I D E N T I D A D E S

Núm. 12, Año 7
Junio 2017
pp. 49-69
ISSN 2250-5369

Contra el terror (León Rozitchner) y la crueldad (Rita Segato) como pedagogía política: Antonin Artaud

Emiliano Exposto[1]

Resumen
El artículo busca componer una articulación conceptual entre las nociones de terror (León Rozitchner), crueldad (Rita Segato) y teatro de la crueldad (Antonin Artaud). Nuestra hipótesis es que así como los diagnósticos de Rozitchner respecto al terror y el de Segato sobre la crueldad ofrecen inestimables aportes para la comprensión de las formas de pedagogía política y social que atraviesan a las subjetividades en la sociedad argentina contemporánea, la obra de Artaud aporta otras cifras de inteligibilidad para pensar una contra-pedagogía basada en una comprensión diferente de la crueldad, el cuerpo y la subjetividad.
Palabras clave
Artaud - Rozitchner - Segato - crueldad - subjetividad

Abstract
The article seeks to compose a conceptual articulation between the notions of terror (Leon Rozitchner), cruelty (Rita Segato) and theater of cruelty (Antonin Artaud). Our hypothesis is that just as Rozitchner's diagnoses of terror and that of Segato on cruelty offer invaluable contributions to the understanding of the forms of political and social pedagogy that cross subjectivities in contemporary Argentine society, Artaud's work contributes other figures of intelligibility to think of a counter-pedagogy based on a different understanding of cruelty, body and subjectivity.
Keywords
Artaud - Rozitchner - Segato - cruelty - subjectivity

[1] Emiliano Exposto (UBA/Conicet), emi_07_e@hotmail.com

Introducción

El teatro de la crueldad artaudiano instaló, a mediados del siglo XX, una revolucionaria forma de entender los modos de saber-hacer con el cuerpo en el plano estético, político y social. Por eso mismo hoy en día Artaud constituye un *archivo vivo*para cepillar a contra pelo el drama histórico contemporáneo. Y si bien en estetrabajo nos centraremos en la obra de Artaud en la medida en que buscamos desarrollar una primera indagación donde podamos dilucidar sus nociones más complejas e interesantes con el rigor que amerita el pensamiento poético del francés, sin embargo, nos interesa conectar, por urgencia e imperiosa actualidad, ciertos tópicos artaudianos con los conceptos de "terror" de LeónRozitchner y "crueldad" de Rita Segato. Así, el hilo conductor para este intento de lectura cruzada en torno a Artaud, Rozitchner y Segato, consiste en considerar que la noción artaudiana de crueldad, revisitada luego de la lectura de los mencionados autores argentinos, vehicula novedosas cifras de inteligibilidadpara examinar la importancia del terror y la crueldad al interior de una tecnología de subjetivación considerada como pedagogía socio-política en la argentina contemporánea.

La crueldad artaudiana en este artículo no será emparentada con la violencia ofensiva-asesina que el sistema descarga sobre cuerpos y comunidades buscando darnos muerte en vida, sino como una contra-violencia o contra-crueldad que desea trazar un entramado en el que pueden converger las fuerzas sociales resistentes. Crueldad que apunta a desbloquear saberes, riquezas y potencias que la misma lógica del capitalismo patriarcal metaboliza en los cuerpos, vehiculando otros mundos de posibles al mismo tiempo que obstruye su canalización efectiva en el terreno político.

Sobre Artaud escribió Rozitchner "Artaud enfrenta el problema central de nuestra época: el racionalismo patriarcal capitalista triunfante y destructivo"(Rozitchner, 2003: 231). Desanudar la relación históricamente determinada y la convergencia lógica entre racionalismo, patriarcado y capitalismo es una tarea ineludible que nos llega mediante el "legado" artaudiano. La crueldad en Artaud remite por lo tanto a una dinámica irrepetible del conflicto entre atributos y cualidades sociales entumecidas en cuerpos individuales, donde lo político no se resume al análisis de las correlaciones de fuerzas, a la gestión institucional o a la acumulación de poder organizativo, sino que se extiende hasta concebir la guerra entre mundos, el antagonismo irradicable entre formas de ser. Creemos que este análisis de la obra artaudiana permite repensar el encuentro entre cuerpos aliados y en lucha, enfocando la disputa política alrededor de los modos de vida que labramos en común. La crueldad que Artaud deseaba desplegar en su teatro, en efecto, posibilita concebir una construcción material de poder colectivo no fetichizado y con asiento en la vida, entendiendo la potencia común como una resonancia y amplificación que, surgiendo desde una mediación individual, es pasible de ser extendida en la dimensión del campo social.

En ese marco, contra la crueldad y el terror que efectúa el capitalismo patriarcal según los análisis de Rozitchner y Segato, la contra-crueldad artaudiana es al menos un punto de partida para repensar las estrategias políticas y los territorios

existenciales que deseamos componer para abrir nuevos horizontes de posibles. Crueldad que afirma lo irreductible del conflicto, el carácter insondable de la fractura social, pero que no sucumbe ante la repetición (en espejo) de la violencia ofensiva y asesina de los poderes. Crueldad, o mejor dicho contra-crueldad, que busca hacer algo con la cesura del ser en condiciones capitalistas. Así, conspirar para pensar-hacer nuevas maneras de valorizar el espacio-tiempo social, supone interrogarse por la creación de una contra-violencia de signo ético, afectivo y sensible cualitativamente diferente a la prosa inerte del mundo contemporáneo.

Si esto así, entonces, creemos que tal como sucedió en el ámbito francés del siglo pasado, una renovación de ciertos clivajes conceptuales en la cultura intelectual y política denuestro país no puede dejar de volver, una y otra vez, a la obra de Antonin Artaud como aquel que, como dijo alguna vez Deleuze a propósito de Jean Paul Sartre, ofrece en el presente una bocanada de aire fresco entre tanta asfixia compartida.

Terror y crueldad como pedagogía política: breves apuntes sobre Rozitchner y Segato[2]

En el medio local, las obras del filósofo León Rozitchner y de la antropóloga Rita Segato conforman actualmente dos visiones imprescindibles para intentar captar las tramas fundamentales y elementales del tejido social argentino. Una lectura atenta, diagonal, entre Rozitchner y Segato permite desmontar los mecanismos que operan a la base de la pedagogía social y política de la democracia argentina contemporánea, esto es: el terror como fundamento de la propiedad privada y dispositivo de subjetivación fundamental en el campo socio-político post-dictatorial, en Rozitchner, y la crueldad como una pedagogía que opera mediante una desensibilización de las vidas al interior del capitalismo patriarcal, en Segato. Sus textos habilitan una renovada critica de las formas sociales de la dominación, sin caer en reduccionismos sociologistas, economicistas, biologicista o psicológicos.

Contamos, entonces, con una teoría crítica de la lógica del capital y sus formas sociales de subjetivación, en Rozitchner, que es inescindible de un debate en torno a las prácticas subjetivo-colectivas con carácter emancipatorio. Asistimos a una discusión abierta con el pos-estructuralismo, el psicoanálisis lacaniano y las tradiciones de los estudios feministas y de género, en Segato, que disloca los sentidos comunes con los cuales la cultura política de izquierdas en nuestro país tramito las contradicciones de la materialidad social capitalista y la eficacia de la sobre-determinación estructural, la etiología de las violencias y la articulación entre las diferentes luchas y agencias. Ahora bien, como mostraremos en este trabajo, es recurriendo a Antonin Artaud, poeta francés de mediados del siglo XX, como hoy en

[2] No nos extenderemos demasiado en el análisis de las obras de Rozitchner y Segato por motivos de espacio. Sin embargo, en próximos trabajos será menester explorar con más detalle y profundidad conceptual el vínculo entre la categoría de terror rozitchneriana y la noción de crueldad en Segato. En este artículo, no obstante, el acento esta puesto en la obra de Antonin Artaud y en las claves que su escritura aporta para pensar una contra crueldad como pliegue material de una contra pedagogía política y social.

día podemos dilucidar una contra-pedagogía política e intelectual basada en una nueva comprensión de la crueldad.

En *El terror y la gracia* (2003), León Rozitchner argumenta que el terror oficia como matriz de subjetivación que bosqueja los límites existenciales de lo sentible, deseable y pensable al interior de la cultura occidental, patriarcal y cristiana. Los vasos subterráneos comunicantes entre Terrorismo de Estado y democracia, para Rozitchner, son varios: entre ellos, el más saliente, el incuestionado estatus de la propiedad privada a nivel económico-objetivo, y, por otro lado, la eficacia del terror como atomización, silenciamiento, pasividad, temor muto y malestar existencial a nivel psico-subjetivo. Rozitchner entiende que una sociedad como la nuestra, cimentada en la expropiación de los poderes individuales y en la disolución de lo colectivo en la dispersión singularizada, exige para su perpetuación de una pedagogía política ducha en jalonear el despliegue vital desde el latir inclemente del terror hecho carne.

Rozitchner descubre que la política y la guerra son parte del mismo juego, con sus vaivenes y discontinuidades. Paz y violencia, negociación y sangre, institucionalidad y enfrentamiento: constituyen el anverso y el reverso de toda dinámica social y política. Unas y la otras, son la continuación de lo mismo, como diferencia, pero por otros medios. El tiempo político que se abre en la democracia se asienta en un espacio guerrero donde los cuerpos, en pleno terrorismo de Estado, se enfrentaban, sufrían y dejaban la vida. Esa guerra subyace al fundamento liberal, formal y republicano de nuestra democracia posdictatorial: una democracia derrotada, castrada y aterrorizada, nacida como un desequilibro inestable de fuerzas que el vencedor nos lega, a nosotros, los vencidos.

Así, en la democracia argentina pos-dictatorial la figura del "desaparecido", sus dispendios como pedagogía política al servicio de la implantación y diseminación sin precedentes de las vidas genocidas, explotaría su eficacia sobre el campo de los vivos. Desaparecer, por osar ir más allá de lo permitido. Porque algo, para el común aterrorizado, se habrá hecho. De esto hablamos cuando remitimos al terror y a la violencia ofensiva del sistema en tanto que ejes de un disciplinamiento del cuerpo social e histórico.

Terror subjetivante que, con la violencia de las armas, se prolonga en el plano democrático e institucional, bloqueando las capacidades de resistencia que residen en los saberes, riquezas y poderes metabolizados en los cuerpos. Violencia ofensiva y afirmativa, cuantitativa: donde, como dice Rozitchner, la derecha, por tener más, mayores y mejores armas vence casi siempre. Sus efectos se ven en la organización del terror que ejecuta el sistema en los pliegues íntimos de la subjetividad. Signo de derechización de los afectos y los modos de vida que hacen a un armado reaccionario de las fuerzas. La violencia directa, cuyo objetivo último no es sino la eliminación del enemigo o el doblegamiento de su voluntad sin importar las mediaciones que ello implique, aparece como momento netamente negativo de una estrategia de poder y dominación eminentemente positiva, cuya finalidad, es domesticar la resistencia popular vía el terror.Contra esa violencia estructural que el sistema del terror produce, Rozitchner nos habla de una contra-violencia (similar a la idea artaudiana que veremos de crueldad) como punta de lanza de una contra pedagogía política, y

cuyo signo *cualitativamente* diferente radica en desbloquear las potencias capturadas e inhibidas en nuestros cuerpos, a los efectos de prolongarnos en un poder común que dispute el terreno social y afectivo en todos sus frentes. Contra-violencia que necesita ser suscitada en tiempos de política sin guerra: pero que sabiendo que, si acaso las fuerzas sociales desequilibran el tablero a su favor, si corren el horizonte de lo posible, nos veremos frente a la guerra nuevamente, en estado puro, ante la intemperie de la guerra (sin) política.

El terror, para Rozitchner, entendido como dispositivo de subjetivación y fundamento material de la lógica del capitalismo argentino, permite entonces descubrir las conexiones impensadas entre dictadura y democracia. El terror es aquel continuo que subyace, más allá de los consensos discursivos, entre el inmediatismo de la sangre perpetuado en la guerra y el presunto tiempo pacifico de la paz política regulada por instancias de mediación institucional.

Ahora bien, no hay terror sin crueldad; del mismo modo que no hay crueldad sin terror. Por eso conectamos a Rozitchner con Segato. Puesto que en *Las estructuras elementales de la violencia* (2016) de la antropóloga argentina la crueldad habitual oficia como dispositivo de desensibilización ciudadana. Una pedagogía de la crueldad funcional a toda codicia expropiadora, repite, una y otra vez, la escena violenta, produciendo en nosotros una normalización de la crueldad. Cotidianamente, la crueldad, y sus efectos agresivos, asesinos y criminales, se normalizan, se naturalizan, se invisibilizan.

La pedagogía de la crueldad para Segato gira en torno a las categorías de crimen del poder y dispositivo disciplinador. Haciendo un magma de des-sensibilización, descualificación y desvalorización de las vidas. Crueldad que se muestra como criadero de subjetividades psicopáticas funcionales al capital y al organigrama patriarcal del mundo. Cuyo núcleo duro, la matriz estructural elemental, la hallamos claro está en el violentamiento del cuerpo feminizado desde un "patriarcado de largo alcance". Extendiéndose hacia otras subjetividades disidentes, e incluso produciendo una estructura de mandatos y jerarquías eficaces en el plano de las masculinidades.

La crueldad, por consiguiente, resulta ser un artificio indispensable para el normal funcionamiento de una economía pautada por la deshumanización y ausencia de límites para el abordaje de rapiña sobre cuerpos y territorios. Propagación de una matriz de goce como secuencia de consumo y desecho. Economía simbólica que sustenta la economía material: escenificación de una pedagogía perversa que acostumbra al espectáculo de desgarramiento de una vida hasta el desecho.

Segato ofrece un análisis de la violencia que funda la cultura integrando diversos abordajes teóricos: Lévi-Strauss en torno a las alianzas, las familias y el parentesco; el asesinato del padre y el surgimiento de la cultura en Freud; el psicoanálisis lacaniano; la relación entre la esfera del contrato político institucional y un sistema de estatus que sanciona la violencia hacia las mujeres. Y un largo etcétera. Resalta su investigación sobre las violaciones de mujeres en Brasil, pero sus tesis pueden asimismo verificarse en los cuerpos sufrientes de nuestro ámbito local.

Así pues, desde Segato la etiología de la violencia de género puede ser investigada desde los niveles microscópicos de las agresiones domésticas hasta los niveles más visibles de la violencia en tiempos de guerra. Las relaciones de género, si no son opciones transhistóricas ofrecidas a un "psiquismo" que elige a su antojo posicionarse binariamente del lado pasivo o activo de una formula estandarizada y preconcebida, podrían ser la forma histórica elemental, matriz básica de todo poder y toda violencia. Centro de gravitación de una pedagogía del terror y la crueldad generalizada en el espacio social. Poder que se erige como resultado de una expropiación violenta: en el cuerpo de la mujer vencida, dominada, disciplinada, en posición de subordinación y obediencia. Si el patriarcado es dispositivo apropiador de los cuerpos y aparato impersonal de des-sensibilización de las vidas, entonces el cuerpo de la mujer es su primera colonia. Así, la desigualdad de género, el femicidio (también la violación, entre otros modos de crueldad y violencia sistémica) funcionarían como el cimiento patriarcal que configura las desigualdades y expropiaciones de valor que construyen el edificio de los poderes del capital.

Entonces, terror y crueldad, desde la lectura suscinta que desplegamos alrededor de Rozitchner y Segato, se desembozan como ejes cardinales de una pedagogía política diagonal al campo social que busca disciplinar los cuerpos y desensibilizar la materia del común. Lo que se desprende como enseñanza de la lectura del filósofo y la antropóloga es que la violencia singularizada descargada sobrecuerpos femeninos individuales en el marco del patriarcado argentino, y las estrategias de secuestro, represión y desaparición en el seno de la dictadura militar, son el reverso inmediato, o el resto impensado de nuestra pos-dictadura: el terror y la crueldad hilvanando, impersonalmente, todo un mecanismo social ampliado que busca, en lo fundamental, disciplinar, atomizar, controlar, producir malestar y dar muerte en vida en toda la sociedad.

Contra esos diagnósticos, se trata de pensar una forma de contra crueldad (en el estricto sentido de Artaud) o contra violencia cualitativamente diferente (en palabras de Rozitchner) que viabilice otras formas de politización de las propias estructuras elementales de la subjetividad cruelmente aterrorizada.

Para leer a Antonin Artaud

Luego de esa breve reseña de la situación actual en Argentina de lo que llamamos una pedagogía política basada en el terror (Rozitchner) y la crueldad (Segato), entraremos en la obra de Antonin Artaud en función de encontrar nuevas claves de inteligibilidad para pensar una contra-crueldad que funcione como eje de una contra pedagogía política que busque remover los afectos, imaginarios y potencias inhibidas que se hallan, a pesar del disciplinamiento y la desensibilización perpetuada, sedimentadas en los cuerpos sociales.

Ahora bien, antes de comenzar es preciso señalar algunas precauciones metodológicas para releer la obra de Artaud. En primer término, es pertinente no reproducir una separación radical entre la vida y las obras artaudianas, ya que tal división conduce a desarmar el efecto singular que la escritura del francés provoca. Y es en ese sentido que Artaud manifiesta: "si soy poeta o actor no es para escribir o

declamar poesías, sino para vivirlas" (Artaud, 2011:26). Ante ello es necesario indicar que, tal como argumenta el filósofo argentino Oscar Del Barco, "la obra (de) Artaud" es un acontecimiento más allá de las dicotomías (Del Barco, 2010: 151). En Artaud asistimos a un materialismo extremo y radical, allende los dualismos, pero no exento de conflictos y tensiones. Y en consonancia Del Barco afirma:

> Es en el texto donde se abre un espacio revolucionario, no-representativo. Artaud llega a situarse en un espacio sin antinomias: el teatro de la crueldad. Cuando sale de Rodez se ha re-hecho, *es* otro: no está en el espacio de la afirmación/negación (cuerpo-espíritu, dios-materia, etc.) sino allí donde la afirmación y la negación ya no tienen sentido, fuera del platonismo, en una materialidad que no es la materialidad metafísica de la dicotomía idealismo/materialismo, sino la materialidad estricta del significante (Del Barco, 2010:156).

En Artaud no hay Dobles. No existe "ezpílitu" vs cuerpo, no hay idealismos contra materialismos, sino teatro de la crueldad: una dramatización de las fuerzas y mundo posibles que se presenta sin mutilaciones ni estratificaciones, sin representaciones ni divisiones del trabajo. Lo cual viene a significar, de acuerdo a las palabras del autor, "idea materialista del espíritu", "azar sistemático", "insurrección controlada", "necesidad programática", "destrucción aplicada". La serie de paradojas que Artaud elucubra para intentar dar cuenta del proceso de transformación radical al cual estaría destinado el teatro de la crueldad dan cuenta de la complejidad del asunto: la revolución artaudiana será total, o no será nada. Y por eso, como más adelante mostraremos, el término más preciso para su perspectiva política y estética no es otro que "anarquía coronada".

Así pues, el teatro de la crueldad es la "fiesta del azar y la necesidad", o la "anarquía que se organiza". Con tales conceptos Artaud "buscaba una racionalidad nueva" (Rozitchner, 2003: 231). Donde carne y cuerpo, para Artaud, son distintos modos de nombrar los saberes y poderes que se cuecen en las subjetividades. Potencias de cuerpos inabordables, excesivos, que no encajan: sensibilidades que des-estabilizan lo dado. Lo interesante es considerar que esas riquezas corporales que no son sino resultado de la cooperación y socialización de las cualidades sociales que el mismo capitalismo tracciona, al mismo tiempo que disuelve al individualizarlas en la "forma celular de la mercancía".

La crueldad artaudiana, de algún modo, apunta a subvertir los límites que, a fuerza de terror y crueldad, encierran los atributos sociales en los márgenes de un cuerpo individual o del objeto producido para ser intercambio. Por lo tanto, la construcción histórica de la subjetividad en el capitalismo patriarcal no es transformada o criticada partiendo de un afuera incontaminado del capital mismo, sino que es puesta en jaque en la inmanencia misma del sistema, al interior de un dispositivo que se desarrolla en la sociedad como tal: el teatro.

A este respecto, Derrida comenta: "El teatro de la crueldad no es una representación. Es la vida misma en lo que ésta tiene de irrepresentable. La vida es el origen no representable de la representación" (Derrida, 2003: 380). El teatro no representa nada. Es, el mismo, vida, juego de fuerzas, intensidades, deseos y energías no confinadas. De esa forma, en Artaud, se suprime toda instancia trascendente y binaria, y con ello, la convergencia entre jerarquización y exterioridad reciproca en torno al sistema de la representación. La representación, a nivel político e incluso gnoseológico, es clausurada en la medida en que es identificada como parte del sistema estético-social-ontológico a combatir.

En segundo lugar, es menester evitar ciertas operaciones de lectura que neutralizan la eficacia de la escritura artaudiana. Primero, hay que esquivar las interpretaciones místicas que resitúan algún orden de trascendencia. Por ejemplo, es el caso de Aldo Pellegrini: "él confía en los poderes de la imaginación, afirma implícitamente lo sobrenatural" (Pellegrini, 2007: 15), y de Susang Sontag: "la poética de Artaud es una especie de hegelianismo último, maníaco, en que el arte es el compendio de la conciencia, la reflexión de la conciencia sobre sí misma, y el vacío en que la conciencia da el peligroso salto hacia la autotrascendencia" (Sontag, 1998:24). Pues bien sabía Artaud que "El hombre está solo (…) sin padre, sin madre, familia, amor dios o sociedad" (Artaud, 2011: 71). Y en efecto, Dios, léase aquí lo "sobrenatural" o la "autotrascendencia", en Artaud no es sino "la mierda", "dios-ladilla" y "dios-la-caca"; y por sobre todo: Dios ladrón.

En tercer lugar, es preciso politizar las propuestas del poeta negro, quién afirmaba que su teatro "es una organización materialista, transitoria y punitiva, de la que Lenin había comenzado ya la aplicación con justa crueldad" (Artaud, 1977: 187). El teatro de la crueldad como continuación, por otros medios, de la apuesta leninista en su radicalidad de revolución total. Por ello es necesario restituirle a la categoría de crueldad artaudiana todo el movimiento de hipótesis político-estratégica que le es propio, en tanto y en cuanto manifiesta una técnica para la producción histórica de nuevas constelaciones existenciales. Caracterización que le permite al autor señalar:

Este teatro que es, a la vez, su propia escena, su propio texto, sus propios actores, este teatro en el cual los espectadores no pueden ser espectadores, porque son los actores forzados, agarrados por las construcciones de un texto y por los papeles de los cuales no pueden ser los autores puesto que es, por escencia, un teatro sin autor (Artaud, 2010: 12).

A la manera de cuarta operación metodológica de lectura, hay que desmitificar y desmoralizar el tratamiento de su vida y obra, pues, como ya señalaba Derrida, Artaud no es ejemplo de nada (Derrida, 2003: 387). Se trata de una crueldad ética y política, para todos y para nadie. Y allí, en efecto, funciona como imperativo (a-moral o anti-moral)para la "revolución fisiológico total". Se trata de una modificación en la economía de las vidas, a nivel de la sensibilidad y de los afectos. Y así es que Artaud escribe: "He venido a México en busca de hombres políticos, no de artistas", y acto seguido dice: "esperamos de México, en suma, un nuevo concepto de revolución" (Artaud, 1977: 187).

Entonces es cierto aquello que argumenta Derrida cuando escribe que "la afirmación revolucionaria de Artaud es revolucionaria en un sentido pleno y, en

particular, en el sentido político. Todo *El teatro y su doble* puede leerse como un manifiesto político" (Derrida, 2003:391). Tal perspectiva política es manifiesta en Artaud, pues fue él mismo quien a partir de 1927 en *Mensajes revolucionarios* comenzó a realizar observaciones críticas sobre aquello que consideraba era la "orientación stalinista" de las perspectivas emancipatorias, mediante la cual el marxismo aparecía en cuanto que "ideología engañosa que caricaturiza el pensamiento de Marx" (Artaud, 1977: 210).

Lo político, en el teatro de la crueldad, reside en tornar materia de política a configuración misma de las subjetividades. Contra todo tabú respecto de la violencia y su relación con la política, Artaud no reniega de la violencia. Al contrario, rechaza un tipo específico de violencia: la violencia y la crueldad inoculada sobre los cuerpos sufrientes. La violencia silenciosa de la mirada, la violencia muda de la exclusión, la violencia visible de la desaparición, la criminalidad de la violación y el asesinato. Artaud se opone a la crueldad y al terror de un sistema que enloquece. Al igual que Rozitchner, podríamos decir, el problema para Artaud es la violencia ofensiva, asesina y conquistadora que los poderes establecidos ejercen sobre los seres. Y ante ello, el poeta francés entiende que es necesario politizar la violencia que la estructura patriarcal-capitalista del mundo descarga sobre los cuerpos. Politizar, para crear una contra-violencia, para concebir una contra-crueldad, a los efectos de suscitar fuerzas sociales que exploren un sentido diferente del enfrentamiento político.

Se trata de trasfigurar esa violencia recibida, para hacer algo diferente con ella. Pues sin crueldad, no hay fiesta, dijo Nietzsche cierta vez. Y Artaud estaría de acuerdo, según creemos. Ello se explicita como un juego efectivo y múltiple entre fuerzas impersonales y personales de diversa índole (social, económica, afectiva, discursivas, etc.). La crueldad artaudiana habilita una nueva comprensión de las matrices imaginarias, sintientes y pensantes que recorren, en una inmanencia rasgada de contradicciones irresolubles y fisuras sin conciliación posible, la materialidad histórica del campo comunitario.

Y es así que hay que evitar los procedimientos de lectura que atomizan la experiencia de Artaud por medio de un código de abstracción que tan sólo buscaen la lectura un gesto de recepción de cierto mensaje "claro y distinto" (recuérdese el violento cinismo y la jovialidad del *Manifiesto en lenguaje claro* de 1929). La tarea es, al contrario, pensar a Artaud en los horizontes estratégicos de un proceso revolucionario amplio, fraguado molecularmente en los afectos, sentires e imaginarios que se metabolizan en y contra nosotros mismos. De modo que es preciso afirmar que del mismo modo que resulta apresurada la sedimentación de la "obra (de) Artaud" en los síntomas patológicos de la sin-razón institucionalizada, también es pertinente señalar que no existe una estética artaudiana en el sentido clásico del término, puesto sus textos no se presentan como un mero hecho artístico: "yo soy el enemigo del teatro", escribió en los *Manifiestos*. Hay, eso sí, cierta sensibilidad, un modo de sentir artaudiano, una forma nueva de percepción destinada a producir imágenes que disputen al terror y a la crueldad en el mismo terreno de su germinación.

Y dado que no existe la posibilidad de encapsular toda la crueldad artaudiana en una especie de canon-Artaud, puesto que la "literatura es una marranada". Y, en

lo escencial, porque los "gritos-palabras del esquizofrénico", como solía decir Deleuze, son escritos desde las profundidades y, principalmente, son concebidos en función de los "analfabetos", en pos de los expropiados del lenguaje, como "aviones y bayonetas" para los proletarios de las letras. O según la fórmula de Marx a propósito de *El Capital*, Artaud no es sino un "misil para la burguesía".

En el mismo sentido, dice Artaud: "no más obras maestras", para después agregar: "me doy cuenta de que ya no es hora de reunir a la gente en un anfiteatro, incluso para decirle verdades, y que con la sociedad y su público ya no hay otro lenguaje que el de las bombas y las metrallas y todo lo que sigue" (Artaud, 2010: 166). Y aquí es posible interpretar que el todo lo que sigue artaudiano no es otra cuestión que la lucha contra todas las encrucijadas del ser social en el orden existencial actual: "No podemos separar al teatro de la crueldad de la lucha contra nuestra cultura", dicen Deleuze y Guattari (2010: 91).

Entonces, Artaud comprendía que la tragedia que interrumpe y estropea las lógicas sociales, afectivas, artísticas y políticas es la acción de des-sensibilización y aterrorizamiento que se realiza en torno a las fibras intimas en común.Ahora bien, una vez revisado el carácter político de la vida-obra-Antonin Artaud, entendemos que la tarea estriba en explorar la potencialidad del teatro de la crueldad para empezar a revisar las líneas principales de lo que llamaríamos una contra pedagogía política.

Dios ladrón, aspecto subjetivante de la lógica social del capital: "Marx" en medio de Artaud

La tarea en este apartado es examinar la posibilidad de interpretar el teatro de la crueldad como una lógica de construcción de poder colectivo, que desdibuje el sistema de la representación y el esquema de la división social del trabajo. Preocupado por revalorizar al cuerpo individual como mediación fundamental para la práctica política y estética, el poeta francés ubica en el teatro el motivo para estallar, en el mismo movimiento, el Juicio de Dios y la "conciencia capitalista". Dios ladrón y conciencia capitalista son, al interior de la lectura de Artaud que encaramos, los índices más salientes de una pedagogía social-política basada en el terror (Rozitchner) y la crueldad (Segato).

De manera concomitante, la cuestión radica en pensar nuevos modos de producir organización y de organizar la producción en sentido emancipatorio. ¿Pero entonces qué hace Artaud aquí? Bueno, obsérvese que argumenta Henric en Artaud: *Hacia una revolución cultural, el Seminario* dictado en la década de los setenta en Francia: "Hay que acabar con el fantasma de un lugar neutro, fuera del tiempo y del espacio, y sobre todo, fuera de la política. No hay fuera-del-libro, fuera-del-espacio, fuera-de-la-clase. Cualquier lugar esta recorrido por la lucha de clases. Dos líneas, dos vías, dos clases. Se está de un lado o del otro" (Henric, 1977:186).

Ahora bien, es pertinente detenerse y realizar algunas aclaraciones en torno al concepto de capital. En primer término, aquí se comprende el capital como el "sujeto automático, impersonal y ciego" propio de una lógica social de carácter totalista, contradictoria e históricamente especifica (Postone, 2006, 56).Lógica social que, en su

movimiento de auto valorización abstracta y fracturada, media el nexo social y funda relaciones reificadas de dominación y subjetivación. Capital, en tanto sujeto de las relaciones sociales, inyectado en clivajes objetivos y subjetivos. El sujeto universal de las condiciones de existencia actuales es el capital, el cual según sus conflictos inmanentes y sus fracturas históricas habilitas potencialidades materialmente emancipadoras a la vez que las obtura.

El capital por consiguiente es la lógica moviente de la totalidad negativa e históricamente determinada de la moderna sociedad, el ser del devenir capitalista en cuanto que tal; o el Sujeto, sin más, de una "totalidad orgánica" como decía Marx en los *Grundrisse.* Ahora bien, cuando pensamos al capital como sujeto no lo hacemos a la manera de una totalidad cerrada y circular como la procurada por cierta lectura evolucionista-mecanicista del mismo, sino que, en cambio, es necesario comprenderlo en cuanto totalidad negativa, compleja y articulada, contradictoria y fracturada, que conforma una dinámica histórica en lo social. No hay afuera del capital: ni una esencia genérica, ni un trabajo vivo, ni una subjetividad previamente constituida que porte promesas redentoras. Aventurar una más allá de la ley del valor o de la forma mercancía, en el capitalismo mismo, es una ingenuidad política y una incomprensión conceptual. Puesto que si hay capitalismo es porque hay una tendencia a la totalización y reificación de las relaciones objetivo-subjetivas, comandadas impersonalmente por formas de mediación social abstractas (dinero, valor, tiempo abstracto, etc.) que tiene en el capital el sujeto de su auto-desenvolvimiento automático y ciego. Pugnar por un horizonte pos capitalista supone explorar las grietas, contradicciones y puntos ciegos que el mismo capitalismo abre y cierra.

De modo que si aceptamos que estamos constituidos por aquello mismo que buscamos enfrentar (sea el cruel patriarcado, o el terror del capital) no nos queda otra que poner en crisis la dominación y la opresión desde aquellos atributos, riquezas y cualidades que el mismo sistema produce (e inhibe). Ahora bien, la valorización del Capital es inversamente proporcional a la (des)valorización de los cuerpos. Pues la fabricación de un cuerpo "unilateral y maquinal" permite el extrañamiento del Capital, a saber: se despliega como un "poder independiente y enfrentado" a la potencialidad productiva de las carnes (Marx, 2011: 78-84). Pues en efecto, el Capital es el producto y asimismo la "endemoniado" sustancia autonomizada y absoluta de la formación social capitalista: "como Dios Padre que se distingue de sí mismo en cuanto Dios Hijo". Se trata del Uno por medio del cual "el Hijo es engendrado y a través de él el Padre" (Marx, 2012: 189).

En ese marco, el teatro de la crueldad es un avasallamiento contra todo Uno y con ello, a no dudarlo, contra el Uno (o los Unos) en las condiciones actuales de codificación de la existencia: el Capital. La Ley del Padre. La Palabra de Dios. La dominación del Hombre. De hecho, en Artaud, el Uno resulta ser ante todo "ladrón". Y aparece, por sobre todo, tras la máscara de Dios. En Artaud "Dios ladrón" es el enemigo estratégico principal. Mascara del capital, de la trascendencia espiritual, de la simbología inmanentizada del Padre, del sujeto auto-centrado o de algún que otro sustancialismo que busca ubicarse con exterioridad al campo histórico. Artaud combate contra toda construcción de cierto organismo trascendente sobre el cuerpo.

Puesto que allí se produce un cuerpo útil en torno a la organización organicista de los órganos, ignorando que "no hay nada más inútil que un órgano" (Artaud, 2010: 23).

El Dios ladrón artaudiano, metáfora teológica, racionalista y patriarcal propia de la lógica subjetivante que el capitalismo inyecta a nivel de los cuerpos sociales, constituye un organicismo funcionalista extremo, mediante el cual cada agente-órgano del cuerpo resulta, primero, quitado/hurtado de su sitio material y, luego, distribuido, registrado y asignado a una actividad unilateral-abstracta. Esa operación es imposible de ser llevada a cabo, diríamos con Segato, sin emplear crueldad, sin una pedagogía hábil para extraer goce en la opresión, para des-sensibilizar el cuerpo y sus órganos, para luego dar con una estructura subjetiva abstraída de la materialidad de los afectos y sentires. Pero contra esa construcción histórica del cuerpo Artaud propone hace saltar el corsé del capitalismo patriarcal por los cuatros costados. Destruirlo. Diluirlo. Politizar el malestar que el terror y la crueldad producen, para abrir otro mundo de posibles. Y es por ello que el poeta escribe: "el cuerpo es el cuerpo, está sólo y no necesita órganos […] el cuerpo jamás es un organismo / los organismos son los enemigos del cuerpo" (Artaud, 2011: 19). Dios en tanto que organismo del "robo" es un atraco sobre la carne a la vez que un apoderamiento sobre los órganos. Y por ello adviene al mundo, cual Capital, "chorreando sangre y lodo". El capital surge sobre el fondo del terror (como la democracia pos-dictatorial que analiza Rozitchner) y a fuerza de crueldad (como el patriarcado y la pedagogía social que describe la antropóloga argentina).

Y en ese sentido, para el autor francés, el "Dios ladrón", al igual que el Capital, depende de una maniobra de racionalización y desensibilización que prepare los cuerpos para la dominación. El terror y la crueldad ofician como condiciones de posibilidad subjetivas que arman el terreno para el advenimiento triunfal y para la reproducción infinita del patriarcado capitalista.Ahora bien, gracias a Rozitchner y Segato sabemos que no hay sólo represión sobre los cuerpos, sino también desvalorización y usufructo de sus potencialidades vitales. Que Dios y el Capital, que el Padre y el Hombre, en su empresa de des-valorización suponen asimismo valorar unas vidas y desvalorizar otras: poner todo bajo la lógica del valor mercantil. Des-sensibilización que requiere sensibilizar al cuerpo para "gozar" con la violencia programada, para desear consumir la crueldad espectacularizada o para enmudecer ante el terror televisado, confeccionando con ello un individuo indiferente, indolente, cerrado sobre sí mismo.

En Artaud el Dios ladrón estructura los órganos e instrumenta las carnes incluso "antes al nacimiento". He allí la huella del "robo". La acción de Dios nos primerea: es el instante diferido de una llamada acumulación carnal originaria, cuyos métodos "son cualquier cosa menos idílicos" (Marx, 2012: 892). Dios, como origen espurio de nuestra vida en comunidad: metáfora primera que antecede a la metáfora del Padre, punta de lanza del borramiento patriarcal de lo femenino. Para Artaud, hemos sido despojados por el Dios ladrón desde el vamos. Y en ese terreno arcaico, bien profundo de nuestra subjetividad, se libra una batalla clave: una disputa por suscitar y prolongar otras fuerzas que, desde el propio cuerpo, se extiendan y amplifiquen en el común.

No obstante, es preciso retener que el nervio del problema de Dios, en Artaud, se encuentra en los ejercicios de adiestramiento utilitaristas por medio del cual se conforma un "cuerpo dócil" y sobre- productivo. Un cuerpo como mera fuerza de trabajo sólo es producible a fuerza de espiritualizar la materia, abstraer la sensibilidad y aterrar los nervios cuando estos se propongan ir más allá. Dios y el Capital resultan ser la duplicación esencial de la misma ingeniería de acoplamiento de los cuerpos. La relación del Capital presupone el fraccionamiento de la carne y la expoliación de las fuerzas sobre las condiciones de instrumentalización de los órganos. Fragmentación del cuerpo individual, como punto pie inicial para una atomización de las fuerzas sociales en el régimen del terror: separados por miedo, por angustia, por temor al otro, por peligro a lo diferente.

Y en ese sentido es manifiesto que el "Dios ladrón" encadena los cuerpos al Capital con grifos más firmes que las cuñas con que Hefestos aseguró a Prometeo en la roca (Marx, 2012: 805).Sin embargo, bien precisa Marx que tanto Dios (como el Capital): "no es una cosa, sino determinada relación social de producción perteneciente a determinada formación histórico social y que se representa en una cosa y le confiere a ésta un carácter específicamente social" (Marx, 2012: 1037-8). De ese modo no resta sino señalar que aquella sedimentación de tal tecnología trascendente a la vez que sustrayente sobre el cuerpo ostenta como finalidad la sistematización metódica sobre las carnes y la inscripción de los órganos-útiles en el mismo metabolismo productivo. Se está en presencia de una actividad de sojuzgamiento, rendimiento y unificación de los órganos, empero, acompañada de un aparato de homogenización y mercantilización, previo despojo del cuerpo. Y en efecto, la tarea es fabricar cuerpos-maquinas en la instalación de una tecnología semiótica y biopolítica sobre los órganos que los construye en tanto objetos parciales y combinables de una maquinaria global: "De hecho los dos procesos, acumulación de los hombres y acumulación del capital no pueden separarse" (Foucault, 2009: 254).

El deslizamiento inherente al Capital necesita una tal sobre-determinación funcional operada por Dios a los efectos de reificar la productividad material de riquezas, saberes y poderes metabolización en los cuerpos sociales: "el capital se convierte, asimismo, en una relación coactiva" (Marx, 2012: 376). Es por ello que Artaud llamaba a Dios, sencillamente, con la denominación de "organización sombría", ya que se presenta bajo la forma del aprovechamiento beneficioso y mercantil de los órganos, pero habiendo ya operado un fraudulento programa de violentamiento y expropiación encubierta: el robo es anterior a toda anterioridad.

Observamos entonces una teología política inescindible de la economía política: ¿lo teológico como primer pedagogía político-social que domina y prepara los cuerpos para el imperio del capital, a fuerza de terror y crueldad en el ámbito subjetivo y comunitario? Entonces, si es así, tal vez sea correcto seguir a Derrida cuando manifiesta que "el teatro de la crueldad expulsa a Dios de la escena" para crear nuevas condiciones de vitalidad en un "espacio no-teológico" (Derrida, 2003: 375). De hecho, el Dios artaudiano es inescindible de los encauzamientos del Capital, pues es manifiesta la necesidad "de brazos y niños", "de soldados y obreros" que las "fuerzas imperialistas" reclaman para maquinar y reproducir las condiciones de expoliación (Artaud, 2011: 9-10). En consecuencia, Dios no es más que el aspecto

subjetivante de una lógica social que tiene su sujeto automático y ciego en el capital como relación social. Dios es ladrón, entonces, porque está confeccionado desde un robo utilitario alrededor del "trabajo indiferenciado" y "gelatinoso" de las carnes. Se aparece en tanto "objetividad espectral", pero es desde allí que axiomatiza y serializa el aparato de concentración de los órganos en torno a un programa extractivo de utilidad vital, de eliminación del derroche y el gasto improductivo. En suma: Dios se manifiesta como "suprasensible" al tiempo que cósico, "fantasmagórico" a la vez que encarnado, social-histórico y "milagroseado", pero detrás de sus "sutilezas metafísicas y reticencias teológicas" oculta sus conexiones indisociables con el sistema representacional y de la división del trabajo en tanto agentes productivos del capitalismo. Leemos en el Dios de Artaud, a fin de cuentas, la denuncia sobre las tecnológicas de subjetivación que el patriarcado capitalista utiliza para su reproducción ampliada: ¿pues no es acaso Dios la fuente (conceptual, mítica, política) para inventar la Ley del Padre, del Hombre, del Patriarca más eminente?

Si lo que venimos diciendo es correcto, entonces la articulación entre los procesos de determinación del Capital en Marx y los "embrutecimientos" y "embotamientos" a los cuales se hallan sometidos los órganos en el orden del Dios de Artaud, permite la apertura de cierto diagrama de inteligibilidad en función de comprender "la mal formación y la mal-aglomeración de un cierto número de corpúsculos vítreos" (Artaud: 2011: 69). "Ayer me entere", dice con irónica inocencia Artaud en el comienzo de su performance radiofónica, del empleo de cierta materia prima esencial: "líquido seminal" y "esperma" resultan fundamentales flujos de auto-valorización en el desarrollo del Capital (Artaud, 2011: 9). Para Marx la condición de posibilidad de todo aquello es "la llamada acumulación originaria", del mismo modo que para Artaud es el "Dios ladrón".

La conciencia capitalista en Antonin Artaud

Conjuntamente a la batalla contra el Dios ladrón como pliegue de subjetivación de la lógica abstracta e impersonal del capital como sujeto social, Artaud emprende la denuncia respecto de aquello que denomina "conciencia capitalista". El autor escribe: "no sentirse vivir como individuo equivale a escapar a esa forma temible de capitalismo que yo llamo capitalismo de la conciencia" (Artaud, 1977: 123). Ahora, de forma inmediata, hay que señalar que Artaud vive el desgarramiento y desdoblamiento del humano en la formación social capitalista: la "conciencia capitalista" se enajena del cuerpo y domina su carne. La "conciencia capitalista" se presenta en tanto que dueña absoluta de los medios de privatización del cuerpo y de los órganos.

La conciencia es capitalista en tanto se autonomiza de la carne y se sustrae de los órganos. La conciencia es al cuerpo aquello que el Capital es al campo social reificado, esto es: propietaria de los medios necesarios para su distribución, intercambio, producción y consumo, atenazamiento de toda potencialidad intensiva y explotación de su fuerza de trabajo. El capital, y su conciencia; el capitalismo patriarcal, y su teológica política, son incomprensibles sin entender que estamos frente a un sujeto inmanente que gobierna por medio de una dinámica

autopropulsada y ciega desplegada a las espaldas de las voluntades y deseos de los cuerpos. Eso es el capitalismo. Un sistema tendencialmente totalista, con grietas, que tiene en el terror y la crueldad, en Dios y en la conciencia, el eterno retorno de su movimiento infinito y tenso. El resultado de tal procesión es la capitalización de las carnes, la supuesta independencia y jerarquización de la conciencia en relación al cuerpo, la subordinación de los órganos, y por demás, la dispersión individual como contrapartida de la disolución de lo colectivo.

Es manifiesto que es allí donde se realizan las escisiones de la carne vs la conciencia, de lo privado vs lo público, del orden económico vs lo político. En todo ello el terror está operando para quebrar los vínculos del mismo modo que la crueldad está oficiando para des-sensibilizar cualquier intento de recomposición del nexo social. La pedagogía social y política tiene, como ya dijimos, en la violencia y en el crimen su cara más sangrienta y directa, pero antes opera con sutileza. Se mueve sorda y silenciosamente, resquebrajando el ser en común, controlando y disciplinando, oprimiendo el cerebro de los vivos como una pesadilla insoportable. Ante tal situación, Artaud apuesta por "reconquistarme violentamente, de irrumpir brutalmente en mi ser, de adelantarme al avance incierto de Dios" (Artaud, 2005: 103). Contra la violencia ofensiva del sistema y sus ansias de sangre, es necesario pensar la contra-violencia defensiva y resistente, la contra-crueldad en todos los planos: estéticos, intelectuales, sociales, políticos. Contra la muerte que en vida nos dan, para Artaud, al igual que para Rozitchner y Segato, no queda otra que afirmar la vida, el deseo de ir más allá de los límites de lo posible. Se trata de concebir un desafío a la coherencia asesina del mundo.

La pedagogía a la cual hacemos referencia no es sino el dispositivo de subjetivación elemental que el patriarcado capitalista precisa para perpetuarse. Tal pedagogía remite a la construcción históricamente específica de nuestros cuerpos. Y en ese sentido Artaud escribe:

> El hombre está enfermo porque está mal construido. Atenme si quieren, pero tenemos que desnudar al hombre para rasparle ese microbio que lo pica mortalmente, dios. Y con dios, susórganos, porque no hay nada más inútil que un órgano. Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin órganos lo habrán liberado de todos sus automatismo y lo habrán devuelto a su verdadera libertad (Artaud, 2011: 31).

Los cuerpos artaudianos están modulados, por un lado, por la organización funcional y utilitarista de Dios como organismo trascendente, y por otro, por la privatización de los órganos en la conciencia. Ambas tecnologías constituyen los elementos heterogéneos e irreductibles del mismo dispositivo, a saber: la producción de corporalidades sin sensibilidad para alojar el dolor del otro en uno mismo, atemorizadas, sólo en apariencia independientes, diluidas de acuerdo a las necesidades tanto de verticalidad representacional como de individualización para la división social del trabajo. Y puesto que estas técnicas son elaboradas en las condiciones concretas de producción capitalistas, es claro que todo este despliegue,

universal y particular, es desarrollado con vista a la reproducción ampliada del Capital: "El único Universal Concreto de nuestra época" (Zizek, 2004).

La neutralización de los cuerpos por el dúo conciencia/Dios ladrón a los efectos de verticalizar, hegemonizar y diseccionar la multiplicidad de las carnes, confeccionando una y sólo una mismidad propietaria y des-atributiva, es inseparable de una estrategia civilizatoria del capital en cuanto tal. Fetichización como generalidad absoluta y jerarquía al interior de esa fetichización. Nunca hubo tanta socialización de la producción y tanta híper-individualización de las vidas como en el capitalismo. Es claro. Es terrorificante cruel. Y todo ello no es más que efecto de lo que Artaud llama "conciencia" y "Dios ladrón", es decir: tecnologías de subjetivación complementarias a una lógica social que tiene en el capital el sujeto de mediación, reificación y (des)valorización de las relaciones corporales en común. En adelante, veremos como el teatro de la crueldad artaudiano intenta erigirse como lucha inmanente, teórica y práctica, contra tales instancias de subjetivación.

El teatro de la crueldad como contra-pedagogía política

Para comenzar a comprender de qué hablamos cuando referimos a una contra pedagogía política basada en una nueva comprensión de la subjetividad, la violencia y la crueldad desde una lectura cruzada entre Rozitchner, Segato y el teatro artaudiano, es preciso que repasemos unas palabras de Oscar Del Barco: "en el teatro occidental Artaud descubre el funcionamiento de la sociedad. La estructura del teatro (que debe ser destruida por el teatro de la crueldad) posee la misma estructura que la novela, que la lógica, que el Estado, que la producción económica y, en última instancia, que el lenguaje" (Del Barco, 2010: 157). El teatro clásico reproduce, podríamos decir, la misma lógica organizativa que el resto de los planos sociales: sea el lenguaje, el Partido o el Estado. Ante ello es menester, siguiendo los lineamientos de Del Barco, realizar una "revolución fisiológica total", en todos los frentes, según una acción "definitiva e integral".

Se trata del mismo problema que en Marx: sustraer la abstracción de la sociedad fetichizada y reificada, presuntamente cerrada, sin fisuras, separada del individuo. Horadar la lógica civilizatoria del capitalismoa nivel objetivo y subjetivo, mediante la revolución social como perspectiva negativa respecto de la totalidad conducida impersonalmente por el capital. En Artaud, la contracara de esa totalidad, contradictoria y fracturada en sí misma, sin posibilidad de cerrazón definitiva, adquiere el nombre de cuerpo sin órganos, significante llamado a transgredir y martillar, de una vez y para todas las veces, todos los "microbios de dios, el Invisible", el Otro, el Capital. La "revolución física y materialmente completa" es, para Artaud, la manifestación de una contra pedagogía basada en una nueva comprensión de la crueldad y la violencia. Si la crueldad que analiza Segato conduce a una des-sensibilización que valoriza unas vidas e invisibiliza/violenta otras, y el terror que piensa Rozitchner nos mata todos los días un poquito más por medio de producir malestarexistencial, entonces la pedagogía artaudiana emplea contra-violencia y contra-crueldad para emprender una terapéutica poético-política en media de un mundo que se desmorona.

Artaud pregona entonces por una articulación de las fuerzas sociales heterogéneas, a los efectos de abrirse a una creación cualitativamente divergente que ponga en crisis la muerte programada del universo social actual. La tarea es hacerse un cuerpo nuevo en la escena del teatro de la crueldad: un cuerpo sin órganos. Para lograr "la transformación orgánica y física verdadera del cuerpo humano" (Artaud, 1977: 200). Por lo cual Artaud escribe que "habría que hablar ahora de la descorporalización de la realidad, de una ruptura aplicada", ya que la operación de subversión indica "un continuo esfuerzo de exaltación, de abolición, de precisión, de apetito, de deseo informulado de transformación" (Artaud, 1977: 250).

De manera que se desprende que el acto revolucionario es crueldad en la acción, o mejor dicho, "insurrección sistemática y sagaz" mediante la cual se trata de "perseguir la perversión y la destrucción de toda clase de valores y órdenes" (Artaud, 1972: 30). Y finalmente, Artaud propone la Anarquía Coronada, o el reino de Heliogábalo. Y en efecto en función del rey Heliogábalo se señala que Anarquía es "ni Dios, ni señor", y más manifiesto aún: "Heliogábalo fue anarquía en acto, el dios unitario, que reunía al hombre y la mujer, los dos polos hostiles, pues el UNO y el DOS, era el final de las contradicciones, la eliminación de la guerra y la anarquía, pero por la guerra […] La anarquía hasta el punto que Heliogábalo la llevó, era poesía realizada. En toda poesía hay una contradicción esencial. La poesía es la multiplicidad" (Artaud, 1972: 90).

Así pues, al ser la "poesía realizada" de Heliogábalo "multiplicidad" y "contradicción esencial", es menester que sea entendida como proceso relacional de disputa por la organización programada de los cuerpos. O más precisamente la "anarquía organizada" de Artaud no es más que la lógica auto-productiva y auto-organizada de las fuerzas y mundos sociales en pugna, en oposición a la lógica representativa y disolutiva del cruel terror del capital patriarcal. Y esto con miras de "instituir", en el sentido de Castoriadis, nuevos modos de existencia. En suma: organización de la autonomía y autonomía organizada. Es anarquía y organización, y por tanto es Anarquía Coronada, sin principios primeros de sujeción trascendentes y allende las dicotómicas que diluyen la composición del ser común: "junto con la revolución económica y social indispensables, todos esperamos una revolución de la conciencia que nos permita curar la vida" (Artaud, 2010: 163).

La anarquía coronada necesita de la contra-violencia o de la contra-crueldad. Siguiendo a Rozitchner creemos que no es pertinente caer en una condena a la violencia o la crueldad (en sentido artaudiano), sino que es preciso pensar otra violencia: no moralizar o patologizar la violencia en sí misma, sino hacer una distinción imprescindible entre violencia y contra-violencia. Rozitchner elabora una filosofía de la guerra en la que se puede distinguir la diferencia entre una violencia ofensiva, conquistadora, que tiende a utilizar la categoría de asesinato como categoría posible de la violencia; y lo que él llama una contra-violencia de izquierda, que es siempre defensiva, que siempre parte de la movilización de las fuerzas para afirmar otros sentidos sociales y que nunca incorpora como razonamiento fundamental el asesinato.

En ese marco, para "curar la vida", para crear nuevos modos de existencia, hay que pensar la contra-violencia como resistencia ante la violencia (cruel y

terrorífica) que se desprende de los mecanismos del Dios ladrón y la conciencia capitalista. Dios y conciencia en Artaud, a fin de cuentas, pueden ser leídos como las puntas de lanza de la pedagogía político-social que buscamos señalar como propia del patriarcado capitalista de acuerdo a las nociones brevemente reseñadas de Rozitchner y Segato. Dios como nombre del Padre-Hombre divinizado, como dominación cis-hetero patriarcal naturalizada. Y conciencia como operación sustractiva de lo espiritual por sobre un cuerpo convertido en mera moneda viviente para ser explotada. En consecuencia, superar la "conciencia capitalista" es lo mismo que transgredir el Juicio de Dios. Poner en jaque el sistema del Dios-conciencia, en Artaud, para subvertir la crueldad y el terror en Segato y Rozitchner. Indagando en una contra-crueldad artaudiana que proponga una contra-violencia anárquica y organizada, en vista a labrar una "rebelión contra un sistema social inocuo" (1977: 200).

Por eso en el programa de neutralizar el Juicio de Dios son "necesarios soldados, ejércitos, aviones, acorazados", pues el autor bien entendía que: "las fuerzas revolucionarias de un movimiento son aquellas capaces de desequilibrar el funcionamiento actual de las cosas, de cambiar el ángulo de la realidad" (Artaud, 1977: 79). En Artaud no se trata tan sólo de tomar o no el poder: ello es necesario, más no suficiente. Porque, en sentido pleno, hay que destruir toda relación social capitalista: revolución permanente y transformación inmanente. Y en efecto es menester tanto la modificación económica, social y política "indispensable", como el aniquilamiento de "Dios ladrón" y de la "conciencia".

De manera que sí se ostenta una idea univoca de la revolución en tanto lucha política por la toma del poder de Estado o socialización de los medios de producción, todo combate está al servicio de tal batalla, y el teatro de la crueldad es revolucionario sólo en su remisión exterior y referencia hacia otro orden: el signo transformador le adviene desde afuera o por representación. Sin embargo, eso es nada más que metafísica revolucionaria, sin dudas, al ser una fosilización de las estrategias, recursos de lucha y respuestas políticas que fueron eficaces de acuerdo a determinadas coyunturas de cierta sociedad en un determinado tiempo histórico. Y en ese mismo sentido, en carta a Bretón, Artaud aclara en qué consiste su posicionamiento emancipatorio:

Y hay, en este aspecto, una revolución siempre por hacer, a condición de que el hombre no se piense revolucionario únicamente en el aspecto social, sino que crea que debe también, y sobre todo, serlo en los aspectos físico, fisiológico, anatómico, funcional, circulatorio, respiratorio, dinámico, atómico y eléctrico (1977: 88)

Contra el teatro tradicional, basado en la representación y la división de las tareas, Artaud opone el teatro de la crueldad. Contra la abstracción impersonal que mancomuna las dinámicas del capital, de la conciencia capitalista y del Dios ladrón, Artaud lucha con los saberes y poderes que, brotando desde el cuerpo individual, se puede expandir y amplificar en la configuración de una nueva potencia residente en un cuerpo colectivo heterogéneo y siempre en tensión. Se trata de un proceso de "desamontonamiento, el desclosamiento de un Uno", escribe Artaud en carta dirigida a Prevel en 1947. Allí el teatro cesa, como argumenta Marx en la Tesis XI,

sólo de representar el mundo, en adelante construye la comprensión crítica de su transformación.

En ese sentido el cuestionamiento radical del presente devenir-revolucionario "en medio" de Artaud es alrededor de esas relaciones sociales que precisan de directores centralista, actores disciplinados y espectadores dirigidos para desarrollar una organización de la emancipación. La disputa es contra el sistema de la pedagogía política del terror y la crueldad que, artaudianamente, tiene en Dios ladrón y en la conciencia capitalista los dispositivos de subjetivación, disciplinamiento y desensibilización que hacen a la lógica de ese patriarcado productor de mercancías llamado capitalismo. Lógicas que, en ocasiones, se introducen lamentablemente incluso al interior de las formas organizativas que buscan construir poder de oposición al capitalismo patriarcal.

Entonces, no existe, en Artaud, más revolución de los cuerpos que la teatralización del cuerpo sin órganos en un horizonte de contra-crueldad. Se trata de configurar un nuevo cuerpo (individual y colectiva), pero sin propiedad privada de los órganos: "sin boca sin lengua sin dientes sin laringe sin esófago sin estomago sin vientre sin ano yo reconstruiré el hombre que soy" (Artaud, 1977: 22). Artaud apunta a una dramatización del espacio y del tiempo social que disputa los nudos trágicos que nos unen a la vez que nos fraccionan. Y por eso es pertinente entender, de una vez y para todas las veces, que la lucha por la devastación del Dios-Capital es plural, es tan irreductiblemente heterogénea y especifica como genérica, horizontal y universal. Se trata de imaginar nuevos procesos de subjetivación política al aceptar que estamos hechos de aquello mismo que deseamos enfrentar. Partiendo de la posibilidad de apropiarse, desafiar e incluso poner en crisis al sistema desde las mismas potencias y cualidades productivas que el mismo movimiento de la estructura histórica sedimenta en los cuerpos: "la revolución no consiste en un mero traspaso de poderes sino en la destrucción completa de esta sociedad" (Artaud, 2010: 167). Destrucción de un tablero social que en vez de desplegar las riquezas y atributos que viabiliza los encierra en la "forma de riqueza mercancía", en la "conciencia espiritual privada", en la teología política del Dios o en el armazón simbólico-imaginario del Padre, del Estado, del Partido o del Lenguaje.

Contra el Reino de Dios, el Reino del Capital y la Sagrada Familia del Hombre-Padre, la contra-crueldad de Artaud. Y por eso mismo es que, en fin, el teatro de la crueldad resulta una hipótesis estratégica para terminar con el Juicio de Dios, del Capital y de la conciencia que son las matrices que el poeta francés tematiza para entender los mecanismos de subjetivación hegemónicos que confeccionan la pedagogía de terror (Rozitchner) y crueldad (Segato) propia de las sociedades contemporáneas.

A modo de conclusión

En la actualidad, dado el aumento de la violencia represiva, asesina, que no ha dejado de proliferar sobre el cuerpo de las mujeres, de los jóvenes en los barrios, de los trabajadores vulnerables y de los sujetos disidentes, precarizando mudamente las vidas, creemos necesario replantear el problema de la violencia y la política. Contra

la pedagogía del terror y la crueldad, descripto por Rozitchner y Segato respectivamente, la pregunta es cómo los cuerpos individuales y colectivos pueden tener formas de componer una contra-coherencia sensible, ética y afectiva que corte con la violencia opresiva sin repetirla, sin copiarla, sin volverse ella misma asesinay derechista. En ese marco, dilucidamos en este artículo el "espacio revolucionario" que se abreen la escritura de Antonin Artaud en la medida en que consideramos que debe ser explorado. Hoy, creemos que más que nunca es posible pensar en el teatro de la crueldad como otra pedagogía política y social fraguada alrededor de una necesidad vital por formar nuevas modalidades de relación entre fuerzas y mundos de posibles. Buscando, a fin de cuentas, indagar en un sentido decontra-violencia y contra-crueldad que funcione como antagonismo contra los territorios existenciales que el terror y la crueldad de sistema perpetúan.

Bibliografía

Artaud, A. (2012) [1976]. *Carta a los Poderes*, Buenos Aires, Argonauta.

Artaud. A. (2011) [1948]. *Para terminar con el juicio de dios*, Buenos Aires, Hybris editora.

Artaud, A. (2010) [1935]. *El teatro y su doble, Buenos Aires,* Editorial Fahrenheit.

Artaud, A. (2009) [1925]. *El Ombligo de los Limbos*, Buenos Aires, Librería Los Cachorros.

Artaud, A. (2009) [1925]. *El pesa-nervios*, Buenos Aires, Librería Los Cachorros.

Artaud, A. (2005) [1929]. *El arte y la muerte*, Buenos Aires, Caja Negra.

Artaud, A. (1977) [1934]. *Heliogábalo o el anarquista coronado*, Buenos Aires: Fundamentos.

Artaud, A. (1972) [1923-1946]. *Textos revolucionarios*, Buenos Aires, Ediciones Calden.

Del Barco, O. (2010) [1972]. "Antonin Artaud", en *Alternativas de lo posthumano*, Buenos Aires, Caja Negra, pp. 155-177.

Deleuze, G. Guattari, F. (2010) [1972]. *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidos.

Deleuze, G. (2008) [1969]. "Decimotercera serie, del esquizofrénico y de la niña", en *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidos, pp. 99-109.

Deleuze, G. (2002) [1993). "Para acabar de una vez con el Juicio de Dios", en *Crítica y Clínica*, Madrid, Editora Nacional, pp.181-194.

Derrida, J. (2004) [1967]. "El teatro de la crueldad y la clausura de la representación, en *La escritura y la diferencia*, España, Madrid, Editora Nacional, pp. 371-400.

Foucault, M. (2009) [1975]. "La disciplina", en *Vigilar y castigar*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, pp. 157-261.

Foucault, M. (2009) [1961]. "La locura, la ausencia de obra", en *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, pp. 328-339.

Henric, J. (1977) [1973]. "Artaud trabajado por la China", en *Hacia una Revolución Cultural: Artaud*, Valencia, España: Pre-textos, pp. 183-208.

Kristeva, J. (1977) [1973]. "El sujeto en proceso", en *Hacia una Revolución Cultural: Artaud*, Valencia, España, Pre-textos, pp. 35-94.

Marx, K. (2012) [1867]. *El capital,* Tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI.

Marx, K. (2011) [1932]. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Buenos Aires, De la Campana.

Pellegrini, A. (2007). "Antonin Artaud. El enemigo de la sociedad", en *Van Gogh el suicidado de la sociedad*, Buenos Aires, Argonauta.

Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid, Marcial Pons.

Rozitchner, León. (2003). *El terror y la gracia*, Buenos Aires, Norma Editores.

Segato, Rita. (2016). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre a antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Prometeo.

Sollers, P. (1977) [1973]. "El estado Artaud", en *Hacia una Revolución Cultural: Artaud*, Valencia, España, Pre-textos, pp. 11-24.

Sontag, S. (1998) [1976]. *Aproximación a Artaud*, Barcelona, España, Lumen