

EL CUERPO POSEÍDO COMO UNA FORMA DE CUERPO SIN ÓRGANOS

Germán Prósperi

UNLP

Resumen

El principal objetivo de este trabajo consiste en relacionar el concepto deleuziano de "cuerpo sin órganos" con el análisis que realiza Foucault, en *Los anormales*, del cuerpo poseído. Concretamente se intentará mostrar cómo es posible concebir al cuerpo poseído de Foucault como un cuerpo sin órganos deleuziano. El trabajo girará alrededor de tres grandes ejes: el organismo y el campo de intervención; la significancia y el dominio discursivo; la subjetivación y el saber. Finalmente se mencionará a la idea deleuziana de prudencia, entendida como arte común a los tres ejes.

Abstract

This paper main aim is to relate the deleuzian concept of "body without organs" to the Foucaultian analysis of "the possessed body" as in the *Les Anormaux*. I intend to show how it is possible to conceive the Foucaultian possessed body as a Deleuzian "body without" organs. The work will follow three main axes: the organism and the intervention field; the "significativity" and the discursive space; knowledge and subjectivity. Finally, I will refer to the deleuzian idea of "prudence", understood as an art common to three axes.

Introducción

Uno de los pensamientos que más influencia ha tenido en la filosofía francesa posmoderna, también llamada "filosofía de la diferencia" o del "acontecimiento", ha sido sin lugar a dudas el de Antonin Artaud. No sólo por su violencia poética o su subversión metafísica, sino más bien por el impacto que ha provocado dentro de la escritura la "obra" de Artaud ha pasado a constituir un lugar ineludible para todo aquel que pretenda rastrear las fuentes de gran parte de las ideas posmodernas. Por cierto, la escritura, y con ella la literatura, ya no han vuelto a ser lo mismo después de Artaud. El cuerpo tampoco.

En efecto, conceptos como los de “carne”, “cuerpo sin órganos” o “teatro de la crueldad” van a abrir un espacio en donde varios filósofos del acontecimiento (pienso sobre todo en Deleuze, Derrida, Foucault y Lyotard) podrán desarrollar, a partir de allí, su propio pensamiento. Este espacio, esta suerte de *lichtung* que instaura Artaud, siguiendo acaso la línea de pensamiento de Spinoza y Nietzsche, sitúa, casi en su centro, al cuerpo. Ciertamente, cuando Foucault afirma que las relaciones de poder penetran en los cuerpos o cuando Deleuze sostiene que es necesario inventarse un cuerpo sin órganos, no hacen más que ubicarse en la perspectiva de Artaud. No lo repiten, naturalmente; pero siguen sus pasos. “Incluso si Artaud no lo ha logrado para él mismo, es cierto que, por él, algo ha sido logrado para todos nosotros.”¹

En el presente trabajo, por lo tanto, tomaré algunos de estos conceptos, especialmente el de cuerpo sin órganos, tal como lo interpreta Deleuze, e intentaré relacionarlo con el análisis que realiza Foucault, en *Los anormales*, del cuerpo poseído. En concreto, intentaré mostrar cómo, a mi juicio, es posible concebir al cuerpo poseído de Foucault como un tipo de cuerpo sin órganos deleuziano. La pregunta rectora del trabajo será, en consecuencia, la siguiente: ¿es legítimo considerar al cuerpo poseído, tal como lo analiza Foucault en el curso del 26 de febrero de 1975, recopilado en *Los anormales*, como una forma de cuerpo sin órganos, según la lectura que ofrece Deleuze, sobre todo en *Mil mesetas*? Lograr dar una respuesta posible a tal pregunta será el objetivo final del presente escrito. Es necesario aclarar, de todos modos, que, paralelamente al interrogante antes indicado –pero formando parte esencial de él–, se intentará pensar, siguiendo en esto los pasos de Foucault, al cuerpo poseído en su más desnuda *materialidad*.

El organismo, la significancia y la subjetivación

El cuerpo sin órganos, que en ciertos momentos Deleuze identifica con el plano de inmanencia del deseo, es, lo mismo que el cuerpo poseído para Foucault, un asunto eminentemente político. “La posesión forma parte, en su aparición, en su desarrollo y en los mecanismos que la soportan, de la historia política del cuerpo.”² Por cierto, los enemigos del cuerpo sin órganos no son, como podría pensarse, los órganos, sino el organismo, el cuerpo organizado, estratificado; en suma, el cuerpo sometido a ciertos mecanismos de poder. Ahora bien, la forma en que estos mecanismos *sujecionan*, regulan y codifican (o al menos pretenden hacerlo) a la totalidad de la existencia de los

cuerpos, no es arbitraria o azarosa, sino que responde a dispositivos y estrategias muy precisas.

Existen, según he podido inferir de la lectura de los textos anteriormente citados, al menos tres aspectos en los que estas técnicas y mecanismos se llevan a cabo. El primero concerniría al cuerpo propiamente dicho, a la materialidad corporal, al fenómeno plástico. El aspecto que Deleuze llamaría *organismo*. “Tú serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo –de lo contrario no serás más que un depravado.”³ El segundo aspecto tendría que ver con el dominio discursivo, con la manera en que el poder penetra la carne y la hace pasar por el filtro del discurso exhaustivo, del examen riguroso y de la interpretación permanente. En Deleuze, el reino de la *significancia*. “Tú serás significativo y significado, intérprete e interpretado –de lo contrario no serás más que un desviado.”⁴ Por último, el ámbito de la *subjetivación*, de todos esos mecanismos y codificaciones que nos fijan, que nos adhieren a una realidad dominante, ya sea a través de una objetivación de los individuos (ciencias, saberes, enunciados),⁵ ya sea a través de prácticas más directas. “Tú serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación captado en un sujeto de enunciado –de lo contrario no serás más que un vagabundo.”⁶

Naturalmente, estos tres ejes en los que se ejerce el poder, estos tres espacios coextensivos a la totalidad de la existencia no se dan por separado, sino que operan conjuntamente, atravesándose, confundiéndose. En Deleuze está muy claro: “Consideremos los tres grandes estratos en relación con nosotros, es decir aquellos que nos atan más directamente: el organismo, la significancia y la subjetivación.”⁷ Creo que en Foucault, sorpresivamente, se siguen los mismos ejes de investigación. Es así que al comienzo del curso del 26 de febrero de 1975 se afirma: “En una palabra, se puede decir esto: a la dirección espiritual va a responder el problema carnal, el problema carnal como dominio discursivo, como campo de intervención, como objeto de conocimiento por esta dirección.”⁸

En lo sucesivo intentaré realizar un paralelismo entre estos tres momentos del análisis foucaultiano y los tres ejes de sujeción de Deleuze. Los tres atañen al cuerpo sin órganos (CsO):

“Al conjunto de los estratos, el CsO opone la desarticulación (o las *n* articulaciones) como propiedad del plano de consistencia, la experimentación como operación sobre este plano (¡nada de significativo, no interpretéis jamás!), el nomadismo como movimiento (incluso en el lugar, moveros, no dejéis de moveros, viaje inmóvil, desubjetivación).”⁹

Las reflexiones que siguen intentarán, por lo tanto, arrojar un poco de luz sobre el modo en que se dan estas tres variantes del CsO en el caso del cuerpo poseído analizado por Foucault, y en los mecanismos de poder que implica necesariamente.

I. Organismo y campo de intervención

El fenómeno de la posesión, como se dijo anteriormente, está inscripto en un juego de poder determinado, más precisamente en la serie de mecanismos que caracterizan a la dirección de conciencia de los siglos XVII y XVIII. Es, nos dice Foucault, como el reverso de este nuevo aparato de control y de poder de la Iglesia, irguiéndose en el centro mismo de ese poder que no deja de intentar conjurarla. Ubicada en el foco interior de las estructuras e instituciones (conventos, seminarios, oratorios, etc.) que la rechazan, la posesión no dejará de abrir fisuras y brechas por donde se escaparán inevitablemente todo un conjunto de fuerzas deseantes tan convulsas como indisciplinadas.¹⁰

Ahora bien, no es otra cosa lo que nos quiere decir Deleuze cuando en *Mil mesetas* identifica, como ya lo había hecho anteriormente en *El Anti-Edipo*, al CsO con el deseo mismo:

"El CsO es deseo; es él y por él que se desea. No solamente porque es el plano de consistencia o el campo de inmanencia del deseo; sino porque, incluso cuando cae en el vacío de la desestratificación brutal, o bien en la proliferación del estrato canceroso, él permanece deseo."¹¹

Efectivamente, el CsO se opone a lo que Deleuze y Guattari, en *El Anti-Edipo*, llamaban el *socius*, es decir, a esa máquina abstracta de control que permanentemente actúa codificando los flujos, estratificando los CsO, sujecionando las voluntades. "El problema del socius siempre ha sido éste: codificar los flujos de deseo, inscribirlos, registrarlos, lograr que ningún flujo fluya si no está taponado, canalizado, regulado."¹²

Lo que me interesaría mostrar ahora es que en el texto de Foucault se da un fenómeno similar. Lo que él llama la "nueva ola de cristianización", que se inicia a principios del siglo XVI, va a operar, según creo, como una especie de máquina abstracta codificadora, como una de las tantas configuraciones históricas del *socius*. Este nuevo procedimiento de examen, esta nueva técnica de poder va a estar orientada a controlar,

casi como objetivo fundamental, las posibles desviaciones del cuerpo, ahora entendido, con todo lo que ello implica, como *carne*.

La posesión demoníaca será la amenaza más peligrosa (y emblemática) que el cuerpo, investido ya por los peligros de la concupiscencia y del pecado, esgrima ante el poder jerarquizado de la Iglesia. Si, en consecuencia, intentamos pensar al cuerpo poseído como una forma de CsO es ante todo por las rupturas y estremecimientos que provoca, tanto a nivel corporal como político, dentro del edificio eclesial.

El CsO, en Artaud, se oponía a los órganos, pero sobre todo al organismo. El juicio de Dios, según la lectura de Deleuze, el sistema del juicio de Dios, el sistema teológico, es precisamente la operación de Aquél que hace un organismo, puesto que no puede soportar el CsO, puesto que lo persigue, lo usurpa para pasar primero, y hacer pasar primero al organismo. En el caso de la posesión, el cuerpo es invadido y penetrado por el diablo. Es él (el demonio) el que desarticula la organización trascendente de los órganos; es él el que sustituye las estratificaciones fosilizadas por toda una retahíla teatral de sacudidas, temblores, titilaciones y convulsiones; es él, en suma, el encargado de expulsar a Dios de la escena, de extirpar a Dios del cuerpo convulso. Exorcismo invertido.¹³ El demonio ocupa, especialmente a través de la convulsión de la carne, el lugar que había sido usurpado primeramente por Dios, planteando a la vez una distribución diferente de las intensidades que pueblan a dicho cuerpo, una nueva circulación de los flujos, un nuevo juego del deseo. Nos lo dice claramente Foucault en su curso de 1975:

"Es el cuerpo quien opone a la regla del discurso completo sea el mutismo, sea el grito. Es el cuerpo quien opone a la regla de la dirección obediente las grandes sacudidas de la revuelta involuntaria, o incluso las pequeñas traiciones de las complacencias secretas. La carne convulsa es a la vez el efecto último y el punto de retorno de estos mecanismos de investimiento corporal que había organizado la nueva ola de cristianización en el siglo XVI. La carne convulsa es el efecto de resistencia de esta cristianización al nivel de los cuerpos individuales."¹⁴

Es en este sentido, creo, en el que puede pensarse al cuerpo poseído como un CsO. Por cierto, el cuerpo poseído, al ser habitado por el diablo, inaugura una nueva forma de *experiencia* corporal, una nueva relación entre sus partes. El demonio permite encontrar aquellos puntos en que el cuerpo puede, al menos momentánea,

convulsivamente, deshacer esa organización de órganos que se llama organismo. Por esas sensaciones imperceptibles (“micropercepciones” diría Deleuze) detrás de las que se oculta, por ese juego de pequeños placeres, de minúsculos consentimientos, el diablo restituye el CsO al plano de inmanencia que lo libera, al lugar que le pertenece, que es él mismo. La carne convulsionada, estremecida, atravesada en su espesor por fuerzas del Afuera, todo eso que Foucault denomina el “teatro somático de la posesión”, viene a ser como el contragolpe de esa nueva técnica de cristianización que han sido los confesionarios y la dirección de conciencia.

Si la posesión puede ser considerada, entonces, un fenómeno político, es fundamentalmente porque, atentando contra la organización trascendente que la Iglesia pretende imponer a los cuerpos, produce, por el contrario, en esos mismos cuerpos organizados, algo así como la posibilidad de una experiencia *inmanente* de sí mismos. “*Continuum* ininterrumpido del CsO. El CsO, inmanencia, límite inmanente.”¹⁵ Es este *continuum* intensivo lo que caracteriza al cuerpo de la poseída. En el fenómeno de la posesión se asiste a una experiencia inmanente del cuerpo. Éste deja de ser esa materia disciplinada por la máquina eclesiástica para convertirse en una multiplicidad de fuerzas inmanentes en conflicto. En tal sentido, el cuerpo poseído reúne, sorprendentemente, las dos categorías ontológicas fundamentales de la filosofía deleuziana: la inmanencia y la multiplicidad. El sujeto poseído experimenta a su cuerpo como una realidad múltiple e inmanente, es decir como una superficie surcada y horadada por fuerzas e intensidades que, ya no pudiendo ser unificadas bajo el primado de una conciencia virtuosa, explotan y expresan la vida salvaje del deseo.

Es preciso tener presente la dimensión política en la que se inscribe el cuerpo poseído, entendido ahora como CsO. La importancia de los análisis foucaultianos y deleuzianos reside en el énfasis que ponen en ligar el deseo (en Foucault a veces “el placer”) a la política, o, mejor aún, en mostrar cómo el deseo es fundamentalmente una cuestión política. Resulta imposible, para estos autores, separar el deseo de la política. Todo el *Anti-Edipo* está construido sobre esta idea central. De ahí la condena al psicoanálisis. Lo que el psicoanálisis ha llevado a cabo, y en esto radica su complicidad con el capitalismo, es separar el deseo de la política. De lo que se trata, entonces, según se desprende de las premisas esbozadas en *El Anti-Edipo*, es de volver a unir estos dos aspectos: deseo y política. En este sentido, el CsO es el lugar, la zona intensiva e inextensa en donde esta unión se produce. El CsO desea, y ese deseo es político. Pero no es político porque su contenido lo sea, no lo es porque, digamos, el objeto de ese

deseo tenga que ver con la política (cosa que, por otra lado, volvería al deseo político sólo contingentemente); es político totalmente, independientemente de su objeto específico. El proceso deseante, en su dimensión formal, es un proceso político. El contenido del deseo es secundario, lo que importa es la naturaleza del proceso deseante mismo. El deseo, tal como se distribuye sobre el CsO, es eminentemente político porque atenta contra el orden que el *socius* pretende imponer a los sujetos y a sus cuerpos. En este sentido se hablaba en *El Anti-Edipo* de “máquinas anarco-deseantes”. El CsO es una máquina cuyos flujos deseantes circulan liberados, desligados, aunque no totalmente, de los cauces impuestos por el *socius*. Existe un intercambio constante entre estos dos planos (CsO y *socius*). Toda una serie de alianzas, pactos, traiciones, consentimientos. Los cuerpos se ubican en este lugar, en el cruce de estos dos planos; son, en algún sentido, el resultante de esa lucha, el resto de esa contienda política.

Ahora bien, si el cuerpo poseso puede ser pensado como un CsO, es porque se presenta, según lo hace notar Foucault en el curso mencionado, como un espacio intensivo, inextenso, es decir como una máquina deseante. Si Deleuze también pone tanto énfasis en dejar en claro este carácter intensivo e inextenso del CsO, es porque le interesa señalar su naturaleza inmanente. “El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso.”¹⁶ En efecto, habría que oponer, como de hecho Deleuze lo hace, la intensión del plano de inmanencia a la extensión del plano de trascendencia. Que el CsO sea inmanente significa que no hay ninguna instancia superior o unificadora que venga, de algún modo, a subsumir la multiplicidad de fuerzas que lo pueblan. Ni el yo, ni la conciencia, ni el espíritu se muestran, en este sentido, capaces de conjurar la presencia subversiva del demonio. El cuerpo, durante la posesión, expresa, a través de las convulsiones y sacudidas, la multiplicidad de las fuerzas que lo recorren. “El cuerpo de la poseída –dice Foucault– es un cuerpo múltiple, un cuerpo que, de alguna manera, se volatiliza, se pulveriza en una multiplicidad de potencias que se enfrentan las unas con las otras, de fuerzas, de sensaciones que la acosan y la atraviesan.”¹⁷

Si Nietzsche ocupa un lugar tan importante en *Las palabras y las cosas* es, en gran medida, porque a través de su pensamiento –y también de los padecimientos de su propio cuerpo– ha puesto de manifiesto la multiplicidad de fuerzas que recorren al cuerpo. Si Foucault ha podido apoyarse en Nietzsche para decretar la “muerte del hombre”, ha sido, en parte, porque esta muerte implicaba la extinción de un cierto tipo de experiencia corporal, así como también el advenimiento de una nueva experiencia. Es

esta experiencia la que, sobre todo en los *Fragments póstumos*, pareciera aflorar de la filosofía nietzscheana. Nietzsche piensa al cuerpo como una multiplicidad de fuerzas en conflicto. “El hombre es una pluralidad de “voluntades de poder”: cada una con una pluralidad de medios de expresión y de formas.”¹⁸ La conciencia, en esta perspectiva, es considerada como un mero síntoma de una transformación más profunda y de la actividad de unas fuerzas que al sujeto le permanecen insondables. El caos de fuerzas que compone a todo cuerpo, sin embargo, se resuelve siempre en un determinado dominio, en una cierta jerarquía: ciertas fuerzas dominan a otras. La disposición de esta jerarquía, de todos modos, muta de acuerdo con el devenir propio de las fuerzas. Las relaciones de fuerza son, como en Foucault, variables y contingentes.

Este fondo oscuro y caótico se expresa en el lenguaje de los *afectos*. El cuerpo, en tal sentido, se convierte en una materia semiótica trabajada por esas inscripciones. Este lenguaje, que en palabras de Klossowski podríamos llamar *pulsional*, permanece oculto e irreductible a la decodificación llevada a cabo por la conciencia. El yo, la razón, la conciencia son efectos de superficie, meras ilusiones, reflejos espectrales de un fenómeno infinitamente más rico y complejo que opera en la profundidad de los cuerpos. Ahora bien –y aquí se muestra la nueva experiencia corporal anunciada por Nietzsche– en la medida en que el dominio de sí supone el despertar incesante del caos, el superhombre se caracteriza por una complejización cada vez mayor de su organismo, a fin de ser para sí mismo un “heroico campo de batalla.”¹⁹ En este sentido, el cuerpo plural, entendido como multiplicación de las diferencias intensivas que lo componen, sería el cuerpo propio del superhombre. Al igual que el cuerpo nietzscheano, el cuerpo poseído se vive como un campo de batalla, como la superficie en donde las múltiples fuerzas de Dios y del demonio se enfrentan sin tregua. “Es todo este juego de sustituciones –dice Foucault diferenciando a la posesión de la brujería-, de desapariciones, de combates, lo que va a caracterizar la escena, la plástica misma de la posesión, muy diferente en consecuencia de todos los juegos de ilusión propios a la brujería.”²⁰

Esta multiplicidad de fuerzas que abre el juego plástico de la posesión, sin embargo, se presenta primeramente como una escisión, como una fractura entre el cuerpo y sí mismo. El cuerpo poseído, en tal sentido, aparece como un cuerpo escindido, desdoblado, un cuerpo que, en cierta manera, no logra reconocerse a sí mismo. El poseído no tiene, no puede tener, una experiencia directa de sí mismo. Justamente, lo que desvela el teatro macabro de la posesión, lo que hace aflorar en las intimidades de esa carne convulsionada, es la imposibilidad de acceder a algo así como a un *sí mismo*.

El acceso directo y transparente del cuerpo a ese sí mismo se ve, en el caso de la posesión demoníaca, interrumpido, abolido. Entre el cuerpo y sí mismo se abre una brecha en donde Satán, usurpando el lugar que originariamente le perteneciera a Dios, vendrá a establecerse con toda su cohorte blasfematoria. El combate que se lleva a cabo, en todos los casos de posesión, entre Dios y Satán expresa la fatal polaridad que no deja de desgarrar al cuerpo del poseído. El sujeto poseso, oscilando entre el plano de trascendencia divino y el plano de inmanencia demoníaco, surge como un resultado secundario respecto a esa oscilación. “Combate perpetuo y violento –dice Deleuze– entre el plano de consistencia, que libera el CsO, atraviesa y deshace todos los estratos, y las superficies de estratificación que lo bloquean o lo repliegan.”²¹ Suspendido entre estas dos grandes tendencias opuestas, el cuerpo poseído descubre su ausencia de naturaleza, su profunda inesencialidad, su ilusoria identidad. El cuerpo poseso, entonces, es el cuerpo que se ha perdido a sí mismo, o, para decirlo más exactamente, que ha perdido su sí mismo. Es esta pérdida, esta herida original (aunque situada en un no-origen) lo que, en todo caso, lo define como tal.

En Nietzsche, curiosamente, existe una cierta nomenclatura que pareciera oponerse, aunque sólo desde un punto de vista nominal, a las reflexiones avanzadas hasta aquí respecto al sí mismo. En efecto, en *Así habló Zaratustra*, la palabra que caracterizará a esa multiplicidad de fuerzas que impiden al sujeto cualquier identificación posible consigo mismo será llamativamente *Selbst*, es decir el sí mismo. En el opúsculo titulado *De los despreciadores del cuerpo*, el término *Selbst*, es decir ese conjunto de fuerzas afectivas que se ocultan a la conciencia del sujeto, funciona como extremo opuesto del *Ich* (Yo), entendido como instancia consciente e identitaria. Es la misma oposición entre la razón (es decir el *Ich*) y la gran razón (o sea el *Selbst*). Esta última, por otro lado, no es más que el cuerpo, pero el cuerpo pensado a partir de su realidad múltiple e insondable. “Los sentidos y el espíritu son instrumentos o juguetes. Tras ellos se oculta el Sí-mismo. Ese Sí-mismo mira también con los ojos de los sentidos, y oye con los oídos del espíritu.”²² Lo que sorprende en Nietzsche es el hecho de que es precisamente ese Sí-mismo, ese *Selbst*, el que imposibilita al sujeto cualquier identificación consigo mismo. En Nietzsche, entonces, mediante un uso si se quiere provocativo y un tanto irónico de las palabras, el *Selbst* designa esa pérdida original de sí mismo que experimenta el poseído. Lo que es original, por lo tanto, (aunque como sostiene el deconstruccionismo derrideano, en un origen siempre diferido) es la pérdida misma, y no un supuesto punto a partir del cual el cuerpo (y el sujeto en general) se

hubiera perdido a sí mismo. Si en este último sentido no podemos hablar de origen es porque nunca existió ese momento previo a la pérdida, ese estado original en donde el cuerpo se habría reconocido transparentemente a sí mismo. Lo que es original, en todo caso, es la imposibilidad misma de reconocimiento. No es que antes de la intervención demoníaca el sujeto se identificara plenamente con su verdad profunda. Lo que sucede, más bien, es que el diablo, al usurpar la identidad del sujeto de una manera tan violenta y atormentadora, pone de manifiesto una realidad previa a la posesión: el carácter ficticio de la identidad del sujeto. Ficticio no sólo en el sentido en el que habla Hume en el *Tratado sobre la naturaleza humana* (“La identidad que adscribimos a la mente del hombre es sólo una identidad ficticia, y de la misma clase que la que adscribimos a las plantas y a los cuerpos animales”);²³ ficticio tampoco en el sentido nietzscheano (“«Sujeto» es la ficción que pretende hacernos creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo «substratum»...”);²⁴ ficticio, más bien, por el hecho de que la desapropiación de la identidad del sujeto que lleva a cabo, a través de la posesión, el demonio, ya había sido producida previamente por Dios mismo. Es este robo, anterior incluso al nacimiento, lo que experimenta Artaud en toda su obra y en los más íntimos rincones de su carne. “¿Quién ha podido robarlo sino Otro, -se pregunta oportunamente Derrida en uno de sus ensayos sobre Artaud- y cómo ha podido éste apoderarse de ese cuerpo desde el origen si no se ha introducido en mi lugar en el vientre de mi madre, si no ha nacido en mi lugar, si yo no he sido robado en mi nacimiento, si mi nacimiento no me ha sido hurtado, “como si el nacer apestase desde hace mucho tiempo a muerte”?”²⁵

El cuerpo poseído representa, entonces, aquella instancia en donde sale a la luz la usurpación divina original. En este sentido podíamos hablar, precedentemente, de un *exorcismo invertido*. Poseído es el sujeto que no logra identificarse consigo mismo, el sujeto cuya identidad ha sido alter-ada, desapropiada por la violenta lucha de las dos potencias (divina y diabólica) que disputan su naturaleza. Es el sujeto –y más precisamente el cuerpo– el espacio en donde esa lucha se lleva a cabo. Así se explican las sucesivas alternancias entre esos momentos de oración y arrepentimiento y esos momentos de blasfemia y lascivia tan característicos de la posesión demoníaca. “En ella [en el cuerpo de la poseída] –dice Foucault– van a cruzarse entonces los efectos maléficos del demonio, y luego los efectos benéficos de las protecciones divinas o sacerdotales a las cuales ella va a recurrir.”²⁶

El diablo, si bien no restituye al sujeto la identidad que Dios desde siempre le había sustraído, al menos pone de manifiesto –y no es poco– la naturaleza ilusoria de

una identidad originaria. Lo que experimenta el poseído no es tanto la pérdida de su identidad actual, sino el engaño de su identidad pasada. El demonio, de este modo, deja al descubierto, paradójicamente, la obra divina, que no es otra cosa que el robo originario de la identidad del poseído. La posesión, entonces, expresándose espectacularmente en el cuerpo del sujeto, le permite, a pesar de lo que podría pensarse en un primer momento, una cierta apropiación, sólo que una apropiación de la desapropiación divina. El proceso virulento de la posesión traduce un proceso si se quiere más profundo: el tránsito desgarrador por el cual el sujeto aprehende la expropiación original de su identidad. Los estigmas blasfemos que pueblan la superficie del cuerpo poseído reflejan el pasaje por el cual el sujeto, en las profundidades de su ser, asume su original *impropiedad*. Será esta impropiedad que desposee al sujeto de sí mismo, lo que descubrirá Roberto Esposito en la etimología de la palabra *communitas*, lo que, en cierto modo, unirá a los sujetos de tal comunidad. “Los sujetos de la comunidad están unidos por un `deber´ -en el sentido en el que se dice `te debo algo´, pero no `me debes algo´- que los vuelve no enteramente dueños de sí mismos. Y que más precisamente los expropia, en parte o por entero, de su propiedad inicial, de su propiedad más propia – es decir de su misma subjetividad-.”²⁷ Es esta interpretación etimológica de *communitas*, finalmente, lo que le permitirá hablar a Esposito de una comunidad de no-sujetos o de sujetos de la propia carencia, de una falta de lo propio. Los efectos que, en el sujeto, provoca la posesión, a través de las convulsiones de su cuerpo, no están muy lejos de los sujetos (o no-sujetos) de Esposito.

De lo que se trata aquí, como ya se señaló, es de una pérdida de la propiedad inicial. De este modo, el diablo, mediante la posesión, vuelve imposible, en cierto sentido, una experiencia fenomenológica del cuerpo; destituye al sujeto, por decirlo de algún modo, de la posibilidad de hablar de algo así como un cuerpo *propio*. El sujeto poseído no es más que el receptáculo pasivo de unas fuerzas que le permanecen desconocidas; su cuerpo, en tanto habitáculo del demonio –de los demonios–, revela su naturaleza impropia, su esencial *impropiedad*. Pérdida originaria, entonces, pérdida producida antes aún del nacimiento; pérdida que pone en evidencia –en una evidencia desesperada, ciertamente– la obra de Artaud.

El cuerpo, en Artaud, lo mismo que en el fenómeno de la posesión demoníaca, es atravesado por fuerzas de las que el espíritu es el receptáculo y que éste debe interpretar como otros tantos jeroglíficos vivos. El esfuerzo de Artaud –el enorme esfuerzo– no ha sido otro que el de buscar desesperadamente un cuerpo anterior al cuerpo usurpado por

Dios, una escritura anterior a la escisión entre el signo y el sentido. Cualquiera que sea el discurso dominante (razón, inconsciente, ciencia, etc.), lo que se somete siempre a exclusión es el cuerpo. Es más: en cierto sentido el cuerpo es aquello que inexorablemente se escapa a todo discurso, a toda identificación unitaria. En la medida en que yace suspendido en esa zona de indistinción entre lo divino y lo demoníaco, el cuerpo aparece como lo *irrepresentable*, como el límite en el que la representación se anula a sí misma; aparece, en definitiva, como cuerpo sin órganos. "El "cuerpo sin órganos" es una noción paradójica, todo menos un concepto, algo irrepresentable."²⁸ El CsO, en consecuencia, es ese lugar (ese no-lugar) insostenible entre Dios y el demonio. Sin embargo, obstaculizando la presencia divina en el cuerpo del poseído, el demonio, en la medida en que expone la naturaleza alienante de esa presencia, permite una nueva experiencia corporal, una nueva reconfiguración de las fuerzas que atraviesan al cuerpo, fuerzas que no son otra cosa que diferentes intensidades del deseo. Es esta liberación del deseo, en definitiva, lo que nos permite pensar, espero que legítimamente, al cuerpo poseído como un tipo de CsO: "Es solamente allí que el CsO se revela por lo que es, conexión de deseos, conjunción de flujos, *continuum* de intensidades. Se ha construido su pequeña máquina para sí, siguiendo las circunstancias para conectarse sobre otras máquinas colectivas."²⁹

La "máquina diabólica", como llama (deleuzianamente) Foucault al cuerpo poseído, hace tropezar a la Iglesia –y basta observar el caso de Loudun para percatarse de ello– con los efectos paroxísticos de sus nuevos mecanismos de gobierno, de su nueva tecnología individualizante de poder, y la hace fracasar en su recurso regresivo y arcaizante a los procedimientos inquisitoriales de control. Ha sido este fenómeno de resistencia, esta suerte de revuelta anatómica, lo que me ha llevado, en principio, a confrontar los textos de Foucault con los de Deleuze.

Los dos, aunque de diferentes maneras (no vale la pena resaltar la irreductibilidad de ambos pensamientos, pero tampoco dejar de lado su mutua complicidad), señalan la posibilidad de una cierta "emancipación", que no pasa ya por grandes movimientos ni por declaraciones ideológicas, sino por microscópicas formas de experimentación con uno mismo. Pienso que tanto el análisis foucaultiano del cuerpo poseído, como el concepto (o, mejor dicho, la *experiencia*) de CsO de Deleuze se encaminan en esa dirección. Los dos sugieren –ciertamente que Foucault de una forma mucho más discreta que Deleuze, aunque no por eso menos apasionada– la posibilidad real de experimentarse de otra

manera, de desterritorializar nuestros deseos. Esto ha sido, en suma, lo que he querido dejar en claro en esta parte del trabajo.

II. La significancia y el dominio discursivo

El procedimiento de examen que se inicia en el siglo XVI obedece, según Foucault, a dos reglas: exhaustividad y exclusividad. Es necesario decirlo todo al director de conciencia o al confesor, pero no hay que decirlo más que a él. Se trata de hacer pasar por el filtro del examen, del análisis y del discurso a la totalidad de la existencia. Todo lo que se dice, todo lo que se hace debe pasar, de ahora en más, por esta cuadrícula discursiva. Aparece entonces este aparato de control difícil y sutil donde el silencio, la regla del silencio, la regla del no decir, es correlativa de otro mecanismo, que es el mecanismo de la enunciación: es necesario que se enuncie todo, pero no debe ser enunciado más que bajo ciertas condiciones, en el interior de un cierto ritual (la confesión) y ante una persona bien determinada. La carne se constituye en el objeto privilegiado de esta técnica de dirección espiritual; ella es el objeto de un discurso exhaustivo; ella es lo que se nombra, de lo que se habla, lo que se dice.

Lo que intenta la Iglesia, por lo tanto, es mantener siempre la exacta dirección de la carne, poseerla al nivel de dicha dirección, pero evitando a todo precio esta sustracción, esta *fuga*,³⁰ este contrapoder que es la posesión. Es por esto que pone en práctica un cierto número de tácticas y procedimientos que afectan, entre otras cosas, al discurso mismo. En principio podrían mencionarse tres: la discreción, el estilo (retórica) y el discurso médico.³¹

La confesión no puede hacerse de cualquier manera, sino que obedece a reglas sumamente detalladas. Se debe decir todo, pero no de cualquier modo. Aparece así toda una serie de efectos atenuadores y métodos de insinuación que conciernen directamente al discurso, llevándolo a una situación paradójica: es necesario decirlo todo, y a la vez, decir lo menos posible. La Iglesia se ve en la obligación, para continuar controlando y dirigiendo los cuerpos y las almas, de introducir ciertos procedimientos estilísticos y retóricos que permitan decir las cosas sin nombrarlas jamás.

El papel que juega el discurso (o los discursos) dentro de los juegos y las relaciones de poder es, para Foucault, fundamental. En efecto, ya en sus primeros textos, nos advierte del lugar privilegiado que posee el discurso dentro de los diversos mecanismos a través de los cuales el poder pretende someter y disciplinar a los individuos. Es su hipótesis en *El orden del discurso*:

“He aquí la hipótesis que quisiera adelantar, esta tarde, para fijar el lugar –o quizás el muy provisorio teatro- del trabajo que hago: yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada, organizada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y los peligros, dirigir el acontecimiento aleatorio, esquivar la pesada, la temible materialidad.”³²

Ahora bien, si me he tomado tanto tiempo en describir la escena que nos presenta Foucault, es porque he creído percibir en Deleuze un mismo interés por el dominio discursivo como campo de ejercicio del poder y una manera similar de pensar el tema. A pesar de no haberse dedicado a las cuestiones que atañen al análisis de Foucault en *Los anormales*, Deleuze no deja de remarcar ciertos puntos que confluyen sorpresivamente (o no tanto) con las investigaciones foucaultianas. En primer lugar, lo que él llama “la significancia”, es decir, el mecanismo por el cual se hace del sujeto un significante y un significado, un intérprete y un interpretado, a la vez que se lo fija como sujeto de enunciación y de enunciado. Todos estos procedimientos discursivos forman parte de las estrategias a través de las cuales opera la máquina abstracta codificadora. En este proceso de control, el plano discursivo juega, tanto en Foucault como en Deleuze, un rol fundamental.

Ahora bien, cuando Deleuze nos dice “hay que construirse un CsO”, no se está refiriendo meramente al cuerpo físico, orgánico, al que obviamente incluye, sino también a la desorganización de la significancia y de la subjetivación. El CsO engloba los tres aspectos. La desarticulación del organismo es correlativa a la desarticulación de la lengua y a la desubjetivación.

“Arrancar la conciencia al sujeto para hacer de ella un medio de exploración, arrancar el inconsciente a la significancia y a la interpretación para hacer de él una verdadera producción, no es seguramente ni más ni menos difícil que arrancar el cuerpo al organismo.”³³

Efectivamente, si ocurre que se roza la muerte deshaciendo el organismo, se roza lo falso, lo ilusorio, lo alucinatorio, la muerte psíquica deshaciéndose de la significancia y de la subjetivación.³⁴

Han sido estas cuestiones las que también me han llevado a pensar a la posesión como un modo de CsO. El fenómeno de la posesión, por cierto, lo mismo que el CsO, no concierne exclusivamente al plano físico, plástico del cuerpo, sino también al universo de la enunciación: "Del mismo modo el discurso del diablo viene a sustituirse a las palabras del ruego y de la oración. En el momento en que la religiosa va a recitar el Pater, el diablo responde en su lugar, por su propia lengua: Yo lo maldigo."³⁵

Es así que se producen, en el discurso mismo, toda una serie de fisuras, de fugas, de "desterritorializaciones" que atentan contra ciertos mecanismos del poder eclesiástico. Pienso que el discurso del poseído, lo mismo que determinados casos de estilistas literarios, hacen delirar, en el sentido deleuziano, a la lengua. Naturalmente no en el mismo sentido en que puede hacerlo un escritor o un poeta, pero sí en su efecto de desarticulación, en su amenaza de desintegración del sentido, en el peligro que representa para la lengua madre. El diablo crea una lengua menor dentro de la lengua madre de Dios y de la Iglesia. ("...el diablo responde en su lugar, por su *propia lengua*...") A través de insultos, de gritos, de gemidos, lleva a la lengua hasta su límite asintáctico, agramatical, la abisma en la oscuridad del lenguaje desorganizado, desdivinizado, liberado. Es el mismo fenómeno que señala Deleuze respecto a la escritura de Artaud:

"Estos son los tres aspectos que perpetuamente están en movimiento en Artaud: la omisión de letras de la descomposición del lenguaje materno (R, T...); su recuperación en una sintaxis nueva o unos nombres nuevos con proyección sintáctica, creadores de una lengua (eTReTé); las palabras-soplos por último, límite asintáctico hacia el que tiende todo el lenguaje."³⁶

Artaud desorganiza la escritura de la misma manera que desorganiza el cuerpo. El demonio, en el caso de la posesión, realiza un proceso similar. La palabra del diablo, la "voz demoníaca" desarticula el discurso dominante, ya sea mediante el grito, ya sea mediante el silencio. Lo mismo ocurre con la blasfemia, con el sacrilegio verbal. Todo se conjuga para llevar al lenguaje eclesiástico, y a los procedimientos de exclusión que les son inherentes, hacia un grado de desintegración en el que el deseo se ve liberado y decodificado, expresándose por la boca sacrílega de la poseída. La boca, así, se convierte en el orificio por el cual estalla el deseo, la esclusa por donde circulan los flujos decodificados del discurso. En la medida en que desterritorializa la máquina de cristianización, la voz demoníaca instaura otro plano, otro agenciamiento del deseo, otro

orden. “Se pasa así de un orden del mundo, en que el diablo está sometido, a los desórdenes de un alma, que a su vez él somete.”³⁷

Así como en la sección precedente, el demonio, expropiando durante la posesión la identidad del sujeto, lo confrontaba con su realidad alienada o alterada por la usurpación divina original, así también, en lo que respecta al plano lingüístico, lo obliga a enfrentar la falsa identidad entre el signo y el sentido. Lo que descubre el poseído en esa interminable sucesión de blasfemias y sonidos desarticulados es que, así como no era dueño de su cuerpo, tampoco lo es de su discurso. Lo que pone al descubierto la voz extranjera del diablo es, otra vez, la naturaleza ficticia de la propiedad del lenguaje. Dios no sólo ha usurpado el cuerpo del sujeto desde su mismo nacimiento, sino que también ha usurpado su discurso, su palabra, la posibilidad misma de comunicación. Más allá de desterritorializar y desarticular el discurso dominante de la máquina eclesiástica, la voz del demonio saca a la luz la original fractura entre signo y sentido. Esta brecha originaria –que, nos recordará Artaud, lleva el nombre de Dios– imposibilita toda pertenencia entre el sujeto y su discurso. Lo importante no es tanto que el sujeto poseído descubra una voz extraña en lugar de su voz propia o habitual, sino más bien que descubra el carácter ficticio de esa voz propia y habitual. Lo que resulta intolerable para el sujeto poseso es la certeza repentina, expresada en las blasfemias, las maldiciones y las imprecaciones provocativas, de que su voz habitual no fue nunca la suya. Lo que se pone de manifiesto, lo mismo que en el caso anterior, es la pérdida de la propiedad del lenguaje, que no es otra cosa que la pérdida de sí mismo, de su misma subjetividad.

La voz del demonio no es una segunda voz que se agregaría a la voz propia del sujeto, sino una tercera voz que se agrega a una segunda en un proceso de diferimiento infinito. Esta segunda voz, la divina, es la que interfiere y prohíbe cualquier conexión directa entre el signo y el sentido. El sujeto, más que ser dueño o propietario del sentido, es, lo mismo que este último, el resultado secundario de un juego que inexorablemente lo precede. En el artículo *¿En qué se reconoce el estructuralismo?*, Deleuze hace mención al carácter secundario del sujeto y del sentido respecto a la estructura. El sujeto es la variable resultante del lugar que ocupe en la estructura, de la posición topológica que asuma, por ejemplo en el caso de Lacan, en la cadena significativa. El sentido, por su parte, es el resultado de una cierta combinación de elementos estructurales, un mero efecto de superficie. “...es necesario plantear en principio que *el sentido resulta siempre de la combinación de elementos que no son ellos mismos significantes*. Como Lévi-

Strauss lo dice en su discusión con Paul Ricoeur, el sentido es siempre un resultado, un efecto...”³⁸

El esfuerzo por encontrar algo así como una escritura anterior a la fractura entre signo y sentido ha sido, junto y paralelamente con el esfuerzo por encontrar un cuerpo sin órganos, la gran apuesta de Artaud. De lo que se trata, para el poeta francés, es de buscar ese lenguaje propio y directo, capaz de expresar inmediatamente al pensamiento.

“Ese sueño de una expresión directa y concreta del pensamiento, fuera de toda articulación y diferencia entre el sentido y el signo, esa creencia en un saber metido en el corazón del inconsciente, todo eso corresponde a lo que Artaud llama “metafísica de la carne”, por medio de la cual el pensamiento de la crueldad se confronta con su propia imposibilidad.”³⁹

No obstante, Artaud es consciente del carácter ilusorio de ese sueño, de la imposibilidad de retrotraerse a un origen en el que Dios aún no profiriese las palabras que el sujeto cree propias, en el que su cuerpo no se moviese por voluntad divina.

La batalla entre Dios y el demonio se juega, entonces, en este plano. Lo que provoca este último es la clara conciencia de la imposibilidad de hablar por sí mismo. La pérdida de sí mismo, del sí mismo se produce tanto a nivel corporal como lingüístico. El poseído siente romperse, en lo más profundo de su ser, la relación de propiedad y posesión que lo ligaba a su cuerpo, así como también la relación de propiedad y posesión que lo ligaba a su palabra. Aparece así la naturaleza sádica de Dios. Si el sujeto se creía dueño de su cuerpo y de su lenguaje, era porque Dios oficiaba de nexo entre el sentido y el signo, entre el espíritu y el cuerpo. Ocultando la fractura original que desposeía al sujeto de sí mismo, Dios (o la máquina eclesiástica) garantizaba una sociedad de identidades transparentes, de cuerpos propios y sentidos apropiables. En este sentido, Dios se encuentra en una situación paradójica (o, al menos, contradictoria): por un lado, imposibilita la identificación entre signo y sentido y entre cuerpo y espíritu, y, por otro lado, garantiza la identidad del sujeto tanto respecto a su cuerpo como a su lenguaje. La astucia de Dios, a diferencia de la sinceridad diabólica, estriba en el hecho de hacer creer a los sujetos que efectivamente se poseen a sí mismos, que son dueños de sí mismos, de sus cuerpos y de sus palabras. El demonio, en cambio, en lugar de pasar desapercibido, somete al cuerpo a toda una serie de movimientos convulsos, titilaciones, sacudidas, y a la voz a toda una serie de maldiciones, blasfemias, rugidos, mediante los

cuales –y en esto radica su estrategia de resistencia– deja al descubierto la original expropiación divina. El diablo quita el velo que Dios, sigilosamente, había colocado ante los ojos del sujeto y lo arroja a la pérdida definitiva de sí mismo. El demonio, entonces, no se apropia de un cuerpo virgen, sino de un cuerpo previamente habitado por Dios. Acaso sea esta conciencia de impropiedad, de no pertenencia, el punto más traumático y desesperante de la posesión demoníaca, el punto en el que, por ese mismo motivo, el “teatro somático de la posesión” da lugar al “teatro de la crueldad”.

Artaud ha querido encontrar en el teatro, en esa escritura de la carne, de los gestos, del grito, ese espacio (y lugar) a-teológico previo al hurto divino originario. En tal sentido incluso la poesía, todavía sometida a la presencia divina, debía subordinarse al teatro. “La poesía sólo puede salvarse de la «enfermedad» occidental convirtiéndose en teatro.”⁴⁰ El origen del teatro, tal como se tiene que restaurar, es –para Artaud– una mano levantada contra el detentador abusivo del *lógos*, contra el padre, contra el Dios de una escena sometida al poder expropiador de la palabra y el texto. No se trata, de todos modos, al igual que en el caso de la posesión, de una ausencia total de lenguaje. Esta nueva escritura de la crueldad, esta escritura teatral funcionará, por tanto, volviéndose a hacer gesto, grito, ese grito que la articulación divina de la lengua no ha enfriado todavía, lo que queda de gesto oprimido en toda palabra.

En *El sujeto en cuestión: el lenguaje poético*, Julia Kristeva distingue dos niveles en la economía del lenguaje (poético, sobre todo): uno que denomina *significante*, y un segundo llamado *semiótico*. El primero remite directamente al ego trascendental husserliano, a la conciencia tética que pone correlativamente el ego y el ser trascendentales. Husserl elucida así el hecho de que todo acto lingüístico, en la medida en que constituye un significado comunicable a través de una frase (y no hay signo o estructura significante que no lo sean ya de una frase), se sustenta en el ego trascendental. El segundo nivel que distingue Kristeva en la economía del lenguaje es el semiótico, es decir ese elemento *heterogéneo* respecto al sentido y a la significación que se expresa, por ejemplo, en las glosolalias, las onomatopeyas y el ritmo del lenguaje poético (y también, aunque en otro sentido, en el lenguaje psicótico).

“...este elemento heterogéneo a la significación opera a través de ésta, a su pesar y excediéndola, para producir en el lenguaje poético los llamados efectos musicales, pero también un sin-sentido que destruye no sólo las creencias y las significaciones recibidas,

sino incluso, en las experiencias límites, la sintaxis misma, garantía de la conciencia tética (del objeto significado y del ego)...⁴¹

Tanto el aspecto simbólico como el semiótico se encuentran presentes en todo uso social del lenguaje. Éste, como práctica social, supone siempre estas dos modalidades, que no obstante se combinan de manera diferente para constituir diversos tipos de discursos, diversos tipos de prácticas significantes. En el caso del lenguaje poético, a diferencia, por ejemplo, del científico, se da una tendencia de lo semiótico a imponerse como coerción mayor en detrimento de las coerciones téticas, predicativas, de la conciencia judicativa del ego.

Ahora bien, si nos interesa este análisis de Kristeva, es porque refleja, de algún modo, las dos tendencias que parecen contraponerse en el cuerpo (y la voz) del poseído. Lo que emerge de las profundidades de la carne, ya corrompida por la presencia pecaminosa del demonio, es todo este teatro semiótico de los gritos, todo esta serie de blasfemias guturales en donde la conciencia trascendental, aunque custodiada por las huestes divinas de la Iglesia, va a ir perdiendo su poderío disciplinante. Porque lo que instaura esta penetración diabólica en el cuerpo del poseído, es justamente esa instancia semiótica en donde la identidad de la conciencia cede el terreno al lenguaje salvaje de la carne.

“Los procesos semióticos que introducen lo vago, lo impreciso en el lenguaje y a *fortiori* en el lenguaje poético son, desde un punto de vista sincrónico, marcas de los procesos pulsionales (apropiación/rechazo, oralidad/analidad, amor/odio, vida/muerte) y, desde un punto de vista diacrónico, se remontan a los arcaísmos semióticos del cuerpo, que, antes de reconocerse como idéntico de un espejo y, por lo tanto, como significante, está en situación de dependencia respecto de la madre.”⁴²

Es este momento previo a toda identificación posible consigo mismo, este momento anterior, si se quiere, a la usurpación divina, lo que el aspecto semiótico parecería sacar a la luz. Es este cuerpo aún no organizado por el reflejo especular del espejo lo que el fenómeno de la posesión demoníaca pondrá al descubierto. Sin embargo, al igual que en la sección anterior de este trabajo, no hay que pensar en algo así como un cuerpo virgen, previo a la fractura original divina. Lo que sale a la luz, en la escena maléfica de la posesión, es más bien el carácter ficticio de la conciencia tética

respecto a la función significante. Lo semiótico, expresado en los estigmas que socavan al cuerpo poseso, señala fundamentalmente el punto en donde la propiedad que la conciencia tética suponía poseer sobre el lenguaje se rompe y desaparece. De esta manera, el sujeto, paralelamente a lo que ocurría con su cuerpo, accede, esta vez mediante el lenguaje (que sin embargo es corporal), a la desposesión de sí mismo, a la pérdida de la identidad. Lo que indica la interminable retahíla de sonidos extraños e ininteligibles es, en última instancia, la profunda *impropiedad* que liga al sujeto tanto con su cuerpo como con su lenguaje.

Si Foucault puede decir que el cuerpo de la poseída “es el lugar de un teatro”, es porque el demonio, en la medida en que ofrece al sujeto esta escritura de la carne y de los gestos, señala el punto en el que el teatro mismo se vuelve ilusorio, representación de sí mismo y, en tal sentido, irrepresentable. El teatro de la posesión muestra, así, el límite mismo de la representación. El demonio inaugura un teatro del teatro. Este es el verdadero sentido de la expresión foucaultiana “teatro somático de la posesión”. A través de las convulsiones y las blasfemias, el diablo introduce una escena (maléfica) dentro de otra escena (benéfica), una representación de la representación. La posesión representa, como una segunda potencia, al teatro divino de la trascendencia. Pero lo hace desde sus mismos límites, desde sus márgenes paródicos y obscenos. En tanto teatro del límite, de la frontera misma de la representación, el teatro de la posesión es, como el cuerpo, lo irrepresentable. Esta transgresión, para decirlo en términos de Bataille, de la representación es lo que interesará particularmente a Foucault, sobre todo en sus primeros escritos sobre la literatura. Es lo que está implícito, también, en sus cursos de 1975-76. No en vano habla, en el ensayo dedicado a Blanchot, del autor de *El teatro y su doble*, pues es esa misma transgresión, ese mismo acceso silencioso a lo irrepresentable lo que, al igual que en la posesión demoníaca, se encuentra “...en Artaud, cuando todo lenguaje discursivo es llamado a desatarse en la violencia del cuerpo y del grito, y que el pensamiento, abandonando la interioridad salmodiante de la conciencia, deviene energía material, sufrimiento de la carne, persecución y desgarramiento del sujeto mismo...”⁴³

III. La subjetivación y el saber (conocimiento objetivo)

Foucault nos muestra que lo que ha buscado la Iglesia desde la segunda mitad del siglo XVII, ha sido establecer una línea de separación entre esta carne incierta, pecaminosa, que la dirección de conciencia debe controlar y recorrer con su discurso infinito y meticuloso, y luego esta famosa convulsión con la cual tropieza, que es a la vez

el efecto último y la resistencia más visible; esta convulsión de la que la Iglesia va a intentar desembarazarse, desligarse para que no amenace más a todo el mecanismo de la dirección. Es necesario, por lo tanto, hacer pasar a la carne convulsa, es decir a los paroxismos mismos de la posesión, sobre un nuevo registro de discurso, que no es el de la penitencia, y, al mismo tiempo, sobre otro mecanismo de control. Es así que comienza a operarse el gran y célebre pasaje de poder a la medicina, al discurso médico, científico. "Fue la propia Iglesia quien exigió al pensamiento médico este positivismo crítico que un día iba a intentar reducir toda la experiencia religiosa a la inmanencia psicológica."⁴⁴ Llamado tímido de la Iglesia a la medicina, puesto que esta carne, por la cual aquella aseguraba su control sobre los cuerpos, corre el riesgo en efecto de ser ahora, por este otro modo de análisis y de gestión del cuerpo, confiscada por otro poder: el poder laico de la medicina.

De todos modos, el nacimiento del positivismo médico, los valores escépticos con los que se pertrechó, cobran sentido en el interior de todo un vasto conjunto de conflictos políticos y religiosos. Fue preciso, por lo demás, que se produjese una polémica de más de un siglo, el peso de toda la autoridad magisterial de la Iglesia y la intervención del poder real para que la locura se convirtiese en heredera, en el ámbito de la naturaleza, de todo un mundo de trascendencias que envolvieron en otro tiempo la experiencia religiosa.⁴⁵

Así como la concupiscencia era el alma pecaminosa de la carne, el género nervioso será, desde el siglo XVIII, el cuerpo racional y científico de esa misma carne. Es por esto que la convulsión, como forma paroxística de la acción del sistema nervioso, va a ser la primera gran forma de la neuropatología. "El sistema nervioso, el análisis del sistema nervioso, la mecánica incluso fantástica que se le prestará al sistema nervioso en el curso del siglo XVIII, todo esto es una manera de recodificar en términos médicos este dominio de objetos que la práctica de la penitencia, desde el siglo XVI, había aislado y constituido."⁴⁶

La convulsión, entendida ahora como liberación automática y violenta de los mecanismos fundamentales del organismo humano, pasa a constituirse en el prototipo mismo de la locura, y especialmente de la histeroepilepsia. La confesión y la dirección de conciencia, sin embargo, no quedan relegadas al olvido, sino que son reinsertadas en los nuevos organismos disciplinarios (cuarteles, escuelas, hospitales, etc.)

Ahora bien, todo este proceso, todo este traspaso del poder eclesiástico al saber médico, no persigue una liberación del cuerpo, sino más bien al contrario, lo inscribe en

un nuevo régimen de poder, en una nueva lógica enunciativa, en un nuevo campo del saber.

Cuando Deleuze opone el nomadismo como movimiento, como desubjetivación, al conjunto de los estratos, nos está diciendo que el CsO, al desarticular las sedimentaciones, los estratos, inicia un proceso de desubjetivación, de despersonalización. De ahí su pregunta: "¿Y el sujeto, cómo desligarnos de los puntos de subjetivación que nos fijan, que nos atan a una realidad dominante?"⁴⁷

En efecto, el poder opera codificando, inscribiendo al sujeto en una serie de discursos (médicos, psiquiátricos, eclesiásticos, etc.) para poder así controlarlo, definirlo, subjetivarlo. El saber, como se señaló con anterioridad, siempre fue una manera más o menos sutil, más o menos camuflada de ejercer el poder. "Pues la diferencia de naturaleza entre poder y saber no impide que haya presuposición y capturas recíprocas, mutua inmanencia."⁴⁸

Para ambos autores los discursos dominantes de una determinada época –por ejemplo el discurso científico– son inseparables de las relaciones de poder que los posibilitan y que suscitan saberes más o menos capaces de franquear un umbral epistemológico o de formar un conocimiento, tal es el caso de la *scientia sexualis*, o de la relación penitente-confesor, fiel-director espiritual, etc. Si bien no hay, pues, que confundir –nos dice Deleuze– las categorías afectivas de poder (del tipo "incitar", "suscitar", etc.) con las categorías formales del saber ("educar", "cuidar", "castigar"...), sí hay que ser capaz de detectar su profunda complicidad. Es precisamente por eso, en virtud de ese desplazamiento que excluye la coincidencia, que las instituciones (en nuestro caso, la Iglesia y el aparato científico-médico) tienen la capacidad de integrar relaciones de fuerza al constituir saberes que las actualizan y las modifican, redistribuyéndolas. Es lo que nos dice Foucault al final de su curso:

"Esta carne, a la vez rica, compleja, atravesada de sensaciones, sacudida por convulsiones, en las cuales los directores de conciencia tenían interés, era necesario establecer su proceso de constitución, su origen, ver exactamente cuáles eran sus mecanismos de funcionamiento. Los aparatos disciplinarios (colegios, seminarios, etc.), cuadrículando precisamente los cuerpos, reubicándolos en un espacio meticulosamente analítico, van a permitir sustituir, en esta especie de teología compleja y un poco irreal de la carne, la observación precisa de la sexualidad en su desarrollo puntual y real."⁴⁹

Si a la Iglesia le fue preciso recurrir a la medicina,⁵⁰ fue porque la posesión había excedido su capacidad explicativa, sus mecanismos de control. El aparato eclesiástico no había logrado objetivar totalmente, en sus discursos y en sus prácticas, el fenómeno de la posesión (y en especial el de la carne convulsa). La convulsión, pues, con su paroxismo diabólico, con sus estremecimientos demoníacos, había puesto en jaque a la maquinaria codificadora eclesiástica. Al desorganizar el organismo del poseído, al despersonalizarlo, ("Yo he olvidado mi nombre ... Yo lo he perdido en la lascivia"),⁵¹ la posesión lo liberaba, al menos momentáneamente, de esos puntos de subjetivación de los que nos hablaba Deleuze. Es por eso, también, que la posesión ejemplifica, creo que justificadamente, al poder desarticulador, desubjetivador del CsO.

Lo que se ve en todo el texto de Foucault es cómo las sacudidas, las titilaciones, los temblores, las convulsiones; en suma, el teatro plástico y somático de la carne poseída, ha reemplazado al mundo del sujeto. Ya no es un organismo que se posee, sino un CsO que funciona, que se construye.

"Incluso si consideramos tal o cual formación histórica, o tal aparato de Estado en una formación, nosotros decimos que todos tienen su CsO dispuesto a carcomer, a proliferar, a cubrir y a invadir el conjunto del campo social, entrando en relaciones de violencia y de rivalidad, tanto como de alianza o de complicidad."⁵²

Efectivamente, en la formación social analizada por Foucault, especialmente en esa "ola de cristianización", con sus tecnologías y mecanismos de poder específicos, el cuerpo poseído, el fenómeno de la posesión en general, ha funcionado como CsO, en la medida en que no ha dejado de deshacer los estratos, de contragolpear los efectos de poder que se cernían sobre él, de liberar, en definitiva, los flujos de deseo que el aparato eclesiástico intentaba obturar. Es en este sentido en el que se legitima, me parece, la hipótesis original del trabajo.

IV. La prudencia o el arte de la experimentación

Finalmente quisiera hacer una última y breve observación. Existe para Deleuze un *arte* común a los tres ejes, es lo que él llama la *prudencia*. "La prudencia es el arte común a los tres; y si ocurre que se roza la muerte deshaciendo el organismo, se roza lo falso, lo ilusorio, lo alucinatorio, la muerte psíquica desligándose absolutamente de la significancia y la subjetivación."⁵³ Es necesario guardar pequeñas provisiones de significancia y de

interpretación, lo mismo que pequeñas razones de subjetividad para poder responder a la realidad dominante. Este arte de la prudencia, sin embargo, no se propone impedir el proceso de desubjetivación, la descodificación del CsO, sino evitar la disolución absoluta, la abolición repentina, la muerte. “No se alcanza al CsO, y a su plano de consistencia, desestratificando a lo salvaje.”⁵⁴ Es imprescindible ofrecer una cierta resistencia a la liberación brusca.

Ahora bien, lo que quisiera señalar es que en el caso de la posesión se da un fenómeno similar. El diablo no penetra en el cuerpo del poseso sin resistencia, no habita ese templo antes consagrado a Dios sin encontrar obstáculos. “La poseída es aquella que resiste al diablo, en el momento mismo en que es su receptáculo.”⁵⁵ En ella van a darse cita la presencia blasfema del demonio (desestratificación) y la presencia beatífica de las plegarias divinas o sacerdotales (estratificación). Vale la pena, entonces, plantearse la pregunta: ¿No es esta resistencia, este desdoblamiento, esta reticencia a los influjos demoníacos, una forma de prudencia, un intento de desacelerar la desestratificación? La poseída se resiste porque de lo contrario precipitaría los estratos en un hundimiento suicida o demente, haciéndolos caer sobre ella, más pesados que nunca. “Es siguiendo una relación meticulosa con los estratos que se llega a liberar las líneas de fuga, a hacer pasar y huir los flujos conjugados, a desatar las intensidades continuas del CsO.”⁵⁶ La poseída lleva a cabo el programa deleuziano: remonta los estratos al agenciamiento más profundo donde está tomada, lo hace bascular y finalmente lo pasa del lado del plano de consistencia.

La poseída resume en sí misma las tres figuras desestratificadoras: el depravado (desorganización); el desviado (asignificancia); el vagabundo (desubjetivación).⁵⁷ Los tres personajes que grafican, según Deleuze, el proceso de desestratificación del CsO, se dan cita en el cuerpo de la poseída.

Conclusión

Empresa difícil la de hacer que dos discursos, aunque evidentemente cómplices, se hagan señas y repercutan uno sobre el otro. Difícil también no caer en la tentación de encontrar correspondencias allí donde no las hay. En el caso que nos ocupa, el de Foucault y Deleuze, el esfuerzo resulta más liviano, no tanto por la naturaleza de los temas tratados, cuanto por la profunda simpatía que anima y recorre a ambos pensamientos.

En lo que concierne al tema específico del trabajo, creo estar en condiciones, según lo analizado en las secciones precedentes, de dar una respuesta satisfactoria a la pregunta inicial. Pienso haber mostrado con suficiente claridad cómo, en los tres ejes señalados por Deleuze, a saber: organismo, significancia y subjetivación, el fenómeno de la posesión (el cuerpo poseído) operaba como un CsO. En efecto, estos tres ejes eran para Deleuze lo que Artaud denominaba “Dios”: el organizador del organismo, el que codificaba, el que agarrotaba los flujos, los combinaba, los axiomatizaba. Era en este sentido que el CsO del poseído, lo mismo que la escritura de Artaud, implicaba una subversión teológica, una expulsión de Dios, una desdivinización del cuerpo.

Ahora bien, la posesión demoníaca, circunscripta naturalmente a la época señalada por Foucault y a los mecanismos de poder propios de la maquinaria eclesiástica de ese momento, no ha dejado de hacer pasar los flujos bajo y a través de las mallas de los códigos, cualesquiera que sean. Es por esto que me parece acertado hablar del cuerpo poseído como un modo de CsO. Han sido, por último, estas razones, junto con las anteriormente señaladas, las que pienso que legitiman y justifican la hipótesis original del trabajo. El cuerpo poseído, entonces, sería uno de los tantos ejemplos de CsO. A la lista de CsO esbozada por Deleuze, bien podría agregársele uno nuevo. Así, pues, al lado del cuerpo hipocondríaco, del cuerpo paranoico, del cuerpo esquizo, del cuerpo drogado y del cuerpo masoquista,⁵⁸ podría figurar, creo que acertadamente, el cuerpo poseído.

La Plata, 2004

- ² Foucault, Michel: *Les anormaux*, Gallimard-Seuil, p.200
- ³ Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.197
- ⁴ Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.197
- ⁵ No hace falta recordar la íntima relación que para Foucault existe entre el saber y el poder. Cito sólo un pasaje de *Microfísica del poder*: “El poder, lejos de estorbar al saber, lo produce. Si se ha podido constituir un saber sobre el cuerpo, es gracias al conjunto de una serie de disciplinas escolares y militares. Es a partir de un poder sobre el cuerpo como un saber fisiológico, orgánico ha sido posible.” (Foucault, Michel: *Microfísica del poder*, La Piqueta, p.107)
- ⁶ Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.197
- ⁷ Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.197
- ⁸ Foucault, Michel: *Les anormaux*, Gallimard-Seuil, p.188
- ⁹ Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.197-198
- ¹⁰ En este sentido, y sólo en este, me parece que la posesión realiza una suerte de deconstrucción del poder eclesiástico. En efecto, será desde el mismo interior de las estructuras que pretende deconstruir, que la posesión no dejará de operar deslizamientos y sacudidas que harán tambalear a todo el sistema. Creo que la similitud con las estrategias deconstruccionistas, al menos tal como las entiende Derrida, es sumamente llamativa.
- ¹¹ Deleuze, Gilles - Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.203
- ¹² Deleuze, Gilles - Guattari, Félix: *L'Anti-Oedipe*, de Minuit, p.40
- ¹³ Derrida también ha sido sensible a esta rebelión a-teológica instaurada por Artaud. Así, en *La escritura y la diferencia*, podemos leer: “El robo de mi cuerpo ha sido con fractura. El Otro, el ladrón, el gran Furtivo tiene un nombre propio: es Dios.” O también: “¿Y quién puede ser el ladrón sino ese gran Otro invisible, perseguidor furtivo que en todas partes me *dobla*, es decir me repite y me sobrepasa, llegando siempre antes que yo allí donde he elegido ir, como «ese cuerpo que me perseguía» (iba tras de mí) «y no que seguía» (me precedía), quién puede ser sino Dios?” (Derrida, Jaques: “La parole soufflée”, en: Derrida, Jacques: *L'écriture et la différence*, du Seuil, p.268)
- ¹⁴ Foucault, Michel. *Les anormaux*, Gallimard-Seuil, p.198
- ¹⁵ Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.191
- ¹⁶ Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.189
- ¹⁷ Foucault, Michel: *Les anormaux*, Gallimard-Seuil, p.193-194
- ¹⁸ Nietzsche, Friedrich: *Fragmentos póstumos*, Norma, p.145
- ¹⁹ Cfr. Dumoulié, Camille: *Nietzsche y Artaud: por una ética de la crueldad*, Siglo XXI, p.145
- ²⁰ Foucault, Michel: *Les anormaux*, Gallimard-Seuil, p.195
- ²¹ Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.197
- ²² Nietzsche, Friedrich: *Así habló Zarathustra*, RBA, p.24
- ²³ Hume, David: *A treatise of human nature*, Oxford University Press, Book I, Part IV, Section VI, p.259
- ²⁴ Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poderío*, EDAF, § 480, p.279
- ²⁵ Derrida, Jaques: “La parole soufflée”, en: Derrida, Jacques: *L'écriture et la différence*, du Seuil, p.268
- ²⁶ Foucault, Michel: *Les anormaux*, Gallimard-Seuil, p.193
- ²⁷ Esposito, Roberto: *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, p.16
- ²⁸ Dumoulié, Camille: *Nietzsche y Artaud: por una ética de la crueldad*, Siglo XXI, p.142
- ²⁹ Deleuze, Gilles - Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.199
- ³⁰ Remarco la palabra "fuga" porque, si bien figura en el texto de Foucault, se encuentra íntimamente ligada al pensamiento de Deleuze. No sólo se trata de una coincidencia sintáctica, sino semántica. En efecto, lo que Foucault nos está queriendo decir, es que la posesión implica una o varias líneas de fuga por las que el deseo puede circular descodificado y escapar de la cuadrícula rigurosa del examen. Si bien soy consciente de que estoy utilizando, para explicar el efecto de resistencia de la posesión, un lenguaje que pertenece más a Deleuze que a Foucault, no creo que sea ilegítimo ni inoportuno hacerlo, ya que son dos discursos que, pese a ser irreductibles, no son contradictorios ni excluyentes.
- ¹ El discurso médico será analizado con más detenimiento en la parte III de este trabajo.
- ² Foucault, Michel: *L'ordre du discours*, Gallimard, p.10-11
- ³ Deleuze, Gilles - Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.198
- ⁴ Cfr. Deleuze, Gilles - Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.198
- ⁵ Foucault, Michel: *Les anormaux*, Gallimard-Seuil, p.194
- ⁶ Deleuze, Gilles: *Crítica y clínica*, Anagrama, p.17
- ⁷ Foucault, Michel: *La vida de los hombres infames*, Altamira, p.15
- ⁸ Deleuze, Gilles: “À quoi reconnaît-on le structuralisme?”, en: Deleuze, Gilles: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, de Minuit, p.244 (subrayado por el autor)
- ⁹ Dumoulié, Camille: *Nietzsche y Artaud: por una ética de la crueldad*, Siglo XXI, p.135-136
- ¹⁰ Derrida, Jacques: “Le théâtre de la cruauté et la clôture de la resprésentation”, en: Derrida, Jacques: *L'écriture et la*

- ⁴ ⁵ Cfr. Foucault, Michel: *La vida de los hombres infames*, Altamira, p.13-35
- ⁴ ⁶ Foucault, Michel: *Les anormaux*, Gallimard-Seuil, p.207
- ⁴ ⁷ Deleuze, Gilles - Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.198
- ⁴ ⁸ Deleuze, Gilles: *Foucault*, Paidós, p.103
- ⁴ ⁹ Foucault, Michel: *Les anormaux*, Gallimard-Seuil, p.211
- ⁵ ⁰ “Existe una línea continua que va desde la crítica religiosa a la reducción patológica.” (Foucault, Michel: *La vida de los hombres infames*, Altamira, p.32)
- ⁵ ¹ Foucault, Michel: *Les anormaux*, Gallimard-Seuil, p.195
- ⁵ ² Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.201
- ⁵ ³ Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.198
- ⁵ ⁴ Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.199
- ⁵ ⁵ Foucault, Michel: *Les anormaux*, Gallimard-Seuil, p.192
- ⁵ ⁶ Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.199
- ⁵ ⁷ Cfr. Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.197
- ⁵ ⁸ Cfr. Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Mille plateaux*, de Minuit, p.186