde alguna *porosidad constitutiva*¹³ (Butler, 2004), habilitando así un mecanismo ritual antropofágo donde eso que puede ser en alguna duración deviene, en la devoración, en el intercambio, una cosa otra de lo que fue y que busca, asimismo, perseverar en el ser por intermedio de la *communitas* y el acto activo de la *generositas*.

Compost: nutrición en la gratuidad

La dieta colectiva que propone la baba traduce en esos gestos su dimensión política: aquella que se produce en el *entre* de las/os participantes y espectadoras/es y que, para acontecer, debe estar ligada directamente al tejido corporal colectivo y relacional.

La matriz relacional de la proposición de Lygia interesa para repensar la noción spinoziana de *generositas*, ya que esa comunidad que se genera entre los hilos babeantes activa una red de deseos afirmativos cuyo ejercicio no implica pasiones tristes (compasión, misericordia) sino más bien el conocimiento de las *res singulares* que, para Tatián: “se inscriben en el mismo registro amoroso que la *philautía* (amor propio) como formas afectivas del alma que obtienen así su expansión y actualidad en el amor de los otros y de nosotros mismos en cuanto cosas singulares” (Tatián, 2012, pp.46). En todo caso, a la formación de nociones comunes corresponde la conformación de comunidades como operación adecuada para la liberación y la expansión de la potencia pública.

¹³ Butler entiende que el sujeto se constituye como ser social viable a partir de la experiencia del reconocimiento. Cuando Hegel introduce la noción de reconocimiento en la sección sobre el amo y el esclavo de su *Fenomenología del Espíritu*, narra el primer encuentro con el Otro en términos de pérdida de uno mismo (Hegel, 2006, parte III). Al respecto, Butler sugiere que: “podría pensarse que Hegel está sencillamente describiendo un estado patológico en el cual una fantasía de absorción por el Otro constituye una experiencia temprana o primitiva. Pero en realidad está diciendo algo más. Está sugiriendo que, sea lo que sea la conciencia, sea lo que sea el yo, el sujeto solo se encontrará a sí mismo a través de una reflexión de sí mismo en otro. Para ser uno mismo, se debe pasar a través de la pérdida de sí, y después de atravesarla nunca más se “retornará” a ser lo que era” (Butler, 2004, pp.211). El deseo de reconocimiento es fundante del sujeto y es un deseo que lo arroja a una exterioridad que se le presenta como constitutiva. Esta interdependencia con un afuera constitutivo nos ubica en una condición extática frente al otro y vulnerables a la violencia a causa de esta exposición: una violencia que puede plantearse en términos afirmativos, entendiendo que esta condición nos brinda la posibilidad de vivir y de crecer, o bien una violencia planteada en términos negativos, en tanto deja al sujeto a merced del daño y el riesgo radical de desaparecer. A esto la autora llama precariedad, i.e., la condición de vulnerabilidad física compartida por todos los seres humanos: “más que una mera superficie, el cuerpo humano se constituye como un fenómeno social que sufre, se alegra y responde a la exterioridad del mundo” (Butler, 2010, pp.76).



En suma, la *generositas* aparecerá en las lecciones de la Ética como un valor anárquico natural que es causa de una potencia común que no anula sino que más bien incrementa la potencia de cada uno. De allí que Spinoza desaliente todo cinismo y aliente a comprender para hacer, recuperando las nociones de composición común, reconocimiento, construcción y utilidad lúcida, generadas a través del entendimiento, lo que se traduce en formas de la vida afectiva que suspenden la indiferencia y la superstición en tanto potencias inactivas y tristes que anulan las posibilidades del entendimiento y, consecuentemente, la producción de amistad.

La noción de reconocimiento aquí es elemental dado que se trata de una potencia que obtiene su estatuto en la gratitud sustrayendo a la vida humana del desprecio y la lucha por el reconocimiento. La gratitud adviene del reconocimiento de esa comunidad no en tanto elemento común, sino como un elemento irrecíproco: esto es, reconocimiento irrecíproco que dialoga con la forma más elevada del amor o el tercer género de conocimiento presente en Spinoza: el *amor dei intellectualis*, aquel que se eleva sobre el amor pasional inadecuado, que suspende la pasión y la troca en conocimiento. Esta es la forma más elevada que el entendimiento puede alcanzar, es un amor sin premio referido a las cosas singulares como sin premio, algo de la gratuidad puesto en juego.

La gratuidad del reconocimiento irrecíproco es, para Spinoza, aquello que más acerca a la vida filosófica: desinteresada, afirmativa, la vida en la verdad y sin premio en la virtud-felicidad (Tatián, 2012, pp.76). Precisamente, eso gratuito es el secreto más íntimo de la comunidad: “*infinita infinitis modis*, producción sin por qué y sin para qué, pura actualidad de la potencia divina, generosidad de la generación que es generación de la generosidad, sin origen, sólo comprendida en la experiencia de su don” (Tatián, 2012, pp.67).

Algo de esta generosidad se circunscribe en la colectivización de la naturaleza a través de la baba y su extensión inmanente hacia otras/os en tanto idea de política que dialoga con la naturaleza, inmanente y no trascendente a ella. El concepto de “inmanencia” es tematizado por Deleuze¹⁴ a partir por un lado de la noción de “campo trascendental” y por otro de la ontología spinoziana.

El término vuelve a aparecer en la obra deleuziana en su último escrito: “La inmanencia: una vida”, en aquel ensayo Deleuze escribe en torno a la noción de vida e inmanencia como una vida: “una vida inmanente lleva acontecimientos o singularidades que no hacen sino actualizarse en las/os sujetos y objetos. Esta vida indefinida no tiene en sí misma momentos tiene, más bien, entretiempos, entre-momentos. Tal vida no aparece ni se sucede sino que presenta la inmensidad del tiempo vacío en donde vemos al acontecimiento por venir y ya pasado en el absoluto de una conciencia inmediata” (Deleuze, 2007, pp.50) y continúa: “una vida sólo contiene virtuales. Está hecha de virtualidades, de acontecimientos, de singularidades. Lo que llamamos virtual no es algo que carece de realidad sino algo que se compromete en un proceso de actualización siguiendo un plano que le da su realidad propia. El acontecimiento inmanente se actualiza en un estado de cosas y en un estado vivido que permite su irrupción. El propio plano de inmanencia se actualiza en un sujeto y un objeto a los cuales se atribuye. Pero aún cuando no se puede separar de su actualización, el plano de inmanencia es virtual en sí mismo, así como los acontecimientos que lo pueblan son virtualidades. Los

¹⁴ En su último libro, ¿Qué es la filosofía?, Deleuze y Guattari (2005) dedican varias líneas al valor de la inmanencia en un capítulo intitulado “El plano de inmanencia”, allí reconocen a Spinoza como el padre del inmanentismo y desarrollan una triple oposición entre filosofía, arte y ciencia sobre la definición de diversos planos: los autores afirman que arte y filosofía necesitan construir, por un lado, un plano de creación para la variación de las percepciones (arte) y, por otro, un plano de inmanencia para la invención de los conceptos (filosofía). En relación a la ciencia, para legitimar su existencia esta última debe constituir un plano de referencia. En contigüidad, Deleuze y Guattari oponen la inmanencia a la trascendencia (como punto de separación del pensamiento religioso), como así también a la referencia en tanto horizonte de las ciencias.



acontecimientos o singularidades dan al plano toda su virtualidad así como el plano de inmanencia da a los acontecimientos virtuales una plena realidad” (Deleuze, 2007, pp.51).

Estas afirmaciones pueden ser extendidas y consideradas para pensar un vínculo operante entre la noción spinoziana de *generositas* y la proposición de Clark, en tanto puede intuirse que en dicha proposición opera un torrente de inmanencia que es generoso en la medida que, como hemos visto, esta aparece a partir de La Ética como un deseo que, guiado por el dictamen de la razón, se esfuerza en ayudar a las/os demás y unirlos/os a través de la amistad, lo que es también considerar que la *generositas* actúa como pasión fundante de la actualización en los sujetos y los objetos en un entretiempos que habilita esa virtualidad.

En este contexto, Agamben recuerda la afirmación deleuziana de que “la vida es el campo de inmanencia variable del deseo” (Deleuze, 1995, pp. 33) y añade que el término vida designa de tal modo la inmanencia del deseo a sí mismo (Agamben, 2008: 412). Podemos decir que ambas afirmaciones son spinozianas en el sentido en que la vida es definida por Spinoza en el Capítulo VI de la segunda parte de sus *Cogitata metaphysica* como “la fuerza por la que todas las cosas tienden a perseverar en su ser” (Spinoza, 1988, pp.260), es decir, es *conatus*, deseo. Ese deseo es para Spinoza lo que hace que algo sea lo que es y no otra cosa, el deseo es la *esencia actual* de ese algo (Spinoza, 1988, pp.146).

Agamben da cuenta de la figura deleuziana de *una vida* que sólo contiene “virtualidades, acontecimientos, singularidades” (Deleuze, 2007, pp.350), y reconoce la realidad e inmanencia de una vida impersonal y asubjetiva sólo constituida por virtualidades, esto quiere decir que los sujetos y objetos sólo podemos asignarlos del lado de las actualizaciones (Chirola, 2012). Según Deleuze, “lo que llamamos virtual no es algo a lo que le falte realidad” (2007, pp.350). Una vida así entendida, afirma Agamben, “señala la imposibilidad radical de establecer jerarquías y separaciones” (Deleuze, 2007, pp.509).

Con la noción de generosidad, Spinoza combate los amores impotentes y tristes de la superstición, para establecer por su medio, tal vez, un vínculo entre política y amor intelectual –para pensar la política como amor intelectual-, esto es, una política que coexiste en una sociedad empíricamente construída como expresión colectiva de las potencias singulares del entendimiento y la utilidad común, “siendo la *utilitas* un término eminentemente afirmativo donde el hombre aparece como un “ser supremo” para su semejante” (Tatián, 2012) para Tatián (2012) esto equivale a la lectura que Matheron realiza en torno a la sociabilidad spinozista como ese lugar donde la generosidad aparece como fuerza productiva de comunidad, siendo ella misma una modalidad lúcida del *conatus*.

La idea que encontramos de política en Spinoza no puede desarticularse de una teoría de las pasiones en tanto estatuto político, respecto al buen vivir podemos también suponer que la vida verdadera o beata de cada individuo supone la fruición del bien con las/os otras/os y no tanto la gloria individual de donde deriva el mal ánimo y la envidia. Hay algo de esta vida buena operando en el tejido relacional que conecta a las/os participantes desde la materia viscosa, primaria de la baba. Algo de la idea spinozista de felicidad puede recuperarse en calidad de aquello que es impensable en separación de la naturaleza sino en continuidad, en contigüidad con ella. La variación aquí quizás opere en el sentido de que la acción de babear no responde a una acción involuntaria sino que se pone al servicio voluntario de un hacer comunitario, esto es, la *utilitas* en tanto *ambitio*, pasión social constitutiva de la comunidad humana que dialoga intrínsecamente con las formas paradójicas de ejercicio de la potencia en la reciprocidad, el don desinteresado y la generosidad.

En cualquier caso, hay algo en el acto de babear no equiparable a la acción de escupir o succionar, acciones que buscan una trascendencia a través de la voluntad *interesada* del cuerpo. La baba aparece más del lado de una segregación constitutiva que es producida incesantemente y escapa del interior del cuerpo. Quizás este babeo involuntario singular



adquiere en la proposición de Lygia un carácter de intención ligado a una comunidad que ejercita así el acto de dar. Entonces: doy, conjuntamente con estos seres, la baba que se produce en mi boca para –quizás– generar así un tejido generoso e inmanente que se suspende sobre este otro cuerpo que, posado en el medio de la escena, se inscribe en mi singularidad desde una comunidad de animales babeantes.

Cabe recordar que la comunidad humana en Spinoza, antes que un lugar al que se pertenece, surge como efecto de algo que se construye, una eventualidad, fruto de una producción y un deseo –*appetitus*– (Tatián, 2012). El principio de la construcción de comunidad es la amistad y estas dos nociones son producciones que no reconocen ningún *a priori* sino que tienen lugar en un plano de inmanencia estricto. Hacer comunidad toma la forma de una composición intrínseca con quienes se efectúa en tanto ésta afecta de forma decisiva a las singularidades que se implican entre sí.

Consideraciones finales

He intentado en este trabajo compartir una serie de intuiciones que entiendo, constituyen la potencialidad inherente a la proposición de Clark y permiten imaginar formas de vida posible que no necesariamente se produzcan desde los enrejados de la personalidad, quizás esta forma de entramar cuerpos política y estéticamente permite cuestionar los modos con que los neoliberalismos jerarquizan ciertas formas de vida por encima de otras, estableciendo gradaciones selectivas en torno a la vida y su posibilidad de extensión y variación.

La proposición de Clark escapa a las formas personificadoras en múltiples sentidos, habilitando una operación inmanente, irrecíproca y generosa que habilita imaginar compostajes de cuerpos en compañía donde el dispositivo de la persona que cuestiona Esposito se suspende al menos transitoriamente. Dicha imaginación no presupone una deshumanización absoluta sino que deja lugar a la emergencia de una singularidad que no necesariamente equivale a la persona tal cual fue construida en el aparato político occidental y, más bien, propone explorar el umbral desconocido e impensado del cuerpo que recupera en estos trazos algo de la animalidad perdida y la posibilidad de la indistinción.

Las fuerzas afirmativas de la potencia poética de la proposición de Clark permiten imaginar parentescos voluntarios, sin biología, mediados por el afecto de la amistad, lo cual reactiva la receta de compostaje de Haraway (2016) que, en sus últimas generosidades, propone trocar el significado de pariente en tanto filiación sanguínea, por el de pariente en tanto efecto del compostaje con otras/os supervivientes.

Referencias

- AGAMBEN, G. (2007). La inmanencia absoluta. En: *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.). Buenos Aires: Paidós. Pp. 59 a 92.
- AGAMBEN, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- AGAMBEN, G. (2016). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BUTLER, J. (2004). *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- CHIROLLA, G.; LEMM, V.; VATTER, M.; NOYS, B. (2012). Poder, vida y subjetivación. En *Revista de Estudios Sociales*. N°43 May/Ago. Bogotá.
- CLARK, L. (1965). A propósito da magia do objeto. En *Lygia Clark. Col. Arte Brasileira Contemporânea*, Funarte, Rio de Janeiro, 1980.



- DE ANDRADE, O. (1928). Manifiesto antropófago. *Revista de antropofagia*, Vol. 1, Núm. 1. Pp. 3-7.
- DELEUZE, G. (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, G. (2007). La inmanencia: una vida. En: *ensayos sobre biopolítica. Exesos de vida*. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.). Buenos Aires: Paidós. Pp. 59 a 92.
- DELEUZE, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. (2012). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2005). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.
- ESPOSITO, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ESPOSITO, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Altamira.
- GIORGI, G. (2009). Política del monstruo. En *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXV, Núm. 229, pp.323-329.
- GIORGI, G. (2014). *Formas comunes. Animalidad, cultura y biopolítica*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- GUATTARI, F. y ROLNIK, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- HARAWAY, D. (2016). Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chtuluceno: Generando relaciones de parentesco. En: *Revista latinoamericana de estudios críticos animales*. Año III Volumen I, pp. 15-26. ISSN 2346-92OX. Recuperado de: www.revistaleca.org
- HEGEL, G. W. F. (2006). *Fenomenología del Espíritu* (Traducción de Manuel Jiménez Redondo). Valencia: Pre Textos.
- LATOUR, B. (2013) *Facing Gaïa: six lectures on the political theology of Nature*. Gifford Lectures.
- MILLIET, M. A.; CLARK, L. (1992). *Obra-trajeto*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- MOREIRAS, A. (2011). El vértigo de la vida: en torno a Tercera Persona. En *Exclusiones. Reflexiones críticas sobre subalternidad, hegemonía y biopolítica*.
- PAGOTTO, M. A. (2015). Política de la vida en Gilles Deleuze y Roberto Esposito. En *La noción de política en el pensamiento de Agamben, Esposito y Negri*.
- QUIGNARD, P. (2006). *Retórica Especulativa*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- ROSALES, M. (2012). La multitud otra o de la eternal tempestad. De Spinoza a Calibán. En Tatián D. (comp.). *Spinoza Octavo Coloquio*. Argentina: Brujas, pp. 269-276.
- SAINT HILAIRE, G. (2009). *Principios de Filosofía Zoológica. Discutidos en Marzo de 1830 en el seno de la academia real de las ciencias*. Santiago de Chile: Cuneta.
- SCHWARTZ, J. (2002). Texto Introductorio al catálogo de la exposición Brasil 1920-1950: de la Antropofagia a Brasilia. IVAM Centre Julio González. Valencia, España. 26 de octubre de 2000 a 14 de enero de 2001. Ciberletras: Revista de crítica literaria y de cultura. Vol. 8. Núm. 11.
- SIMONDON, G. (2009). *La individuación*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra y Editorial Cactus.
- SPINOZA, B. (1988) *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de la filosofía de*



Descartes, Pensamientos metafísicos. Madrid: Alianza.

SPINOZA, B. (2012). *Ética. Demostrada según el orden geométrico.* Buenos Aires: Agebe.

STRATICO, F. (2011) Lygia Clark e a imagen performática de baba antropofágica. Recuperado de: UEL: http://www.anpap.org.br/anais/2011/pdf/cpa/fernando_stratico.pdf

TATIAN, D. (1999) *Spinoza, impolítico e político.* Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/2223/1173>

TATIAN, D. (2012). *Spinoza, el don de la filosofía.* Buenos Aires: Colihue.

TORRANO, A. (2013). El monstruo político en las sociedades. Una consideración de control ontológico de la monstruosidad. Tesis doctoral en Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades. "No publicada".