



Trabajo Final de Grado

Pensando la subjetividad contemporánea

**Construyendo condiciones para el despliegue de nuevas producciones
subjetivas**

Anara Eguren 5.020.563-4

Tutora: Profa. Ag. Mag. Gabriela Etcheverry

Revisor: Prof. Asist. Mag. Andrés Granese

Febrero de 2022

Soy resultado de muchas, muchos, muchas.

Vives y muertes.

Humanes y no humanas.

Que me componen y compusieron en articulación constante.

En continuo movimiento.

Hoy quiero detenerme y agradecer especialmente a mis xadres.

Con mi historia, no podría ser de otro modo.

A mi padre, por enseñarme el amor por el conocimiento. Por compartir conmigo el placer infinito de pensar, pensar-se, escribir. Porque sin llegar a saberlo nunca es gracias a él más que a nadie ni nada que hoy presento este texto.

A mi madre, por enseñarme de amor y resiliencia. Por mostrarme que la vida apasionada siempre se vive mejor. Porque nadie confió tanto en mí como lo hizo ella. Porque sé que ella tenía certeza absoluta de que yo hoy iba a estar acá. Porque a veces, por escasos segundos, me atrevo a mirarme a través de sus ojos y me asombro.

Gracias.

Gracias a ellos y a todas las que me acompañaron en este camino.

Índice

Por qué escribo lo que escribo.....	p.4
1. Subjetividad capitalística.....	p.7
2. La subjetividad contemporánea, sus trastornos y abordajes terapéuticos.	
2.1 La subjetividad y los llamados “trastornos psicológicos”	p.11
2.2 ¿Cuál es el rol de le psicólogo en la producción de subjetividad? ¿Qué estamos produciendo o reproduciendo?.....	p.14
2.3 ¿Qué es lo que puede un grupo?.....	p.18
3. Nuevas producciones: lo nuevo propuesto por mujeres y disidencias.	
3.1 Pensando la subjetividad patriarcal.....	p.21
3.2 La producción de nuevas identidades. Abrir para cerrar.....	p.30
4. Reflexiones finales. ¿Quién dijo que todo está perdido?.....	p.35
Referencias bibliográficas.....	p.41

Por qué escribo lo que escribo

¿De dónde sale mi interés en la producción de subjetividad? ¿Por qué me propongo este tema como trabajo final de grado? No fue sencillo preguntarme esto, ni fue sencilla la elección; es un tema que me compone desde las primeras lecturas en facultad, podría decirse que incluso mucho antes. Un poco de mi recorrido, mis conflictos, mis afectos. Entendiendo que nada de lo que pensamos, decimos, generamos, escapa de nuestras vivencias personales y nuestra historia de vida, encuentro interesante contar qué aspectos de la misma -o algunos al menos- me trajeron hasta aquí.

La producción de subjetividad contemporánea es un tema amplio, con infinitas aristas a las cuales podríamos pensar y re-pensar casi que eternamente. Y es que el acto -o el arte- del pensar es tan potente y placentero, que al hacerlo en profundidad, siempre se abren nuevas líneas y dimensiones al problema, nada hay de acabado ni de resuelto, y de ahí lo maravilloso. Termina siendo un encuentro cartográfico, rizomático de pensares, sentires, vivires.

Para comenzar, creo importante contar algunos aspectos de mi individualidad y de mi historia, quién soy y cómo llegué acá. Humildemente propongo en el presente trabajo, algunas pocas líneas para pensar la producción de nuevas subjetividades, con la ilusión de que genere las condiciones para que nuevos campos se desplieguen para aquellas personas que lean este texto. Y si no, tampoco le molestaría demasiado a la autora, ya que el simple hecho de realizarlo abrió y generó nuevos campos para ella misma. Además de haber sido una experiencia sumamente placentera; el deseo siempre como motor de esta producción -y lo necesario que haya sido así-.

Volviendo a la pregunta original del apartado, ¿por qué escribo lo que escribo?; sin dudas reconozco que desde la adolescencia he tenido un gran interés por lo social en su gran espectro. Sin embargo, resulta curioso que realicé el bachillerato Físico-Matemático y cursé

en Facultad de Ingeniería hasta el tercer año, ¿por qué?. Y...¿por la subjetividad capitalística que me compone?. Cuando uno está en secundaria, y es bueno en las ciencias “duras” suele estudiar alguna carrera en relación a éstas, así funciona el sistema. Siempre nos compone esa necesidad de ser funcional al sistema productor. Este punto de mi historia, tan gráfico y simbólico para la temática propuesta, me compone. Tiene que ver con la subjetividad capitalística y cuáles son las áreas de conocimiento que tienen más valor y más mérito. Es que, ¿cómo hace el deseo para escapar, para fugarse de esta producción de subjetividad?

De cualquier manera, en Facultad de Ingeniería, logré, en cierto modo, encontrar lugares de pertenencia que me permitían pensar lo social, los movimientos sociales, el capitalismo. Nuevamente el deseo componiéndome, circulando por mi cuerpo. Desde el primer año participé del centro de estudiantes, militando, debatiendo, perteneciendo a grupos de estudio. Pero esto no bastó. En mi segundo año de facultad ingresé a Facultad de Humanidades, para poder cursar asignaturas de la Licenciatura en Educación. Recuerdo que sentía que la formación en Ingeniería no bastaba, que la formación era muy 'cuadrada' y que necesitaba 'algo más'. Hoy en día, en perspectiva, pienso que lo que buscaba era apuntalar mis procesos desde el entramado social de las instituciones, lo que buscaba era aumentar mi potencia. No cabe dudas de que lo que uno estudia a nivel técnico o profesional también le forma a nivel personal, y este último punto era el que más me interpelaba. ¿Qué estaba haciendo? ¿Cómo me estaba formando a nivel humano, que en mí siempre había sido el más importante?

Finalmente, cursando mi tercer año en Ingeniería, decido dejarla -y qué gran decisión-. Pero, ¿por qué ingresar a Facultad de Psicología? No lo tenía muy claro, el plan era seguir cursando alguna asignatura en Humanidades e ir viendo. Recuerdo pensar que el perfil de egresado de Psicología era amplio, que me 'gustaba lo vincular' y que luego iba a poder adaptar el perfil a uno laboral. Claramente me componía -y compone- la subjetividad

capitalística a tal punto que aún ahí encontraba casi indivisible el estudio y el trabajo. El estudio, el conocimiento, siempre visto como un medio para la producción.

Lo que no esperaba, era encontrar un área del conocimiento que me fascinara a tal punto. La primera asignatura que me descolocó por completo a nivel personal y académico fue Psicología Social. Recuerdo pensar -y lo sigo pensando- que a medida que estudiaba se expandían los límites de mi pensamiento; algo que sentía como mágico, nunca antes había percibido algo así. El deseo y la alegría se adueñaban de mi mente y mi cuerpo. Empezar a pensar e intentar salir de los dualismos, comprender -al menos en parte- el concepto de subjetividad; posteriormente entender lo social desde un campo de complejidades, pensar lo rizomático. Me modificó la percepción y la mirada.

Sin dudas mi perfil educativo, académico, teórico es amplio (también lo es este trabajo), pero aquello que vincula todo, es esa ingenua necesidad de comprender el mundo, los sujetos, la sociedad. Antes estudiaba física para comprender cómo funcionan los cuerpos, ahora estudio psicología para comprender -o más bien pensar- cómo se produce subjetividad, y al mismo tiempo, cómo la producción de subjetividad *se hace* cuerpo. Además, lo que tiene la psicología, es que es marcada y asumidamente política en sus desarrollos, le suma un posicionamiento ético-político a lo estudiado. Posicionamiento que considero fundamental al momento de producir conocimiento.

1. Subjetividad capitalística

¿Cómo surge el deseo? ¿Por qué pienso lo que pienso? ¿Qué hay de individualidad y de valor personal en mi accionar, en mi actuar? ¿Quién habla cuando yo hablo? Podemos pensar a la subjetividad como una gran nube, que determina formas de ser, estar, actuar, sentir, pensar, soñar, desear en el mundo. Pero, ¿cómo sucede? ¿Quién/es la producen? ¿Si somos producto de esta gran nube, por qué no “somos” todos iguales?

Félix Guattari es un gran referente en términos de producción de subjetividad. La define como: "conjunto de condiciones por las que instancias individuales y/o colectivas son capaces de emerger como territorio existencial sui-referencial, en adyacencia o en relación de delimitación con una alteridad a su vez subjetiva" (1992, p.20). Plantea que la misma es producida por instancias individuales, colectivas e institucionales; no existe un ser ya ahí instalado a través de la temporalidad. Toma a Mijail Bajtin para caracterizar a la subjetividad como plural y polifónica, conformada por múltiples instancias independientes que toman forma en un gran todo de manera armónica. En estas instancias no existe una causalidad unívoca, ninguna se compone como la dominante ni existe una determinación previa de las mismas. Al mismo tiempo, la subjetividad está en un continuo fluir, en continuo movimiento; estas instancias no se establecen fijas para siempre. Comienza desde la infancia y es de naturaleza industrial, maquínica: fabricada, moldeada, consumida (Guattari, 2005).

¿En qué se diferencian el individuo y la subjetividad? Guattari (2005) enfatiza en la necesidad de disociar ambos conceptos. Plantea que el individuo es el resultado de una producción en masa: es serializado, modelado, registrado. La subjetividad por el contrario, no se puede centrar en el individuo: está fabricada y modelada en el registro de lo social. No se ubica en el campo de lo individual, sino en los campos de producción social y material. Utilizando una comparación propia de la informática, propone pensar al individuo como terminal: esa terminal se encuentra en la posición de consumidor de subjetividad. El sujeto

consume sistemas de representación, de sensibilidad, etc, que no se corresponden con aquello entendido como natural o universal, dado que ambas son construcciones a posteriori hechas por la humanidad en pos de gestionar la propia subjetividad. Por otro lado, el autor plantea que el modo en el cual los individuos viven esa subjetividad oscila entre dos extremos: sometiéndose a la subjetividad a la cual recibe, o reapropiándose de los componentes de la subjetividad, produciendo un proceso que denomina proceso de singularización. Este proceso, nada tiene que ver con la constitución de un individuo tal y como es entendido hoy en día (como persona autónoma, independiente de los entretejidos sociales, vinculares, materiales); sino que tiene que ver con la transformación de la subjetividad dominante.

Asimismo, en lugar de sujeto, propone el concepto de agenciamientos colectivos de enunciación. El agenciamiento no corresponde a una entidad individuada ni tampoco a una social predeterminada. Los agenciamientos colectivos de enunciación son los que producen la subjetividad. Implican un conjunto de máquinas que pueden ser extrapersonales (sistemas maquínicos, económicos, sociales, tecnológicos, ecológicos, de medios de comunicación, etc), o infrahumanos, infrapsíquicos (sistemas de percepción, de sensibilidad, de afecto, de deseo, de representación, de producción de ideas, sistemas corporales, biológicos, etc). Los agenciamientos colectivos, en algunos casos, en algunos contextos sociales, pueden individuarse. (Guattari, 2005).

En esta línea, la producción de subjetividad se genera de manera conjunta por instancias humanas intersubjetivas manifestadas por el lenguaje, instancias sugestivas o identificatorias tributarias de la etología, interacciones institucionales, dispositivos maquínicos, universos de referencia artísticos como la música y las artes plásticas. Cada individuo, cada grupo social vehiculiza su propio sistema de modelización de subjetividad, produce una cartografía hecha de puntos de referencia cognitivos, míticos, rituales, sintomatológicos. A partir de esta cartografía, cada uno de ellos se posiciona en relación con

sus afectos, sus angustias, e intenta administrar sus inhibiciones y pulsiones (Guattari, 1992). En este sentido, el autor discute con el psicoanálisis en tanto la subjetividad también es producto de máquinas sociales, mediáticas y lingüísticas que no son humanas. Se trata de sistemas de conexión directa entre las grandes máquinas productivas, las grandes máquinas de control social y las instancias psíquicas que definen cómo percibimos al mundo (Guattari, 2005).

Las máquinas de producción de subjetividad han variado a lo largo de la historia. En los sistemas más tradicionales la subjetividad era fabricada por máquinas territorializadas a escala por ejemplo de una etnia o una raza. En el sistema actual, el capitalista, la producción de subjetividad es industrial y se da a escala internacional. De esta manera, el orden capitalístico es proyectado en el mundo y en la realidad psíquica. Actualmente, la cultura de masas produce individuos normalizados, articulados según sistemas jerárquicos, con sistemas de sumisión que son invisibilizados. La producción no es únicamente de subjetividad individuada, sino también de subjetividad social, visible en todos los sistemas de producción y de consumo. Incluso se da una subjetividad inconsciente. Para “fabricar” un obrero no basta con que existan escuelas profesionales, es necesario crear un sistema previo, en la escuela, en la familia, en los medios; es necesario estar inmerso en un sistema maquínico (Guattari, 2005).

El gran triunfo del capitalismo estuvo dado por esto mismo: el sistema capitalista no es meramente un sistema económico, es productor de subjetividad, una subjetividad que acompaña y reproduce el sistema. De esta manera podemos visibilizar y entender el fracaso del marxismo que se postuló como un sistema económico sin comprender que la producción de subjetividad es la más importante de todas las producciones, es la que sostiene el sistema, es la materia prima de cualquier producción. La ideología permanece a la esfera de la representación; el Capitalismo Mundial Integrado (como lo define Guattari) produce no solo

representación sino que también genera una modelización de los comportamientos, la sensibilidad, la percepción, la memoria, las relaciones sociales, las relaciones sexuales, los fantasmas imaginarios, etc. Todo lo que es dominio del dolor, la angustia, la ruptura, como también del deseo, del amor, de la creación, deben encajar en los registros de las referencias dominantes (Guattari, 2005).

Una de las funciones más importantes de la subjetividad capitalística es la infantilización. Organizan, determinan y piensan por nosotros cómo se tiene que dar la organización social. ¿Pero quienes? ¿Una élite que gobierna el mundo? El orden capitalístico es aún más complejo; el problema no está en los grandes personajes que podemos identificar en la política actual y que reproducen el mismo, como Donald Trump o Jair Bolsonaro. Es imprescindible comprender que ellos también son producto del sistema, ellos también fueron fabricados por éste y forman parte de las producciones actuales de subjetividad capitalística. De este modo, reafirmando el concepto de infantilización, cualquier tipo de producción social o cultural termina mediada y direccionada por el mercado -lo que lo vuelve capitalístico-. Existe una relación de normalización y dependencia con el mercado, cuestión clave para la subjetividad capitalística, que no habilita los procesos de singularización. Al mismo tiempo, esta infantilización se ve retroalimentada con la tutela, el asistencialismo y la dependencia al Estado.

Así, el control social es posible mediante un trabajo sobre las fuerzas de producción y de consumo, en los medios de semiotización económica, comercial, industrial. Actualmente todo se iguala a través de grandes categorías unificadoras y reductoras -como el capital, el trabajo, la cultura, la información- impidiendo que se lleven a cabo procesos de singularización. Toda creatividad en el campo social tiende a ser desplazada. (Guattari 2005).

El único modo de lograr generar nuevos modos de vinculación económica, política y social, es pensar en un sistema que produzca nuevas subjetividades. Un sistema económico no

capitalista nunca triunfará con una subjetividad capitalística. El problema radica en que tendemos a pensar que este orden es el único orden posible, lo aceptamos como si fuera “El” orden. Pelbart (2009) plantea que solemos tener la impresión de estar encerrados en una fortaleza que se extiende no solo por toda la superficie del planeta; sino también por todos los rincones del imaginario. Y sin embargo, el Capitalismo Mundial Integrado es mucho más frágil de lo que parece. Este trabajo pretende profundizar en estos planteos que abren un nuevo campo de posibilidades.

2. La subjetividad contemporánea, sus trastornos y abordajes terapéuticos.

2.1 La subjetividad y los llamados “trastornos psicológicos”.

Anteriormente definimos a la subjetividad como construida, moldeada, producida; pero entonces, ¿qué ocurre con aquellos “trastornos” propios de nuestra subjetividad contemporánea? ¿Cómo surgen? ¿Son también construidos, moldeados, producidos?

En este sentido, podemos pensar que en gran parte las “enfermedades y patologías mentales” son producto de su propio contexto histórico y geográfico determinado. En la época de Freud, abundaban las histéricas porque así eran producidas; ellas, su represión sexual, la noción misma de la enfermedad. La noción de qué es lo sano y lo enfermo nada tiene de ingenua; es política, ideológica, contextual; es producida. Actualmente podemos pensar en la ansiedad, la depresión, los trastornos del sueño y alimenticios, los déficit atencionales y la hiperactividad; somos producto de un sistema neoliberal que nos compone y nos enferma. En alguna ocasión es posible escuchar “en mi época tal trastorno no existía, nosotros hacíamos lo que teníamos que hacer y punto”. Estas frases en general hacen alusión al “invento” de algunos trastornos y a la supuesta falta de disciplina. ¿Qué ocurre con estas diferencias en los trastornos y sus épocas? ¿Los trastornos antes no estaban diagnosticados o

simplemente no existían? ¿Existían la ansiedad y la depresión en todas las épocas previas a la posmodernidad?

Los trastornos y patologías no “aparecen” de la noche a la mañana; una sociedad no cambia sus características principales de igual manera. Es un constante fluir y transformación. En esta línea, el filósofo Byung Chul Han (2010) intenta explicar el comportamiento de la sociedad posmoderna planteando un nuevo paradigma en relación al planteado por Foucault anteriormente. Este último realizó un desarrollo sobre las sociedades disciplinares de la época moderna, con escuelas, cárceles, cuarteles, fábricas. En estas sociedades reinaba el control y la disciplina se daba desde un “afuera”, desde la negatividad y la prohibición. Han, por otro lado, plantea una superación de las sociedades disciplinares, alegando que actualmente vivimos en una sociedad de rendimiento, dónde en contraposición con la negatividad, reina la positividad y la falsa ilusión de un poder (en el sentido de capacidad) que no tiene límites: *tú puedes todo lo que te propones*. Podemos pensar a este exceso de positividad como parte de lo que enferma. La falsa noción de no necesitar otros para mi propio desarrollo personal, que todo “depende de mí y de mi esfuerzo” produce individuos con diferentes grados de aislamiento, soledad, egoísmo. A esto se suma el sentimiento de que no solamente puedo sino que *debería* poder con todo lo que me propongo, se suma la excelencia y el exceso de productividad; si uno no es productivo ¿qué le brinda a la sociedad? ¿Qué valor tiene como individuo? ¿Individuo?

Resulta importante aclarar que esta línea de pensamiento, de poder pensar los trastornos mentales desde una perspectiva de exceso de rendimiento, excelencia y productividad, es eso, una de las múltiples líneas para pensar esta problemática. De igual manera, es posible abrir la discusión a las nuevas formas que tenemos de vincularnos con el entorno material. Por ejemplo, el gran avance de la tecnología ha modificado radicalmente la forma de vincularnos entre nosotros y el ambiente.

En esta línea, Donna Haraway (1984) plantea a modo de ficción que ya no somos seres humanos, sino cyborgs. Un cyborg, como es posible identificar en múltiples películas de ciencia ficción, es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo. Es una especie de criatura de realidad social pero también de ficción y por lo tanto resulta muy difícil visualizarlos y reconocerlos tanto materialmente como políticamente. Ya no es posible hablar de la diferencia entre lo natural y lo artificial, entre el cuerpo y la mente, entre el desarrollo personal y el planeado desde el exterior. Ya no es tan sencillo poder diferenciar organismos de máquinas. “Las nuestras (las máquinas) están inquietantemente vivas y, nosotros, atterradoramente inertes”, plantea Haraway (1984, p. 5). Entonces, ¿cuál es el límite de nuestros cuerpos? ¿Qué determina que algo sea cuerpo y qué no? ¿Los límites de carne y hueso?.

¿Cómo no se va a ver modificada nuestra subjetividad, nuestras patologías, trastornos y sufrimientos, cuando hemos cambiado radicalmente nuestras formas vinculares y desarrollos cognitivos? ¿Cuándo muchos de los encuentros dejaron de ser físicos, con cuerpos que se tocan, huelen, sienten y pasaron a una dimensión conectiva en la cual las operaciones lingüísticas están mediadas por máquinas informáticas?. Las interacciones fluyen, pero los cuerpos nunca se encuentran. Se desconoce la ambigüedad de los cuerpos y no se contempla la inexactitud como posibilidad; las máquinas siempre bajo lógicas de exactitud, binarismo (Berardi, 2020).

Asumir que dejamos de ser humanos de carne y hueso para pasar a ser híbridos, con extensiones tecnológicas, abre nuevos campos para re-pensar la subjetividad moderna y por lo tanto, los trastornos típicos de la modernidad. No requiere demasiado esfuerzo pensar en la ansiedad que nos genera no tener el celular con uno, lo dependientes que son del mismo los niños y adolescentes en instituciones educativas. Es posible visualizar lo sobreestimulados que están (y estamos) de imágenes, colores, sonidos, movimientos, al punto de que cualquier

clase dictada por un docente y un pizarrón resulta en ocasiones intolerable. Producimos niños ansiosos e hiperactivos. Producimos adultos ansiosos y deprimidos.

¿Dónde queda nuestra posibilidad de acción, de transformación? ¿Qué hacer con los sentimientos de impotencia que en muchas ocasiones nos compone? ¿Podemos pensarlos como producto del sistema opresor y capitalista que nos compone? “La complejidad y la velocidad de la esfera conectiva escapan a la potencia de la mente política, y la vuelven impotente. La práctica de la democracia ahora es solo una tecnología de la representación, nada más... La voluntad política se ha vuelto impotente para gobernar los flujos infoesféricos (medios, finanzas)” (Berardi, 2019, parr. 20). Comprender la producción de sentimientos de impotencia -dice el autor- resulta clave para comprender el “giro” hacia la derecha en muchas partes del mundo, el avance del fascismo -que actualmente no permite imaginar futuro alguno-, de la religión. Actualmente, nos sentimos dominados, bloqueados de toda posibilidad de acción por un sistema financiero que sobrepasa a las democracias existentes. Un poder invisible, sin nombre, abstracto -o no tanto- nos gobierna y determina. Bajo estas lógicas, ¿qué es lo saludable? ¿Cómo producir salud mental estando inmersos en un sistema cuyo objetivo principal es reducir nuestra potencia?

2.2 ¿Cuál es el rol de le psicólogo en la producción de subjetividad? ¿Qué estamos produciendo o reproduciendo?

¿Cómo entendemos a la salud mental? ¿Qué buscamos cuando vamos a “terapia”? ¿Cuáles son nuestros objetivos como psicólogos? ¿Desde qué lugar nos paramos al momento de realizar una intervención? ¿Ir “a terapia” implica necesariamente un espacio donde “sentirse bien”? ¿Sentirse bien con qué? ¿Qué significa “sentirse bien”? ¿Qué implica? Según la Real Academia Española, la palabra “terapia” en su relación a la psicología significa: “Tratamiento destinado a solucionar problemas psicológicos”. Su etimología viene del griego

therapeia que significa tratamiento. Pero ¿qué son los “problemas psicológicos”?

¿Tratamiento de qué y para qué?. ¿Será para ser funcional a un sistema determinado? ¿Para poder encajar en estas lógicas mencionadas anteriormente?

En todo esto, ¿dónde interviene el rol del psicólogo? ¿Cuál es, cuál ha sido su rol en el entramado social y en la reproducción del status quo? ¿Somos reproductores también de esta subjetividad contemporánea y de sus “trastornos”? ¿Hasta dónde no patologizamos la diferencia? ¿Podemos pensar en nuestras intervenciones, tratamientos con objetivos de moldear para ser funcional a un sistema determinado? ¿Ejercemos para anestesiarse síntomas? ¿Cómo surge nuestra profesión? ¿Su objetivo siempre fue -o al menos *es*- de bienestar, emancipación, transformación?

Rose (1996) propone pensar la historia de la psicología desde su relación con lo psicológico, lo gubernamental y lo subjetivo. Las críticas sociológicas a la psicología y su historia, buscan oponerse a cuestiones como progreso y neutralidad para así poder visibilizar aquellos factores externos -económicos, profesionales, políticos, sociales y patriarcales- que funcionaron como estructurantes de nuestra disciplina. Propone pensar los factores, las tensiones invisibilizadas, que hacen que surja una disciplina o un determinado conocimiento científico. Ningún surgimiento es arbitrario. En particular, el autor expone el vínculo directo entre el surgimiento de la psicología y el capitalismo; los psicólogos vistos como reproductores de status quo, como agentes de gubernamentalidad.

Entonces, ¿qué estamos haciendo? Nuestra profesión, su surgimiento, nuestras intervenciones nada tienen de ingenuas o inocentes. Lo que decimos, lo que no decimos, nuestros silencios, producen movimientos y transformaciones en la trama vincular. Más allá de que esta producción siempre está dada en lo vincular, en el vínculo terapéutico, por la relación de poder existente, es aún mayor. El lugar simbólico al que pertenecemos determina que nuestras palabras, nuestros gestos, nuestros silencios ejerzan poder sobre el otro, sobre su

conducta, su afectividad, su pensamiento. Somos también partícipes en la producción de subjetividad contemporánea. Implica, por lo tanto, una gran responsabilidad ética política necesaria en el rol. ¿Qué queremos producir en el encuentro? ¿Cómo hacer que nuestra palabra no esté dada desde un perfil autoritario, sino genere las condiciones para que lo nuevo pueda desplegarse?.

¿Hasta dónde atender a los síntomas, generar estrategias para que la persona pueda “adaptarse” mejor al mundo en el que vive es lo saludable? Abrir, construir nuevos campos existenciales, poder pensarse desde distintas perspectivas hasta ahora no previstas, acompañar el devenir, serían abordajes que no están limitados a una subjetividad capitalística puntual, sino que generan condiciones para poder escapar por momentos de ésta, funcionan como líneas de fuga, habilitan la creatividad, la apertura y producción de lo nuevo. Al mismo tiempo, la clínica, lo terapéutico, no se da únicamente en lo dicho en consulta, se da entre las palabras y entre consulta y consulta, pero ¿cómo se generan esos “entres” de manera que propicien lo nuevo? En esta línea Saidón (2012) -tomando a Guattari- propone pensar al inconsciente como productivo, no como representativo. Se trata de ampliar la visión y salir de las fronteras del sentido y de la normalidad (Berardi, 2020).

¿Qué se produce de novedoso en la consulta? ¿Qué movimientos se despliegan? ¿Cuál es el objetivo de la mera representación? ¿Un análisis? ¿Análisis de quién y para quién?. En este punto resulta interesante detenernos para pensar en la palabra *análisis*, dado su tan frecuente uso en psicología. Si analizamos la etimología de la palabra, analizar tiene que ver con soltar o disolver enteramente las cosas en sus partes elementales para detectar individualmente y examinar sus componentes o sus causas. Cuando un psicólogo realiza un análisis, ¿qué es lo que realiza? ¿Lo que descompone es el discurso para poder comprender las causas de patrones comportamentales y afectaciones emocionales? ¿Lo que se busca es únicamente encontrar causas? ¿El análisis lo realiza el psicoterapeuta como persona activa y

le paciente se comporta de manera pasiva? ¿Desde qué lugar en la relación de poder nos paramos si lo que ocurre en la consulta es que yo como psicólogo te analizo a vos paciente? ¿Qué buscamos en el encuentro? Si somos devenir, ¿cómo es posible encontrar todas las causas de nuestros padecimientos, trastornos y afectaciones? ¿Qué ocurre con el sesgo profesional? ¿Se da de manera piramidal o es una co-construcción?.

Al mismo tiempo, no podemos dejar de lado el lugar del padecimiento en la vida de las personas que consultan; ¿qué hacemos con el padecimiento?. Estamos partiendo de la base de que el mismo es consecuencia (en la mayoría de los casos) de la subjetividad capitalística, de los modos que tenemos de vincularnos, desear, pensarnos, afectarnos con otros, con el entorno y con nosotros mismos. Podemos reflexionar sobre lo necesario de pensar nuevos dispositivos de producción de subjetividad, para que estos padecimientos dejen de existir. Pero, ¿qué ocurre con la persona que se presenta ante nosotros, de carne y hueso, con padecimientos concretos y muy reales? Entiendo que es necesario poder pensarlo según un campo de complejidades (Morin, 1990) en donde todo influye y todo es importante de abordar. Abordar el padecimiento puntual en articulación continua con la co-construcción de nuevos territorios existenciales.

Por otro lado, podría asumirse, dada las líneas de pensamiento del presente trabajo, que las producciones de subjetividad anticapitalistas traerían automáticamente una reducción del padecimiento. Pero, ¿qué ocurre con el padecimiento que implica romper con lo esperado por el sistema y mi entorno vincular concreto? ¿Genera sufrimiento moverme de los lugares que tenía asignados en esta sociedad? En muchas ocasiones, pertenecer a lugares preconfigurados para mí, vincularme conmigo mismo, con otros y con el ambiente de determinada manera produce padecimiento, de igual manera que moverme, modificar mis vínculos y mis afectos. No es sencillo producir movimientos que mi entorno directo no está dispuesto a aceptar y acompañar. Entonces, ¿es el sufrimiento inherente al ser humano? Si no

podemos escapar de él, ¿por qué estamos pensando y problematizando en relación a él? Podríamos pensar que en el futuro la subjetividad establecida sería una que no produce trastornos de ansiedad, depresión, hiperactividad, pero, ¿produciría otros?.

2.3 ¿Qué es lo que puede un grupo?

Estamos partiendo de la base de que la subjetividad capitalística enferma y determina qué es lo enfermo, por lo que, más allá de la problematización, sería interesante pensar qué tipos de dispositivos son posibles de llevar a cabo que funcionen como productores de nuevas subjetividades. Algunas de estas cuestiones ya fueron mencionadas y tienen que ver con cómo pensamos el encuentro con un otro. Pero, ¿qué es un dispositivo? En el modo que lo entiende Foucault, un dispositivo implica una fuerza teórica que apunta a pensar las acciones que produce el poder como forma de disciplinamiento. ¿Pero todos los encuentros grupales implican un dispositivo? Percia (2019) propone nombrar a los encuentros grupales como *estancias en común*, en el sentido de *estares* en común; no existe una única forma de *estar* en un grupo.

¿Qué es un grupo? ¿Cuáles son sus límites? ¿La grupalidad está conformada únicamente por el conjunto de personas que se encuentran presentes en una habitación? ¿Cuáles son las diferentes maneras de habitar una grupalidad? El autor problematiza la idea de grupo, entendiendo a la idea del mismo como un espacio cerrado, disciplinado. Los grupos, así entendidos, “más que una potencia, son espacios de consenso, coerción, de organización, de espectáculo, de diferencias jerárquicas, de condenas, de maltratos, de daño, de imposiciones de poder a través de liderazgos” (Percia, 2019, parr.5). Los grupos en ocasiones, extorsionan, excluyen, dañan. Entonces, ¿qué es lo que puede un espacio abierto, de modo no disciplinado? Con fronteras abiertas, tiempos indefinidos, estares diversos, que respeten las oscilaciones de distancia y cercanía, que eviten el encierro y la exclusión, que

habiliten el flujo. ¿Cuál es la potencia del encuentro entre diferentes *estares*? ¿Qué movimientos despliega en la grupalidad?

¿Qué es lo nuevo que genera el pensar la(s) grupalidad(es) de este modo? ¿Podemos pensarlas como productoras de nuevas subjetividades? Entendiendo que no todo grupo -o grupalidad- es terapéutico, ¿qué necesita un grupo para ser considerado terapéutico? ¿Qué ocurre con aquellas grupalidades dónde lo terapéutico no se encuentra dentro de sus objetivos principales pero termina generando movimientos terapéuticos en sus participantes? ¿Qué implica “lo terapéutico”? ¿Por qué en múltiples ocasiones existe un rechazo a la grupalidad como posibilidad clínica dentro de la psicología y las diferentes disciplinas del ámbito de la salud?

Si tuviera que lanzar una hipótesis diría que tiene una conexión con los esquemas que estamos intentando romper: ¿no tendrá que ver con la subjetividad capitalística y la “individualidad” que intenta reproducir? ¿Pensarnos como sujetos aislados, con límites bien marcados, autónomos, o como un conjunto de relaciones en sí que se expresan de manera singular, como materias de expresión? ¿Qué es lo que pueden las diferentes modalidades terapéuticas? ¿Cómo podemos generar encuentros terapéuticos, o *estancias en común* terapéuticas que construyan condiciones para el despliegue de lo novedoso?

Vercauteren, Crabbé y Müller (2010) traen a Spinoza y plantean que un individuo o grupo es un grado de potencia. Nuestra potencia aumenta, cuando estamos frente a lo que Spinoza llama pasiones alegres, en contraposición con las potencias tristes que lo que hacen es reducirla. Así el grupo es visto como un grado de potencia agenciado en relaciones intensivas, que aumentan o disminuyen tanto su potencia como la de las personas que lo constituyen. Dicen los autores: “No se trata, por consiguiente, de averiguar qué es un grupo, de conocer su sustancia (o su esencia) y sus fundamentos, sino más bien de saber lo que puede un grupo”(p.157). Se trata de poder experimentar su capacidad. Así, un grupo debe

promover aquellas relaciones que aumentan su potencia y huir de aquellas que la destruye. En este sentido, es posible salir de los límites de la moral, donde lo bueno o lo malo es universal, para entrar al mundo de la ética, donde lo bueno es aquello que aumenta mi potencia y lo malo aquello que la disminuye.

Es difícil describir aquel sentimiento que se genera en un encuentro grupal donde se da un aumento de la potencia tanto a nivel grupal como personal. Cuando lo que reinó fueron las pasiones alegres, esa especie de “energía alegre” sentimos que nos rodea. ¿Cómo la describimos? ¿Cómo se genera? Vercauteren, Crabbé y Müller (2010) plantean que es posible percibirla dado que nos reímos más, el deseo circula por el grupo, nos sentimos entimulades.

Pensar cómo aumentamos la potencia de un grupo, lo que puede un grupo, resulta de especial interés ya que actualmente muchos dispositivos grupales -o estancias en común- se tuvieron que trasladar a la virtualidad. Es interesante pensar qué ocurre ahí con la grupalidad, con las pasiones tristes y alegres. Parece evidente que no se dan de la misma manera, que aumentar la potencia de un grupo es mucho más sencillo cuando se encuentran en la presencialidad, con el cuerpo a cuerpo. El encuentro físico pareciera ser un factor de relevancia, ¿por qué?.

Es posible pensar esto desde muchos lugares; algunos más o menos complejos, y posiblemente algunas dimensiones escapen a este texto. En cierto modo, pensar en estas variables denota una gran dificultad ya que cuando hablamos del aumento de la potencia de un grupo, estamos hablando de algo que pareciera quedara reducido al ámbito de la percepción, lo que lo vuelve difícil de definir de manera tangible. Spinoza (en Vercauteren, Crabbé y Müller, 2010) nos dice que lo que tenemos que hacer es un trabajo de localización de lo que nos conviene, de lo que nos produjo esa alegría. Comprender qué fue lo que sucedió, ver los agenciamientos que hicieron posible el aumento de nuestra potencia. El planteo aquí propuesto no es que los grupos que se dan en los dispositivos virtuales no

pueden aumentar su potencia en los encuentros, sino que sin dudas se produce de manera distinta y al momento de trabajar en lo grupal es necesario poder problematizarlo.

En una primera instancia, en los encuentros virtuales, las personas pueden formar parte del encuentro por momentos, y por otros momentos no. No se encuentran en el mismo espacio físico, por lo que existen otros factores externos al grupo que intervienen de manera constante al encuentro. De esta manera, la distractibilidad que modifica el clima del grupo es mucho más propensa a ocurrir. Por otro lado, cuando generamos un encuentro virtual nos vinculamos con un otro desde dos sentidos: vista y oído; en los encuentros presenciales por lo general nos vinculamos con cuatro o cinco, la experiencia sensorial del encuentro es mayor.

¿Qué es lo que nos genera el encuentro con el cuerpo de un otro? ¿Cómo pensar la grupalidad virtual de una manera distinta a como la pensamos presencial? ¿Cómo podemos propiciar las pasiones alegres en el encuentro virtual? ¿Qué encuadre establecemos para poder generar grupalidad? ¿Qué acuerdos se establecen entre los participantes? Este es un terreno muy novedoso para los psicólogos, necesario de ser problematizado dada la situación sanitaria de los últimos dos años que modificó formas vinculares. Es indispensable poder pensar qué ocurre con los grupos en estas oportunidades y cómo propiciar el aumento de su potencia en la especificidad.

3. Nuevas producciones: lo nuevo propuesto por mujeres y disidencias.

3.1 Pensando la subjetividad patriarcal.

Anteriormente expuse las características de la subjetividad capitalística actual, con su control positivo e interno. Intenté plantear la importancia del rol de psicólogo en la producción de dispositivos que habiliten lo novedoso. Ahora, en este momento particular del texto, decidí centrarme en visibilizar algunos conjuntos, movimientos, que están intentando salir de este paradigma del rendimiento; que funcionan como fuerzas instituyentes. Existe,

principalmente por parte de nuevos colectivos, grandes problematizaciones en relación al exceso de productividad, rendimiento, positividad y a los modelos vinculares tradicionales. Se están generando nuevos colectivos, nuevos movimientos, nuevas identidades, nuevos modelos vinculares y posibilidades existenciales que de a poco y desde su lugar de *micro* y pequeñez están produciendo transformaciones en la producción de subjetividad.

Sin embargo, este texto es finito. Muy finito. Por lo que resulta imposible poder problematizar la multiplicidad de líneas de pensamiento propuestas por estos colectivos; resulta imposible problematizar la infinidad de dimensiones que podrían componer a la producción de nuevas subjetividades. Este apartado, en particular, propone pensar en cómo se compone la subjetividad patriarcal y cómo el feminismo (¿o serán los feminismos?) han sido -y son- productores de nuevas subjetividades y en consecuencia, de nuevas identidades.

Resulta esperable, al momento de pensar la subjetividad contemporánea, visibilizar dimensiones como el género, la raza, la orientación sexual, las diferencias de clase. Las desigualdades e injusticias sociales abundan y nos rodean. Se comportan como capas de desigualdad, sumándose una a la otra en relación a los privilegios -o a la falta de ellos-. Diferencias desigualadas, decía Ana María Fernández (2009). No es lo mismo ser una mujer blanca de clase media viviendo en Uruguay, que ser una mujer inmigrante de clase baja viviendo en este mismo país. No es lo mismo tampoco ser una mujer trans de clase media viviendo en Uruguay. Y por supuesto que no es lo mismo ser un varón heterosexual blanco de clase media. Las capas de desigualdad se suman y acumulan constantemente. Abordarlas en su totalidad parecería imposible, visibilizarlas todas también. Podría pensarse que nos encontramos en un lugar y momento histórico en donde pareciera que se han empezado a visibilizar muchas de estas desigualdades, donde se está empezando a “habilitar” la voz de determinadas -y controladas- minorías. No cabe ninguna duda de que muchas otras quedan fuera, en los límites de lo invisible, sin poder -aún- ser vistas.

Considero importante realizar esta aclaración porque dediqué un apartado al rol de le psicólogo en los procesos de producción de subjetividad y dedicaré un apartado a pensar sobre el feminismo y de la generación de nuevas identidades, pero no lo haré con cuestiones como la raza o la inmigración. No sería difícil para quien lea este trabajo pensar en otra inmensidad de dimensiones acá no mencionadas, acá no visibilizadas. Vuelvo a la pregunta original ¿por qué escribo lo que escribo? Quien escribe, es una mujer blanca, heterosexual de clase media. De ahí mis privilegios, de ahí mi implicación, de ahí mi compromiso feminista. Si mi vivencia personal, si mi identidad fuera distinta, el relato sin duda también lo sería. No puedo no preguntarme, de igual manera, ¿qué es lo que no estoy viendo en relación a este tema en particular? Si pensamos a la implicación como unos lentes desde donde miramos la realidad de determinada manera, ¿qué ocurriría si estos “lentes” fueran distintos? ¿Cómo se compondría este texto?.

“El género es una construcción social”: ésta es una afirmación más o menos aceptada por una gran cantidad de colectivos, académiques; incluso la OMS (2018) lo establece así. Pero, ¿hasta donde entendemos en profundidad lo que esta afirmación genera? Podemos pensar al género -así entendido- como una construcción social binaria, donde lo masculino se posiciona por encima de lo femenino, o feminizado. Existe una relación directa de poder y de dominación entre el varon heterosexual y lo feminizado. En este punto, encuentro importante pensar a la violencia patriarcal como ejercida no solo hacia la mujer, sino sobre todo lo que no es varón heterosexual: mujeres, niños, trans, varones homosexuales. La pregunta que podemos hacernos es, más allá de que la entendemos como ejercida sobre lo feminizado, ¿esta violencia se ejerce sólo por varones? ¿Qué ocurre en las lógicas y en las producciones cuando les oprimides forman parte de su propia opresión?

Es posible visualizar a estas identidades y orientaciones oprimidas con algo en común: “lo femenino”. Pero, ¿qué es “lo femenino”? ¿Qué es femenino y qué no -como

problematizábamos con qué es lo enfermo- ¿no es también producto de la subjetividad contemporánea? Así, de manera natural e invisibilizada, pareciera que se establece cómo tienen que ser los vínculos, las identidades, las orientaciones sexuales, las relaciones de poder. ¿Cómo escapar de estos dogmas, que se establecen como estáticos y naturales -al igual que todos los aspectos que componen la subjetividad hegemónica-?.

Bourdieu (1998) plantea que las apariencias biológicas han producido en los cuerpos y en las mentes, un trabajo colectivo de socialización de lo biológico y de biologización de lo social que se conjugan para producir una naturalización de lo que en realidad es una construcción social, una división completamente arbitraria. El orden social se asegura de mantener firme esa dominación, determinando roles muy claros para cada uno. Quién tiene mayoritariamente qué tipo de trabajo, quién cuida mayoritariamente a los niños y adultos mayores, quién toma las decisiones dentro y fuera de la casa, quién maneja la economía.

La dominación de lo masculino por sobre lo femenino, se extiende por todas las dimensiones del cuerpo. En particular, es posible visualizarla en los encuentros sexuales. Las prácticas sexuales no suelen ser las mismas para lo femenino que para lo masculino. Menciono “lo femenino” y “lo masculino” porque excede a la simple relación varón - mujer. Incluso en los ámbitos homosexuales (e incluso para personas que se definen como heterosexuales) es posible visualizar prácticas donde un participante es más varón, más fuerte, es el dominador, cuando penetra, no cuando es penetrado. ¿Qué vínculo hay entre la penetración y la construcción de la masculinidad? Así planteado, pareciera que el acto sexual no fuera un encuentro entre dos o más personas. En cierto punto, pareciera que fuera uno solo el que realiza el acto y el otro simplemente se mantuviera inmóvil. Uno activo y uno pasivo. ¿Qué ocurre cuando el foco no está dado en el cuerpo, sino en el falo? ¿Qué ocurre con los encuentros sexuales cuando se reproduce constantemente el falocentrismo? En múltiples

ocasiones es posible observar en el imaginario social que se considera que si no hubo penetración, entonces no hubo sexo.

Pero, ¿estas lógicas de relaciones de poder que acompañan a los encuentros sexuales sólo se dan con varones? ¿Qué ocurre, por ejemplo, en una relación lésbica donde una de las mujeres ocupa el lugar de dominación? Vuelvo nuevamente a reflexionar que lo importante es poder pensar a la subjetividad de “lo masculino” o “masculinizado” y no del varón. Porque, si no planteamos lógicas vinculares y sexuales distintas, donde no existan relaciones de poder expresas, ¿bastaría con sacar al varón de la ecuación?.

Si pensamos en un dispositivo que por excelencia reproduce esta subjetividad dominante basada en relaciones de poder, surge la problematización sobre la industria pornográfica hegemónica. ¿Qué ocurre ahí con la construcción del deseo y el placer? En muchas ocasiones, pareciera que quedaran ligados a la pasividad e incluso a la violencia física directa. Es importante visibilizar que esta industria -también producto de este sistema- es productor de la violencia sexual que abunda y nos rodea constantemente.

Resulta de especial interés pensar en el efecto socializador y de construcción de la sexualidad que la industria pornográfica tiene, dado su incremento en el consumo -vía internet- (De Miguel, en Alario, 2015). En la actualidad, uno de cada tres niños de entre 10 y 14 años de edad consume pornografía de manera regular, incluso antes de haber tenido sus primeras relaciones sexuales (Bermejo, en Alario, 2015). ¿Qué ocurre cuando la educación sexual queda -casi- reducida a la industria pornográfica hegemónica? En esta pornografía se observa a las mujeres presentadas como objetos sexuales cuyas emociones y deseos no son relevantes; el centro de la misma es el deseo y el placer masculino. La falta de consentimiento y la falta de deseo de las mujeres se muestran como algo sexualmente excitante para los varones (Alario, 2015).

En la pornografía hegemónica es muy habitual encontrar vídeos con títulos como Anal cuando estaba borracha, que tenía 15.582.604 visitas a día 30/07/2018 o Hermano se folla a hermana dormida, que tenía 27.387.946 visitas a día 30/07/2018. En estos vídeos, las mujeres están dormidas, drogadas, borrachas o inconscientes, lo cual aparece en el título de manera explícita (Alario, 2015, p.62).

¿Qué hacer entonces, cuando la falta de consentimiento y deseo resultan excitantes? ¿Qué ocurre con el pasaje al acto de esta excitación? Se estima que una de cada tres mujeres han sido víctimas de violencia sexual en la infancia. Actualmente, en Uruguay se detectan más de dos situaciones de abuso infantil por día. El 90% de los agresores son varones (SIPIAV, 2019). Claramente estos números no son arbitrarios y tienen un vínculo directo con la producción de subjetividad masculina.

De igual manera, ¿qué ocurre con la construcción de la sexualidad cuando el pasaje al acto no es llevado a cabo? ¿Qué ocurre con aquellas naturalizaciones que quedan en el registro de lo invisible?. Aquellos conjuntos de mecanismos legitimados por la costumbre para garantizar el mantenimiento del estatus quo. Estos mecanismos de preservación del sistema operan en relación al género, pero también a la raza, a la clase y a todo tipo de desigualdad. La violencia es estructural y se reproduce con automatismo, invisibilidad e inercia. Mientras la violencia física tiene una incidencia incierta de 0 a 60%, la violencia moral se infiltra en las relaciones de las familias más normales, construyendo el sistema de estatus como organización natural de la vida social (Segato, 2003).

¿Qué es “lo natural”? Las mujeres hablamos más. Las mujeres somos mejores cuidadoras. Las mujeres tenemos menos inteligencia espacial. Las mujeres tenemos una mejor capacidad para hablar de nuestros sentimientos y lo que nos pasa, los hombres son más brutos y prácticos. Este conjunto de expresiones son en muchas ocasiones legitimadas como verdades naturales de la mujer. Lo que no es cuestionado es, cómo es la construcción de la

misma. ¿Qué ocurre con las infancias? Las niñas juegan con “bebés” y los niños a los “autitos”. Está mejor visto que los niños corran y sean energéticos a que las niñas lo sean. Si vamos a una escuela, en los recreos, ¿qué hacen los niños y qué hacen las niñas? Probablemente veamos a los niños jugando al fútbol, y a las niñas en pequeños grupos, conversando sobre algo, compartiendo la merienda. Podemos pensar que los varones tienen mayor inteligencia espacial y menor inteligencia emocional porque los juegos a los que juegan los niños potencian el desarrollo de la primera y dejan de lado la segunda. ¿Hay algo de natural en esto? No. Es el patriarcado y la norma haciéndose cuerpo en niñas, domesticándoles para que posteriormente reproduzcan la familia patriarcal.

En este sentido, encuentro importante pensar y poner el foco en la construcción; salir de la personificación de la culpa -más allá de que en los actos concretos sí sea necesario-. Lo violento no es la persona que nace con sexo biológico masculino, lo violento es la construcción de la masculinidad así entendida; de ahí la importancia de pensar qué dispositivos pueden generar “nuevas masculinidades”. Porque los agresores sexuales no son ni “enfermos” ni “locos”, son varones contruidos como tales.

Rita Segato (2003) en su libro “Las estructuras elementales de la violencia.” da cuenta sobre una investigación que realizó a violadores sexuales con el fin de entender los motivos que los llevaban a cometer estos actos. Ella estudia un tipo de violación a la que llama violación cruenta, aquella violación que se da en la calle, a la mujer desconocida. Realiza entrevistas en profundidad a estos varones, y extrae que el motivo de la violación hacia la mujer no es, como se podría llegar a pensar, para satisfacer un deseo sexual, sino que en una primera instancia, se basa en la necesidad de expresar poder sobre el cuerpo de una “mujer genérica”. De este modo, es posible pensar a la violación no como producto de un violador enfermo que no logra reprimir un deseo incontrolable, sino como una expresión, como comunicación, como espectáculo de dominación. Segato afirma que el acto de violación es un

acto principalmente comunicativo. Es comunicativo porque busca la dominación hacia la mujer genérica, como acto moralizante; el violador es un juez, un policía, la violación es un acto punitivo. La autora expone que no es que el varón puede violar, *debe* violar por dos motivos: para poder ser hombre, tener una titulación de masculinidad y para moralizar a la mujer, la pecadora.

Es posible pensar que la masculinidad, esa necesidad que tiene el varón (o lo masculinizado) de tener que realizar actos para poder entrar en la categoría de hombre, de poder, de fortaleza, es productor y reproductor de la violencia sexual. En este sentido, Segato (2003) afirma que la violación es un acto acompañado, que se realiza para un otro; para un otro varón que legitima mi masculinidad. Pero, ¿se da para un otro varón o para la sociedad en general? ¿Para colocarse en una situación de poder por sobre otro?

La autora propone que la violencia emana de la interconexión de estos dos ejes de relación: el eje horizontal, que propone relaciones de alianza o competencia; y el eje vertical caracterizado por vínculos de entrega o expropiación. En este sentido, el eje horizontal hace referencia a la distinción de categorías sociales por vínculos de semejanza, es decir, sus pares. Este eje funciona bajo un orden de contrato que establece la ley fraterna. La violación es vista así como un acto que se realiza colectivamente, ya sea en lo concreto en forma de violación en manada o en lo simbólico. Estos varones que fueron entrevistados por Segato, mencionan en sus discursos que estaban acompañados mientras cometían el crimen, en ocasiones de manera expresa y real, y en otras ocasiones de manera simbólica, como si fuera un “sentir” que estaban con otros varones. La masculinidad, en contraposición con la femineidad, es algo que el varón tiene que estar demostrando siempre, probando siempre.

El eje vertical que menciona la autora, podría resultar un poco más evidente. Es un eje que ordena jerárquicamente la clasificación social de los individuos bajo un régimen de estatus. El sistema de estatus se basa en la usurpación del poder de un grupo por parte de otro.

Esto le garantiza al grupo usurpador la jerarquía para la sumisión y domesticación de los otros, reafirmando su posición privilegiada en la sociedad. De esta manera, cada fraterno construirá una identidad de valor jerárquico que deberá mantener por medio del ejercicio de la dominación. Nuevamente el problema radica en la construcción de la masculinidad como opresora de la femineidad, en un evidente y reduccionista dualismo.

Resulta curioso cómo en estos últimos tiempos ha ido en aumento las denuncias de violencia de género tanto dentro como fuera del hogar (Observatorio Nacional sobre Violencia y Criminalidad, MI, 2019). ¿Esto se debe a que existe una mayor violencia que hace 15 años atrás o a que las mujeres están realizando mayores denuncias? Podemos pensar que el (los) movimiento(s) feminista(s), en todas sus variantes, ha abierto un nuevo campo para que exista una mayor conciencia sobre nuestros derechos, sobre las violencias y microviolencias a las que estamos y estábamos sometidas en la vida diaria. Ha generado -¿en parte?- un sentimiento de unidad entre las mujeres, saliendo de la rivalidad antes fomentada, o al menos ha problematizado la misma. Sentir que contamos con otras para apoyarnos y existir, entender que no necesitamos de la presencia de un varón, que entre nosotras nos cuidamos, nos ha permitido visibilizar realidades compartidas. ¿Cuál es el vínculo entre el aumento de las denuncias y lo expresado anteriormente? Podemos pensar que esta especie de unidad nos ha dado la fuerza -en ocasiones- para denunciar, renunciar a vínculos, expresar la diferencias, exigir nuestros derechos. ¿Qué ocurre con nuestra voz?

Este discurso, resulta muy bonito en esto, en el discurso. Pero, ¿esta “concientización” -con lo polémico que puede llegar a ser este término- se da con todas las mujeres de distintas edades, razas, clases sociales, sexos biológicos? ¿O es simplemente un movimiento que se mueve en el micromundo de mujeres de clase media de izquierda -y al que la autora reconoce pertenecer-? Al mismo tiempo, dado que existen muchos feminismos, ¿cuál de todos es el que plantea esto? ¿Qué ocurre con el feminismo cooptado por el mercado, por el neoliberalismo y

que es consumido? ¿Cómo podemos pensar sus fuerzas instituidas e instituyentes? ¿Qué ocurre con las divisiones y las violencias que se dan entre los diferentes movimientos feministas? ¿Cómo es posible abordarlos? ¿Podemos pensar que estas divisiones ideológicas y violencias son intrínsecas a los movimientos sociales? ¿Puede el ser humano (*¿ser humano?*) escaparle a la violencia? ¿Cuáles son las exclusiones que se generan en los movimientos? ¿Podemos pensar -como pensábamos anteriormente- al feminismo como estancias en común, con fronteras abiertas?

En esta línea, Haraway (1984) propone pensar que, la identidad, la unidad total en la lucha no es lo necesario, sino la coalición entre los movimientos; ninguna construcción es total. Resulta fundamental que los propios movimientos feministas excedan todo tipo de dualismos. Plantea que está habiendo un lento corrimiento desde la identidad a la afinidad. La afinidad -en contraposición con la identidad- habilita la diferencia y la diversidad. En esta línea, la autora se pregunta: “¿Qué clase de política podría abrazar construcciones parciales, contradictorias, permanentemente abiertas de entes personales y colectivos, permaneciendo al mismo tiempo fiel, eficaz e, irónicamente, feminista y socialista?”(p.11).

3.2 La producción de nuevas identidades. Abrir para cerrar.

En lo anterior se planteó pensar al género como un constructo violento producto de la subjetividad dominante. Desde el primer minuto en que nacemos, pareciera que nos están indicando cómo tenemos que ser, cuál es nuestra identidad, con quién y cómo tenemos que vincularnos. En esta línea, el género es visto como una jaula, en la que podemos sentirnos más o menos cómodos. Aquellos que escapan incluso sutilmente de esa jaula, de esa norma, suelen ser atacados, discriminados, violentados. Y son principalmente, invisibilizados.

Solemos asumir que le otre tiene una identidad de género que corresponde con su sexo biológico, y al mismo tiempo que es heterosexual. ¿Qué ocurre cuando asumimos a alguien

tiene una expresión de género significativamente distinta a lo que se espera según su sexo biológico? ¿Es asumido como homosexual? ¿Cuál es el vínculo existente entre la atracción sexual y la expresión de género? ¿Qué ocurre cuando la orientación sexual, la expresión de género y el sexo biológico no coinciden según los dogmas entendidos como “normales”? Hace no mucho, mientras estaba realizando un curso mediante la plataforma Zoom, vi que una compañera había puesto su nombre y entre paréntesis “(ella)”. Ella parecía “ser mujer” según su expresión de género y según su sexo biológico. Su nombre era uno en femenino también. Sin embargo, lo aclaraba. Lo encontré fantástico, ¿por qué tenemos que asumir cómo se identifica la otra persona? ¿Cuál es la potencia de este pequeño acto? ¿Qué tiene de transformador? ¿Qué nuevos campos abre?

Preciado (2020) en esta misma línea afirma que las fábulas mítico-psicológicas producidas por Freud y elevadas a condición de ciencia por Lacan son historias locales, productos de su propio contexto histórico y de quienes las construyeron, relatos de la mente patriarca-colonial europea. Las entiende como producto de su tiempo y productoras de la subjetividad actual. Podemos pensar que estas narraciones son las que permiten legitimar la posición aún soberana del padre blanco sobre cualquier otro cuerpo. El psicoanálisis en muchas de sus vertientes termina siendo un etnocentrismo que ignora toda sexualidad no heterosexual, todo proceso de transición, patologizando todo lo que es disidente o distinto. Aquí el objetivo no es descalificar al psicoanálisis, sino historizarlo para poder problematizarlo y así poder crecer en la construcción de las teorías con bases psicoanalíticas.

El autor entiende que el régimen de la diferencia sexual considerado universal y constituyente no es una realidad empírica, ni un orden simbólico que subyace a la estructura del inconsciente. Tan solo es una epistemología del ser vivo, una cartografía anatómica, una economía política del cuerpo y una gestión colectiva de las energías deseantes y reproductivas; legitima un orden político y económico específico: el patriarcado

heterocolonial. El régimen de la diferencia sexual surge de un sistema histórico de representación, de un conjunto de discursos, de instituciones, de convenciones y de acuerdos culturales. Ha determinado un orden de lo visible y lo invisible, determina lo que existe y lo que no; establece una jerarquía entre seres diversos, determina un modo específico de experimentar la realidad a través del lenguaje. Ha fabricado un conjunto de instituciones que regulan los rituales de la producción y de la reproducción social, a modo de mantener y sostener el orden heteropatriarcal.

Preciado (2020), da cuenta de su propia transición y menciona que lo temible y terrible no es la transición, sino que es el régimen mismo de la diferencia sexual que nos encierra en jaulas de identidad. Esta es la vivencia personal de Preciado, ¿todes lo viven así? Hacer una transición implica entender que los códigos de la masculinidad y de la feminidad que conocemos en nuestras sociedades modernas son anecdóticos comparados con la infinita variación de las modalidades de existencia de la vida. La vida es multiplicidad y movimiento. Lo que en muchas ocasiones termina siendo difícil es la mirada del otre, lo que dice le otre, la violencia que viene acompañada con la transición. En muchas ocasiones pensamos al sexo biológico como binario, y patologizamos a quienes no nacen siendo “varones” o “mujeres”. Por lo pronto, actualmente nace un intersexual por entre cada 1000 y 1500 bebés (Preciado, 2020). Estas personas suelen ser patologizadas e intervenidas para que caigan dentro del binarismo forzado.

Lo anterior expuesto, abre para poder pensar y exponer algo que probablemente le lector se venía cuestionando muchas páginas arriba. Este texto está escrito -o intentó estarlo- en lenguaje inclusivo, ¿por qué? Escribo en lenguaje inclusivo, que a muchas -incluso a mi misma-, incomoda. Porque incomodar es fundamental, produce movimientos; construye condiciones para que se desplieguen fuerzas instituyentes. Algo incomoda porque va contra lo entendido como natural, va contra la norma; si como psicologues no estamos incomodando,

aunque sea un poco, ¿qué estamos haciendo? Escribir en lenguaje inclusivo también es posicionarme ética y políticamente ante este texto. ¿Cómo podría estar hablando de feminismo, del género como constructo social violento y escribir con un lenguaje masculinizado? Pensar en las producciones de nuevas subjetividades también implica problematizar al lenguaje como dispositivo también reproduce el sistema heteropatriarcal. Y pensar en dispositivos que produzcan nuevas subjetividades y abran campos de posibilidades también implicó en este caso modificar el lenguaje, porque ¿cuál es el objetivo del lenguaje? ¿O cuál podríamos pensar que es su finalidad principal? ¿Comunicar? ¿Producir? ¿Qué es lo que produce y dónde ponemos el foco al problematizar el uso del mismo?

Pensar en el concepto de género, de identidades, me llevó también a pensar en el concepto de “la buena y mala feminista”. Este es un concepto que se utiliza dentro del movimiento para visibilizar ataques dentro del mismo por no ser “lo suficiente buena feminista”, “decís esto pero haces esto otro”. Si no te encontrás constantemente rompiendo cadenas patriarcales y heteronormativas, no sos “tan feminista”. Nuevamente, ¿qué ocurre con la multiplicidad, de personas, de procesos, de deconstrucciones?. A nivel personal, en particular, el comprender que el género es un constructo social y violento, no hace que no me identifique como mujer. Yo fui socializada como mujer, me reconozco dentro de la jaula que eso determina, pero también es verdad que me siento cómoda dentro y que no sé si en algún momento siquiera saldré de ella. Aceptar la diversidad, la diferencia y principalmente la multiplicidad de procesos. Resulta interesante que nosotres, quienes fuimos socializadas desde alguno de los dos opuestos del binarismo, pensemos y re-pensemos el concepto del género, problematicemos, nos preguntemos y rompamos barreras que sentimos nos oprimen. Discutir, problematizar, pensar, podría generar condiciones para que otras nuevas identidades binarias y no binarias puedan desplegarse. ¿Podría generar condiciones para la producción de nuevas subjetividades más libres e igualitarias?.

Bourdieu (1998) expresa que el motivo de la violencia simbólica no reside en las conciencias engañadas a las que habría que iluminar, sino que es mucho más profundo, y tiene que ver con las estructuras de dominación que nos componen. Estas estructuras generan una relación de complicidad entre las víctimas de la dominación simbólica y los dominadores. De esta manera, el cambio sólo puede esperarse de una transformación radical de las condiciones sociales que producen y reproducen la estructura de dominación. Pero, ¿cómo modificamos esta estructura? Segato (2003) plantea algunas alternativas que pueden pensarse para disminuir la violencia y al mismo tiempo habilitar la diversidad de formas de existencia. Por un lado menciona la importancia del lenguaje, como estructurador de la psiquis. Los discursos no hegemónicos sirven como líneas de fuga y abren a nuevas posibilidades, nuevamente, incomodan.

Menciona particularmente la importancia de los nombres jurídicos, y cómo estos tienen especial importancia en las representaciones. Sin representación, no hay simbolización, y sin simbolización, no hay reflexión. La ley tiene el poder simbólico de dar forma a la realidad social, no cabe dudas que produce subjetividad; tiene un poder que reside en su legitimidad para dar nombres; tiene la capacidad de impulsar, informar, sensibilizar ese sentimiento ético y transformar la moral que sustenta las costumbres y el esquema jerárquico de la sociedad. Sin embargo, la ley per se, no basta. La reflexividad y la autorreflexividad son fundamentales para visibilizar y romper con actos violentos. Las leyes, suelen ser producto de luchas sociales. Aparecen cuando la realidad social ya se hace insostenible; son necesarias, pero surgen de otro movimiento mucho más primario, que surge en las calles y en las voces de los oprimidos. De ahí la importancia de pensemos y re-pensemos qué queremos producir o reproducir. Anteriormente hablé de la importancia ética-política del psicólogo en la producción de subjetividad, actualmente lo hago desde la visión de un individuo que vive en

sociedad y que por lo tanto, produce y re-produce de manera constante. También aquí existe una responsabilidad ética-política necesaria de ser pensada.

4. Reflexiones finales. ¿Quién dijo que todo está perdido?

¿Pero entonces, cuál es nuestro compromiso? ¿Cómo nos posicionamos ética-políticamente? ¿Qué valor tiene nuestro actuar *individual*? Entendemos a la subjetividad como fabricada y moldeada, pero entonces, ¿por qué no puede ser también automoldeable? “Nos toca promover nuevas formas de subjetividad, rechazando el tipo de individualidad que nos fue impuesto durante siglos” (Pelbart, 2009, p.71).

Ante lo que está sucediendo a nivel mundial; ante el encierro, el control y la violencia, ante la creciente desigualdad, ante el desvanecimiento del tiempo, de la memoria y del pasado, ante el incremento constante de una variedad de sufrimientos psíquicos, resulta fundamental pararnos a pensar y pensar-nos. ¿Pero, basta con esto? ¿Estamos efectivamente en tiempos de profundos cambios sociales? ¿Se está debilitando o fortaleciendo el capitalismo? ¿Qué hacer cuando la expansión supuestamente ilimitada del capitalismo ya encontró límites en la naturaleza del planeta y de nuestra psiquis? ¿Cuando día a día se vuelve más evidente la posibilidad de extinción? Si el Capitalismo Mundial Integrado está constantemente reinventándose, desterritorializándose, y recomponiéndose, ¿cuáles son las posibles líneas de fuga? ¿Cómo abordarlas?

¿Qué es lo que puede la singularidad? ¿Cómo hacer para que las singularidades no sean eliminadas por el propio capitalismo? La subjetividad capitalística protege su existencia contra cualquier intrusión de acontecimientos susceptibles de trastocarla y perturbarla. Toda singularidad que atente contra ella debe ser evitada. Las máquinas tecnológicas de información y comunicación han operado y operan en el corazón de la subjetividad humana, no solo en el modo de pensar, sino también en su sensibilidad, en sus miedos y en sus

fantasmas inconscientes. ¿Cómo generamos entonces las condiciones para que surja lo novedoso?

Guattari (2004) propone pensar en las revoluciones moleculares. Actualmente se plantea como absurda la posibilidad de generar una revolución mundial homogénea (a no ser que sea opresora, fascista o estalinista) que logre implementar un nuevo sistema económico y social. Esto, sin embargo, no tendría por qué significar que la revolución en sí no sea posible. Esta revolución posible, Guattari la piensa desde la expansión de las pequeñas revoluciones moleculares, éstas que ponen en marcha la economía del deseo. Lejos de buscar imponer un dogma homogéneo que se coloque en el lugar del capitalismo, las revoluciones moleculares afectan las relaciones básicas del sistema. Un ejemplo sería pensar lo vincular y relacional cuando pensamos en los feminismos antes expuestos. Estas revoluciones son las que funcionan como líneas de fuga que generan las condiciones para los espacios novedosos de libertad se desplieguen.

Naturalmente, encuentro fundamental pensar estos problemas desde la construcción colectiva. Todos los cambios sociales a lo largo de la historia se dieron por organización, encuentro y trabajo de cuerpos, mentes. Se dieron mediante un encuentro de afectaciones colectivas. Podemos pensar en la acción colectiva como anticapitalista en muchas ocasiones. Al capitalismo -y al patriarcado- no le sirve el colectivo sentipensante organizado. Al capitalismo le sirve la individualidad, la separación, la competencia, las pirámides económicas, vinculares, laborales. En este sentido, cuando estamos en colectivo, las afectaciones emocionales, ese deseo que circula por el grupo toma un papel fundamental. Pero ¿cómo generar condiciones para que esta emocionalidad impulse, aumente la potencia y no se vuelva una sobreimplicación que ciegue? Nuevamente, ¿cómo es posible aumentar la potencia de un grupo, de un colectivo? ¿Qué es lo que puede un colectivo?

Sería interesante poner el foco en la creación de una multiplicidad de dispositivos que logren romper con -algunas- de las violencias propias de la subjetividad contemporánea. Ahora, ¿podrán estas microrrevoluciones dar respuesta tanto a problemáticas locales como globales? ¿Cómo pueden convivir diferentes revoluciones moleculares cuyas bases podrían entenderse contrapuestas? ¿Cómo salir de ese deseo o ilusión infantil de homogeneizar las luchas?

Hardt y Negri (como se citó en Gelado, 2009) proponen pensar en el concepto de multitud, pensada como sujeto político en sí misma. Exponen que es a partir de ella que será viable generar funcionamientos distintos a los establecidos. Los autores plantean que esta capacidad de mezclarse, de hibridarse, de realizar una metamorfosis biopolítica es la que finalmente posibilitará una potencia tal que sea capaz de cambiar el sistema y la subjetividad contemporánea. Proponen sustituir los pares binarios de identidad/diferencia por el de comunalidad/singularidad. Nos construimos bajo la concepción, bajo el mandato incuestionable de que para poder ser una fuerza transformadora, ésta fuerza tiene que ser completamente homogénea. ¿No será también esto un engaño del capitalismo, del patriarcado para reducir nuestra potencia? ¿La multitud diversa y múltiple, no tiene una potencia mucho más transformadora que una homogénea?

La aceptación de esta multiplicidad resulta clave para poder llevar a cabo una revolución que de frutos. Ahora, lejos de quedar en la teoría abstracta, las revoluciones moleculares necesitan -al igual que lo han necesitado todas las revoluciones- de la constitución de aparatos de lucha, y así poder encontrar nuevos modos de producción y estructuración. Sin embargo, para que esto sea aceptado y tolerable, plantea Guattari (2004), es necesario que no configuren ninguna “sistemocracia”, tanto en el plano inconsciente como en el ideológico manifiesto (p.71). Es necesario que esta revolución exceda los límites básicos

de una revolución a gran escala, y cale en los campos moleculares de la sensibilidad, el deseo y la inteligencia. Es necesaria otra producción.

En esta misma línea, Haraway propone el término de *articulación*. “Quiero vivir en un mundo articulado. Articulamos, luego existimos”, nos dice Haraway (1999, p. 150). Un mundo donde reine la multiplicidad, sin verdades absolutas que escondan nociones heteropatriarcales, racistas y capitalistas. Un mundo vincular siempre significativo con entidades humanas y no humanas, donde lo humano no sea el centro. La articulación como forma de significar, como filtro óptico, como horizonte ético político. Filtro óptico marcadamente situado y conscientemente político que nos permita visualizar un socialismo aún posible, un ecologismo feminista y antirracista, y una ciencia para el pueblo, donde no exista la diferencia natural y social, donde la naturaleza sea una construcción en la que participen humanos y no humanos (García y Romero, 2002).

Ecosofía, plantea Guattari, un compromiso ético-político entre los tres registros: ecológicos, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana. Sin generar un cambio con el medio ambiente, no podremos generar cambios en la mentalidad humana y la subjetividad. La ecosofía consistiría en poder desarrollar prácticas específicas que generen las condiciones para que nuevos modelos vinculares de pareja, familia, trabajo, medio ambiente, dinero, entorno material, etc se desplieguen. Se trata de poder experimentar nuevas formas de existencia más armónicas y colectivas. Podemos visualizar que vivimos bajo la falsa ilusión de que los modelos vinculares son estáticos, incuestionables e incambiables, pero ¿qué ocurre cuando nos corremos de esos lugares preestablecidos? La subjetividad contemporánea: colonial, heteropatriarcal y capitalista se establece arraigada mediante la creación de la falsa ilusión de estar encadenados a ella de manera física, mental y emocional. ¿Qué ocurre cuando nos habilitamos corcernos -aunque sea por un instante- de esos preconceptos? ¿Qué es lo nuevo que se despliega? Sería necesario -propone Guattari- promover una nueva ética de la

diferencia que sustituya los poderes del capitalismo actual por una política de los deseos de los pueblos.

Son muchas las dimensiones violentas, limitantes y represivas. Son muchos los espacios en donde colarse para generar una transformación de una subjetividad -al menos un poco- más libre. ¿Cuáles son los espacios que elegimos ocupar? ¿Cuál es nuestra lucha? Entiendo necesario pensar, pensar-nos, reflexionar, discutir y también actuar. Salir aunque sea por unos instantes de los dogmas violentos a los que estamos atados dentro de la subjetividad que nos compone. Porque ¿no nos genera placer poder visibilizar los posibles devenires? ¿No entendernos como encerrados, prisioneros, estáticos? Berardi (2019) nos propone pensar a la revuelta en sí misma como acto terapéutico; hace alusión a una pancarta visualizada en las revueltas en Chile de ese mismo año: “No era depresión, era capitalismo”. Es necesario crear -dice el autor- espacios de resistencia, de expansión de las minorías que luchan contra lo “inhumano”, espacios de solidaridad y de felicidad. Tenemos que tener siempre un horizonte de “lo posible”, que genere las condiciones para que la imaginación y la creatividad se desplieguen.

¿Qué es lo que nos genera el hecho de que pensemos que como individuos no existimos? ¿Lo potente de esta afirmación? ¿Podemos crear un mundo articulado en el sentido de Haraway? Incluso desplegándose las singularidades, incluso aunque caiga el capitalismo, ¿será posible un mundo así como el planteado por la autora? ¿Habría otras violencias invisibilizadas, naturalizadas? ¿Podemos escapar de ellas? Pero, y he aquí lo que me resulta más importante, ¿son estas respuestas dualistas en un ingenuo “sí” o “no” lo que realmente importa? ¿Precisamos de esas respuestas para poder posicionarnos desde una determinada postura ética-política? ¿Dónde posicionamos nuestro deseo en nuestro accionar? ¿Dónde está nuestro deseo de habitar un mundo más igualitario? ¿Qué hacemos con él? ¿Cuál es la potencia de transformación?

El deseo no es una fuerza natural sino un flujo psíquico que se activa y se desactiva, y que se modifica por efecto de las condiciones culturales, técnicas, sociales entre las cuales se mueven los flujos del imaginario. La dinámica del deseo, -al contrario de lo que puede pensarse- no es la de la necesidad, sino la de la creación de mundos imaginativos (Berardi, 2020). De ahí su potencia, ¿qué es lo que puede la imaginación? ¿Cómo creamos lo posible?.

Referencias Bibliográficas:

Alario, M. (2019). La reproducción de la Violencia Sexual: Un análisis de la masculinidad hegemónica y la pornografía. En M. Blanco y C. Sainz (ed. y coord). *Investigación joven con perspectiva de género IV*. Universidad Carlos III de Madrid, Instituto de Estudios de Género, pp. 55-66. Recuperado de:

https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/30274/reproduccion_alario_IJCPG_2019.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Berardi, F. (2020). Reset. *Lobo Suelto*. Recuperado de:

<https://lobosuelto.com/reset-franco-bifo-berardi/>

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona, España. Anagrama

Fernández, A.M. (2009). Desigualados. Argentina: *Página 12. Grupo Octubre*. Recuperado de: <http://www.anamfernandez.com.ar/2014/12/15/desigualados/>

García Dauder, S. y Romero Bachiller, C. (2002). Rompiendo viejos dualismos: De las (im)posibilidades de la articulación. *Athenea Digital*, 2, 42-61. Recuperado de:

https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/6463/ssoar-athenea-2002-2-romero_bachiller_et_al-rompiendo_viejos_dualismos_de_las.pdf?sequence=1&isAllowed=y&lnkname=ssoar-athenea-2002-2-romero_bachiller_et_al-rompiendo_viejos_dualismos_de_las.pdf

Gelado, R. (2009). La multitud según Hardt y Negri: ¿ilusión o realidad?. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 39(110), 15-31. Recuperado de:

<https://www.redalyc.org/pdf/1514/151412842001>

Guattari, F. (2000). *Las tres ecologías*. Valencia, España: Pre-textos.

Guattari, F. y Rolnik, S. (2006). *Micropolíticas. Cartografías del deseo*. Buenos Aires, Argentina: Tinta limón.

Guattari, F. (2011). *Caosmosis*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.

Haraway, D. (1985). *Manifiesto para cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Puente aéreo.

Morin, E. (1990). *Introducción al Pensamiento Complejo*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.

Uruguay, Ministerio del interior, Observatorio Nacional sobre Violencia y Criminalidad, Ministerio del Interior, Uruguay. (2019). *Informe: Denuncias por violencia doméstica y asociados*. Recuperado de:
https://www.minterior.gub.uy/observatorio/images/pdf/2021/PANORAMA_GENERAL.pdf

Organización Mundial de la Salud. (2018). *Género y Salud*. Recuperado de:

<https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/gender>

Pélabart, P. (2009). *Filosofía de la deserción: Nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón Ediciones. Recuperado de:

<http://medicinayarte.com/img/filosofia%20de%20la%20desercion%20Peter%20Pal>

Redacción Clepios. (2019). Entrevista a Marcelo Percia. *Clepios. Revista de profesionales en formación en salud mental*, 25(2), 68-71. Recuperado de:

<http://www.polemos.com.ar/docs/clepios/clepios79.pdf>

Preciado, P. B. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Barcelona, España: Nuevos cuadernos anagrama.

Quesada, M. J. (2019). Filósofo italiano Franco Berardi: “La revuelta en sí misma es un acto terapéutico”. Providencia, Santiago, Chile: *El Mostrador*. Recuperado de:

<https://www.elmostrador.cl/cultura/2019/11/15/filosofo-franco-berardi-la-revuelta-en-si-misma-es-un-acto-terapeutico/>

Rose, N. (2019). *La invención de sí mismo. Poder, ética y subjetivación*. Santiago de Chile, Chile: Pólvora Editorial.

Saidón, O. (2012). La clínica de Guattari y los post-guattarianos. En G. Berti. *Felix Guattari. Los ecos del pensar entre filosofía, arte y clínica*. Barcelona, España: HakaBooks.

Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Quilmes, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Uruguay, INAU, Sistema Integral de Protección a la Infancia y Adolescencia contra la Violencia. (2019). *Informe de gestión*. Recuperado de:

<https://web.inau.gub.uy/novedades/noticias/item/2934-sipiav-en-cifras-se-presento-el-informe-de-gestion-2019>

Sztulwark, D. (2018). Fascismo senil y algoritmo financiero. Usos de Bifo. *Lobo Suelto*.

Recuperado de:

<https://lobosuelto.com/fascismo-senil-y-algoritmo-financiero-usos-de-bifo-entrevista-a-franco-bifo-berardi-por-diego-sztulwark/>

Vercauteren, D. Müller, T. y Crabbé, O. (2010). *Micropolíticas de los grupos*. Madrid,

España: Traficantes de sueños.