

# LA POLÍTICA DIFERENCIAL DE LA VIDA EN RELACIÓN. *POLITICAL THERAPY*, DE VALENTINA DESIDERI<sup>1</sup>

GEORG DÖCKER<sup>2</sup>

Recibido: 31/01/2022 - Aceptado: 15/03/2022

Georg Döcker es estudiante de doctorado de la Universidad de Roehampton (Londres) becado tanto por la Universidad de Roehampton como por el AHRC [Consejo de Investigación para las Artes y Humanidades de Reino Unido] Techne Consortium. Su investigación doctoral apuesta por un análisis y genealogía de la «práctica» como tendencia dominante en el teatro, la danza y el arte de acción contemporáneos. Sus intereses generales de investigación incluyen el teatro, la danza y el arte de acción consideradas a través de la tríada poder-acción-vida, la autoorganización, la mímesis y la teatralidad y la obra de Antonin Artaud. Entre 2015 y 2018, Georg fue investigador en el marco de *Theatre as Dispositif* [Teatro como dispositivo], un proyecto de investigación desarrollado en la Universidad de Giessen (Alemania) financiado por la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* [Sociedad Alemana de Investigación]. Ha publicado en revistas y antologías revisadas por pares en inglés y alemán, escrito ensayos para revistas, instituciones teatrales y festivales, y gestiona un blog en: <https://georgdoecker.wordpress.com/>

## Resumen

A lo largo de la última década, la artista italiana Valentina Desideri ha estado desarrollando un dispositivo performativo llamado *Political Therapy* (*Terapia Política*), que, por lo general, se manifiesta en una sesión de sanación de tú a tú deliberadamente falsa [fake], diseñada para tratar problemas políticos a través de un proceso de sentir cómo construir sentido. En este artículo, considero *Political Therapy* como una expresión sintomática y aun así singular de la tendencia del teatro, la danza y el arte de acción contemporáneos a plantear asuntos políticos en términos de biopolítica y (de)ontología relacionalista, lo cual se traduce en una apreciación e investigación de la vida entendida como relación. Al emplear una interpretación genealógica de la práctica de Desideri que reflexiona sobre la influencia de Lygia Clark (en particular, su proceso artístico-terapéutico *Estruturação do Self* [*Estructuración del yo*] y su experimento con la banda de Möbius *Caminhando* [*Caminando*]), sostengo que *Political Therapy* ofrece una experiencia imposible de relación como el elemento diferencial que sirve como la misma condición de posibilidad del cuerpo vivido y el cuerpo político.

**Palabras-clave:** Valentina Desideri, Lygia Clark, terapia, biopolítica, relacionalidad, banda de Möbius

**[en] The differential politics of life in relation. *Political Therapy* by Valentina Desideri.**

## Abstract

Over the past decade, Italian practitioner Valentina Desideri has been developing a performative device called *Political Therapy* that typically manifests in a deliberately fake one-on-one healing session designed to treat political problems through a process of sensing as sense-making. In this article, I consider *Political Therapy* as a symptomatic and yet singular expression of contemporary theatre, dance, and performance's tendency to pose political issues in terms of biopolitics and relationalist (de-)ontology, which translates into an appreciation and investigation of life as relation. Employing a genealogical interpretation of Desideri's practice that reflects upon the influence of Lygia Clark in particular, I hold that *Political Therapy* offers an impossible experience of relation as the differentiating element that serves as the very condition of possibility of the body and body politic.

**Keywords:** Valentina Desideri, Lygia Clark, therapy, biopolitics, relationality, Möbius band

---

1. Traducción realizada por Milagros Arbués Villafañe  
2. Universidad de Roehampton (Londres), doecker@roehampton.ac.uk

## I. Valentina Desideri y la obsesión ontopolítica por la vida entendida como relación

*Political Therapy*, de la artista italiana Valentina Desideri, es actual por las maneras sintomáticas y singulares en las que participa en lo que podemos llamar la obsesión onto-política (pero también de-ontológica y no-política) que define gran parte del teatro, la danza y el arte de acción contemporáneos, así como, de manera más general, el arte contemporáneo. En primer lugar, está la obsesión por la vida como categoría central de antagonismo político, lo que equivale a la interpretación de la política como biopolítica propiamente dicha, a pesar de las heterogeneidades intrínsecas y los límites que caracterizan el discurso de la biopolítica y el biopoder (Cf. Rancière, 2010; Barder & Debrix, 2012). En el teatro, en la danza y el arte de acción contemporáneos, así como también su análisis, la política tiende a estar dominada por los términos de la vida social y biológica o, más bien, por cómo la vida social es inherentemente una cuestión corporal del ser-especie; la política se convierte así en el registro de la explotación, regulación y resistencia de fuerzas biosociales y su reproducción. Los relatos del cuidado marxistas, feministas negros y posthumanos están, desde luego, entre las señales más visibles de una disputa bio- y necropolítica cuya urgencia se deduce del horizonte de la finitud humana y planetaria dibujado por la amenaza de un capitalismo que parece ser capaz de explotar incluso la destrucción de sus propios recursos reproductivos (Cf. Federici, 2020; Lorde, 2017 [1988]; Haraway, 2016; Tsing, 2015). En el discurso de Desideri, tal entendimiento de la política y, en concreto, de la política en el arte, está incluido, por ejemplo, en una interpolación temprana en la que reorienta la noción de la autonomía del arte hacia una heteronomía del generar vida: «una autonomía que está ocupada con generar vida y que, por tanto, no puede ser autónoma de sí misma» (2020a [2011], p.367). Del mismo modo, en el intercambio posterior de Desideri con Stefano Harney, la tarea (no-)política de la práctica del arte de acción se enmarca en términos de la invención de nuevos modos y formas de vida, lo cual básicamente puede exceder la subjetividad política moderna (de ahí la ambivalencia de lo (no) político; Desideri y Harney, 2013a, 2013b).

Además, la obsesión con la vida, o la hipótesis biopolítica generalizada, como podríamos llamarla, tiene sus (no-)fundamentos (de) ontológicos en la obsesión con el asunto de las relaciones. Las distintas filosofías y teorías de la relacionalidad desde la deconstrucción (Nancy, 2000), la física cuántica (Barad, 2007), los estudios negros (en particular Glissant, 1997) y otros campos han llevado al teatro, la danza y al arte de acción a concebir el cuerpo teatral y performativo como condicionado por la primacía de la relación, una relación que invoca o una sustancia metafísica nueva o, de forma inversa, la ausencia de la misma, según la aproximación filosófica específica. La biopolítica del arte de acción consiste entonces en el despliegue del tipo de relaciones que los cuerpos asumen mientras son coreografiados y puestos en escena. La afirmación de Desideri de una (de)ontología relacional se hace patente en su colaboración y conversación continuada con Denise Ferreira da Silva, cuando Desideri resume su proyecto conjunto de una «ética con/sin el sujeto» como el desafío de «considerar que estamos en conexión con todo lo demás». Da Silva por su parte con-

firma esta visión con palabras similares al sostener que: «Ya estamos siempre “conectadas”» (Desideri & da Silva, 2015, pp.4-5).

La vinculación ontopolítica de la vida y la relación, o la vida entendida como relación, está presente de manera obsesiva en el teatro, la danza y el arte de acción contemporáneos. Puede verse en la retórica proto-religiosa que caracteriza, por ejemplo, estas líneas ejemplares de Kéline Gotman: «Imagina la plena aceptación, es decir, el conocimiento de que siempre estamos en equilibrio-desestabilizados y desestabilizados, delicadamente enmarañados y enmarañados, delicada y bellamente enredados y enredados. Sutilmente, parte tan sutil de la unidad y nutriendo cuidadosamente esto, esta red, este tejido, en el que todas y todos estamos» (2018, p.124). La otra cara de este habla devocional consiste en el *mea culpa* del yo que no logra entregarse al estado diferencial de entrelazamiento: «Porque soy yo, soy yo, soy yo quien no ha logrado ver la enormidad de lo posible [...]» (p.125). De este modo, la obsesión con la vida entendida como relación apunta hacia lo que ya es un tipo de terapia política: una cura siempre incompleta de la enfermedad del orden del yo y su alucinación de autodeterminación, u otra vez en términos religiosos, un exorcismo de los males del sujeto que, por su parte, permite la materialización de una comunión y una comunidad en relación. Desideri, en su diálogo con Harney mencionado arriba, comparte en líneas generales el mismo espíritu en tanto que promueve una práctica de la «obra de azar»<sup>3</sup> (*Political Therapy* de Desideri es uno de sus ejemplos) en la que se expulsa la determinación estratégica de relaciones del sujeto dueño de sí mismo en favor de la «co-determinación» decisiva (*fateful*) y autoorganización de relaciones (2013a).

En este ensayo, intento explicar a grandes rasgos cómo *Political Therapy* de Desideri no se adecúa simplemente a la interpretación de la política y ontología ahora dominante en el teatro, la danza y el arte de acción, sino que también implica, en el nivel de la práctica misma, una intervención singular sobre este asunto crucial. La pregunta que me guía a este respecto se refiere al sentido posible de la conjunción de la política, o lo político, y la terapia, en el nombre que Desideri dio a su práctica. Al intentar una lectura genealógica de *Terapia política*, argumentaré que Desideri reactiva, además de transformar, la invención artístico-terapéutica de Lygia Clark de la *Estruturação do Self [Estructuración del yo]* de las décadas de 1970 y 1980, a través de la cual Desideri no sugiere más que un tratamiento terapéutico (aunque ficcional) de la comprensión de la política moderna históricamente dominante entendida como la correlación dualista de Sujeto y cuerpo, Pueblo y multitud, en último término, Padre y madre, como podría decirse al aplicar los términos psicoanalíticos presentes en la obra de Clark. Psicoanalíticamente hablando, podríamos hipotetizar, de manera similar, que la práctica de Desideri reemplaza la neurosis de la política moderna con una comprensión psicótica o esquizo-analítica de «socialidad

---

3. N. de la T.: Desideri distingue entre «obra de azar» u «obra-suerte» (fate work) y «obra del destino» (work fate). Parafraseándola, la primera se centra en atender a lo que se despliega en el presente, sin forzarlo o esperar de ello algo, aguzando la percepción para reconocer la obra que emerge. La segunda se centra en llegar a alcanzar, de manera estratégica, un destino estratégicamente en el futuro, por lo que desde su narrativa sí hay una evaluación en términos de validez, verdad o una manera mejor o peor de seguir una instrucción (2013a, 161).

radical», una noción de Desideri y Harvey (2013b, p.125) de la que me apropio para sugerir una socialidad que opera *diesseits* o antes de la intervención de la lógica dominante de la política moderna (de ahí el énfasis en lo no-político expresado más arriba; tal aproximación no-política está también firmemente incluida en los *abajocomunes* de Harney y Moten, 2013, 2021).

## II. La génesis de *Political Therapy* y el cuerpo relacional

La génesis de *Political Therapy* de Desideri supone otro término y práctica, ligeramente diferentes, llamado *Fake Therapy* [*Falsa Terapia*], que ella desarrolló a mediados de la década de los 2000, antes de encontrar una expresión más específica en *Political Therapy* después de 2010. De este modo, considerar las implicaciones de *Political Therapy* es considerar cómo lo político [*Político*] deriva de lo farsante [*Fake*], o cómo, de forma similar a un palimpsesto, lo *farsante* subsiste bajo lo *Político*, al sugerir que la politicidad de la práctica de Desideri puede deberse a su carácter farsante.

En 2006, Desideri participó en *Sweet and Tender Collaborations*, una estructura colaborativa de artistas de danza y coreografía que se habían reunido en el marco de *Danceweb*, un formato de taller educativo ubicado en el Festival *ImPulsTanz* de Viena (obtengo esta información de una conversación personal con Desideri el 10 de septiembre de 2016). En una reunión posterior en Hamburgo, un miembro de *Sweet and Tender Collaborations* se lesionó, lo que llevó a Desideri a sugerir a todas las personas que incorporasen una práctica de cuidado mutuo a su agenda diaria. Este cuidado tomó la forma de una práctica en parejas en la que una persona, que asumía el rol de terapeuta sin saber cómo curar o qué hacer exactamente, realizaba la intención de curar a la otra, la paciente. Por ejemplo, la paciente se tumbaba en el suelo y la terapeuta usaba el tacto sin tener necesariamente ningún conocimiento profesional en palpación o masaje. De hecho, el énfasis inicial en el carácter impostor de la práctica implicaba que la aplicación de conocimientos establecidos solo pondría trabas a la imaginación y al potencial de sanar y sanarse. Lo simulado (*fakery*, aquí invocado años antes de la aparición de las *fake news* como un fenómeno contemporáneo distintivo en los medios de comunicación y en la política) constituía una actitud que tenía aspiraciones políticas mucho antes de que *Fake Therapy* se convirtiese en *Political Therapy*: desafiar una noción occidental y una cultura de la pericia que demarca los tipos de conocimientos considerados valiosos en el campo de la medicina, así como la autoridad que se atribuye a la posesión de conocimientos reconocidos; abordaba las operaciones de verdad de la medicina moderna. Desideri declaró después que «[c]ualquiera puede dar terapia a otra persona, simplemente tienes que ponerte a hacerlo de veras y estar abierto o abierta a ello. Si vienes a recibir o hacer una sesión de falsa terapia, significa que estás abierto o abierta a averiguar qué es “curar” o “ser curado o curada”» (2013a, 172; Cf. también Desideri, 2015). *Fake Therapy* de este modo se reivindica como un tratamiento auténtico para desafiar los significados y mecanismos de los métodos curativos que no vienen con la etiqueta de placebo.

La idea de lo falso evoca varios niveles de lo que, en los contextos del teatro y el arte de acción, se ha considerado como mecanismos

de la ilusión [*the workings of illusion*]. Por un lado, lo farsante de *Fake Therapy*, al anunciarse claramente, no solo participa de una estrategia de simulación, sino que ejemplifica la famosa fórmula de la «voluntaria suspensión de la incredulidad» de S. T. Coleridge, que plantea la lógica de la apariencia como la de una negación doble y dialéctica (para una utilización psicoanalítica de esta lógica, véase Mannoni, 1969). Además, al mismo tiempo, y sobre la base de que se expone el carácter fabricado de la apariencia, la insistencia en la necesidad de realizar la intención real de curar, de hacerlo «de veras» y estar «abierto o abierta a ello», requiere que las personas que participen estén abiertas a la posibilidad de que pueda suceder una sanación real: una fe auténtica que linda con el autoengaño (para una discusión de la apariencia y el engaño en el teatro, ver Eiermann, 2018). Quizá el funcionamiento de la farsa y apariencia como un «acto mágico» (Desideri, 2015, p.82) se predica sobre la tensión irresoluble y la indecidibilidad entre la incredulidad interrumpida y el completo engaño.

En los años que siguieron a la experiencia inicial con *Sweet and Tender Collaborations*, Desideri desarrolló el marco y el protocolo de *Fake Therapy* al tomar varias referencias de *Estruturação do Self*<sup>4</sup>, de Lygia Clark que, a su vez, debe su nombre e inspiración a los escritos psicoanalíticos de Donald Winnicott (Macel, 2014, p.256). La práctica de *Estruturação do Self* surgió por primera vez de los seminarios experimentales de Clark sobre la comunicación gestual en la Sorbona entre 1972 y 1976, cuando Clark, según ella misma recuerda, comenzó a darse cuenta del potencial terapéutico de su investigación (Clark, 2014, p.243). Al rondar de manera ambigua entre las esferas del arte y el tratamiento psicoanalítico, la *Estruturação do Self* de Clark de hecho anticipó los efectos del juego con la farsa que desestabilizan los límites del arte y la medicina en *Fake Therapy*, a pesar de que Clark sin duda quería que se reconociera su trabajo en la tradición de los métodos psicoanalíticos, mientras que Desideri nunca persiguió un objetivo similar.

*Fake Therapy* sigue los pasos de la *Estruturação do Self*, primero, en tanto también sitúa la experiencia del cuerpo y, más específicamente, del cuerpo en relación en el centro de la práctica. El significado de relación implica al principio simplemente que la práctica no puede ejecutarse a solas, sino que se despliega solo entre dos o potencialmente muchos cuerpos, como observó Harney en su conversación con Desideri (2013a, p.165). Clark, por su parte, había declarado que «[s]omos los proponentes: nuestra proposición es la del diálogo. A solas no existimos» (citada en Butler, 2014, p.15), aunque no hablaba sobre la *Estruturação do Self* en ese momento particular, sino de su legen-

---

4. N. de la T.: La *Estruturação do Self* es tanto una formulación, «mi primera sistematización del método terapéutico con los “objetos relacionales”» (Clark, 1980, 51) (y, en este sentido, recogida por la Asociación Cultural Lygia Clark como «no arte»), como una proposición o propuesta [proposição] artística. Por su parte, Döcker se refiere a ella como «práctica». De las sesiones realizadas tenemos, además, obras homónimas realizadas por la artista y que podemos consultar, por ejemplo, en su web, mantenida por la Asociación Cultural ya mencionada: <https://web.archive.org/web/20220516180839/http://portal.lygiadark.org.br/acervo/@type/Photograph/>.

Aunque son sinónimos, traduciremos en este texto «proposição or proposition» de Clark como «proposición» y «proposal» como «propuesta».

dario *Caminhando* [*Caminando*] de 1963, cuya exploración de la banda de Möbius será fundamental para mi argumento. La comprensión de Clark del arte como una *proposição* o proposición está prácticamente reflejada en la introducción de Valentina Desideri de una baraja de cartas como el dispositivo que engendra el intercambio entre los dos cuerpos en relación. Con la persona que acepta el rol de paciente recostada en una superficie suave con los ojos cerrados (en la *Estruturação do Self* de Clark, el apoyo era un colchón de espuma en el que el cuerpo se hundía), la otra persona, que actúa como terapeuta, escoge aleatoriamente algunas cartas de la baraja; estas cartas contienen ciertas proposiciones o tareas que dicen: «Simplemente pon las manos en alguna parte», «Marca el objetivo claro de curar» «Pasa las manos a un centímetro del cuerpo de tu pareja y nota los cambios de temperatura» y «Limpia el interior del cuerpo de tu pareja».<sup>5</sup>

De acuerdo con la idea de la impericia y la farsa, instrucciones como la última son tan vagas e irónicamente *new age* o esotéricas, como imposibles de llevar a cabo: este aspecto de imposibilidad resuena con otras prácticas basadas en tareas procedentes del teatro, la danza y el arte de acción, tales como «What if...» («¿Y si...?»), de Deborah Hay, sugerencias para la práctica de lo que ella llama el «cuerpo celular». Como ejemplo, «¿Y si mi cuerpo entero tiene simultáneamente el potencial de percibir el Aquí, espacialmente, incluso todo lo que veo y todo lo que no puedo ver, ahora, y ahora, y ahora? ¿Y si Ahora es mi pasado, presente y futuro aquí, aquí y aquí?» (Hay, 2000, p.104). Tanto en la práctica de Hay como en la *Fake Therapy* de Desideri, la imposibilidad de la tarea pide soluciones imaginativas, o más bien aproximaciones que nunca fijarán una solución.

Además de las indicaciones de las cartas, Desideri trabaja con la manipulación sutil y el tacto de partes del cuerpo usando objetos como almohadas, mantas o piedras, lo cual es una referencia directa a la integración de los «objetos sensoriales» o «relacionales» de Clark, como esta los llama, en sus sesiones de terapia. Mientras que Clark atribuía funciones psicoanalíticas específicas y significados a los objetos individuales (la piedra, por ejemplo, que el o la paciente debía mantener en la mano significaba la «prueba de realidad» (Clark, 2014, p.240), Desideri, en cambio, depende exclusivamente de la emergencia contingente de asociaciones dentro de la situación. En general, *Fake Therapy*, de forma muy parecida a la *Estruturação do Self*, despliega un proceso en que dos cuerpos se relacionan entre sí a través de la mediación de una intención sanadora, de tacto y de objetos que le ofrecen al cuerpo tratado una experiencia de un «nivel *somatosensorial*» «que profundiza mucho más que el tacto o la sensación muscular», como se ha dicho del trabajo de Clark (Macel, 2014, p.255). En particular, la activación de la experiencia somática del cuerpo tiende a desatar la imaginación, las fantasías y los recuerdos del cuerpo: el peso y calor de un cojín sobre tu barriga, un dedo bajando rápidamente por tu mano o tu pierna pueden liberar una multiplicidad de sensaciones singulares e imágenes en el cuerpo. El cuerpo tiende a convertirse en este mundo de impresiones que emerge de la experiencia de la relación.

Desde un punto de vista más práctico, merece la pena fijarse en que el aspecto relacional de *Fake Therapy* también incumbe a su propia evolución y su reformulación final en *Political Therapy*. Del mismo modo que el impulso inicial para *Fake Therapy* tenía su origen en el encuentro del grupo social de *Sweet and Tender Collaborations*, su elaboración ulterior también fue influenciada por las personas del entorno de Desideri: la introducción de cartas, por ejemplo, se originó en el intercambio de Desideri con Jennifer Lacey en 2010, en un momento en que la propia Lacey estaba también interesada en la intersección entre la performance y la terapia. En particular, fue cuando Desideri conoció a Harney por primera vez en un encuentro en el *Performing Arts Forum* en 2011 que lo político se convirtió en una preocupación más explícita de su práctica (de nuevo, saco esta información de mi conversación personal con Desideri el 10 de septiembre de 2016).

El diálogo de Desideri con Harney desencadenó la idea de usar *Fake Therapy* para abordar problemas políticos, lo que llevó a un protocolo más complejo que incluyó algunos pasos añadidos. El dispositivo terapéutico de una persona que trata a la otra usando cartas y objetos se mantuvo igual, pero fue precedido por una conversación en la que la persona que asumía el rol de paciente formulaba una pregunta política que le gustaría abordar. La pregunta se exponía y compartía explícitamente entre las dos personas implicadas en la práctica; sin embargo, como sucedió con *Fake Therapy*, el propósito de tratar la pregunta permaneció circunscrito a la naturaleza ambigua de lo simulado, de modo que la pretendida sesión terapéutica podía o no conducir a propuestas propiamente dichas para resolver los respectivos problemas políticos. Con un lenguaje humilde, Desideri menciona que «ni la persona terapeuta ni la persona paciente son responsables de ofrecer ningún tipo de “solución” al problema. Más bien, el problema se trata como una ocasión para que el lenguaje surja, para que la especulación suceda y se sienta la política» (Desideri & Harney, 2013a, p.165). Mientras tanto, este énfasis en que «se sienta la política» insinúa cómo se integra la pregunta política en la práctica: a la persona que actúa como paciente se le pide corporeizar<sup>6</sup> y, en esencia, convertirse en la pregunta política con su propio cuerpo, de modo que las sensaciones o imaginaciones cualesquiera que se presenten durante la terapia sean entendidas como expresiones de la pregunta política. En una desviación esencial de la *Estruturação do Self* de Clark, ya no es por lo tanto el yo quien está sometido a una cura, sino lo político, lo cual libera en efecto a la persona paciente (si es que aún puede llamársela así) de identificarse con las reacciones corporales y asociaciones. *Political Therapy* lleva a cabo un desenmarañamiento del vínculo narcisista del cuerpo y el yo a favor de un entrelazamiento de cuerpo y política, dando una forma muy concreta a una terapia artística de biopolítica.

El tratamiento con objetos y con tacto concluye con una conversación y la elaboración de un mapa mental sobre un trozo de papel en el que se registran y se ponen en común todas las reacciones,

---

5. Promoviendo una cultura del intercambio, Desideri hizo que sus cartas estuvieran disponibles gratuitamente en línea, cf. Desideri, 2011.

---

6. N. de la T.: Hemos optado traducir «embody» siguiendo a Diana González Martín y David Martínez Perucha, que escogen «corporeización» como traducción de «embodiment» para referirse a las teorías contemporáneas del teatro y la cultura. Véase E. Fischer-Lichte (2011). *Estética de lo performativo* (D. González Martín y D. Martínez Perucha, Trans.). Abada. 159.

sensaciones e imaginaciones que se invocaron en el cuerpo para ver si su ensamblaje puede evocar un significado de la pregunta política distinto de la concepción al comienzo de la sesión (cf. Desideri, 2020b [2013] como un ejemplo de un mapa mental de *Political Therapy*). En colaboraciones posteriores de Desideri con otras artistas (por ejemplo, en su participación en *La Piscine* [2015]), con Myriam Lefkowitz, Desideri incluyó elementos adicionales al protocolo de *Political Therapy*, como la lectura de cartas del tarot, todo al servicio de añadir a la ecuación medios adicionales para sentir y construir sentido, aunque el diseño general y la función de la práctica siguieran siendo las mismas. *Political Therapy*, por tanto, aparece como una práctica artística y política en la que el cuerpo relacional sirve como el operador sensorial de construcción de sentido para deliberar acerca de los asuntos políticos de nuestro tiempo. Es desde el cuerpo mismo que lo político podría tomar impulso para su propia reevaluación.

Pese a ello, en esta consideración de *Political Therapy*, la relación de cuerpo y política aun así podría dar la impresión de ser un poco superficial: el cuerpo, parece, da sentido y carne a las preguntas de política aparentemente abstractas en un intento esquemático de abarcar su dualidad moderna; el cuerpo parece estar al servicio de la política y, por tanto, ser apropiado para sus propósitos. De hecho, sostengo que el potencial político (o, de hecho, no-político) de *Political Therapy* necesita más elaboración, por lo que, en un paso final del análisis, propondré una lectura de la práctica de Desideri, y al mismo tiempo una relectura de la *Estruturação do Self* de Clark a la luz del ya mencionado *Caminhando*.

### III. La banda de Möbius y la política de la diferencia no-representacional en *Political Therapy*

Como es bien sabido, la propuesta tanto simple como ingeniosa de Clark para *Caminhando* consistía en invitar a participantes individuales a tomar un trozo de papel fino, girar un extremo y pegarlo sobre sí para hacer la forma de una banda de Möbius, y después usar unas tijeras para cortar el papel a lo largo hasta que se vuelve más y más fino y al final, demasiado fino para poder cortarlo. La banda de Möbius evoca entonces la experiencia de la indistinguibilidad de arriba y abajo, de adentro y afuera en un proceso de adelgazamiento que llega a su fin solo por algunas limitaciones prácticas indicando, por tanto, la duración del infinito. *Caminhando* es un ejercicio práctico-sensorial del pliegue metafísico de espacio y tiempo en un *continuum* que, como un efecto de simulación y apariencia, se nos aparece como un «acto mágico», por citar de nuevo a Desideri. La banda de Möbius actúa como algo que no puede envolver nuestras cabezas (ni manos) porque es al mismo tiempo una y más de una, siempre diferente, siempre difiriendo de sí misma, y en ese sentido un elemento diferencial, o la materialización imposible de la diferencia como tal. En otras palabras, la banda de Möbius es pura relacionalidad, es la diferencia que relaciona, o la cosa de la que están hechas las relaciones de la vida.

Mi propuesta, en este contexto, es entender la *Estruturação do Self* de Clark y, aún más, la de *Political Therapy* de Desideri como la práctica de la incorporación de la banda de Möbius en el cuerpo físico. Para ser más preciso, sostengo que en ambas prácticas es la piel del

cuerpo la que funciona como banda de Möbius. Mi propia experiencia de someterme a la *Political Therapy* fue que, cuando me tumbé en una esterilla de yoga y sentí que Desideri me puso un objeto aleatorio suave sobre el estómago, tardé solo uno o dos minutos hasta no poder afirmar si el objeto seguía descansando sobre mi estómago o no, y si el calor que sentía era causado por el objeto externo o si persistía dentro de mí independientemente del objeto, o incluso si quizá lo causaba algún estímulo interno. La sensación y la fuente del calor parecían estar localizadas simultáneamente tanto dentro como fuera. Al mismo tiempo, y en particular porque tenía los ojos cerrados, mi conciencia cinestésica se expandía hasta el punto de que ya no podía distinguir los límites de mi cuerpo, de forma que parecía como si mi cuerpo y el entorno ya no estuvieran separados, sino que fueran un organismo comunicado internamente, mejor dicho: un cuerpo sin órganos, por invocar al último Artaud. La fórmula de Clark «el interior es el exterior» que, según ella misma, era «el tema de toda mi investigación» (2014, p. 238), se convierte en una sensación de la piel, piel que sin embargo no se detiene al nivel del tacto, sino que también registra los sonidos y el acto de escuchar: los ruidos de la calle llegaban desde fuera, pero al mismo tiempo daba la sensación de que ese afuera era solo una extensión de mi cuerpo. Era como si la piel ya no actuase como una membrana que separara el interior y el exterior, sino que los envolviese para hacer cuerpo todo lo que está fuera de la piel, esto es, todo. Además, sería igual de lógico, en esta banda de Möbius de la experiencia, decir que el cuerpo no era más que la superficie de la piel misma. En ausencia de profundidad, las sensaciones e imaginaciones participan y tienen lugar en esta infinita superficie de la piel.

En todo esto, la simulación de *Fake Therapy* y *Political Therapy* de Desideri supone aún otro significado, quizá el más crucial: el cuerpo como banda de Möbius es por supuesto una realidad que tiene lugar en el como-sí. El relato de Clark de un informe de uno de sus pacientes que experimentó la *Estruturação do Self* enfatiza lo mismo al enumerar varias observaciones que comienzan con las palabras «Siento...» y «Me siento como si...»: «Me siento como si estuviera enterrado vivo en un ataúd, y nadie sospechase que estoy vivo», dice uno de estos testimonios (Clark, 2014, p.240). Así, al cuerpo entendido como eso que no está en una relación entre adentro y afuera (sino que es, por el contrario, la materia que diferencia las relaciones) solo se puede acceder en un estado de apariencia.

Significativamente, sigue habiendo una diferencia entre Clark y Desideri, dado que la terapia de Möbius de Clark, si la podemos llamar así, está al servicio de sanar al yo individual (una curación del yo realizada por uno mismo o una misma), mientras que Desideri contextualiza su práctica en el terreno de la política. El significado político más profundo de *Political Therapy* se puede encontrar, sin embargo, en el propio discurso de Clark, o mejor dicho, en una observación específica sobre su *Estruturação do Self* que, en mi opinión, no consigue dar cuenta de sus propias implicaciones radicales, a la par que nos conduce a esa radicalidad de forma inadvertida e inversa. La observación en cuestión es: «yo siempre digo que mi trabajo es un enorme cuidado materno», algo que se repite en una explicación más elaborada: «la “estructura del yo” consiste en una maternalización masiva: establecer entre el mediador y el sujeto, de una forma real y simbólica,

una relación análoga a la que existiría entre una “buena madre” y su hijo» (2018, p.55). Las implicaciones políticas de esta postura se revelan cuando le añadimos el siguiente pasaje del famoso discurso de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe sobre la naturaleza de lo político: «Tras la política (si esta debe identificarse con el Padre), “la madre”: uno puede fácilmente imaginar el *Schwärmerei* [entusiasmo] al cual podría dar lugar. Pero esta situación sin duda solo surge para una interpretación ya subordinada a lo político» (1997, p.114). Estas líneas que nos desarmen encarnan el discurso moderno de lo político después de Hobbes: el principio de la madre, en política, está tras la política, pero al mismo tiempo no es sino el efecto de lo político, y está necesariamente vinculada a la ley del Padre. Solo los tontos, se nos hace entender, creen que la madre podría afirmar un campo de existencia, una ontología y una socialidad que persevere independientemente de la política del Padre.

Lo que afirman Nancy y Lacoue-Labarthe en esta cita es la correlación dialéctica traidora de la categoría de la madre y, por ello de la multitud, el cuerpo, etc., con el Padre, con el Pueblo, el Estado, el Sujeto, etc., que afirma la necesidad ontológica y política de la segunda parte de la ecuación, devaluando y representando inadecuadamente de manera estratégica a la primera. La representación inadecuada de la madre y todo lo que ella simboliza consiste en que en la deconstrucción y el psicoanálisis la madre inicialmente tiende a ser lo que es uno y todo, lo que ejemplifica una metafísica de la presencia y es, por tanto, el afuera de la representación, por lo que la única manera de introducir una noción de diferencia y realidad en este estado maternal es reclamando la ruptura primordial de la representación, que es el Padre. La madre, en otras palabras, nunca existe. No es más que un esbozo, la mueca estafalaria de un estado imposible de unidad indiferenciada y no-relación que necesita su salvación a través de la violencia del Padre que hace la vida posible como relación representacional. Esta idea equivocada básicamente freudiana de la madre fue refutada hace mucho tiempo por Lyotard quien, en sus primeros años, formuló una metafísica y una crítica del psicoanálisis ortodoxo en la línea de los esfuerzos colaborativos de Deleuze y Guattari en *El anti-Edipo*: en Freud y en Lacan, se invoca el estado maternal de unidad antes de que el desarrollo del niño o la niña llegue al estadio del espejo o al momento en que se percibe separado o separada de la madre, un reconocimiento del Yo (y, de nuevo, del Padre) cuyo daño colateral consiste en la pérdida del hijo o en la falta de una sensación de ser completo (el sufrimiento eterno y el deseo del *manque*). Lyotard, sin embargo, derriba esta narrativa con el contraargumento de que el niño no puede percibir la pérdida de la conexión inmediata con la madre como pérdida porque solo empieza a existir como un Yo cuando esta unidad con la madre termina (1993, pp.21-25). El Yo no puede echar de menos lo que nunca experimentó en su función como un Yo. En cambio, debemos concebir dos esferas ontológicas diferentes: un estadio lógicamente anterior en el cual no hay ni madre, ni hijo o hija, pero al que me referiré como lo arqueo-maternal, y un estadio y una etapa separados en que la madre y el hijo o la hija llegan a existir en su relación como sujetos a través de la mediación del Padre.

Con respecto a este debate psicoanalítico-ontológico-político, la *Estruturação do Self*, según la propia descripción de Clark, parece

aceptar la estructura de madre e hijo separados, según la cual la «maternalización masiva» lleva a cabo una simulación temporal curativa de regresión a la unidad. Por otro lado, si se considera a la luz de la lógica y la topología de la banda de Möbius igualmente evocada por Clark, su práctica sugiere todo lo contrario a una regresión y des-diferenciación, esto es, una aproximación falsa de lo arqueo-maternal que llega a ser una re-diferenciación o «involución», como dirían Deleuze y Guattari (1987, pp.238-239). En Lyotard, la banda de Möbius se convierte en efecto en la metáfora para un terreno ontológico de diferencias en las que madre e hijo o hija, madre y Padre, presencia y representación no tienen nada que decir (1993, pp.2, 4). En tanto la banda de Möbius sugiere un adentro que es afuera, o por emplear otra expresión de Clark, un «vacío-lleno» (2014, p.238), anuncia una ontología en la que no hay ni dualidad, ni unidad de dualidades, sino una diferencia que interrumpe la lógica de la dualidad y la unidad y la acción, al mismo tiempo, como la misma condición de la diferencia de cualidad y unidad. Si tenemos que recurrir a combinaciones desafortunadas como el vacío-lleno es porque nuestro lenguaje tiende a ser en gran medida incapaz de dar cuenta de la diferencia no dualista, pero este desasosiego del lenguaje es solo una confirmación del principio de diferencia no representativa que actúa sobre él (podríamos decir que el guion del vacío-lleno es la propia manera del lenguaje de insinuar esta diferencia que precede al lenguaje mismo: el guion no es la unificación de lo vacío y lo lleno, ni es su expresión como opuestos dualistas, sino que es precisamente el marcador de una diferencia que, en primer lugar, genera la posibilidad de su dualidad o su identidad). En resumidas cuentas, la banda de Möbius ejemplifica el principio ontológico de diferencia generativa y relación como tal, un axioma creativo que merece el nombre de lo arqueo-maternal.

Esto nos deja con la tarea de explicar las consecuencias políticas de lo arqueo-maternal: sin duda, no designa una existencia social que está desprovista de conflicto, sino que la violencia que reactiva es esencialmente distinta, y quizá más brutal que la violencia del orden del Padre. Mientras que el Padre emplea la violencia de la representación, que es en efecto, el asesinato de lo arqueo-maternal que da a luz a la madre como la contrapartida dualista del Padre, lo arqueo-maternal implica la violencia de la diferencia no representativa, que consiste en la tensión explosiva de intensidades en ausencia de un afuera u otro, o las diferencias entre elementos-madre, se podría decir. En otras palabras, mientras que el antagonismo político moderno se desarrolla como la violencia del Yo y el Otro (la violencia del Sujeto político, el Pueblo o el Estado que activa la inclusión representativa o la exclusión de la multitud, el cuerpo, etcétera), la lucha de socialidad radical no-política (o política de otro modo) se desarrolla como auto-violencia: como la guerra civil de la multitud en ausencia de un Pueblo (y, para ser preciso: una multitud arqueo-maternal previa a la dualidad de multitud y Pueblo; mi noción de guerra civil sigue las concepciones Deleuzianas y anarquistas, Cf. por ejemplo: Tiqqun, 2010). La lógica particular de esta violencia arqueo-maternal está fuertemente inscrita en Clark, quien habla del canibalismo de la relación de aquello que se relaciona consigo mismo en la diferencia (2014, pp.238-241). Donde no hay dualidad y afuera, el cuerpo consume de manera efectiva su propia diferencia, de forma que la relación de la vida se vuelve circular.

Así, se define la condición de un capitalismo contemporáneo que se ha infiltrado en el planeta y el cuerpo del ser-especie hasta un punto en que no queda nada intacto tras su propio proceso de extracción y contaminación. El capital, hoy en día, se alimenta de sus propios excrementos, regurgita materia de desecho y cuerpos en un proceso infinito de autodevoración. Esta es la pesadilla artaudiana: la yuxtaposición del cuerpo sin órganos con una creación infinita de «CACÁ» (Artaud, 1976, p.560).

Lo político o, de nuevo, el significado político otro de *Political Therapy* de Desideri consiste en que ofrece una experiencia de la guerra civil arqueo-maternal al cuerpo sensible. En un ambiente seguro que permite terminar de forma inmediata la práctica en caso de que se volviera insoportable, se invita al cuerpo a convertirse en una piel y una superficie infinitas en las que los desencadenantes somatosensoriales y las fantasías se desarrollan en sus intensidades sin referencia a un todo o un afuera que pueda ayudar a canalizarlos. La pregunta política genérica que, por tanto, se plantea al cuerpo que experimenta *Political Therapy* es cómo relacionarse con estas intensidades de un modo que maximice su *puissance* y minimice su carácter autodestructivo. La pregunta es cómo vivir el poder de la vida [*power of life*] o cómo relacionarse con el poder de relación [*power of relation*]. Esta es la proposición desafiante de *Political Therapy* para la cual ciertamente no hay solución. Finalmente, si este proceso, como se ha expuesto anteriormente, es una experiencia en el modo del «como si» («Parece como si» el adentro fuese el afuera), puede decirse que *Political Therapy* ofrece un estado de apariencia política para interrumpir otro: la apariencia política que podemos llamar realidad (la apariencia de un antagonismo de representación irresoluble) se suspende a favor de una realidad a la que solo podemos acceder como apariencia: la realidad de una diferencia irresoluble en la misma diferencia.

Se podría no estar de acuerdo con esta interpretación sobre la base de que la práctica del cuerpo de Desideri está, sin embargo, esencialmente rodeada de operaciones de lenguaje y, por tanto, de la representación: primero se define un problema político en una conversación, y después del periodo de trabajo corporal en silencio, se canaliza de nuevo el resultado discursivamente y se apuntan las palabras en un mapa mental. Tal contra-lectura, que sugeriría que *Political Therapy* sigue la dramaturgia transformacional del ritual, debe ignorar, sin embargo, que el lenguaje mismo se transforma en la práctica: en primer lugar, el lenguaje no está ausente en el tratamiento somático que usa tacto y objetos sino que, por el contrario, se le pide al cuerpo corporeizar la pregunta política, es decir, que la piel del cuerpo se convierta en el medio de inscripción que registra una escritura somática de la pregunta y su terapia. Asimismo, el mapeo mental final sobre un trozo de papel no es la traducción de un lenguaje corporal en un principio en silencio a un lenguaje relevante, sino que el papel es solo una continuación de la inscripción en la piel de una forma diferente. Es una cuestión de cambios en grados e intensidades, no una cuestión de cambios entre un tipo de experiencia no-representacional y otra representacional).

## Referencias:

- Artaud, A. (1976). To have done with the judgement of God. En S. Sontag (Ed.), *Antonin Artaud, Selected Writings* (H. Weaver, Trad.) Farrar, Straus and Giroux, pp. 553-571. [Hay traducción al español: Artaud, A. (1975). *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas* (M. I. Bordaberri y A. Vargas, Trads.). Caldén].
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke UP.
- Barder, A. D. y Debrix, F. (2012). *Beyond biopolitics. Theory, violence, and horror in world politics*. Routledge.
- Butler, C. H. (2014). Lygia Clark: A space open to time. En C.H. Butler y L. Pérez-Oramas (Eds.), *Lygia Clark. The abandonment of art, 1948-1988*. (12-29). Museum of Modern Art
- Clark, L. (2014). Writings by Lygia Clark. 1968 – mid-1980s. En C.H. Butler y L. Pérez-Oramas (Eds.), *Lygia Clark. The abandonment of art, 1948-1988*. (pp. 232-243). Museum of Modern Art.
- Clark, L. (2018). The Structuring of the Self. En M. Boon y G. Levine (Eds.), *Practice* (pp. 53-55). Whitechapel/MIT.
- Clark, L. (1980). *Lygia Clark*. Funarte.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1987). *A thousand plateaus* (Brian Massumi, Trad.). Minnesota UP. [Hay traducción al español: Deleuze, G. y Guattari, F. (2020). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (U. Larraceleta y J. Vázquez, Trads. 2a ed. Rev). Pre-Textos].
- Desideri, V. (2020a) [2011]. Autowhat?! En A. Popa y F. Fluera y I. Gheorghie y V. Popovici y A. Şlahter y C. Cobilanschi (Eds.), *BEZNA anthology* (pp. 365-367). Punch
- Desideri, V. (2020b) [2013]. Political Therapy. En A. Popa y F. Fluera y I. Gheorghie y V. Popovici y A. Şlahter y C. Cobilanschi (Eds.), *BEZNA anthology*. Punch, p. 300.
- Desideri, V. (2015). *In praise of fakery*. En M. Lefkowitz y M. Villeneuve (Eds.), *Walk, hands, eyes (a city)* (pp. 81-88). Les Laboratoires d'Aubervilliers/Beaux-Arts de Paris Éditions,
- Desideri, V. (2011). Fake Therapy: *Cards*. <http://web.archive.org/web/20190422225742/https://faketherapy.wordpress.com/cards-deck/>
- Desideri, V. y da Silva, D. F. (2015). A Conversation between Valentina Desideri and Denise Ferreira da Silva. Booklet published as part of *Hand Reading Studies* by V. Desideri. Kunstverein Publishing.
- Desideri, V. y Harney, St. (2013a). Fate work. A conversation. *Ephemera. Theory and politics in organization* 13 (1), pp. 159-176.
- Desideri, V. (2013b). A conspiracy without a plot. En J.-P. Martinon (Ed.), *The curatorial. A philosophy of curating* (pp. 125-135). Bloomsbury.
- Eiermann, A. (2018). TO DO AS IF. En A. Eiermann (Ed.) *TO DO AS IF. Realität der Illusion im zeitgenössischen Theater* (pp. 7-28). Peter Lang.
- Federici, S. (2020). *Revolution at point zero. Housework, reproduction, and feminist struggle* (ed. amp. y rev). PM Press. [Hay traducción al español: Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas* (C. Fernández Guervós y P. Martín Ponz, Trads.). Traficantes de Sueños].
- Glissant, É. (1997). *Poetics of relation* (B. Wing, Trad). Michigan UP. [Hay traducción al español: Glissant, É. (2017). *Poética de la relación* (S. I. Sferco y A. P. Penchaszadeh, Trads.). Universidad Nacional de Quilmes Editorial].
- Gotman, K. (2018). On medicine. *Performance Research* 23(4-5), pp. 118-126.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the trouble. Making kin in the chthulucene*. Duke UP. [Hay traducción al español: Haraway, D. J. (2019). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno* (H. Torres, Trad.). Consonni].
- Harney, St. y Moten, F. (2021). *All incomplete*. Minor Compositions.
- Harney, St. y Moten, F. (2013). *The undercommons. Fugitive planning and black study*. Minor Compositions. [Hay traducción al español: Harney, St. y Moten, F. *Los abajocomunes. Planear fugitivo y estudio negro* (J. P. Anaya y C. R. Garza y M. Malo, Trads.). *La Campechana Mental*. [https://web.archive.org/web/20220503193521/https://bordarretazos.files.wordpress.com/2019/02/acomunes\\_web\\_pags.pdf](https://web.archive.org/web/20220503193521/https://bordarretazos.files.wordpress.com/2019/02/acomunes_web_pags.pdf)].
- Hay, D. (2000). *My body, the Buddhist*. Wesleyan UP.
- Lacoue-Labarthe, Ph. y Nancy, J-L. (1997). *Retreating the political*. Routledge. [Hay traducción al español: Lacoue-Labarthe, Ph. y Nancy, J-L. (2012). *Retrazar lo político* (Noelia Billi, Trad.). *Nombres. Revista de filosofía*, XXI (26)].
- Lorde, A. (2017) [1988]. *A burst of light and other essays*. Ixia Press.
- Liotard, J-F. (1993). *Libidinal economy* (I. H. Grant, Trad.). Indiana UP. [Hay traducción al español: J-F. Lyotard (1990). *Economía Libidinal* (T. Mercado, Trad.). Fondo de Cultura Económica].
- Macel, Ch. (2014). Lygia Clark: At the border of art. En C. H. Butler y L. Pérez-Oramas (Eds.), *Lygia Clark. The abandonment of art, 1948-1988* (pp. 253-261). Museum of Modern Art.
- Mannoni, O. (1969). L'illusion comique ou le théâtre du point de vue de l'imaginaire. In *Clefs pour l'imaginaire* (pp. 161-183). Seuil.
- Nancy, J-L. (2000). *Being singular plural* (R. D. Richardson, y A. E. O'Bryne, Trads.). Stanford UP. [Hay traducción al español: Nancy, J-L. (2006). *Ser singular plural* (A. Tudela Sancho, Trad.). Arena Libros].
- Rancière, J. (2010). Biopolitics of politics. En *Dissensus. On politics and aesthetics* (pp. 91-96). Continuum.
- Tiqqun. (2010). *Introduction to civil war* (A. Galloway y J. Smith, Trads.). Semiotext(e). [Hay traducción al español: Tiqqun. (2008). *Introducción a la guerra civil* (R. Suárez Tortosa y S. Rodríguez Rivarola, Trads.). Melusina].
- Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world. On the possibility of fife in capitalist ruins*. Princeton UP. [Hay traducción al español: Tsing, A. L. (2021). *La seta del fin del mundo: sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas* (F. J. Ramos Mena, Trad.). Capitán Swing].