

**Memorias del III Congreso Internacional de
Ciencias, Artes y Humanidades
“El Cuerpo Descifrado”**

*Del cuerpo global a las variaciones
culturales de la corporalidad*

**Elsa Muñiz García
Mauricio List Reyes**

Coordinadores

Universidad Autónoma Metropolitana

Rector General

Dr. José Lema Labadie

Secretario General

Mtro. Luis Javier Melgoza Valdivia

Unidad Azcapotzalco

Rector

Dr. Adrián de Garay Sánchez

Secretaría

Dra. Sylvie Turpin Marion

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Director

Dr. Roberto Gutiérrez López

Secretario Académico

Mtro. Gerardo González Ascencio

Jefe del Departamento de Humanidades

Dr. José Ronzón León

Coordinadora de Difusión y Publicaciones

Dra. Elsa Muñiz García

Primera edición, 2007

ISBN: **978-970-31-0976-0**

© **Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco**

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Coordinación de Difusión y Publicaciones

Av. San Pablo 180, Edif. E, Salón 004,

Col. Reynosa Tamaulipas, Deleg. Azcapotzalco,

C.P. 02200, México, D.F. Tel. 5318-9109

www.azc.uam.mx/socialesyhumanidades/ *link publicaciones*

Índice de autores

Adriana Guzmán	5
Aída Nadi Gambetta Chuk	16
Alberto Teutle López	29
Alejandra Díaz Zepeda	38
Alejandro Hermosilla Sánchez 1	45
Alejandro Hermosilla Sánchez 2	55
Alejandro Peña García	65
Ali Matamoros González	74
Ana María del Gesso Cabrera	82
Ana María Peppino Barale	90
Andrea Gisela César Pérez	99
Antonio José Hernández Curiel	109
Araceli Pérez Damián	120
Bessna Raquel Alva Mendoza	132
Brenda Bustos García	142
Carolina Cruz Vela	155
Célia Maria Antonacci Ramos	165
Claudia Fazzolari	175
Claudia Kerik	182
Cristina Palomar	187
Christine Huttinger	197
Dulce María Lizárraga y Angélica Martínez de la Peña	208
Edith Cortés Romero y Joel Pedraza Mandujano	217
Eleazar Correa González	228
Elia Nora Arganis Juárez	240
Erik Mendoza Luján	251
Fabián Giménez Gatto	265
Felipe Gaytán Alcalá	274
Fernanda Nuñez Becerra	288
Fernando Torres García	303
Francisco Aragón Díaz	316
Frida Gorbach	326
Gabriela Castillo Terán 1	338
Gabriela Castillo Terán 2	348
Gloria Armida Tirado Villegas	358
Guadalupe Ríos de la Torre	368
Guadalupe Rosete Mohedano y María Teresa Cuamatzi Peña	378
Gustavo Álvarez Lugo	389
Gustavo Aviña Cerecer	395
Heloisa Helena da Fonseca Carneiro	405
Jenny Marina Guerrero Tejada	417
Jorge Mendoza García	427
Jorge Revilla Fajardo y Carlos Carrillo Trujillo	445
Jorge Revilla Fajardo y Myriam Estrada Morales	456

José Luis Cisneros y Miriam Ramírez Jiménez	469
Juan Carlos Ancapán Quilape	480
Juan Francisco Benavides	490
Juan Luis Ramírez Torres	497
Juan Manuel Jiménez Sánchez	506
Lukas Avendaño	517
Marco Alberto Porras Rodríguez	524
Margarita Alegría de la Colina	535
Margarita Romero Sánchez	552
María Cristina Rebollar Mondragón	562
María del Rosario Guerra González y José Loreto Salvador	569
María Elena Madrigal	582
María Fernanda Guerrero Zavala y Gabriela Pineda Hernández	592
María Luisa Bacarlett Pérez	603
María Nonatzin Martínez Bautista	613
María Teresa Mosquera Saravia	620
Martha Lilia Mancilla Villa	628
Martha Patricia Zarza Delgado	639
Mauricio Saéñz Ramírez	650
Meri Torras	660
Miguel Ángel Vite Sánchez	668
Miguel Lisbona Guillén	678
Miguel Ochoa Santos	699
Mirta Blostein	709
Nicolas Poppe	720
Oscar Ramos Mancilla	729
Pablo Schecman	740
Paola García Souza	758
Patricia Farfán	768
Paula Sinay	778
Paulo Reis	798
Raquel Guillén Riebeling	805
Roberto Fuentes Rionda	813
Roberto Sánchez Benitez	823
Rodolfo García Cuevas	833
Rogelio Marcial	849
Romina Martínez	858
Rosa María Palencia	868
Roxana Rodríguez Bravo	878
Sara Elena Pérez Gil y Gabriela Romero	888
Silvia Márqués Aguetoni	899
Tania Marcia César Hoff	902
Yvonne Cansigno Gutiérrez	915
Miguel Jaramillo	926

La elocuencia del gesto

Mtra. Adriana Guzmán
Doctorante en Antropología, UAM-Iztapalapa.
Bailarina
Profesora Investigadora, ENAH.

*No son, pues, actos y palabras
el dato mejor para sorprender el secreto cordial del prójimo.
Unos y otros se hallan en nuestra mano y podemos fingirlos...
Más que en actos y en palabras,
conviene fijarse en lo que parece menos importante:
el gesto y la fisonomía.
Por lo mismo que son impremeditados,
dejan escapar noticias del secreto profundo
y normalmente lo reflejan con exactitud.*

Ortega y Gasset.

El cuerpo, tangible y misterioso; material e inasible; nítido y paradójico... Tiene tantas explicaciones como miradas se le aproximen... Uno de los modos privilegiados de la comunicación del cuerpo es su gestualidad –que además tiene la virtud de estar completamente abierta a la mirada antropológica, mirada antropológica-- gestualidad que además de reflejar las técnicas corporales –aquellas de las que hablaba Marcel Mauss (Cfr: *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1979)— tiene la capacidad de revelarnos lo más profundo de su creación, que es, por supuesto, la constante construcción del cuerpo mismo. Aquí propondrá un modelo a través del cual sea posible dar cuenta de la gestualidad en cualquiera de las modalidades en las que ésta se presente, ya sea que aparezca en imágenes –fotográficas, pictóricas, escultóricas-- o en los cuerpos que interaccionan cotidianamente, los cuerpos “en vivo”.

Qué es el gesto pues. En principio, y de acuerdo a André Leroi-Gourhan (Cfr: *El gesto y la palabra*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1971), el gesto es un movimiento útil –gesto útil como él lo llama— que involucra al cuerpo en su totalidad; es decir, movimientos necesarios para la consecución de algún objetivo, ya sea desde la respiración, el pulso cardíaco, las constricciones viscerales –cuyo objetivo es mantener la vida--; pasando por los movimientos tendientes a la realización de “simples” actividades cotidianas –como caminar, acucillarse, levantar objetos, manejar, cuyos objetivos son llevar a cabo la cotidianeidad-- hasta la infinidad de tareas que se realizan, también, para mantener la vida –como arar la tierra, sembrar, escribir en computadora, construir edificios, hacer obras de arte e infinidad de etcéteras cuyos objetivos son,

precisamente, mantener la vida en el más amplio sentido de la palabra--. Ahora bien, estos gestos, en principio, útiles, y todavía siguiendo a Leroi-Gourhan, son también y a la vez, expresivos: expresan, en principio, que se está vivo (Cfr: Leach, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1981) y en adelante, todo lo demás. Aquí valga recordar a Marcel Mauss pues es a través de las técnicas corporales, diseñadas culturalmente, que estos gestos se aprenden: como levantarse, caminar, tomar las cosas, mover las manos cuando se habla, arar la tierra, escribir, e incluso, hay sociedades que educan sobre cómo respirar y a controlar el ritmo cardíaco. Al ser los gestos expresivos se convierten, automáticamente entonces, en comunicativos.

El gesto útil es, entonces, inmediatamente expresivo y comunicativo. En medio del mundo de los humanos, siempre entes sígnicos, lo que el gesto puede comunicar, los sentidos y significados que es posible otorgarle a un gesto, se van hasta el infinito. Sin embargo, si bien los sentidos y significados son inconmensurables, los movimientos del cuerpo, los gestos, son sólo múltiples; de hecho, dependen de las posibilidades anatomofisiológicas de la motilidad corpórea, lo cual quiere decir que son las articulaciones musculoesqueléticas y nerviosas las que lo hacen posible: ahí donde más músculos y nervios se tienen, más posibilidades gestuales hay: por ejemplo el rostro o las manos. Lo anterior, siempre en combinación con las formas culturales, permite conocer las posibilidades del gesto, e incluso llegar a predecir cuál movimiento será empleado --y porque no otro-- y cuál deberá seguir, de acuerdo al objetivo buscado.

Por supuesto que en todo gesto la emotividad --psíquica, perceptiva-- también está presente, pero en la acción, en el gesto, también responde a los impulsos del cuerpo; por ejemplo, el susto o el enojo, son una carga de adrenalina que el cuerpo genera para salvaguardar la integridad --homeostasis (Cfr: Castilla del Pino, Carlos, *Teoría de los sentimientos*, Tusquets, Barcelona, 2000)-- del sujeto. Esta carga de adrenalina, que es también de energía, se da para poder reaccionar --la magnitud de la reacción es proporcional a la magnitud del evento, es decir del enojo o del susto--. La energía en la acción se traduce en fuerza y, como se ha visto entonces, en movimientos que llevan el cuerpo hacia delante --para atacar, soltar golpes, gritar o salir corriendo--.

Ahora, si lo que se desea es saber ya no sólo lo que el gesto útil comunica sino cómo es que comunica, es menester tener presente lo anterior, pues el gesto expresivo no es ajeno al gesto útil, de hecho, como se ha dicho, son lo mismo. Al tomar como ejemplo el extremo opuesto del gesto útil, es decir apelando al gesto que básicamente

busca ser expresivo independientemente de su utilidad –aunque en realidad su utilidad es, precisamente expresar--, por ejemplo, el gesto artístico ya sea “indirecto” como el de la gráfica o “en vivo” como el de la danza, se evidencia que, precisamente, de acuerdo a lo que se quiere decir, se apela a lo que los gestos útiles hacen en una determinada situación; de hecho, se utilizan los gestos útiles representativos de una determinada acción e incluso de un determinado sentimiento o sensación –como ha sido señalado en casos como el enojo o el susto--. Estos gestos, ciertamente, en el arte son estilizados, pero siempre con base en lo que es el gesto útil representativo de lo que se quiere mostrar. Por ejemplo, si lo que se busca es expresar fuerza, enojo o susto, se apelará a gestos que tiendan a lanzar el cuerpo hacia el frente; por el contrario, si lo que se desea es expresar sorpresa o desconfianza, se recurrirá al gesto contrario. Los laterales son los lados que menos motilidad tienen, por lo que generalmente son utilizados para expresar sutileza, suavidad, elegancia o coquetería.

Pero, entonces, lo primero que habrá que plantearse para el estudio de la gestualidad será cuál es el tipo de gesto que se está observando o analizando por lo que a continuación se presenta una diferenciación entre tipos de gestos, mismos que pueden darse de manera separada o conjunta. En todos estos gestos debe tenerse presente que dependen de la situación del sujeto en su conjunto, es decir, que involucran estados físicos, anímicos y psíquicos y, por ende, estos gestos aparecen como parte constitutiva del modo de ser del sujeto en situación; de hecho, al comienzo se plantean movimientos que no necesariamente se observan como gestos puesto que no son inmediatamente visibles pero que son parte fundamental de la gestualidad y su percepción pues, como se ha mencionado, la estructura anatomofisiológica y sus cualidades en movimiento, están en la base de toda gestualidad. Esta distinción se ha establecido a partir de la observación y el análisis, no ha sido retomada de ningún autor sino que su construcción es responsabilidad propia:

1.- Movimientos involuntarios y no conscientes como pueden ser aquellos que tienen que ver con la tonicidad, el funcionamiento nervioso o bien los latidos del corazón, o la dilatación pulmonar –siempre y cuando no se haga de manera voluntaria— o las contracciones del sistema digestivo. Estos se relacionan con las fuentes rítmicas de toda motilidad corporal que son a) el aparato respiratorio; b) el de las funciones orgánicas como los latidos del corazón, la perístole, la contracción y dilatación de los músculos, las ondas de percepción y sensación de las terminaciones nerviosas; c) el mecanismo propulsor, principalmente las piernas y d) el ritmo emocional que involucra el

surgimiento y declinación de un sentimiento. Todos estos movimientos son parte fundamental y constitutiva de toda gestualidad.

2.- Gestos voluntarios, no conscientes y espontáneos como pueden ser las llamadas reacciones instintivas como quitar la mano del fuego, mover algún miembro cuando algo le está ejerciendo demasiada presión, sujetarse cuando se está a punto de caer.

3.- Gestos voluntarios y no conscientes como aquellos que tienen que ver con la asimilación de una técnica de entrenamiento corporal específico en donde la adecuación del movimiento es voluntaria pero de forma tan mecanizada que se realiza de manera inconsciente, como es el caso de la presión ejercida con las piernas para no perder el equilibrio cuando se practica equitación, o la máxima flexión de rodillas para lograr el mayor salto posible en el caso de los basquetbolistas, o de los que practican el salto de altura, o bien la elevación del cuerpo creada con la fuerza abdominal y los extensores de la espalda que llevan a cabo los bailarines o los corredores. También caben aquí directamente todos aquellos que corresponden a estados de ánimo como caminar apuradamente cuando se está ansioso, correr cuando se está alegre, encorvarse cuando se está preocupado, languidecerse cuando se está triste, etcétera.

4.- Gestos involuntarios y conscientes como todos aquellos que se realizan cuando se entabla una conversación o los llamados tics o manías como morderse las uñas, mover los pies o las piernas como si se tuviera temblorina, acomodarse el cabello, etcétera.

5.- Gestos voluntarios y conscientes como son la mayoría de los que abiertamente se reconocen que se realizan a diario que van desde mover el brazo y la mano para tomar algo, caminar, correr, manejar, sentarse, escribir a máquina, desplazar objetos, etcétera.

6.- Gestos voluntarios, conscientes y con intención dentro de los que caben todos aquellos que se reconocen abiertamente como expresivos y que bien pueden considerarse como signos e incluso como símbolos tales como saludar con la mano, hacer invitaciones con la cabeza, la mano y/o el brazo, inclinarse en ademán de agradecimiento, hincarse ante algo o alguien, mentar madres con la mano, retar a alguien con movimientos de cabeza y/o torso, etcétera. Aquí también pueden considerarse los correspondientes a los bailes.

7.- Gestos que tienen el explícito objetivo de construir discursos que serían todos aquellos que pretenden decir algo y que en ese hacer construyen un discurso como es el caso de la mímica, la pantomima, la dramatización actoral y todo tipo de danza.

Habrá que recalcar que la intención juega un papel fundamental en toda la gestualidad. La intención, o mejor dicho, la intencionalidad ha sido un tema preferente

dentro de la filosofía y generalmente se ha pensado como “tender hacia algo”; en el ámbito teológico, del hombre hacia dios y, en el que interesa en este caso en particular, en el ámbito del conocimiento, el sujeto al objeto. A partir de la intencionalidad se observa como el cuerpo del sujeto es acorde con el sujeto mismo y su movimiento y su intencionalidad radica también en su cuerpo. En el caso de los movimientos voluntarios y conscientes y por supuesto aún más en los discursivos –como la danza--, evidentemente la intención de decir algo es llevada a cabo con el cuerpo.

Inmediatamente surge, entonces, la pregunta acerca de cómo leer los gestos; sobre todo cuando, como resulta evidente, se observa su enorme variabilidad y los muy diversos ámbitos en los que ella aparece pues los hay “en vivo” pero también en la pintura, la escultura, la fotografía, es decir, en todo lugar donde haya cuerpos. Es sabido que se han desarrollado múltiples esfuerzos por decodificar la gestualidad, desde aquellos que le han buscado una sintaxis, hasta los que, como Erwin Panofsky (Cfr: *Estudios sobre iconología*, Alianza, Madrid, 2001), le han buscado simbolismos precisos; pero hemos visto también que estos trabajos o bien han sido infructuosos, o sólo pueden ser utilizados en casos muy específicos. Ante este panorama y conjuntando los avances de investigación mencionados, amén de la claridad de que se está en un momento similar al que se encontraba la lingüística cuando estableció que bien se sabía que el habla comunica pero hacía falta saber cómo es que comunica; se ha optado por seguir el mismo camino que esta disciplina, es decir, considerar a la gestualidad como un sistema por lo que, entonces, hace falta encontrar cuáles son las categorías y los niveles que la constituyen, así como su vinculación.

Para dar cuenta, entonces, de la gestualidad se deben observar los elementos que componen el sistema y sus relaciones: los *síntomas*, la *kinética*, la *proxémica*, los *objetos* y el *contexto* que se explican a continuación. Cabe aclarar que lo siguiente es un planteamiento propio que si bien se encuentra fundamentado en diversas lecturas ha sido responsabilidad personal su formulación.

El gesto es, entonces, una acción expresiva y la gestualidad un sistema codificado de acciones expresivas. Los elementos constitutivos del sistema son: los que bien pueden llamarse *síntomas* y que se entienden como todas aquellas expresiones involuntarias como son el rubor, la sudoración, las palpitaciones, temblar por nervios o excesiva presión, tensiones musculares desapercibidas, etcétera que aparecen, en principio como ajenas a la voluntad --aunque cabe aclarar que muchas veces los detonadores de tales reacciones son una construcción cultural--. Valga decir también

que muchas veces son utilizadas de forma voluntaria para subrayar la expresión que se desee emitir. Asimismo, dentro de esta categoría deberán contemplarse las expresiones surgidas de la emotividad que se encuentran en correspondencia directa con estos síntomas; piénsese, por ejemplo, en el llorar, donde tanto la mueca facial – de todo el cuerpo si el llanto lo convulsiona-- como las lágrimas, forman parte del síntoma.

La *kinética* (Cfr: Birdwhistel, R. L., *Introduction to Kinesics*, University of Louisville Press, 1952 y Laín Entralgo, Pedro, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa Calpe, Madrid, 1989) o sea todo lo que corresponde al movimiento corporal en el más extenso sentido de la palabra; es decir todo aquello que tiene que ver con el movimiento del cuerpo: desde lo “invisible”: funcionamiento cinestésico, del aparato vestibular, del equilibrio, del sistema nervioso, etcétera que se involucrarán con movimientos “visibles” como: rotaciones, traslaciones, posiciones, etcétera.

Por *proxémica* (Cfr: Hall, Edward, *La dimensión oculta*, Siglo XXI, México, 1986) se entienden todos los usos geográficos y sociales del espacio que tienen los cuerpos en movimiento: ubicación en un lugar específico, traslación en un espacio o de un lugar a otro, distancia entre personas, formas de experimentar los espacios, etcétera.

Los *objetos*, es decir, todo lo que acompaña al o los sujetos y que lo caracterizan, lo sitúan, lo ubican: ornamentos, parafernalia, telas, muebles, edificios y demás. Los objetos como por ejemplo el vestido forman parte fundamental de la forma en la que se experimenta el sujeto en el mundo, desde el hecho de que siempre han sido inventados y utilizados por algo, ya sea por las condiciones climáticas que obligan a la utilización de determinados ropajes, hasta las intenciones de emitir mensajes específicos como con la ritualidad o la moda. Parte fundamental de la percepción que se tiene de los otros y su expresividad radica en el atuendo y la ornamentación.

Por último, el *contexto* que refiere a conocimientos previos, presupuestos sobre el lugar en el que se está, lo que se observa o hace, con quienes se establece interacción de cualquier tipo, cuáles son sus intenciones y las propias al estar en un lugar con ciertas compañías, etcétera; es decir, todo el bagaje cultural de los individuos. Lo anterior resulta determinante en el caso de la gestualidad debido a que será siempre lo que dote de elementos para la codificación y decodificación gestual.

Cabe aclarar que se sabe que en todo evento comunicativo el contexto juega un papel importante en la transmisión y adquisición de sentido y/o significado, aunque no suele considerársele como parte del sistema; sin embargo, en el caso de la gestualidad, el contexto resulta determinante, de hecho es condición *sin ne qua non*, para la

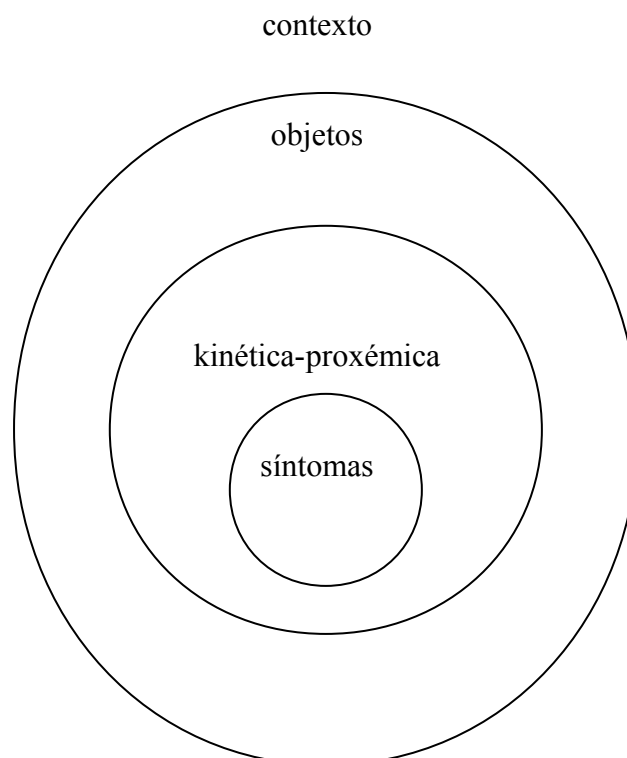
codificación pues un mismo gesto en condiciones diferentes puede cambiar el sentido por completo.

Cabe señalar también que al estudiar la gestualidad suele caerse en la tentación de distinguir entre las llamadas “reacciones naturales” del cuerpo –que son igualmente comunicativas— que, se dice, son instintivas o inevitables y aquellos gestos aprendidos culturalmente (Cfr: Barasch, Moshe, *Giotto y el lenguaje del gesto*, Ediciones Akal, Madrid, 1999); sin embargo, no parece pertinente continuar con tal distinción debido a que es prácticamente imposible trazar la frontera entre la naturaleza y la cultura en el cuerpo: en tanto que *homo sapiens* con la elegante manía de significarlo todo, nada de lo que suceda y menos que le suceda al propio cuerpo se le deja carecer de sentido o de significación; máxime si se considera que las cosas que pasan en los cuerpos propios no son en absoluto arbitrarias. Ciertamente es posible reconocer, por ejemplo, que el ruborizarse se escapa completamente de la voluntad e incluso que es molesto cuando esto sucede y seguramente así es; sin embargo debe tenerse siempre presente que aquello que provoca la ruborización es algo aprendido socialmente en correspondencia con específicos datos culturales: difícilmente a una feminista radical se le pondrían las mejillas sonrosadas ante un piropo tal y como solía sucederle a las señoritas inglesas del XIX. Lo mismo podría decirse de los detonadores de enojo, celos, alegría y demás; tanto las causas como las reacciones y las formas y espacios para manifestarlas están dados culturalmente y, en esa medida, en tanto que gestos, comunican no sólo el estado de la persona, sino la cultura e infinidad de particularidades de la misma, a la que la persona pertenece. Una vez establecido esto, de cualquier manera debe tenerse presente que existen reacciones involuntarias que forman parte de la gestualidad, pero en vez de que ello se señale para delimitar entre tipos de gestos, se aclara para reconocer que éstos, los arriba llamados síntomas, forman parte fundamental del sistema de comunicación de la gestualidad.

Dicho lo anterior resulta evidente que toda la gestualidad es aprendida culturalmente y que, salvo en los casos en la que ésta se convencionalice *ex profeso*, como es el caso de la pantomima o de ciertos lenguajes para sordomudos, no es posible hablar de que sea un lenguaje universal, a no ser que con ello se quiera decir que es universal el hecho de que exista comunicación gestual. Es decir, la universalidad radica en el sistema, no en los contenidos.

A continuación habrá que observar en qué nivel se ubican cada una de las categorías planteadas para después ver cómo se articulan con los otros niveles:

Tomando como punto de partida al cuerpo, aparecen en un primer nivel los síntomas que son primeros puesto que se cuajan en la profundidad del ser –aún cuando, como ya se ha aclarado, muchas veces los detonantes de los mismos sean una cuestión cultural--, van del interior y aparecen en la superficie, en la piel. Posteriormente, a un segundo nivel, se encuentran la kinética y la proxémica, que son segundos porque, sin dejar de ser propios del cuerpo, se perciben en su superficie y en el lugar espacio temporal que ocupa el cuerpo; son el lugar de encuentro entre el cuerpo y el mundo. A un tercer nivel se encuentran los objetos y al contexto –que, como se ha señalado involucra saberes, lugares, espacios y demás-- y son terceros porque provienen del exterior y se incardinan –a veces hasta el tuétano— en el cuerpo. Es posible ver, entonces, que hay una secuencia de síntomas que sólo adquieren sentido cuando se articulan con la kinética y la proxémica que, a su vez, siempre son en un contexto específico lleno de objetos del mundo. O dicho de otra manera, en un contexto específico lleno de objetos se puede tener una kinética que necesariamente se da con una proxémica, pero será en su articulación con el síntoma que cobrará su cabal sentido. O dicho de otra manera, los distintos niveles de expresión del cuerpo, sólo cobran sentido cuando se articulan unos con otros. Así, existe una asociación de síntomas, una asociación que se desenvuelve kinética y proxémicamente y una asociación de objetos y datos contextuales; cuando se integran los unos con los otros es que aparece la gestualidad. Sistema de la gestualidad:



Por supuesto que no es lo mismo la gestualidad “en vivo” que a través de imágenes, sin embargo, ello no modifica los componentes del sistema que se han mencionado –síntomas, kinética, proxémica, objetos y contexto--; de hecho también por esto es que ha sido establecida la gestualidad como sistema revisando sus categorías, ya que ello también permite hacer múltiples traducciones en diversos códigos donde la gestualidad aparece o es utilizada: la cotidianeidad, las artes plásticas, las artes escénicas, etcétera, aunque hace necesarias algunas aclaraciones con respecto a qué debe considerarse en cada caso. A continuación se explicará cómo se lee el sistema de la gestualidad –contexto, objetos, kinética, proxémica y síntomas-- en las imágenes. Se empezará por el contexto –en donde se debe considerar la información que no está dada en la obra pero que forma parte de su sentido-- determinará la obra, los personajes, sus características y demás: una época específica, la historia de un personaje, un tema particular, etcétera, además del momento histórico en el que se haya realizado la pieza. Todo ello será el marco que dará la pauta para interpretar la gestualidad de los personajes de la obra. Cabe aclarar que se está abordando única y exclusivamente el tema de la gestualidad y no la lectura total de una obra plástica pues ello implica otra serie de factores –por ejemplo como aspectos técnico formales-- que en este caso en particular no están siendo tomados en cuenta.

En lo que respecta a los síntomas --las reacciones emotivas del cuerpo--, deben ser entendidas como aquello que voluntariamente retoma el autor dado que lo considera, precisamente, como una reacción representativa de lo que desea mostrar; además de que deberán tenerse presentes los cánones estéticos a partir de los cuales se ha codificado lo que se pretende enfatizar; es decir, que existen una serie de “fórmulas” que se establecen a lo largo de la historia de la producción de las imágenes, que son retomadas múltiples veces para dar el efecto deseado; por ejemplo, si lo que se busca es representar a una mujer recatada, bien puede utilizarse el gesto representativo y por ende canonizado de inclinar levemente la cabeza, además de ruborizarle un poco el rostro, aquí se encuentra un síntoma –la ruborización— junto con un canon gestual y estético ampliamente utilizado –la inclinación de cabeza.

Estrechamente relacionado con lo que se acaba de mencionar como canon gestual se encuentra lo que corresponde a la kinética. En la gestualidad “en vivo”, ésta corresponde con el movimiento corporal, lo que en términos de imágenes debe comprenderse como todos aquellos elementos empleados para dar cuenta del movimiento que *de facto* es inexistente debido a la “estaticidad” de la imagen; se habla

pues de los recursos con los que se alude al movimiento. Así, se debe vincular lo kinético con otra de las categorías utilizadas para dar cuenta del sistema de la gestualidad que son los objetos, pues muchas veces el sentido de movimiento se apoya en éstos. Se tendrían entonces que observar las poses del cuerpo –en las que, por ejemplo, para dar cuenta de la traslación se utiliza la separación de las piernas y la torsiones propias del caminar--, las formas, por ejemplo, del cabello que al extenderse “por los aires” darían la impresión de ser una carrera o una caída, que estarían apoyadas por el atuendo que se prolongaría más allá del cuerpo para realizar el mismo efecto de carrera o caída y de cualquier otro elemento que ayudara a sustentar el mismo sentido. Como la plástica bien lo sabe, estos recursos son fundamentales para la misma debido a las enormes limitantes que tiene con respecto a este punto, es decir, dadas las características propias de las imágenes fijas –en las que es imposible dar cuenta del simple movimiento de la cabeza de “sí” o “no”--, siempre es a partir del apoyo con otros elementos con lo que da cuenta del movimiento.

Se debe, entonces, también tener presente cuestiones de ubicación y relación espacial, con lo que se encuentra el vínculo con otra de las categorías que sirven para dar cuenta del sistema de la gestualidad que es la proxémica –el uso del espacio que en la gestualidad “en vivo” está dado por el movimiento y en la plástica por la relación que el cuerpo en cuestión tenga con los demás elementos de la obra, ya sean otros cuerpos, mismos que eventualmente podrán también ser tomados como objetos o cualquier otra cosa que esté presente en una obra—. La ubicación de los personajes y la relación que establezcan con otros elementos de la obra, apoyará el sentido del movimiento, no sólo del propio personaje, sino que también de la totalidad de la obra.

Asimismo, habrá que señalar que los síntomas –en tanto que evocación de reacciones “naturales” del cuerpo— pertenecen a un primer nivel. Por su parte, la kinética y la proxémica –en tanto que evocaciones de movimientos que se llevan a cabo en el espacio y el uso del mismo— pertenecen a un segundo nivel. Los objetos y el contexto –en tanto que “externos” al cuerpo, son de un tercer nivel. Todas estas categorías, como se ha dicho, son indisociables, sin embargo, en tanto que comprendidas como sistema, debe verse como se articulan en sus distintos niveles. Obsérvese un mismo síntoma en dos casos distintos; será en la articulación con las demás categorías como cobrará sentido, pues, cómo entonces podría distinguirse, por ejemplo, si se llora de tristeza o de alegría.

Así pues, en una obra plástica, el sentido de un gesto estará dado por la dinámica del mismo, es decir, la forma en la que todos estos elementos se relacionan entre sí: una pose corporal con su respectiva actitud o al revés, un actitud que lleva consigo una pose corporal, el atuendo –objetos-- que apoya a la pose y señala el movimiento en correspondencia con el espacio puesto en juego por la ubicación del personaje y otros elementos de la obra, todo ello dentro de un contexto específico.

Pero aún más, la gestualidad de un personaje puede dar las pautas interpretativas de la obra en su conjunto pues dependiendo de la dinámica del mismo se podrán establecer relaciones entre personajes y elementos, encontrando así un sentido o incluso hasta un significado de la obra en su totalidad. Aquí no solamente se hace referencia a las obras que tienen como finalidad, precisamente, dar cuenta de una situación particular de un personaje específico, como por ejemplo la crucifixión en donde hay un personaje central y todo gira en torno a lo que le acontece; sino a las distintas formas en las que las gestualidades de los personajes –centrales o no— son el dinamismo y le dan sentido a la obra (Cfr: Carton, Nuria, *Sobre la dinámica de las formas gestuales*, UNAM, México, 2004).

Obviamente no se ha agotado aquí todo lo que comprenden los temas anteriormente señalados –representaciones de movimiento, relación de los elementos en el espacio, etcétera— que no son, en absoluto, nuevos para los historiadores y críticos de las artes plásticas. No ha sido poco lo que se ha escrito al respecto. Se ha retomado aquí únicamente para ver la forma en la que se insertan dentro de la explicación que se está presentando para comprender el sistema de la gestualidad en las imágenes.

Debido a la carencia de espacio, por el momento no es posible desarrollar la traducción a otros códigos como sería el de la danza o el de la pantomima; sin embargo con lo que se ha mencionado hasta el momento se ha demostrado la viabilidad de pensar al cuerpo como sistema y las posibilidades que dicho modelo ofrece.

Nombre: Aída Nadi

Apellidos: Gambetta Chuk

Correo electrónico: agambet@siu.buap.mx

Línea temática: en la que se propone que se incluya la ponencia: El racismo: las exclusiones a los cuerpos diferentes en las sociedades multiculturales

Título de la ponencia: **Tres mujeres literarias borgeanas en tres ficciones de El Aleph: la cautiva inglesa que quería ser india, la virgen judeo-argentina autoinmolada y la criolla argentina compartida por los dos hermanos y gauchos argentino-irlandeses.**

Abstract: Escasos son los personajes femeninos en las *ficciones* escritas por Jorge Luis Borges. Escasos y además, personajes emblemáticos, generalmente provenientes del mundo literario clásico, sea universal, sea específicamente argentino, apenas como símbolos laterales, los que pueblan *Ficciones* y *El Aleph*, obras de carácter preponderantemente monosexual: masculino. Esta ponencia refelexionará sobre la larvada discriminación hacia las mujeres y a sus respectivas condiciones sociales y raciales en tres personajes literarios femeninos que interactúan con los varones en tres *ficciones* de *El Aleph*: “Historia del guerrero y la cautiva”, “Emma Zunz” y “La intrusa”.

Tres mujeres literarias en tres ficciones de *El Aleph* de Jorge Luis Borges

Tres mujeres literarias en tres ficciones de *El Aleph*: la cautiva inglesa que quería ser india, la virgen judeoargentina autoinmolada y la criolla argentina compartida por los hermanos y gauchos argentinoirlandeses

Aída Nadi Gambetta Chuk

Introducción

Los personajes borgeanos que pueblan las ficciones de *El Aleph* y de *Ficciones*, escritas todas en los años 40 del siglo XX son, siempre, varones solitarios: gauchos, compadres, investigadores, profesores, sacerdotes, magos de un compacto mundo monosexual, donde las mujeres, escasísimas, ocupan lugares subalternos. Proviene de modelos del drama griego, de la poesía clásica, de la poesía gauchesca y del ámbito arrabalero y tanguero y algunas pocas, de las sagas nórdicas. El canon literario es autoritario: tanto el drama griego, como toda la tradición épica europea, la poesía gauchesca rioplatense y la novela policial son preponderantemente protagonizadas por varones solitarios y autárquicos, bajo el modelo patriarcal instaurado social y políticamente. Se evitan las protagonistas de las novelas del romanticismo y del realismo, movimientos que a Jorge Luis Borges le desagradaban; y que también proponen modelos patriarcales creados como objeto de delectación de los varones. En las ficciones borgeanas no hay este tipo de heroínas, excepto el modelo parodizado de Teodelina Villar, de “El Zahir”.

Los personajes y el horror borgeano

Todos los personajes borgeanos de sus ficciones– masculinos y femeninos – se caracterizan por dar cuenta de la infinitud caótica del universo,

enfrentados siempre al horror de lo incógnito, simbolizado por sistemas afrentosos para sus inteligencias y sus voluntades: galerías, espejos, laberintos y cábalas, a las que se accede con principios de intelección tales como alephs, zahires, o doctrinas filosóficas griegas u orientales...Al horror por la incognoscibilidad del mundo se suma otro horror compartido: el de los hechos violentos, en parte, propios de orden fáctico de la realidad representada en cada ficción borgeana pero casi siempre derivado de las necesidades del género clásico -drama griego, narración épica o literatura gauchesca- o, a veces, de los mitos populares. Personajes y narradores enfrentan el horror de los hechos violentos pero la condición de lo horripilante no deriva sólo de los hechos abominables y / o cruentos, sino de la actitud de los personajes y de los narradores que los enuncian con pasividad, indiferencia, ausencia de angustia o con aparente cinismo. En las ficciones borgeanas, casi todas de corte fantástico, más que el miedo, el horror de los relatos fantásticos borgeanos deviene del tratamiento distanciado de la emocionalidad y sobre todo, de la falta de sanciones morales. Para los lectores es sorprendente, escandaloso, que los hechos violentos estén siempre aislados de resonancias éticas, que el castigo no surja como justiciero, sino como azaroso.

Las mujeres literarias borgeanas de El Aleph

Las mujeres literarias borgeanas siguen siempre el modelo clásico dramático, épico, detectivesco y gauchesco, evitando la tradición de los relatos maravillosos y fantásticos de caperucitas, blancasnieves, bellasdurmientes, hadas y brujas, así como las heroínas románticas que

prefieren la muerte al dasamor o al deshonor, quizá porque Borges era desafecto a las novelas románticas y realistas, ya que pensaba que mostraban un exceso de sicologismo y de sociologismo, respectivamente. Siempre tienen que ver con la conjunción de amor-odio y con la violencia. La pasión las ronda, pero no son frágiles ni temerosas; la altivez y la esquividad las definen. Generalmente no son madres, salvo algunas, apenas citadas: la madre de Tadeo Isidoro Cruz (“ Biografía de Tadeo Isidoro Cruz”), la madre de Funes (“Funes el memorioso”) o la abuela ficcionalizada del mismo Borges (“Historia del guerrero y la Cautiva”), quizá porque, como en el canon bíblico, el otorgamiento de la vida es dominio exclusivo de la paternidad.. Singularmente modélicos son dos personajes femeninos de ficciones de *El Aleph*, respecto de los modelos clásicos: Beatriz Elena Viterbo, del homónimo “El Aleph”, suerte de anti-Beatrice Portinari y Teodelina Villar, repetición vernácula lamentable de Emma Bovary, en “El Zahir”. Abordo exclusivamente tres personajes femeninos de *El Aleph*, insistiendo en su emblematicidad y en el hecho de que las respectivas realidades representadas no apuntan al carácter mimético realista y/ o romántico: la cautiva, Emma Zunz y Juliana Burgos. Con la excepción de los personajes femeninos de los relatos “ El Congreso” y de “Ulrika”de *El libro de arena* ,con fugacísima referencia al erotismo, todas las demás mujeres literarias borgeanas son amasadas sin simpatía ni tolerancia; tratadas tal cual los varones y aún, a veces, con más distanciamiento dramático e indiferencia emocional, porque todos los personajes, femeninos y masculinos, son explícitas reelaboraciones de los que viven en los textos clásicos: a partir de unos pocos modelos

establecidos con antelación en la historia de la literatura, siempre dentro del marco de la literatura universal y aún dentro del más abarcador marco de la teoría retornista de la Historia.

La cautiva inglesa que quería ser india

“Historia del guerrero y la cautiva” y “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz 1829-1874)” conforman una bilogía de temática martinfierrasca. Por esta línea, la del tiempo inmóvil, la del arquetipo platónico y la violencia reiterada se vinculan a ,“El Zahir”, “La espera” y “Emma Zunz”, donde la “realidad” y la ficción reficcionalizada son posibilidades simultáneas que se mantienen sin resolverse y donde no hay esclarecimientos finales ni dilucidaciones tranquilizadoras para los lectores, porque el mundo de Borges es siempre inquietante, contradictorio, secreto. “Historia del guerrero y la cautiva” contiene dos espejos diegéticos simétricos: el relato del guerrero Droctful, y el de la inglesa cautiva por los indios, puesto en boca de la abuela de Borges, también inglesa, esposa de un persecutor de indios, que muere matándolos en la pampa: Guerrero y cautiva poseen rebordes épicos, pero los dos acaban traicionando a su especie; como motivos míticos, se inscriben en la Historia eterna, repetitente, donde los individuos reactualizan su esencia, su tipo genérico porque todos los guerreros y todas las cautivas son un solo personaje y cada uno es igual a los demás, salvo por mínimas variantes. El tema sarmientino de *Civilización versus Barbarie* aparece invertido en la ficción borgena: la cautiva blanca inglesa refuta el mundo de la Civilización y prefiere la Barbarie; en la escena donde los indios beben la sangre caliente de las yeguas recién desolladas, en medio del ruido de los atronadores *malones* y la ya india rubia, en un acto de desafío a su cultura y a la abuela de Borges, que la observa aterrada, bebe igualmente, la sangre que mana de la yegua...Pero también podría interpretarse, según el narrador de este Borges

casi autobiográfico, como un atavismo humano generalizado, que la cautiva, en medio del mundo indígena, habría recuperado de sus propios antecesores británicos. Las dos mujeres, espejos invertidos, son sin embargo, dóciles seguidoras de los hombres que las han educado en el servicio y la admiración a los varones dominantes, son servidoras de orden patriarcal: la india rubia, del cacique del que tiene hijos; la abuela de Borges, de la estirpe bélica de su marido militar. Borges ha retomado el mito romántico de Esteban Echeverría, a su vez recogido por José Hernández en el Martín Fierro. Las cautivas de Echeverría y de Hernández, ambos antindigenistas que manifiestan abiertamente su repudio al indio, prestigiando los sufrimientos de sus heroínas blancas que luchan por recuperar el *Bien Perdido*, la *Civilización*. Tanto estas cautivas como la de Borges han sido raptadas por *malones*, pero la elección personal de sus destinos es diferente. Borges, que homenajea a Echeverría por el sentimiento de grandiosidad romántica de la pampa, opta por un final opuesto al de la salvación civilizatoria de Echeverría y Hernández, porque *su* cautiva elige la vida nómada de sus captores y regresa triunfante y feliz a las tolderías indígenas, mientras la abuela de Borges ve su partida como un fracaso personal, en medio de la ficción borgeana que ambigua inteligentemente el carácter civilizatorio y el bárbaro, pero no puede evitar cierto antifeminismo sobre los dos personajes femeninos argentinoingleses, incapaces de elecciones propias, a la vez que mostradas positivamente sólo en la fuerza casi masculina de sus decisiones y de sus acciones, que repiten semejantes modelos falologocéntricos. Las dos responden a las necesidades simbólicas de la facticidad diegética, así que de ellas sólo resalta la creencia

rubia de la cautiva y su ferocidad, al beber sangre caliente que significativamente, no es de un caballo, sino de una yegua degollada, cerrando así el círculo de los símbolos femeninos en esta fulgurante y violenta imagen final, entre las llamas del vivac que alumbran la densa noche pampeana.

La virgen judeocristiana autoinmolada

“Emma Zunz” es un relato con tintes detectivescos protagonizado por una joven judeo- argentina, descendiente de la inmigración, cuyo padre, que ha muerto en Brasil, fuera acusado de desfalco de una empresa textil de Buenos Aires, donde ella es todavía obrera. En la soledad y el aislamiento, Emma planea presentarse ante su jefe y nuevo dueño de la fábrica, Loewenthal, el culpable de la falsa acusación que manchó la vida del padre y provocó su alejamiento y posterior muerte por suicidio. Emma planea cuidadosamente fingir que delata a los dirigentes de la actual huelga textilera frente a Loewenthal y lleva a cabo su plan de venganza, haciéndose violar, la víspera, por un marinero desconocido, en el puerto, fingiendo ser prostituta , para luego engañar y finalmente asesinar a Loewenthal y confesar a la policía que lo ha matado en defensa propia porque el hombre la ha violado, lo que queda postulado para el futuro narrativo, en el extratexto. El narrador borgeano enuncia la ambigüedad factual a la vez que su verdad esencial, transhistórica:

“La historia era increíble, en efecto, pero se impuso a todos, porque sustancialmente era cierta. Verdadero era el tono de Emma Zunz, verdadero el pudor, verdadero el odio. Verdadero también era el ultraje que había padecido; sólo eran falsas la circunstancia, la hora y uno o dos nombres propios” (Borges, 1981: 99)

El arquetipo de Electra es transparente y sólido. Instrumento de venganza del padre muerto e injustamente acusado, Emma se metamorfosea en falsaria y asesina. La autodegradación que lleva a cabo es difícil de aceptar desde un pensamiento femenino, sobre todo porque la realidad representada está fechada: enero de 1922. No hay datos del cuerpo, es decir, es un *topos* elidido, quizá porque está construida solamente como una mente lúcida que fragua el plan justiciero y porque ella no se capta a sí misma, obsesionada por la pasión vengadora, ya que sólo vive para planear y ejecutar el castigo al victimario de su padre, y a la vez, es insensible al autocastigo enorme y desproporcionado que se inflige a sí misma, pero la obsesión es exclusiva y parece desestimar todo lo que no sea la ejecución de la venganza. También se omite hablar de su vida personal, excepto que aparecen nombradas dos amigas a las que Emma nada comunica. Emma es un personaje femenino *sui generis*, que actúa con la clarividencia, la energía y la determinación tradicionalmente masculinas, un personaje que se desdobra para justificar y llevar a cabo la acción justiciera, sin el menor rastro de duda o culpa. Personaje vicario: los hombres la justifican, el sistema patriarcal da sentido, tal vez único a su vida: la venganza. Sin los hombres- el padre muerto, Emmanuel, del que su nombre contiene la primera parte, Emma, y Loewenthal, el culpable al que ella mata -, su existencia carecería de propósitos, por lo menos en el sentido trágico que preside sus actos. Con sospecha de antisemitismo, tanto los Zunz como los Loewenthal son judíos, pero aparentemente no temerosos de la ley divina: Loewenthal, porque acusa al inocente cajero Emmanuel Zunz, con falsía para alcanzar el dominio de la fábrica, de la que antes era capataz y Emma, porque

ella juzga sin ninguna duda o temor de Dios y mata, con alevosía, al culpable, acusándolo de un crimen que no ha cometido - la violación – por otro del que lo supone culpable, absolutamente convencida de que se trata de un deber filial impostergable y de que ella es la única posible y mesiánica justiciera que cumple con un auto- mandato procedente del supuesto reclamo paterno de ultratumba y convencida de que su versión será creída y aceptada por la justicia que tenga que ver con su caso.

La criolla compartida por los hermanos gauchos argentino- irlandeses.

Por la temática orillera y maleva, o sea, por la violencia del paisanaje y el concepto retornista de la Historia, pero sobre todo, por el anerotismo y la misoginia, “La intrusa” se relaciona con otras ficciones borgeanas, entre las cuales: “El muerto” de *El Aleph* y “Hombre de la esquina rosada” de *Historia Universal de la Infamia*. Un episodio en la vida de los Nilsen, gauchos acompadrados, de Turdera o de Morón, se centra en los celos y la exclusividad por la posesión de la mujer. Es referida por un narrador que sostiene que hay varias versiones de la historia, forma clásica de relato que crea el espejismo de la fábula realista. Pero la ficción de Borges cuestiona otras ficciones – infinitas versiones de esta historia violenta- y como lo que se narra es nada menos que una versión vernácula del mito de Caín y Abel, se aprecia como versión posible, con variantes, heredera de otras versiones, en una cadena interminable. Aquí, la violencia no se encarna en un plato de lentejas, sino en la mujer, objeto de servicio y de placer. A diferencia del mito bíblico, el homicidio se ejerce sobre el tercero que provoca la discordia y la rivalidad se acaba con el secreto obligado. No hay hazaña ni remordimientos. Los varones leales salvan su misoginia amenazada. Hombres de campo y orilla – trabajo campero y prostíbulo – que descienden de inmigrantes europeos – irlandeses o quizá daneses- son como otros personajes, solitarios empedernidos, brutalizados por la barbarie y hermanos, o sea, repeticiones. Lo verdadero es la especie, el antepasado ancestral que se repite, no los prescindibles individuos singulares: de la línea del cainismo bíblico a la hostilidad de gauchos y compadres...la Historia es Eterno Retorno, el mundo

de la idea preside el de los hechos narrados. En una biblia concreta, los antepasados de los Nilsen anotaban los nacimientos y defunciones, pero hay otra biblia, un transtexto en que los Nilsen se inscriben, repitiendo los hechos violentos, además de otro tema bíblico: el de la mujer como corruptora del Orden y provocadora de la discordia masculina, sin llegar a la doble vertiente cristiana y romántica de lo diabólico- angélico, ya que para el gaucho la mujer parece valer menos que el caballo. Como en otras ficciones, se omiten las formas explícitas del amor (se sabe que los Nilsen compartían a Juliana, evitando los detalles sórdidos de ese ejercicio de poder) y también las de la muerte (no se sabe cómo muere Juliana). Juliana , como el título de la ficción anuncia, es una intrusa, que quiebra la perfecta misoginia de los dos hermanos, ambos enamorados de ella. La entregan al prostíbulo, pero luego van por ella y al final, la matan, por considerarla culpable, “como herederos de la Civilización que han optado por la Barbarie, cumplen como fuertes con el rito de la muerte sobre la víctima propiciatoria” (Gambetta, 1987:7)

Juliana , botín de guerra, *topos* del placer erótico, es culpable por su belleza:

- “Juliana era de tez morena y de ojos rasgados; bastaba que alguien la mirara para que se sonriera. En un barrio modesto, donde el trabajo y el descuido gastan a las mujeres, no era mal parecida.” (Borges, 1949:177)

-

- En cambio, de la cautiva , toda barbarie, se salva el rubio de la crencha y de Emma sólo hay su retrato psicológico, mental, obviando lo corporal. Los cuerpos de las tres mujeres literarias están prácticamente elididos. La recepción de los lectores debe completar los campos semánticos y simbólicos, merced al conocimiento de los modelos clásicos, reelaborados por Borges: la cautiva

romántica, Electra retocada con el judaísmo de Emma , y la mujer arrabalera. En el marco de los hechos violentos se transparentan antifeminismo y racismo en dosis diferentes: los cuerpos femeninos son apenas exhibidos. No son cuerpos indescifrables para los lectores, pero sí son cuerpos cifrados en las respectivas ficciones, en cuanto al sigilo frente a la borgeana incognoscibilidad del universo

Bibliografía (Sólo la citada en el texto)

Jorge Luis Borges “Hombre de la esquina rosada” en *Historia Universal de la Infamia* , *Obras completas*, Bs. As., Emecé, 1989, p.p.289-345.

El Aleph, Bs. As., Emecé Editores, 1981.

Ficciones, Bs. As., Emecé Editores, 1956.

Gambetta Chuk, Aída Nadi “Una aproximación a la violencia en los cuentos de Jorge Luis Borges” en *Casa de las Américas*, La Habana, Año XXIX, n.170 septiembre – octubre 1988. p.p. 3-11.

El cuerpo bisexual masculino y los hombres de los saunas de Puebla.

El cuerpo como lienzo de signos. Un relato introductorio.

En una ocasión, no hace mucho tiempo, hice una visita a un baño público en Iztapalapa, el cual, se encontraba anunciado en una página de Internet. Los testimonios en este sitio web, prometían encuentros con hombres de Iztapalapa “masculinos” y algunos otros estudiantes de la Universidad Autónoma Metropolitana que se daban sus escapes ahí, y así, con una descripción exacta de cómo llegar al lugar, me aventuré a ir un viernes por la tarde, sin anticipar lo que iba a encontrar.

Al salir del metro de Iztapalapa, cerca del centro de la delegación, caminé hacia los baños que prometían diversión por un costo no tan elevado. Justo antes de mirar hacia uno de los Boulevares, vi sin tomar mucho en cuenta, una figura en metal que se encontraba fijada en un puente peatonal. Esta imagen, era un Cristo con la cruz a cuestas, representado en metal, que le daba tanto la bienvenida como la despedida a las personas que salían de Iztapalapa, ya que esta era una de las vías en donde se concentran la mayoría de rutas de transporte público que se dirigen hacia el centro del Distrito Federal y otros puntos estratégicos de la ciudad.

A lo largo de mi recorrido, tan sólo de la estación del metro hacia el baño llamado “Puerto Vallarta” y distanciado sólo por unas cuantas calles, podía apreciar muchos signos marcados en las paredes, que encontraba detrás de las imágenes religiosas que se encontraban iluminadas con focos en las esquinas; a través de las pintas, en las cuales se representaba la “pasión de cristo”; al parecer, como uno de los actos más importantes que se desarrollan en Iztapalapa, debido a la representación del *Vía Crucis* en semana santa. Acto muy importante en esa delegación por el hecho de ser representado con el dolor y el sufrimiento verdadero de los personajes. “*Es un vía crucis muy real*”, me decía un lugareño.

Al poco tiempo, quité estos pensamientos de mi cabeza al entrar al baño de vapor general para hombres, en el cual, la organización de las salas del vapor, recibía a los clientes con cuantiosos vestidores individuales al entrar a este espacio destinado para los hombres y continuaba por las salas de regaderas, otra mas de vapor seco y una al lado opuesto de vapor húmedo, como es en general, el orden de cualquier baño público.

Nuevamente, al atenderme el encargado, un señor de aproximadamente 50 años, en su playera noté la importancia de la representación del vía crucis iztapalapense, al verle puesta una camiseta en la cual se conmemoraba una cierta cantidad de años de este ritual urbano, por lo cual, mi primera pregunta no estaba en el hecho de ver cómo esto configuraba su identidad como persona que vive en Iztapalapa, sino más bien, está reflexión se movió hacia entender qué tan católico y ferviente era a su religión y cómo convivía con los encuentros sexuales

homoeróticos, que se sabía, existen el baño de vapor, entre sus clientes y entre sus conocidos, ya que estos eran hechos que están altamente descalificados.

La respuesta no llegaba todavía a mi pensamiento cuando, al atravesar la puerta del vapor, semidesnudo, cubierto por una manta, me encontré con una imagen no muy común: muchos de los hombres que estaban dentro del baño, desde el masajista hasta los más jóvenes clientes, tenían tatuados y representados en pulseras y colgijes, los mismos símbolos de la representación del vía crucis: “los dados”, “las lanzas”, “la escalera”, “Cristo crucificado” y en otras “nueve posiciones”; se plasmaban en casi todos los cuerpos de los usuarios; en las bolsas de mandado en las que traían sus cosas de baño y en alguno que otro atavío para el cuerpo como los rosarios o los escapularios, algunos de ellos benditos seguramente.

No sólo eran estas características de *sus* cuerpos, que veía en los usuarios y representaban el rito tan conmemorado en Iztapalapa, también se veían alteraciones al cuerpo como el cambio de color de cabello, las uñas de los pies pintadas en uno de ellos, el cuerpo tanto ejercitado como aquellos cuerpos que se habían descuidado, el cuerpo envejecido, el cuerpo joven, el cuerpo blanco o “güero”, como se acostumbra decir; el cuerpo moreno, requemado por el sol, con vello, sin vello, etcétera.

En el vapor húmedo, por supuesto, tal como lo afirmaba la página, estaban algunos hombres teniendo relaciones sexuales, tocándose, acercando sus cuerpos y encubriéndose a través de la cortina que el vapor de agua hacía. Ya casi al final del espacio, se veían sombras que se tocaban, que tenían felaciones entre estas, que se daban placer sexual. Mi sorpresa creció aún más cuando, al acercarme a ver, tan homoerótico encuentro semi-público, vi una figura que reconocería de mis años de niñez y a lo largo de toda mi vida, dibujado en imágenes que recorrían mi mente que pertenecían a una sola.

Esa imagen, era en principio, una sombra borrosa de un hombre, que se encontraba al final de la habitación sosteniendo su pene erecto y teniendo sexo oral con otros dos hombres. Esta sombra, se fue esclareciendo hasta dejar ver sus rasgos: pelo largo, negro y ondulado, barba de candado, ojos claros, cuerpo esbelto y una manta que trataba de cubrir la erección que saltaba por fuera la tela. Una mirada de invitación así como una seña con el dedo que reiteraba la misma, conformaba a aquella persona que tal vez, trataba de representar la imagen de Cristo mismo, sólo hubiera faltado la sangre de la pasión y la cruz, en escena para darle más, ya que su manta, se asemejaba a la único vestido que envolvía los genitales de Jesucristo crucificado.

Sobra decir que las invitaciones a tener un encuentro sexual dentro del baño se daban a través no sólo en esta ocasión, sino también en las miradas y a cada paso que uno recorría el baño, sobre todo en el vapor húmedo, en el cual los hombres se ocultaban al fondo del cuarto para tener relaciones, encontraba a en

todo momento señas de invitaciones, nada de palabras, para el disfrute sexual con otros hombres, pero, no sólo era aquello lo que estaba ahí.

Mis sorpresas culminaban en esa “aparición”, todo el tiempo rondaron esas imágenes, tanto por fuera, en la calle; como por dentro, en el baño; y es que, me parece que el cuerpo de estos individuos representaba la ciudad misma, sus ritos y festividades, y que el cuerpo no sólo era ese vehículo de representación, sino aquel por el cual, todo se representaba en ese cuerpo, desde, el género, la sexualidad, la identidad y el deseo.

El cuerpo es un lienzo de signos que se representan en todo momento y por ello, puedo afirmar, después de esto, que el cuerpo nunca está desnudo, siempre lo llenamos de atavíos y lo interpretamos en sus movimientos que obedecen a la identidad de los sujetos, plasmados en las vestiduras del cuerpo, desde el bodyart hasta el comportamiento y la forma del mismo, y esto también sucede en los vapores de Puebla en los cuales realicé trabajo de campo durante dos años, sólo que hasta ahora, con este fenómeno encontrados, entendí uno de los elementos más importantes que es cómo se representa y se significa el cuerpo aunque sin ropa, nunca desnudo.

El cuerpo nunca esta desnudo por el hecho de que siempre se le cargan de significaciones es ese cuerpo no sólo representación de sí como anota David Le Bretón sino representación de todo lo que afecta al individuo como modelación de cuerpo y docilización del mismo:

El extremo contemporáneo elige al cuerpo como realidad en sí, en simulacro del hombre, a través del cual se evalúa la calidad de su presencia, y en el cual, él mismo exhibe, la imagen que quiere dar a los otros. “Es por medio de este cuerpo que se le juzga y que se le clasifica, dice el fondo del discurso de las sociedades contemporáneas”. (Le Breton, 2007: 34)

Mi intención, al mencionar esta afirmación de Le Bretón es afirmar, que el cuerpo, como tal es un espacio visual en el cual se acumulan y representan signos, en el caso extraordinario como el de los hombres del baño de vapor de Iztapalapa, estos símbolos pueden ser símbolos de identidad, en el cual evocan no sólo las imágenes que representan esta delegación de México, sino también las imágenes y los ritos con los que conviven y les dan una representatividad como iztapalapenses y ello atraviesa, tanto las calles de la ciudad como el cuerpo de los individuos, se representa digamos, en ambos espacios, tanto en los grafitos de los muros como en los tatuajes de los cuerpos. En este caso el cuerpo es una representación de la identidad aunque no por eso abandona sus interpretaciones del género que me parecen mucho más fuertes y que obedecen a una representación que la cultura de género ha impuesto.

Este el hecho que más me interesa en esta ponencia ya que siento que está más presente este acto que en cualquier lado. El cuerpo se representa de una manera genérica, en la cual los comportamientos, los atavíos y hasta las prácticas

sexuales y las formas del cuerpo, tienden a ser “masculinizadas” y “feminizadas”, bajo estos aspectos en los que todos los cuerpos de los hombres tienen diferentes representaciones que los definen en el género y estas también van de la mano con los pequeños atavíos que le dan identidad y hasta definen el estatus en un cuerpo desnudo.

En este caso, es este cuerpo, el de los hombres de los saunas del vapor en Puebla, en este espacio donde la desnudez es la regla, es lo que me llama la atención de la misma manera en que se conectan estas líneas con relación significativa al cuerpo en este ejemplo: la de la identidad, la del género, y luego la sexualidad, representado y fijado en un cuerpo no vestido, sino más bien presentado como es raro verlo en la vida cotidiana: desnudo, pero modelado por las actitudes y por los signos que, ni siquiera sin ropa, pueden abandonar al mismo, como si esas actitudes acompañaran siempre los deseos del hombre, revestidos en su cuerpo.

Al asimilar este hecho retomo a Elsa Muñiz cuando nos adentra al hecho de que el cuerpo tiene un dominio específico, en el cual, los movimientos y la gestualidad se encuentran controlados por cánones específicos que señalan los discursos del género y así mismo escribe:

Movimientos, gestos, expresiones verbales y tonos de voz, miradas y actitudes en general han sido controlados desde diversos discursos; y sometidas a las disciplinas que desde el siglo XVI han sido formulas generales de dominación que adoptan un mayor rigidez cuando se trata de establecer una división genérica a un orden social para ubicar los papeles de hombres y de mujeres. (Muñiz, 2002: 101).

Al establecer los elementos de dominación, en los cuales el cuerpo forma parte de una docilización que el género, con base a los elementos en los que se contexto identifica las cosas adecuadas. List es quien afirma, que, en la mayoría de las ocasiones, cuando un varón no cumple con los comportamientos que el género dicta y con respecto a su virilidad, siempre se asocia este hecho a lo gay o lo homosexual, adjudicando que esos son comportamientos femeninos.

También es importante decir, que, frente a esto, el cuerpo de los varones en los saunas poblanos obedece a una representación del género que también conlleva a una definición de la sexualidad de los varones que así mismo se interpreta. Por regular –dice List- el varón gay siempre es asociado con comportamientos femeninos, y es por homofobia, por miedo a no ser descubierto, que se tratan de evitar estos comportamientos. Tal parece que los varones poblanos sienten que, no hay problemas respecto a su sexualidad, mientras no se transgredan los comportamientos que el género a dictado en los varones (List, 2005:7,8)

Cuando Muñiz, menciona la rigurosa disciplina respecto a la disposición que la cultura de género tiene para con los cuerpos, en el siglo XIX, sobre todo a través de los manuales producidos por diferentes instituciones basadas en la moralidad,

es de facto, entender que estos hechos han tenido una fuerza impresionante capaz de docilizar el cuerpo como si fuese una disciplina, bajo los conceptos foucaultianos, que podría llamar disciplina del género sobre el cuerpo, y que Muñiz extiende hacia los juicios de los cuerpos por la cultura de género.

De la relación cuerpo, género y sexualidad.

Todo esto nos lleva a entender, que, el hecho que el género se represente a partir, no sólo de la modelación del cuerpo por la cultura de género tiene diferentes dimensiones en la historia, pero que obedecen a discursos de larga duración. En los baños, necesariamente la regla de la disciplina y del comportamiento así como la medida la explica Beatriz Preciado al hacer su análisis sobre los sanitarios en el cual nos dice de los baños de hombres:

En nuestro paisaje urbano, el baño de caballeros, resto cuasi-arqueológico de una época de masculinismo mítico en el que el espacio público era privilegio de los hombres, resulta ser, junto con los clubes automovilísticos, deportivos o de caza, y ciertos burdeles, uno de los reductos públicos en el que los hombres pueden librarse a juegos de complicidad sexual bajo la apariencia de rituales de masculinidad... (...) ...los baños son escenarios normativos de producción de la masculinidad, pueden funcionar también como un teatro de ansiedad heterosexual. (Preciado, 2001: s/p)

Pero sobre todo, a través de una mirada más fina se puede entender un hecho marcado por la propia cultura de género y cómo atraviesa todos los espacios, por lo que Preciado continúa:

Allí donde la arquitectura parece simplemente ponerse al servicio de las necesidades naturales más básicas (dormir, comer, cagar, mear... (y bañarse)) sus puertas y ventanas, sus muros y aberturas, regulando el acceso y la mirada, operan silenciosamente como la más discreta y efectiva de las "tecnologías de género". Utilizo aquí la expresión de Teresa De Lauretis para definir el conjunto de instituciones y técnicas, desde el cine hasta el derecho pasando por los baños públicos, que producen la verdad de la masculinidad y la feminidad. Es importante decir, que estos baños al ser "públicos", atrae a diferentes hombres como usuarios, la variedad de hombres que había era vasta aunque, en ese momento sólo había alrededor de veinte personas, pero, cabe señalar, que había hombres que sólo entraban a bañarse y a hacer ejercicio en el vapor seco, el cual, en ocasiones era insoportable para las demás personas. (Preciado, 2001: s/p)

El baño público de vapor en Puebla es un espacio que no prohíbe la entrada a diferentes cuerpos, y específicamente, aunque en la mayoría de las ocasiones, se mide la masculinidad de los sujetos, en los baños Guadalupe y San Joaquín, no sucede esto. Por lo cual la gama de sujetos que ahí están conviven entre aquellos que están en la edad de la plenitud en contraste con jóvenes y a veces niños,

desde aquellos que representan la macho viril hasta otros que han alterado su cuerpo para pronunciarse los pechos y dejarse largo el pelo, así como usar maquillaje.

A diferencia de lo que Preciado menciona, los baños públicos poblanos en donde hay encuentros están llenos de diferentes cuerpo que siempre representan, por sobre todo dos cosas. Lo masculino y lo femenino de cada uno y, a través de esto, el rol sexual y hasta la preferencia, a partir de un imaginario de representación del cuerpo y lo que se traiga encima:

Yo sabía que era bisexual, porque traía un anillo, aunque lo raro es que el era pasivo y muy "torcidito", como yo también era casado, en ese entonces, me le acerque y comenzamos a platicar y ya después de eso jamás supe de él, aunque a veces nos hablábamos.
(Noe, 45 años)

La relación entre el cuerpo y lo que se trae en el baño, asocia a los hombres bisexuales, con sus prácticas que, por lo regular se consideran "activas" (es decir, como penetradores), así como de actitudes muy viriles: un cuerpo masculino, es aquel: definen los usuarios de los saunas poblanos: "es aquel dónde se ve un hombre, con pelo, bigote o barba, actitud de barbajan y así bien chacal" (La Concha, 43 años).

Hay tres elementos específicos en los usuarios de los vapores que definen a los sujetos y que están relacionados en su mayoría con el género. Los hombres que actúan con movimientos más delicados digamos, movimientos considerados "femeninos" van a la sala de vapor y, por lo regular, acababan teniendo encuentros sexuales o platicando con otros sujetos usando el comportamiento llamado "joteo" y por eso rápidamente al ver a un hombre actuar de esta manera, la mayoría de los usuarios se los imaginaban como gays u homosexuales.

Ahora, algunos signos sobre el cuerpo también puede delatar la identidad u orientación sexual de los sujetos. Ya que, en ocasiones, son algunos de estos hombres aquellos que tienen una expresión del argot gay al hablar y que, en el cuerpo, utilizan algunos elementos, los cuales están llenos de signos, tale como las pulseras de colores que simbolizan la bandera gay trazadas en collares u otras cosas, o el hecho por ejemplo, de que se hablen con nombres femeninos o de forma tal cual se entienda como femenino al sujeto.

Aunque, eso no cerraba la posibilidad de ver en este lugar a hombres que no tenían estos comportamientos, en estos baños de vapor, conocí hombres con actitudes digamos designadas como "masculinas"; que entraban al vapor, pero en la mayoría de las ocasiones esperaban que los abordaran no iniciando un "ligue", como lo era con los otros hombres a estos hombres yo los imaginaba como bisexuales, personas que comenzaban a experimentar las relaciones homoeróticas y que se habían topado, por morbo o casualidad los encuentros en los baños.

Por último, los hombres digamos “mas masculinos”, aunque pocos, entran al vapor y le suben la temperatura hasta el tope, hacían ejercicio y se bañaban, evitando la mirada de los demás asistentes así como las invitaciones y flirteos sexuales y se iban inmediatamente después de bañarse. A estos mismos yo los designaba como heterosexuales.

En relación al cuerpo bisexual masculino.

El hecho de mencionar la relación que existe entre los asistentes y cómo interpretan los movimientos y los atavíos del cuerpo, me lleva a reflexionar, que en el caso de los varones bisexuales, aquellos que sostienen relaciones sexuales independientemente de que puedan ser afectivas o no, con hombres y con mujeres, significan bajo su propio cuerpo el hecho de una separación del sexo y el placer sexual y el gusto por los hombres.

En la mayoría de los hombres, estaba significado el hecho de que ellos no debían ser masculinos y que eso denigraba su masculinidad. De hecho, aunque la mayoría de las ocasiones tenían encuentros muy reiterados con hombres que ellos consideraban “femeninos”, no podía ni siquiera dirigir una conversación ni dentro ni fuera del baño.

Su cuerpo se definía por actitudes masculinas:

Ser hombre, es no ser afeminado, bueno con el bigote, así sin joteos ni actitudes amaneradas, ni así usar ropa muy llamativa ni nada de chingaderitas como las locas que van a los baños, bueno hasta sin eso se les ve lo joto (Filiberto, 38 años)

La masculinidad no se medía en los hombres en el hecho de verso muy viriles, sino también de no demostrar prácticas sexuales frente a otros en el baño que fueran consideradas como femeninas, tales como la penetración anal en ellos mismos, demostrando que en ocasiones, que también eran hombres que disfrutaban la penetración anal.

Me siento mal al hablar de eso, si he tenido penetración anal pero no quiero darte más detalles porque eso me hace sentir bien maricón, lo que si te puedo decir es que fue con alguien a quien estuve viendo seguido, pero jamás dejaba ni que me tocaran las nalgas en el baño. (Juan, 35 años)

Una vez use un pene de plástico con unos amigos con los que tengo mucha confianza pero nunca dejaría que en el baño me penetraran, aunque no te niego que me gustó, no dejaría que me vieran porque si no ellos (los gays), pensarían que yo soy igual y a mi me gustan las mujeres. (Pepe, 45 años)

Las actitudes respecto a demostrar que el uso del cuerpo, se basa en las actitudes de hombres penetradores masculinos es un hecho de facto que aparece en los baños, lo cual es asociado a la homofobia de no querer ser considerados homosexuales o gays.

Cuando aparecen estos hechos y otros similares, no es de extraño pensar que el cuerpo, se modela y se actúa en estos espacios, en los cuales los hombres asocian las prácticas como femeninas que, por sobre todo, no deben ser demostradas en público.

Los hombres del vapor desarrollan la mayoría de sus interacciones bajo estos elementos que dan al cuerpo una significación de sí para los otros. Esta ponencia sólo trata de dar aspectos preliminares a una investigación en la cual aparecen las actitudes sobre el cuerpo de los hombres con prácticas bisexuales, por el hecho en el cual, como se ha dicho, el género atraviesa las relaciones dentro del baño al ser este fenómeno un hecho que aparece en el acto público.

La representación del cuerpo, implica el hecho de que la masculinidad en los hombres bisexuales, debe ser un elemento de representación, una actuación social lo cual nos da una idea de los lineamientos que los comportamientos que siguen los actos y el cuerpo. Es un hecho que esta es una pequeña visión en la cual se representa un pequeño sector de mi estudio que me parece importante relevar en este congreso dedicado a ese objeto de estudio contemporáneo llamado cuerpo.

BIBLIOGRAFÍA.

Ashkenazi, Michael and Rotenberg, Robert. *"Cleansing Cultures: Public Bathing and the naked Anthropologist in Japan and Austria"* en: Markowitz, Fran and Ashkenazi, Michael, "Sex, sexuality and the Anthropologist", University of Illinois Press, USA: 1999.

Izazola, José. *"La Bisexualidad"* en: **Antología de la sexualidad vol. I**, Consejo Nacional de Población, México: 1994.

List Reyes, Mauricio, *"Jóvenes corazones gay. Género, identidad y socialidad en hombres gay de la ciudad de México"*. Fondo editorial de la BUAP. México: 2006.
_____, *"Cuerpo de hombre, cuerpo masculino"*, en Memorias del II Congreso Internacional de Artes, Humanidades y Ciencias "El cuerpo descifrado" octubre de 2003, México D.F. (publicación en CD).

Matamoros, Ali. *"La construcción del cuerpo masculino gay a través del vestir"*, Ponencia para el III Congreso de escritor@s sobre disidencia sexual e identidades sexo-genéricas. Xalapa, Veracruz, México.

Mendoza Ortega, Sara Elena. *"Identidades sexuales: la bisexualidad como ruptura"* en: Careaga Pérez, Gloria y Cruz Sierra, Salvador. Compiladores, *Sexualidades Diversas: Aproximaciones para su análisis*, Comisión Nacional para la Cultura y las Artes. México: 2001

Muñiz, Elsa, *"La historia cultural del género. Un acercamiento al poder y a la cultura genérica."* Mecanoscrito, s/f.

----*"Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-193"* Universidad Autónoma Metropolitana, Miguel Angel Porrúa, México: 2002.

Rabotnikof, Nora, *"Público-Privado"* en: Lamas, Marta (Dir.) *Debate Feminista, Público y privado: sexualidad*, Año 9, vol. 18, octubre 1998. México.

Preciado, Beatriz, *"Basura y género"*, artículo en Internet.

Teutle, Alberto. "La bisexualidad: la etnografía de los vapores", *Memorias en extenso del II Congreso de Ciencias, Artes y Humanidades, El cuerpo descifrado* México: 2005.

-----*"Húmedos placeres, espacio, género y sexualidad en los varones usuarios de dos baños públicos en Puebla"*. Tesis para obtener el grado de Licenciado en Antropología Social, BUAP, México, Puebla: 2007.

La visibilización del dolor emotivo: pos-pornografía, morbo y placer en las obras de Mark Ryden.

Alejandra Díaz Zepeda

Para entender la producción y consumo de imágenes dolientes he tratado de referirme a una declaración hecha por Mark Ryden cuando presenta su serie *Blood* (1) acerca de la visibilización del dolor emocional en el cuerpo, la reflexión que el artista hace resulta ser muy importante, en el sentido de que las marcas corporales que nos recuerdan el dolor emocional, son tan reales como esas heridas que sangran. Tal vez este tipo de reflexiones nos permitan un primer acercamiento para entender la importancia del consumo de imágenes “traumáticas”. “[...] parecía que con tanto dolor debería estar cubierto en sangre. Quise ser capaz de ver mis heridas, pero no estaban en la superficie de mi carne”, dice Ryden. (2) Este tipo de comentarios me llevan a hablar del tema del dolor y el cuerpo desde las experiencias, teniendo como objetivo la teorización de los mismos. Esto, desde mi punto de vista, no puede ser tratado desde teorías de lo ajeno o de lo otro, sobre todo tratándose de algo que necesita de un acercamiento tan íntimo como lo es el cuerpo, habrá que referirse primero a las experiencias corporales que hacen cuestionar este tipo de situaciones y creo que, para hablar de los mismos habrá que considerar los estados primitivos de la corporeidad.

Por esto, quisiera empezar confrontando la cuestión del acercamiento al cuerpo en sí, por la pornografía, y con esto quisiera tratar de repensar el uso del término, en el sentido, no de enfocar la exposición de cuerpos por el puro

consumo de la acción sexual, o la fascinación por lo prohibido y lo privado a la que esta remite constantemente. Quisiera entenderlo más bien como un medio de aprendizaje, la pornografía como un importante acceso al cuerpo. Creo que el consumo de ésta es más complejo e interesante que el tradicionalmente pensado. Es un acceso a las acciones del cuerpo a las que no podemos integrarnos cuando estamos involucrados en ellas, como la desnudez, el acto sexual e incluso el autoerotismo, esto debido a que en éstas hay una especie de desprendimiento que no nos permite involucrarnos con nosotros mismos como diferentes, o dado que son momentos de placer en los que se pierde la parte consciente de uno mismo; por otro lado, permite la contemplación, que marca en la mirada aquello que posiblemente no reconocemos o no somos capaces de mirar de nosotros mismos, el cuerpo en sí, pero sin hacernos vulnerables, sin riesgo de enfermedades, de rechazo o incluso del dolor del enamoramiento. Evidentemente, el consumo de lo pornográfico, es subjetivo y a cada quien le complacerá por distintas razones, lo que es un hecho es que la misma nos permite el consumo de placer, cualquier cosa que esto sea.

De esta experiencia de aprendizaje e identificación en el consumo de la imagen pornográfica a la que hago referencia, he considerado como parte de la misma acción al consumo de las imágenes dolientes, pues pienso que el efecto de aprendizaje e identificación podría ser muy semejante. Por eso encuentro en las obras de Ryden la contemplación del dolor, no sólo como aprendizaje y registro, sino como una acción de identificación y solidaridad con el otro, también observo en éstas aquello que no puedo ver cuando soy yo la parte activa, conocer la

manera en el que el dolor y el sufrimiento se exteriorizan en el cuerpo, lo cual resulta un hecho bastante atractivo como objeto de la mirada, en los dos sentidos a los que me he referido, pienso que mi necesidad de acercamiento a estas imágenes es una situación de sobrevivencia pura, dirigido a lo instintivo y eso es para mí la pornografía. Más todavía cuando además recurren al morbo, a la seducción del espectador por medio de la exhibición de los cuerpos heridos, sangrantes, doloridos, representaciones que han sido utilizadas por la religión católica a lo largo de la historia de Occidente.

Evidentemente hay diferencias en estas dos visiones, por ejemplo, el sentido de placer que se obtiene por mirar el cuerpo o las acciones consideradas como privadas o prohibidas socialmente, no cuestionan el concepto de *placer* y, los juicios emitidos sobre los mismos, dado el juego entre lo prohibido y la seducción es algo entendible. Pero cuando éste tiene que ver con la exposición del dolor ajeno, se vuelve más conflictivo, en lo personal cuando pienso el tema del cuerpo, sobre todo cuando éste está conviviendo con el dolor, el placer, el morbo, la perversión, el sexo; es entonces cuando me identifico con la frase de Bataille: "Cuando se entregan a los placeres de la carne, lo hacen a condición de que sean insípidos"⁽³⁾. Es decir, si he de ver o sentir el cuerpo tendrá que ser más allá de lo común, en este sentido empieza a ser necesaria la necesidad por la exposición de cuerpos en condiciones o situaciones diferentes, distintas, ver a otro no como lo común, que puede llegar a pensarse como vulgar, lo interesante del otro de su condición de otredad, tal vez algo que posibilita esto es la profundidad del cuerpo, y es así como quisiera entender el conflicto del placer y

el dolor, aquellos cuerpos que se exponen heridos, enfermos o en proceso de degradación incentivan la incapacidad del entendimiento de las emociones, por lo tanto son los que habrán de decir más del cuerpo y su profundidad, refiriéndome a la profundidad del cuerpo como algo más allá de su materialidad. Hablar del consumo de estas imágenes como un proceso de identificación e incluso de solidaridad está bien, pero hablar de ellas como fuente de placer problematiza los conceptos, de pronto la búsqueda por la satisfacción del placer utilizando el cuerpo parece ser excesivo, hay placeres permitidos e incluso cotidianos que son aceptados para el cuerpo, pero la satisfacción ante la generación o la contemplación del dolor, la sangre, la carne o ciertos órganos heridos o expuestos, meten en conflicto el concepto del dolor, pero sobretodo el de pornografía.

Hay una resignificación del sentido del dolor que no ha sido considerada, el dolor siempre ha tenido una referencia al sufrimiento, al castigo, a lo corporal y se ha tratado como lo opuesto al bienestar, por lo tanto se ha considerado su posible eliminación, aunque también se piensa en él como algo necesario para la supervivencia, dado que es importante para saber que algo anda mal en el cuerpo, pero cuando no se puede curar es innecesario, de hecho el que se lo use como forma de producción de placer resulta socialmente perverso. Para Ryden, no solo el cuerpo, la carne, los fluidos, la muerte, deben ser mostrados, él apuesta por la exhibición de las emociones, el dolor emocional es algo que puede y debe ser mostrado, las emociones son también parte fundamental del cuerpo e igual pueden ser descritas, detalladas, expuestas y registradas.

El acceso a la profundidad del cuerpo va más allá de la exploración de los órganos, la carne y los fluidos. El consumo de estas imágenes tal vez esté fundado en la sensación de saber cuáles son los límites de acceso a la privacidad de las emociones de los otros, así como el intento de desmitificar el cuerpo y entenderlo más allá de un objeto, por supuesto, estamos tratando de acceder al él de la forma más cruda, observarlo en su estado puro, partiendo de un criterio de realidad que va más allá de la materialidad, pero he considerado que esta alternativa puede ser la mejor forma de conocimiento y relación con el otro.

Uno de los problemas estribaría en el placer que puede causar el herir al cuerpo o disfrutar de su exposición, para poder acceder a él, mi primer referente a estas experiencias no es la simple convivencia cotidiana con mi propio cuerpo y la búsqueda por la expresión de lo profundo en la propia carne, sino la experiencia un tanto catártica al exponerme a relatos como el del suplicio de Pekín de 1905 cuando Fu-Tchu-Li es cortado en cien pedazos(4), la curiosidad y el morbo tan relacionado al placer por ver o conocer el cuerpo profundamente expuesto, es decir, la exquisitez del relato de los *Cien pedazos* no está en las mutilaciones hechas al cuerpo, en los órganos y la carne expuesta, está en el suplicio y en la exhibición que se hace de la víctima, en la decisión de mostrarlo y en mi opción de verlo, de atisbar, de acceder a lo más traumático y trastornado para llegar al éxtasis. Por supuesto, hay experiencias corporales que se viven de forma común y cotidiana pero son insuficientes debido a que no hay realmente una conciencia y son otras situaciones las que nos hacen vivirlas, pero rara vez

la inquietud por lo corpóreo, creo que éstas vivencias sólo calman de manera inmediata el apetito por el cuerpo, y eso tomando en cuenta que seamos capaces de identificarlas, es decir, sólo la contemplación me permite sentir sus adentros, creo que mientras más crudo y primitivo sea el acceso a la imagen y el convivio con el cuerpo, más puro será el reconocimiento del mismo.

Así, las imágenes de Ryden parecen enfocarse en un primer nivel, a la posibilidad de acceso a la profundidad corpórea, a la experiencia del dolor emocional hecho carne, para a partir de esto cuestionarnos si el cuerpo no es más que un límite. Por ejemplo, en *Wound 39(5)*, se aprecia una niña- mujer sumergida en un espacio indefinido lleno de algo que parece sangre, su cuerpo apenas asoma desde la parte superior del pecho, sin permitir la mirada sobre sus pequeños senos, su rostro expresa una especie de desolación, mientras el tórax muestra una herida abierta, de un tamaño considerable, que en su mayor parte se encuentra sumergida y que está ubicada justo en el lugar donde se localiza el corazón, el cuerpo está desgarrado pero no hay una actitud de dolor, a pesar de tener la carne latente y viva, pareciera mostrar un estado emocional sereno y a la vez con una aflicción tan intensa que pudiera llevarla al éxtasis, es como sentir que la vivencia extrema del dolor pudiera hacer del cuerpo algo más trascendente.

Esta exposición de un dolor emocional mediante la simbolización del dolor corporal, parece incitar a un extraño juego de atracción- repulsión, la imagen seduce, provoca, y agrede al mismo tiempo. Despierta el morbo ante la expresión y la historia desconocida del personaje, provoca placer ante su dolor

emocional o físico expuesto ante nuestros ojos, ambos conviviendo en la exhibición de lo privado, de lo íntimo, nueva forma de lo pornográfico.

Notas:

- (1) Blood: miniature painting of sorrow and fear, 2003.
- (2) “ [...] It seemed like with so much pain I should be covered in blood. I wanted to be able to see my wounds, but they were not on the surface of my flesh.”, Chuck Amok, *Blood: Miniature paintings of sorrow and fear*, en Juxtapoz, Sep.- Oct., 2003. <http://markryden.com/reviews/index.html> (última consulta, mayo, 2006) (La traducción es mía).
- (3) Bataille, Georges, *Historia del ojo*, Coyoacán, México, 2005, p. 78.
- (4) Bataille, Georges, *La lágrimas de Eros*, Tusquets, México, 2002, p. 247
- (5) Wound 39, óleo sobre tela, 6” x 6”, serie *Blood: miniature painting of sorrow and fear*, 2003.

Enfrentamiento, crisis y frontera entre cuerpo, sexo y mente en la nueva narrativa mexicana: Susana Pagano y Adriana Pineda.

Alejandro Hermosilla Sánchez.

Esta ponencia se ha realizado gracias a la concesión de una beca posdoctoral por parte de la Fundación Séneca de Murcia (España) para el desarrollo de una investigación sobre narrativa mexicana del siglo XX.

Desde luego, tanto en el campo de la narrativa como en el del arte pictórico mexicano si existe una figura desconocida, ambigua y cuyas facetas se encuentren todavía por descubrir y esclarecer con una mínima precisión, no es otra que la mujer. Y con esto no me refiero al hecho de que sea una figura a reivindicar o de la que haya que hacer un rescate emocional y social a tono con las tendencias feministas que de manera muy sui géneris se han ido introduciendo en el México contemporáneo. Al contrario, a mi entender y sin que mis palabras quieran sostener afirmación rotunda alguna sino más bien sugerir una media verdad o interrogante que nos permita interrogar el estatuto de la mujer mexicana contemporánea, pienso que, sobre todo, lo que nuestro tiempo está demandando sin ningún género de dudas no es tanto –que también- una reformulación social de la función y transformación progresiva de la mujer en el México moderno sino, sobre todo, una visión que permita interrogar al estatuto mujer sobre su real composición. Esto es, que nos permita entender qué y quién es la multifacética mujer mexicana actual y, sobre todo, que nos ayude a concebir cuáles son los lineamientos de interés que su existencia le sugiere, su concepción antropológica en y del mundo actual y, sobre todo, su posicionamiento – ya no ideológico sino vital- en el mundo en que se desenvuelve así como, por supuesto, su relación entre cuerpo y espíritu.

En este sentido, desde luego, resulta de mucha ayuda el observar las creaciones que nos van dejando pintoras como Adriana Flores o Juana López, entre otras, así como la narración de sus propias vivencias y experiencias que van realizando diversas escritoras

dispuestas a hacer un hueco a sus voces dentro del nutrido, aglomerado y profuso mundo contemporáneo. En este caso, me centraré únicamente- dadas las escasas dimensiones de este trabajo- en dos escritoras que, cada una a su manera, sin opacar sus emociones ni las tensiones surgidas entre su perspectiva individual y el inconsciente colectivo de su pueblo y ayudadas de una sana ironía y hábil perspicacia, están ayudando a redimensionar la figura de la mujer mexicana en nuestro tiempo así como su particular relación con sus propios cuerpos y su analogía con el opuesto o complementario sexo masculino.

Verdaderamente, lo que me interesa tanto de la obra de Adriana Pineda como de la de Susana Pagano es su capacidad para verter con autenticidad un retrato veraz del alma femenina sin por ello caer en el error de la manida y recurrente reivindicación feminista. Esto es, de una manera u otra, ambas han sabido dar concreción a sus respectivas voces narrativas situándolas en el marco de un presente difuminado o en vías a diseminarse, vertiginoso u opacado por las magnitudes de los espacios y residuos históricos donde se desarrollan las vidas de sus personajes. En este sentido, las dos han retratado con sinceridad la mujer mexicana de la ciudad y las provincias de una forma precisa que sin dejar de lado las facetas telúricas y recónditas de los misterios de la existencia, permiten vincular a sus protagonistas con el tiempo cíclico y mítico de los rituales de la sociedad en que se circunscriben con el objeto de formular una redefinición veraz de la misma en un medio tan esquivo y poliédrico como México. Asunto este último que lejos de ser anecdótico u accesorio, es, realmente, fundamental y admirable si tenemos en cuenta los diferentes estigmas que se han adherido al término mujer en el país mexicano desde hace varios siglos.

La mujer mexicana y el cuerpo que la conforma es heredera de dos castigos, cómplice de dos culpabilidades y la gran derrotada de una historia ancestral que terminó por opacar su voz de una forma tal que únicamente desde la extravagancia y la más delirante genialidad como manifestara la obra y la vida de Frida Kahlo o desde la necesidad de reformular su papel originario en la reconstrucción de las raíces del país mexicano, como demuestra la obra de Rosario Castellanos, pudo ser reivindicada

Con la llegada del conquistador al país azteca, la mujer mexicana se hace acreedora de dos faltas extemporáneas pero complementarias entre sí que condenan a su espíritu y cuerpo a la maldición, al destierro dentro de su propia tierra así como a su marginación.

La mujer que surge del dominio hispánico de la población indígena y que, con tanto encono, intentara rescatar Sor Juana Inés de la Cruz por medio de las fuerzas inconscientes de donde brota la poesía que, finalmente, engendra la vida y unifica los sexos, recoge inmediatamente el estigma impuro de ser heredera indirecta de la tentación de Eva que muestra al ser humano la desnudez de su cuerpo y le impone la fuerza y condenación del trabajo y, a la vez, se ve golpeada con fuerza por el gesto de la Malinche que al romper con los lineamientos y tabúes del sagrado México prehispánico predice la condenación de todo un género y una raza traicionada en el centro íntimo de su cosmología.

En este sentido, la mujer mestiza –heredera directa de la Malinche y Eva- es culpable. Culpable por dar vida a una realidad que ha sido trasfigurada y ha traicionado los funcionamientos rituales de toda una comunidad y por ser cómplice tanto por su cuerpo voluptuoso como debido a su sexo abierto, tal y como expresara Octavio Paz, de la

arremetida de las impurezas sexuales y de una situación hostigante, vil y humillante de la que ni la Independencia ni la fallida Revolución podrán rescatar a su pueblo.

Por tanto, el cuerpo de la mujer será territorio franco para el dominio masculino. O bien será denigrado por los indígenas que observan en él, el lugar exacto desde el que surge la opresiva situación vivida durante siglos y será denigrado y violado por los conquistadores hispánicos deseosos de fecundarlo con el germen crístico que purificará sus anteriores impurezas al tiempo que lo encaminará por su penitencia en el camino de la redención o bien será encerrado y negado entre las paredes de los conventos que se van alzando en el mundo pre-hispánico con el objeto de ayudar a la purificación de una tierra perdida hasta entonces ausente del conocimiento de los sagrados evangelios.¹

Finalmente, el cuerpo de la mujer es esclavo del goce, del frenesí que son consecuencias de los impulsos del deseo y es negado. Lo que supone, por tanto, dinamitar el infinito torbellino de su incandescente sexo y matriz creadora enfrentada a rígido poder de la ley escrita. Por tanto, a partir de entonces, escribir la historia de la mujer y, asimismo, de su cuerpo –antes de que aparezcan las libérrimas construcciones vanguardísticas del siglo XX- en México, supone realizar un análisis de un vacío, de una negación, de un objeto sin el que no podríamos considerar la posibilidad de vivir pero que sería mejor que no existiera.

¹ Además, si volvemos a repasar la mitología azteca, seguiremos encontrando más motivos para este hecho. No resulta banal recordar, por ejemplo, el paradigma de la diosa azteca Coyolxauhqui, hermana mayor de Huitzilopochtli, Dios supremo del sol y el fuego, quien al descubrir que su madre Cōatlícue estaba embarazada, acabó por asesinarla con ayuda de sus 400 hermanos provocando el nacimiento del principio de los sacrificios humanos aztecas debido a que antes de morir Cōatlícue engendró a Huitzilopochtli que no tuvo más remedio que nacer totalmente armado y no dudó en matar a su hermana. O, por ejemplo, tampoco resulta trivial recordar a la diosa Tlazolteotl que siendo donadora de la vida y diosa de la fecundidad, es, a la vez, también, la cruel portadora de la enfermedad y diosa de la locura. Ella se apodera del hombre, penetra en él y le deja caer en convulsiones. Su papel es tan ambiguo como terrible como revela su figura que porta en una mano mazorcas de maíz como símbolo de la vida y en la otra un sonajero, que por una parte era instrumento ritual de la danza de la fecundidad, y por otra simbolizaba también, la enfermedad-azote.

Así, por ejemplo, en *Ariel*, la narradora indicará que el cura protagonista de la narración “nos enseñaba a fantasear con nuestras vidas; a caminar dizque con garbo y a no abrir las piernas al sentarnos”.² Y haciéndose eco de las faltas y maldición acometidas en contra de la mujer mexicana y su cuerpo sexualizado, se nos referirá en *Entre Huizaches*: “Aquí donde los hombres son escasos hemos aprendido a compartirlos. Al principio fue difícil adaptarnos a esta idea, pero en vista de la lejanía y la maldición de nuestros vientres, para engendrar varones, nos hemos organizado sin pleitos ni celos. (...) Aquí, la alegría es dar a luz un macho, porque así nunca te faltará nada. (...) como puedes ver, aquí todo es ilusión. (...)”³ O, por ejemplo, la protagonista de *Y si yo fuera Susana San Juan*, no dudará al afirmar con rotundidad, siguiendo el ejemplo materno, en comunicarnos su imposibilidad y rechazo a observar su cuerpo y rostro en un espejo: “los espejos dicen la verdad que todo el mundo calla, son como vagabundos mal educados que te escupen tus verdades y ni siquiera te puedes defender de ellos, porque nadie se puede defender de su propia fealdad. Tú tampoco te has visto en un espejo y quizá fuera demasiado doloroso verte ahora”.⁴

Es, por tanto, ahí exactamente, en ese punto frontal, catártico y decisivo en el que se enfrentan la ley no escrita e inconsciente del deseo masculino –la no existencia del cuerpo femenino- y la realidad- su implacable necesidad para la generación y la continuación de la vida- en donde surge, en mi opinión, el porqué de la necesidad del arte narrativo como continuación de la pervivencia virtual, real y existencial del género femenino en las mismas condiciones que la del hombre, en este caso, en el país mexicano. Es en ese punto anteriormente citado, donde deberíamos explicarnos el cómo

² Pineda, Adriana. *Octubre y sus sorpresas*. Primera edición: 1998. Fondo Editorial Tierra Adentro. México. D.F. pág., 31.

³ *Ibid.*, págs., 25 y 27.

⁴ Pagano, Susana. *Y si yo fuera Susana San Juan*. Primera edición: 1998. Fondo Editorial Tierra Adentro. México. D.F. pág., 20.

han afrontado el problema de dar voto y voz a la mujer, las nuevas narradoras mexicanas y es desde ahí desde donde podríamos encontrar una primera y ulterior explicación al hecho de que sea a través de la imaginación, el tejido de palabras narrativas que encadena la memoria de diversas generaciones de mujeres o da firme paso a su voz interior, el recurso más eficaz utilizado en las mismas para proclamar tanto la verdad como la necesidad de su existencia sin la cual no habría posibilidad de armonía en sociedad alguna. Pues las dos escritoras circunscriben el deseo y goce corporal de sus respectivos personajes a un territorio abierto a cualquier fantasía y cerrado a cualquier actitud dogmática como es la imaginación y la fortificación de distintas voces interiores que, sin violencia y con suavidad, se dejan oír sin censura alguna de una manera tal que configuran un verdadero retrato de la memoria interna de este presente azotado que constantemente vive la sociedad mexicana.

Así, por ejemplo, la protagonista del cuento *Las señoritas Verduzco* de Adriana Pineda sostiene los recuerdos de su propia identidad a través de un portarretratos familiar en el que la visión corporal no existe o se difumina en el tiempo lejano de la imaginación y el olvido a través del cual puede encontrar una salida pura a su situación existencial. Nos dirá: “si me abro al silencio, dejo que mis fantasmas me consuelen y una infinita tranquilidad me posee. Olvido y perdono”.⁵ O, asimismo, la narradora-protagonista de *Los húngaros* al preguntarse por el hecho de no haber sido llevada por los fantasmagóricos húngaros a otro destino mejor no tiene más remedio que responderse “sin duda, porque me enseñaron a ser libre sin moverme”,⁶ como, de la misma manera, la Susana protagonista de *Y si yo fuera Susana San Juan*, escindida entre la realidad onerosa que la rodea y la sublime lectura de *Pedro Páramo* que la conquista para

⁵ Pineda, Adriana. *Octubre y sus sorpresas*. Cit., pág., 15.

⁶ *Ibid.*, pág., 20.

siempre, elegiré esta última para sublimar su deseo trascendente de amor: “Esa Susana San Juan melancólica y obsesionada por los recuerdos sólo podía ser yo, el reflejo de mí misma en el espejo de un libro impreso”.⁷

Desde este punto de vista, ambas narradoras plantean, cuestionan y resuelven el tema de la sexualidad mental y corporal en sus obras desde un fino tejido imaginativo no exento de ironía y un humor sin resentimientos que, al huir de todo radicalismo, plantea tanto el cuerpo como el espacio de lo femenino como un escondite ideal desde el que sublimar las traumáticas experiencias históricas así como permite dar cuenta de los tejidos sueltos que el progresivo avance de la modernidad de la sociedad mexicana va dejando a su paso. Asunto este último que es mostrado de manera irónica e inteligente en **Ahí tú verás**, donde se afirma sin rubor que a pesar de la dinámica de la construcción masculina del poder que rige en el pueblo donde se desarrolla la narración, en realidad “te puedes meter con todo el pueblo, pero menos con la tía Enma y la abuela”,⁸ o en *Anuario*, donde la protagonista no tiene rubor, jugando sin temor con la idea del cuerpo pecador, al confesar: “se me está ocurriendo que cuando comulgue voy a guardarme las hostias en el pecho y cuando ya tenga muchas voy a invitarle al cura este pan de Cristo, a condición de que él traiga la sangre de su cuerpo, y entonces sí, qué banquete le ofreceremos al señor... Ése sí será un pecado”.⁹

En ambas narradoras, se encuentra la necesidad de olvidar el cuerpo para afrontar el deseo de la vida. La verdadera vida no se encuentra en el cuerpo. El cuerpo miente. Es rugoso u obsceno por anticiparse al espíritu. No se puede controlar a nuestro antojo y no se pliega a nuestros deseos como la mente que siempre nos devuelve al lugar soñado. El

⁷ Pagano, Susana. **Y si yo fuera Susana San Juan**. cit., pág., 12.

⁸ Pineda, Adriana. **Octubre y sus sorpresas**. cit., pág., 37.

⁹ *Ibid.*, pág., 69.

cuerpo miente. La imaginación no. Ningún ser humano puede conocer a una mujer si no es por el tamaño de su imaginación. Todo aquello que se encuentra lejos del mito y cualquier explicación. Y esta fuga de lo corporal y ascenso progresivo hacia los territorios del mito, conlleva una aceptación de la muerte pero también una lucha contra la misma en la que la mujer se regenera, lava su posible culpa y devuelve su rostro a la mirada del consorte masculino para que asuma su responsabilidad en la construcción de la sociedad. Se nos refiere en el monólogo de la abuela de Susana en la obra de Pagano: *“Aún siento el cuerpo débil. Mis ojos se cierran con voluntad propia, sin obedecerme. No aguanto este cuerpo, es mío pero ya no me pertenece. Tengo las muñecas vendadas y el hospital huele a formol. Morir lo estoy viviendo ahora. Qué significa morir cuando vivo encerrada en este cuerpo que ya no quiero. Pensar en la muerte es ahora mi único sueño y mi única esperanza. Morir es mi libertad”*.¹⁰

Porque la mujer mexicana no lucha contra su falta ni contra la historia. Al contrario, la asume y la reconstruye hasta tal punto que su única solicitud es la de encontrar cuál es su función en una sociedad dual en la que el consorte debe asumir, asimismo, su responsabilidad y redefinirla para que las distintas fuerzas centrífugas que componen la imagen caleidoscópica del México moderno no se desintegren sino que se conjuguen de tal manera que las fuerzas rituales del México pre-hispánico y las convulsas fuerzas de la modernidad se conjuguen creando un espacio ambivalente, frugal y abierto a una redefinición positiva de sí mismo. Al fin y al cabo, como nos habría sugerido Melanie Klein, “la feminidad, definida como deseo de conocimiento y factor favorable para la constitución de una interioridad psíquica en la que coinciden el hombre y la mujer(...) es el motor del deseo y de la capacidad de remover las inhibiciones del pensamiento”.¹¹

¹⁰ Pagano, Susana. **Y si yo fuera Susana San Juan**. cit., pág., 99.

¹¹ Kristeva, Julia. **El genio femenino. 2. Melanie Klein**. Primera edición: 2001. Editorial Paidós Mexicana S.A. México. D.F., pág., 140.

Y, por todo ello, acaso nos diga sin dudar Susana San Juan desde las páginas de la novela de Susana Pagano, haciéndose eco de esta búsqueda de la esencia de lo femenino: “Pero, sobre todo, pregunta para qué naciste tú y quién les dijo que serías feliz en la vida, y con ellos”.¹²

Una pregunta que se hace eco de toda una serie de voces condenadas al olvido y al anonimato que gracias a la posibilidad de su formulación, nos permite comenzar a aprehender y tomar conciencia de lo poliédrico de la construcción de una sociedad mexicana en la que la mujer cuyo cuerpo ha sido negado, defendiéndose a través del libre discurso de su voz interior, muestra no sólo la dimensión de lo prohibido sino, asimismo, la imposibilidad de capturarla. Se muestra como una pasajera incómoda e inestable para transitar el mundo gobernado por los hombres capaz de disolver las fronteras que le separan de su consorte masculino gracias a una imaginación florida de palabras que acaban devorando las fronteras entre los cuerpos, diluyéndolas y haciéndolas inexistentes en beneficio de unos arquetipos que deben ser repensados, redescubiertos y, de nuevo, imaginados para seguir sosteniendo los pilares de la sociedad a la que pertenecen. Arquetipos que aparecen tan débiles como traicioneros o difíciles de sustentar y entre los que aparece la voz de una mujer que se muestra evasiva, evadida, incisiva o arisca sin por ello dejar de ser apacible, dando cuenta de una fragilidad que es, en realidad, fortaleza a través de la cual acaso exponga que va llegando el tiempo en que su voz y cuerpo se unan a lo masculino con el objeto de forjar la geografía corporal, mítica y ritual de un México monumental decidido a rescatar la memoria de sus ancestros con la herencia occidental para ser, de nuevo, el gran centro cultural y artístico de toda Hispanoamérica. O, al menos, esta es la conclusión que

¹² Pagano, Susana. **Y si yo fuera Susana San Juan**. cit., pág., 13.

extraigo de la angustiante voz de Susana San Juan obligada a desdoblarse sobre sí misma y su amante masculino de ficción para encontrar un punto de eclosión personal y social entre ambos sexos que aún se encuentra por repensarse: “Ya no podrás salir de mí, aunque te vayas todos los días. Me quedé con tu esencia, pero me robaste la mía y por eso soy la mitad de mí. Te tengo a ti, pero no me tengo a mí”.¹³ Como, a su vez, de las palabras de la adolescente protagonista de *Anuario*: “La peor enfermedad es cuando el silencio duele”.¹⁴ O, en otras palabras, cuando a aquello que nos constituye, el cuerpo, recipiente del alma y de la vida, se le niega la posibilidad de expresarse y manifestarse con entera libertad.

Bibliografía.

Kristeva, Julia. **El genio femenino. 2. Melanie Klein.** Primera edición: 2001. Editorial Paidós Mexicana S.A. México. D.F.

Pagano, Susana. **Y si yo fuera Susana San Juan.** Primera edición: 1998. Fondo Editorial Tierra Adentro. México. D.F.

Paz, Octavio. **El peregrino en su patria.** Fondo de Cultura Económica. S.A. México. D.F. Primera edición: 1987.

Pineda, Adriana. **Octubre y sus sorpresas.** Primera edición: 1998. Fondo Editorial Tierra Adentro. México. D.F.

Rulfo, Juan. **Obra Completa. El llano en llamas / Pedro Páramo. Otros textos.** Segunda edición: febrero de 1985. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas (Venezuela).

¹³ *Ibíd.*, pág., 15.

¹⁴ Pineda, Adriana. **Octubre y sus sorpresas.** cit., pág., 69.

Ciudad Juárez: cuerpo negado, cuerpo omitido, cuerpo sin rumbo en 2666 de Roberto Bolaño.

Alejandro Hermosilla Sánchez.

Esta ponencia se ha realizado gracias a la concesión de una beca posdoctoral por parte de la Fundación Séneca de Murcia (España) para el desarrollo de una investigación sobre narrativa mexicana del siglo XX.

Como he destacado en otra ponencia presentada en este Congreso, **Enfrentamiento, crisis y frontera entre cuerpo, sexo y mente en la nueva narrativa mexicana: Susana Pagano y Adriana Pineda**, uno de los temas candentes y todavía por explorar en el México contemporáneo, es la visión antropológica, papel y redefinición de la mujer mexicana en relación a la incipiente modernidad vivida en este país.

En la ponencia anteriormente citada, hacía alusión a las dos culpas de las que es heredera la mujer mexicana desde la llegada del conquistador poscolombino al país azteca: la falta de la Malinche y la de la Eva paradisiaca¹ que sólo pudieron ser suplidas con el escarnio y vejación a los que se le condenó o por el matiz de redención y purificación mariano que impuso la reclusión en los conventos de un gran número de mujeres así como gracias a la asunción de la Virgen de Guadalupe y su famosa aparición en el Tepeyac al Beato Juan Diego en 1531. Por este motivo, consideraba en el anterior trabajo que la labor de narradoras como Susana Pagano y Adriana Pineda, entre otras, era fundamental en el sentido de que conseguía abrir espacios a la voz interna y la reflexión psicológica e imaginativa de la mujer en un ámbito contemporáneo en que la libertad de la mujer se camufla de liberalismo y no permite dar

¹ Decía Octavio Paz en famosas palabras que sirven, a su vez, como incipiente introducción a las muerte y desaparición de mujeres en Ciudad de Juárez: “La extraña permanencia de Cortés y de la Malinche en la imaginación y en la sensibilidad de los mexicanos actuales revela que son algo más que figuras históricas: son símbolos de un conflicto secreto que aún no hemos resuelto. Al repudiar a la Malinche –Eva mexicana, según la representa José Clemente Orozco en su mural de la Escuela Nacional Preparatoria- el mexicano rompe sus ligas con el pasado, reniega de su origen y se adentra solo en la vida histórica”, en Paz, Octavio. **El peregrino en su patria**. Primera edición: 1987. Fondo de Cultura Económica. S.A. México. D.F. pág., 77.

cuenta –más allá de las exasperantes y catárticas ondanadas feministas- de una verdadera reflexión adulta sobre su condición.

Precisamente, en este trabajo que presento ahora, me ocuparé de un tema sugerente, abrasivo y casi prohibido que refleja la otra cara de la moneda y nos devuelve a la situación antes denunciada -el ostracismo y la negación absoluta del cuerpo y alma de la mujer mexicana- ahondando en la desaparición absoluta de la voz y el cuerpo de la mujer: la desaparición, asesinato y violación de mujeres en Ciudad Juárez.

Es inexcusable referir que, más allá de los lejanos hechos de la conquista española, una circunstancia que todavía late y hace hervir con desesperación -aún y a pesar de su silencio- el alma del hombre mexicano no es otra que la pérdida de una gran parte de su territorio a manos norteamericanas en la primera mitad del siglo XIX. Con la firma del Tratado de Guadalupe Hidalgo, el 2 de febrero de 1848, se concedió a EE.UU. el control sobre Texas y la Alta California: los Estados de Arizona, California, Nevada, UTA, Nuevo México y partes de Colorado y Wyoming. Y si hemos de resaltar un hecho para los objetivos de este trabajo no es otro que, justamente, esta anexión de territorios mexicanos por parte de EE.UU. no comenzó sino con la declaración de la Independencia de Texas en 1836 una vez acaecida la famosa batalla del Álamo y la definitiva de San Jacinto y su anexión a este país en 1845. Además, no fue sino tras una escaramuza entre soldados mexicanos y estadounidenses en abril de 1846 en el territorio texano que el Congreso de los Estados Unidos declarara la guerra a México por más que el primer enfrentamiento entre tropas de ambos países se llevara a cabo en el Estado de Tamaulipas en esas mismas fechas.

Por tanto, como hemos podido observar, el territorio donde se asienta actualmente Ciudad Juárez es otro de esos lugares simbólicos como, por ejemplo, lo es Tlatelolco, a través de los que el país mexicano recuerda consciente o inconscientemente una herida difícil de borrar que lo afectó en su más límpida esencia. Por todo ello, Ciudad Juárez lejos de ser considerada el último bastión histórico a través del cual el hombre mexicano se vislumbra a sí mismo y su historia de una manera épica, auto-comprensiva y que le permita fomentar un orgullo heroico que sienta unas bases explicativas y auto-referenciales de su pasado indígena, su presente mestizo y su futuro aún por definir, es la mayor manifestación de su impotencia, de un fracaso perenne, circular e insolidario que amenaza con confundirlo y absorberlo desde su primer contacto con Occidente. Y de este hecho no han podido rescatarla ni el haber sido decretada por Benito Juárez capital de la República durante los años de la segunda ocupación francesa ni el haber sido el lugar que enmarcó el final de la dictadura de Porfirio Díaz una vez que Francisco I. Madero tomara esta ciudad el 10 de mayo de 1911 y se firmaran allí los famosos tratados de Ciudad Juárez.

No. Al contrario. Ciudad Juárez tanto por su historia como por ser terreno fronterizo que separa a México del gran enemigo opresor anglosajón es el territorio por antonomasia del “mal”, el cruce de caminos tras el que el ser mexicano siente que su alma se extingue en un vaporoso territorio que le devuelve un reflejo infernal de su alma. Aún y a pesar de que Ciudad Juárez pudiera representar un orgullo o podría ser el último bastión de lo mexicano, en realidad, su existencia es una afrenta porque recuerda todo aquello que a México le gustaría olvidar: el abandono de una parte muy importante de su cuerpo, la despedida de unas estrías sanguíneas, unas montañas y parajes que un

día fueron suyos y que hoy alimentan las venas y cónclaves de los “otros”, de los extranjeros antes quienes no se supo o no se pudo defender.

Tanto es así, que sospecho que para el inconsciente del mexicano profundo, Ciudad Juárez no es ni justificable ni permisible. Su existencia misma revela los miedos más ancestrales del mexicano, trasluce una historia indecorosa de derrotas injustificadas como las acaecidas contra el imperio hispano, el francés o las mismas que detentaran las aspiraciones emprendidas por la Revolución, que son un atentado a su psique irónica, templada y humorística con la que capea los distintos episodios que se suceden en su vida cotidiana. Exactamente, Ciudad Juárez no es sólo la zona fronteriza más grande del mundo sino que a tono con las dimensiones gigantescas del país mexicano representa y ubica en primer plano con una eficacia contundente y sin matiz ni recoveco alguno, la magnitud de su tragedia.

Es la ciudad sospechosa del contagio de la enfermedad, el canal a través del que se vislumbra la fortaleza del enemigo y la debilidad manifiesta de la nación mexicana, una Sodoma castigada a existir por su indolencia y que no se sabe porqué no ha sido extirpada por los dioses a no ser que estos la hayan permitido sobrevivir para condenar con su subsistencia a la memoria de toda una nación. Sí. Acaso su existencia no tenga otra función que penalizar y castigar a quienes sacrificaron entre ritos tribales y designios sagrados a miles y miles de víctimas de su misma comunidad. O puede que su indómita presencia responda a un segundo castigo propiciado por aquellos dioses que llegaban a Technotitlan a librarla de sus impurezas y que fueron acibillados sin piedad en los tiempos de la Independencia. No se sabe con seguridad pero lo cierto es que la existencia de Ciudad Juárez en el plano del inconsciente profundo mexicano, vista

desde un punto de vista psicoanalítico, parece existir más como castigo que como celebración. Se nos aparece, como podría sugerir Octavio Paz, como una demostración de la soledad del hombre mexicano, de su imposibilidad de defenderse de sí mismo y de cualquier amenaza externa. Es, en suma, un signo de la impotencia del mexicano ante su historia. Un gesto abrupto que determina, como pocos, el conflicto entre lo americano y lo occidental. La crónica de la derrota y el fracaso de todo un pueblo. La representación real e imaginaria del sacrificio estéril de tantos y tantos ciudadanos que dejaron la vida por una idea, unas tierras y el cuerpo de una nación que parece hablar tras la voz del profesor Kessler en **2666**: “esa sociedad está fuera de la sociedad, (...) esa ciudad parece pujante, parece progresar de alguna manera, pero lo mejor que podrían hacer es salir una noche al desierto y cruzar la frontera, todos sin excepción, todos, todos”.²

Desde este punto de vista, rescatando de nuevo las famosas reflexiones de René Girard en sus imprescindibles **El chivo expiatorio** o **La ruta antigua de los hombres perversos** y las formulaciones sobre la culpabilidad de la mujer mexicana expuestas con anterioridad, se comprenderá que, de una manera u otra, y aún más en un tiempo neoliberal en que la mercancía carne-cuerpo así como la dictadura mass-mediática son omnipresentes, el sintagma-cuerpo de la mujer podía ser, perfectamente, el chivo expiatorio que pagase todas las culpas e impotencias residuales que, de una u otra manera, se encuentran inscritas en Ciudad Juárez.

Si tenemos en cuenta que en esta ciudad, la primera impotencia percibida es la imposibilidad de asaltar con rabia al enemigo fronterizo norteamericano y de pagar la antigua traición de decenas de mexicanos debido al poder casi supremo del mismo y

² Bolaño, Roberto. **2666**. Séptima edición: febrero 2006- Editorial Anagrama. S.A. Barcelona. pág., 339.

que la segunda consiste en la propia debido a la crisis económica y social que perennemente golpea al lugar, que resalta aún más frente a la del todopoderoso rival vecino, el resentimiento y la violencia por lo estéril de la situación han de aparecer de una u otra manera en el seno de la sociedad postergada por años de inanición. Y sin duda, como se visualizará con claridad, si el instinto de autodestrucción ha de predominar en una situación semejante, nada más susceptible de ser golpeado, aniquilado y vilipendiado que el cuerpo y la matriz de la que surge la vida: el cuerpo de la mujer mexicana.³ Un cuerpo humillado, violado y sometido a todo tipo de ferocidades y desenfrenos que, en última instancia, se hace desaparecer bajo la complicidad, suponemos, de gran parte de los poderes establecidos teniendo en cuenta que tanto el organismo social como el político pueden así refrendar una venganza ulterior contra sí mismos y su propia impotencia sin necesidad de cometer un suicidio real. Nos indica Limas Hernández “ser mujer en Juárez implica vivir “cuerpo y construcción de género en un sistema de relaciones en desventaja, en una ciudad y un espacio público que vulneran”.⁴

Es por todos estos motivos apuntados por los que, bajo mi punto de vista, no es nada casual que el signo-cuerpo de la mujer asesinada no aparezca en Ciudad Juárez y que hasta ahora no haya aparecido culpable alguno o sea tan difícil apuntar a un lugar sólido del tejido socio-político de la ciudad más allá de las investigaciones y esfuerzos de investigadores como Danah Washintong que apuntan a relacionar a los culpables de

³ Así expresaba esta situación Octavio Paz en **El peregrino en su patria**, cit., págs., 67 y 68, en una célebre reflexión de diferenciación entre sexos que culmina con la violencia en México: “Lo chingado es lo pasivo, lo inerte y abierto, por oposición a lo que chinga, que es activo, agresivo y cerrado. El chingón es el macho, el que abre. La chingada, la hembra, la pasividad pura, inerme ante el exterior. La relación entre ambos es violenta, determinada por el poder cínico del primero y la impotencia de la otra. La idea de violación rige oscuramente todos los significados”.

⁴ González Rodríguez, Sergio. **Huesos en el desierto**. Tercera edición: noviembre de 2005. Editorial Anagrama. S.A. Barcelona., pág., 31.

estos asesinatos con jóvenes pertenecientes a prominentes familias de Juárez que tienen nexos con el *cártel* de la droga de esa ciudad y compran protección policiaca, pues, en realidad, y si se entiende la cuestión desde el trasfondo desde la cual la intento plantear tanto el culpable como la víctima no tienen la menor importancia. En realidad, en Ciudad Juárez desaparece lo que no habría debido de existir: el excedente mujer-cuerpo a la que se le niega toda afectividad, psicología o alma alguna y se le culpabiliza indirecta e inconscientemente de todos los males de la sociedad. Desaparece un pequeño pero suficiente grupo de cuerpos que no afectan a la continuidad de la especie pero que son los suficientes como para que la sociedad concerniente sienta el castigo que pesa sobre las mismas por ser mujeres, dadoras de vida y, por tanto, responsables primeros y últimos de la onerosa situación actual así como se cuida de que el cuerpo mutilado sea, dentro de una sociedad con recursos muy limitados,⁵ de baja extracción social, como han estudiado con rigurosidad Sergio Rodríguez y Diana Washington en sus ya clásicos **Huesos en el desierto** y **Cosecha de mujeres. Safari en el desierto mexicano** pues, de esta manera, no podrá defenderse del ataque producido.⁶

Exactamente, bajo mi punto de vista, hacer desaparecer el cuerpo de las mujeres es un intento desesperado por intentar cambiar la historia de México. Desaparece lo que nunca ha debido de existir, lo que no debía haber sucedido jamás, por lo que es natural que Sergio Rodríguez nos indique que “el móvil particular” de los crímenes “sería un

⁵ Nos indica Sergio Rodríguez en **Huesos en el desierto**, cit., pág., 31: “En la década de los noventa, Ciudad Juárez alcanzó el más bajo índice de desempleo de todo el país, y llegó a tener el mayor número de empleados que en México trabajaban en tal industria, donde la persona pasa a ser un brazo cibernético bajo mandos del mayor verticalismo a cambio de la paga exigua”.

⁶ En suma, como sugiere una diputada del PRI en **2666**, enfrentada al asombro y vértigo de las desapariciones que, de una u otra manera, comprende que están tejidas con hilo fino con el inconsciente colectivo de la nación y responden a un funcionamiento natural y no alógeno del sistema: “La parte más increíble de la historia” es que “cuando” se cometen errores desde adentro, los errores pierden su significado. Los errores dejan de ser errores. Los errores, los cabezazos en el muro, se convierten en virtudes políticas, en contingencias políticas, en presencia política, en puntos mediáticos a tu favor. Estar y errar es, a la hora de la verdad (...) una actitud tan congruente como agazaparse y esperar”. En Bolaño, Roberto. **2666**. cit., pág., 761.

no-móvil”.⁷ Desaparece el cuerpo de una mujer perdida en el olvido del grito clamoroso y no escuchado de la población similar al del cuerpo fracturado del pueblo mexicano clamando en voz silenciosa por los territorios y fragmentos que le fueron amputados y robados hace más de un siglo. Desaparecen las astillas rotas y sin fondo que se encuentran sumergidas entre los clandestinos basureros y maquiladoras de una ciudad que necesitaría estar escondida dentro de los parajes sin contornos del océano del olvido, como parece sugerirnos de la misma Lalo Cura en **2666**: “Las ciudades y los pueblos son barcos. El desierto es un mar interminable. Éste es un buen lugar para los peces, sobre todo para los peces que viven en las fosas más profundas, no para los hombres”.⁸

Una ciudad a la que, paradójicamente, se la ubica en primer plano de la actualidad, para que, se quiera o no, -en una especie de ejercicio autofágico de exhibicionismo complaciente- todos los ciudadanos del mundo vuelquen aunque sólo sea un instante su mirada a la misma y la destierren de la soledad multitudinaria en la que vive, la mimen con sus miradas asombradas y ensordecidas por el terror de contemplar a una especie de niño desarrapado y olvidado por sus padres que les reclama, mostrándole todos sus defectos sin vacilar, aquel afecto que no supieron o no pudieron darle.

Asunto este último que podría explicar el hecho de que, como haya destacado Israel Cocarrubias, a “las víctimas del homicidio se” les arroje “en el espacio público” y que como indica Julia Estela Monárrez Fragoso se caractericen en una gran mayoría “por la imagen del cuerpo de la mujer desnuda, cuyo cadáver se arroja como si fuera basura” y además “es acomodado y exhibido en posiciones ginecológicas, como si le fueran a

⁷ González Rodríguez, Sergio. **Huesos en el desierto**. cit., págs., 284 y 285.

⁸ Bolaño, Roberto. **2666**. cit., pág., 698.

tomar una foto”, mostrándose como un objeto mujer “menos que mujer, menos que ser humano, (...) un objeto al que se le niega su experiencia subjetiva”.⁹

Y es, tal vez, por estas razones que la concitan como una ciudad límite en todos los aspectos –último residuo de los habitantes de Hispanoamérica antes de penetrar en la “otra frontera” y salir de su hábitat natural y cónclave de trasvase bilingüe de dos culturas que quisieran despreciarse e ignorarse mutuamente- y la hacen acreedora a ser una especie de nueva Beit Shemesh hispanoamericana tras la que se cierra o abre el paso al infierno o al paraíso, según se mire, de nuestro tiempo (E.E.U.U.) como puede que, a su vez, por su condición de ciudad- purgatorio y modelo referente de nuestro catódico y confundido tiempo, Roberto Bolaño no dudara en trasmutarla tras el nombre de Santa Teresa en **2666**, dado su manifiesto carácter simbólico bajo el que queda retratado gran parte de la historia y del futuro del continente americano: una tierra madre que acogió sin reservas a miles de emigrantes que, lejos de agradecer la posibilidad de haber sido recibidos en el nuevo paraje, una vez perdidos sus referentes natales, la maldijeron con su pérdida simiente preguntándose como esa especie de trasunto de Roberto Bolaño que es el Amalfitano de **2666** qué habían venido a hacer allí.

Pues si de algo es trasunto la Santa María de Bolaño y la Ciudad Juárez real no es sino de todo un continente como el americano que, aun habiendo permitido salvar la vida de miles de personas, habiéndose comportado como una ejemplar mujer o madre adoptiva capaz de amamantar a hijos de los más diversos orígenes, ha sido constantemente violado, despreciado y asesinado delante de los ojos de todo Occidente sin que ningún poder político o social hiciera nada para detener el saqueo de sus recursos sino, más

⁹ González Rodríguez, Sergio. **Huesos en el desierto**. cit., pág., 37.

bien, ayudar a su continua extorsión. Extorsión de la que en **2666** –dentro de su final abierto- se sospecha está detrás un escritor de origen alemán, Archimboldi, que viene a encarnar tras sus rasgos disolutos y su saber intelectual, la miseria del “ego” de toda una cultura autodestructiva¹⁰ cuyo genocidio se sigue extendiendo, a pesar de todo, aún hoy en día, a lugares vacíos de un marco político, cultural y social adecuado como Ciudad Juárez. Una ciudad cuyo cuerpo social al igual que el de las mujeres que viven en su seno y de tantos y tantos habitantes de América se encuentra negado, omitido y camina sin rumbo fijo hacia, tal vez, un destino cruento.

Bibliografía.

Bolaño, Roberto. **2666**. Séptima edición: febrero 2006. Editorial Anagrama. S.A. Barcelona.

Girard, René. **El chivo expiatorio**. Traducción de Joaquín Jordá. Editorial Anagrama S.A. Barcelona. 2002.

González Rodríguez, Sergio. **Huesos en el desierto**. Tercera edición: noviembre de 2005. Editorial Anagrama. S.A. Barcelona.

Paz, Octavio. **El peregrino en su patria**. Primera edición: 1987. Fondo de Cultura Económica. S.A. México. D.F.

Washington Valdez, Diana. **Cosecha de mujeres. Safari en el desierto mexicano**. Primera edición: 2005. Colección El dedo en la llaga. Editorial Océano. México D.F.

¹⁰ Como nos señala Diana Washington en **Cosecha de mujeres. Safari en el desierto mexicano**. Colección El dedo en la llaga. Editorial Océano. Primera edición: 2005. México D.F. pág., 339: “Según declaraciones de funcionarios mexicanos, se grabó un gran triángulo en las espaldas de algunas de las víctimas, mediante un cuchillo o algún otro instrumento cortante. En Asia, un triángulo es un símbolo vinculado con los políticos de ultraderecha. También ha sido utilizado por algunas sociedades y logias secretas, incluso hasta por los nazis”.

Por siempre joven

Acerca de la economía moral implicada en el tratamiento publicitario del cuerpo

Alejandro Peña García

Maestro en Estudios Políticos y Sociales, UNAM.

La publicidad no ofrece *una* moral en torno al cuerpo humano. No existe un conjunto ordenado y coherente de valores y pautas de comportamiento acerca de cómo es, cómo deber ser, tratarse y usarse el cuerpo. Esto se debe a que el funcionamiento de la publicidad comparte la lógica del *ethos* posmoderno, desde hace mucho objeto de estudio e interpretación en las ciencias sociales. La aceleración del tiempo, la repetición de lo nuevo, la casi inmediata obsolescencia de los productos y las imágenes que los promueven, la fragmentación e incluso vaciamiento de significados, son características posmodernas claramente dominantes en el fenómeno publicitario. Se trata del desorden desestructurante de las mentalidades tradicionales y moderna, pero que también reestructura nuevas formas de ver y estar en el mundo, en las que algunos observan ampliaciones de las libertades y otros amenazas de alineación, abismos y callejones sin salida.

Que la publicidad no muestre una moral estable, no quiere decir que no exponga una economía moral, más o menos definible con claridad, es decir, series ligadas de valores, preceptos e instrucciones de comportamiento sobre lo que es bueno y deseable, malo e indeseable en relación con el cuerpo humano. Lo que tenemos es una moral en movimiento que no se dirige hacia, ni parece necesitar de un orden jerarquizado y estable de valores. Lo que sigue es una exploración de esas configuraciones de valores y pautas de comportamiento explícitas o implícitas en la publicidad comercial.

Desestabilización emocional

El primer objetivo de la publicidad es no pasar desapercibida, su punto de arranque es mover algo en el espectador. Las formas que utiliza son variadas y aunque se dirige más a los sentimientos e impulsos instintivos, no descarta el encadenamiento racional del mensaje. A fin de cuentas, se trata siempre de probar, mostrar, justificar las bondades de lo que se quiere vender. Se utilizan imágenes espectaculares, fantásticas, sonidos, juegos de lenguaje, música, micro relatos humorísticos y livianos, etc., todo con el fin de desestabilizar a quien observa. En ese sentido hay dos elementos privilegiados: la saturación sexual y el desorden. Por un lado tenemos que prácticamente cualquier cosa tiene un potencial, o puede ser la vía de gratificación sexual (gaseosas, paletas congeladas, desodorantes, autos, etc.); mientras que en el otro elemento, se nos muestra que los productos son el detonante y el acompañante de explosiones de diversión (chicles, alimentos, jugos, gaseosas, aparatos electrónicos, productos de limpieza del hogar).

La publicidad necesita sacar al posible comprador del estado de reposo o indiferencia, una y otra vez. Necesita cuerpos excitados. Necesita y contribuye a reforzar el comportamiento siempre sediento, siempre abierto a lo nuevo, siempre en búsqueda de mayor estimulación.

Los anuncios comerciales también muestran lo desagradable. Por ejemplo en la promoción de medicamentos, donde se exponen imágenes crudas (reales o por computadora) de los padecimientos, de dolor, llagas, úlceras, granos, manchas, cicatrices, huesos rotos, mal olor, mal aliento, incomodidad, etc. Y por supuesto imágenes del producto aliviando el malestar. El malestar no se detiene en las afecciones individuales, sino que se muestran los efectos perniciosos en la vida social cotidiana de quien tiene

determinados padecimientos. En este punto tenemos los relatos del fracaso social, laboral y sexual. La promesa publicitaria es que los productos ofrecidos solucionaran, de manera rápida, cómoda y hasta barata los problemas físicos y orgánicos, lo cual tiene dos implicaciones: primero, que esos malestares corporales (el dolor, la enfermedad, el envejecimiento, etc.) son en sí mismos absurdos, indeseables por su carencia de sentido, por ser simples obstructores de la vida de la persona; y, segundo, que tanto el alivio de los malestares a nivel corporal, como el alivio de sus efectos desastrosos en la interacción social cotidiana, corresponden a la acción material efectiva de los productos.

Seducir y ser seducido

Una configuración publicitaria que está conectada directamente con la desestabilización emocional es la seducción. Tenemos una gran recurrencia de escenas y relatos de ligue, de proximidad y contacto de los cuerpos. La seducción casi siempre va ligada, explícita o implícitamente, al goce sexual. El tema de la saturación sexual en la sociedad de consumo ha sido tan tratado que es difícil no caer en los lugares comunes. Lo que aquí hay que recalcar es que la seducción en la publicidad no se agota, por mucho, en el espectáculo del encuentro de los sexos. Tan importante como esto es la seducción como una relación que se establece con el producto. La mercancía seduce desde su envase, su presentación, su proximidad, su consistencia y, obviamente, por su funcionamiento. Lo que seduce es el “cuerpo” del producto, su “personalidad”. En ese sentido tenemos los abundantes relatos en que quien aparece en los anuncios nos habla con todo el cuerpo de los beneficios (orgánicos, físicos, mentales, sociales) del producto (un dentífrico, un auto, un champú, un teléfono celular).

Un cuerpo desestabilizado emocionalmente es materia maleable de seducción. Y ser seducido es ya un placer. La distancia se borra; es decir, la publicidad quiere provocar la experiencia del borramiento de la distancia entre el espectador y el producto, quiere facilitar el proceso de empatía mediante el cual el espectador puede ponerse (o es llevado a ponerse) en el interior del espectáculo que se desarrolla ante sus ojos.

No se trata de un proceso de hipnosis, aunque en algunos casos los anuncios parecen acercarse a ello, sino de un proceso de aceptación de las reglas de juego de la fantasía y el juego. Sabemos que lo que sucede frente a nosotros nos es real, sino ficticio, exagerado o fantasioso; pero podemos dejarnos seducir, sentir “como si” fuera real y en ese sentido compartimos la “verdad.” La fantasía es poderosa.

El organismo eficiente

Los cuerpos tienen una gran capacidad de adaptación y resistencia. La salud, como un estado orgánico óptimo, es un bien en sí mismo porque es la base de cualquier otro bienestar. Pero los cuerpos son también frágiles, susceptibles al deterioro y la decadencia. De nuevo la publicidad asume que toda esas “desviaciones” respecto a la eficiencia orgánica son indeseables. Es el mal como absurdo y sin sentido, no solo por encerrar en sí mismos un mal-estar en el cuerpo, sino también porque esas desviaciones son completamente resarcibles. Me refiero a la promoción de medicamentos (efectivos-cómodos-rápidos-no riesgosos), pero también a la publicidad de alimentos y bebidas (agua purificada, productos dietéticos), complementos vitamínicos, productos para la higiene corporal e incluso aparatos y métodos para adelgazar.

El cuerpo “natural” es un cuerpo eficiente. Los productos ayudan contra el estrés, el cansancio, el dolor, las enfermedades, las molestias corporales en general (de la resaca a los

cólicos premenstruales) y contra el envejecimiento. Los productos nos ayudan a tener mayor energía, a estar alertas, a pensar y sentir con mayor claridad e intensidad.

El cuerpo “natural” produce placer. La estética de lo natural (el cuerpo desnudo, ágil, su consonancia con el agua, paisajes, etc.) nos muestra que la sensación del cuerpo “naturalizado” (es decir, intervenido o al menos acompañado por los productos) nos conduce a un estado de beatitud y poder. El cuerpo “natural” es un cuerpo que seduce.

De esta manera vemos que el cuerpo natural en la publicidad es un cuerpo reconstruido y resignificado por la intervención de los productos que incluye, paradójicamente, el alivio, ocultamiento e incluso extirpación de todo aquello que, aunque tiene una causa biológica, como la menstruación o el envejecimiento, es indeseable.

La belleza física

La belleza es física, una cualidad anclada en la evidencia material e inmediata, corresponde a la densidad de las apariencias. Por tanto, atañe tanto a los individuos como a los productos que aparecen en los anuncios comerciales. Existe un vínculo directo que va de la plenitud “natural” de los cuerpos a la belleza física. Asimismo la belleza física es un medio privilegiado, muchas veces imprescindible, para suscitar emociones, para seducir.

La belleza es diversa. En el caso de los hombres, si bien se emplea la presentación atlética y rostros atractivos, el mayor énfasis se pone en ciertos estereotipos: el aplomo, la formalidad y el ser seguro de sí mismo, el hombre protector y dominante; también se reiteran las actitudes joviales, despreocupadas, aventureras, es decir, se muestra una masculinidad liberal y gozosa. Pero hay un elemento que atraviesa toda esa diversidad: el hombre al acecho, en búsqueda de gratificación sexual. De ahí que el imaginario del cuerpo femenino sea una presencia necesaria en los anuncios dirigidos a los hombres.

En cuanto a la belleza femenina la publicidad presenta una gama más rica y compleja de imágenes y relatos. La belleza es particular (tipos de rostro, cabello, piel, actitudes), pero predomina el modelo del cuerpo esbelto con énfasis en los contornos sexuales. Este modelo es prácticamente omnipresente. Además, la belleza es presentada bajo el paradigma de la claridad. Todos los detalles nítidos y en su lugar, todo en apariencias de una limpidez tal que nos muestra que la belleza física es la muestra de una armonía, un equilibrio síquico. El alma está a flor de piel.

En la belleza femenina convergen todo tipo de productos (medicamentos, alimentos y bebidas, cosméticos, de higiene personal) y a la vez sirve como dispositivo de seducción en muchísimos otros (bancos, telefonía, tarjetas de crédito, institutos educativos, electrodomésticos, etc.).

Si en la lógica masculina que nos muestra la publicidad se subraya la gratificación sexual, el poder y la posesión del imaginario femenino, en cambio, la lógica femenina es desarrollada de manera más compleja. En primer lugar, no es ya el agente del mal y perdición, sino el agente de la exploración estética y emocional. La publicidad resalta a la mujer sensual, la profesionista, la caprichosa y frívola, la mujer aventada, divertida, despreocupada, la mujer inteligente, etc. Pero siempre bajo el modelo del cuerpo esbelto y el paradigma de la claridad. La vanidad femenina es un comportamiento complejo en el que rige la exigencia de darse, construirse una belleza única, singular, individual, pero bajo el mandato de directrices básicas estrictas y bien definidas.

Por siempre joven

Tan omnipresente y poderosa como la belleza femenina es el imaginario juvenil en la publicidad. La juventud, sus expresiones corporales, sus actitudes y valores pueblan el

horizonte publicitario. Engloba, refuerza y es reforzada por las otras configuraciones publicitarias que se han explorado aquí. La publicidad encuentra en la juventud su paradigma de comportamiento: libertad ilimitada, apertura a lo nuevo, búsqueda incesante de placeres y estimulaciones.

“B free, B diferent, B wild, B young, B cool, B Smart”, pregonaba la publicidad de un tarjeta de crédito. Soy joven, dice una mujer de 30 años que promueve un complemento vitamínico, me gusta mi risa, mi cuerpo, cómo me veo. Es el elogio del desorden, la diversión, el humor, la informalidad, el placer hedonista, el narcisismo, la desnudez de los cuerpos, la excitación de los instintos, el ligue, el desenfreno, el ruido, la despreocupación, el exceso, el cuidado meticuloso... toda esa vertiginosa dinámica es presentada como imaginario juvenil. Son jóvenes los protagonistas, y se es joven a una edad cada vez más temprana y cada vez más tardía. Niños, adultos y ancianos se mimetizan con las actitudes juveniles. La juventud es el momento de plenitud orgánica, de poder físico, el momento de la potencia sexual, es el momento privilegiado de la belleza y el goce de los placeres.

El ciclo vital se detiene en la juventud. Esto es una fantasía irrealizable (hasta el momento y seguramente por un largo futuro). Pero la publicidad nos indica que es deseable y en gran medida es posible mantenerse en ese estado de juventud (en cuerpo y comportamiento). Es posible, por la mediación técnica de los productos, procurar, alargar o al menos simular la juventud.

El bienestar, el bien-estar en el cuerpo que promete la publicidad se basa en una serie de valores y directrices de comportamiento claras y sólidas, a pesar de la fragmentación e

incoherencia que a primera vista predomina en el fluir de los anuncios. Se trata de una moralidad móvil e inestable, que se basa en lógicas permanentes en cierta medida. Las configuraciones publicitarias aquí expuestas se apoyan, se comunican, se complementan, se yuxtaponen e incluso se contradicen. Los valores promovidos guardan una importancia y autonomía propias, pero la mayor de las veces sirven como medios para otros. Algunas de estas configuraciones parecen ser coextensivas al mundo publicitario, acaso imprescindibles para el mismo.

La moralidad publicitaria se mueve en una dinámica circular y tautológica. La circulación de valores y pautas de comportamiento incluye incongruencias (el goce alimentario sin freno, por ejemplo, conduce a la atrofia orgánica; el cuerpo como organismo eficiente frente a la disección o menosprecio de funciones orgánicas), pero en general la solidez de la concepción publicitaria estriba en sus formulas simples y autoevidentes: Higiene es salud; un cuerpo sano y limpio, un cuerpo hidratado refleja tu belleza interior; sentirte bien con tu cuerpo (por el cuidado, por el goce sin freno, por ser joven, etc.) es sentirte bien contigo mismo. La promesa es un estado de armonía con tu cuerpo, explotarlo al máximo, enamorarte de él, es decir, autoobjetivarte a través de tu cuerpo reconstruido, intervenido por los productos.

Existe un eje básico que atraviesa y sostiene todos y cada uno de anuncios publicitarios. La publicidad utiliza a la vez una lógica del goce y la satisfacción de los apetitos y una lógica de la eficacia material y técnica. Estas dos lógicas estructuran el plano general de coordenadas en que se mueven, cambian y se reordenan los fenómenos publicitarios. La conjunción de estas dos lógicas orientan tanto las estéticas como las pautas de comportamiento manifestadas en la publicidad.

Los productos deben tener un “aura”, un resplandor, algo único y especial, algo maravilloso que los rebasa. En ese sentido, la publicidad necesita estar re encantando el mundo permanentemente. A la vez, los productos son mercancías en serie, cuya función es la eficacia material. Los productos son a la vez fines y medios. Hay en la publicidad una articulación de una lógica romántica y una lógica racional técnica.

La publicidad actúa y quiere actuar en la intimidad de las personas, habitar sus formas de ser, de deber ser y de querer ser. Ofrece un paraíso corporal de autoservicio, una utopía a flor de piel en la que el placer y la técnica se hermanan. Los requisitos para entrar a este “mundo material”: desprenderse del cuerpo desviado y abrazar sin restricciones sus desordenes. Es necesario purificarlo, domeñar su caos; pero a la vez obedecer sus impulsos, acompañarlo en sus apetitos, todo según la circunstancia y el caso (que es uno mismo) y según la inestable moralidad que aquí se ha explorado.

Si en su funcionamiento particular y fragmentario, la publicidad tiende a conmocionar, descolocar, desconcertar al individuo, vista de manera panorámica a lo que tiende es a rearticular y explotar el “yo” autoafirmado por encima de todas las tensiones y contradicciones. Esto, claro está, de acuerdo a las propias reglas de funcionamiento de la publicidad, cuya piedra de toque es vender mercancías.

Nombre: Ali

Apellidos: Matamoros González

Grado académico y especialidad: estudiante de licenciatura en antropología social

Adscripción institucional del ponente: BUAP

Ciudad: Puebla

País: México

Correo electrónico: alimatamoros@hotmail.com

Línea temática: Cuerpos "al gusto": de las prácticas de belleza a los cuerpos transformados.

“IDEAL GAY: CUERPO, MODA Y MASCULINIDAD”

Lo que presento a continuación, es parte de los avances de mi investigación. El interés de mi trabajo es el analizar la construcción de los cuerpos en hombres gay a través del vestir y el sentido que le dan a este. Analizado así, la importancia de un estilo de vida a partir del gay ideal, retomando su idea de lo masculino como parte de dicha construcción.

Los hombres con los que trabajo, son gay, jóvenes entre 20 y 30 años, de clase media, en su mayoría profesionistas o empleados, que muestran una constante preocupación por su apariencia, entendida esta como el medio para ser aceptados en un grupo social; tratando así, de imitar los modelos de belleza y estilos de vida que se muestran en los diversos medios de comunicación, en específico, en la propaganda gay, (revistas, anuncios, paginas web). Dichos sujetos asisten con regularidad a discos, cafés o centros comerciales; para mostrarse, lucir su cuerpo y establecer algún tipo de relación social. Todo esto ubicado en la ciudad de Puebla.

Esta propaganda ha dado pauta al consumo, que permite construir una imagen de un "ideal gay", que se plantea en varias revistas y paginas; el cual es, supuestamente, un hombre atlético y atractivo, con un estilo de vida acomodado, vanguardista, exitoso y sexy; creada en mayor parte por la publicidad, la cual promueve una serie de servicios y productos diversos como ropa, tratamientos faciales, spas, disco y bares, gimnasios, etc., por medio de la perfección del cuerpo masculino. "El cuerpo se convierte en nuestro mas hermoso objeto de consumo"¹

A partir de lo anterior, se puede ver que en la sociedad contemporánea en la que vivimos, se le otorga un valor importante a la apariencia física, es decir que se da cierta exigencia hacia los cuerpos para poder lucir una buena figura y tener un especto que sea aceptable en base a los cánones de belleza que se manejan actualmente; expresados en la televisión, publicidad, revistas etc.

Los y las top models, actores y actrices y demás personas de farándula se convierten en el ejemplo tangible de dichos cánones, siendo entonces modelos a seguir; imitando su corte de cabello, su estilo de vestir y hasta su dieta. Pero adaptándolos al estilo de vida de quien los adquiere.

Los hombres que tienen cierta apariencia son considerados galanes y sexualmente deseables. Identificando algunas características físicas comunes: hombros y pecho desarrollados, brazos fuertes, cintura marcada y rostro casi perfecto. Y es que belleza y erotismo están muy ligados. Los atributos corporales que definen a un hombre como "guapo" son considerados también sinónimo de fuerza física y potencia sexual.

¹ Vigarello Georges, "Historia de la belleza", Nueva Visión

A partir de esto, se crea un "ideal" sobre como vivir, vestir, comer, convivir; es decir como se debe ser y actuar en un determinado momento y ambiente, para ser casi perfecto. Un ideal de belleza, que es el resultado de comparar a cada persona u objeto que vemos con un ideal que representa un prototipo estético. Cuanto más la persona u objeto se acerque al ideal, más bello será considerado. Dándose un procedimiento estético para dar existencia a un cuerpo que habla y se expresa a través del vestir, en este caso; es decir que se materializa ese cuerpo; se hace socialmente visible y aceptable hacia el y los otros.

Ideal gay

Como ya mencione, la comunidad gay de clase media, es uno de los segmentos de mercado interesantes para las empresas de bienes y servicios, creando la imagen del hombre gay "ideal", por medio de la perfección del cuerpo masculino; creada en mayor parte por la publicidad, la cual promueve una serie de servicios y productos diversos como ropa, tratamientos faciales, spas, disco y bares, gimnasios, etc.

La imagen del gay contemporáneo aparecen en todo tipo de publicidad, desde vitaminas a colonia, bebidas gaseosas e incluso alimentos, mostrando sus musculosos cuerpos de gimnasio, con la piel suave y tersa en donde destacan unos pectorales grandes y definidos. Como menciona Vigarello " se produce la conquista cultural: la presencia gay se consolida en le espacio publico..."

Se procura, dar una imagen saludable, ya que es un punto clave en la imagen que se pretende proyectar. Es decir, tener cuidado no nada mas en el peso o los músculos, sino también en la piel, como luce, su cutis al utilizar productos faciales para evitar las marcas de la edad, manchas y resequedad; el que se come; lucir limpio casi pulcro, tanto en el cuerpo como en la vestimenta; tener una buena dentadura para

lucir una perfecta sonrisa y procurar vivir en armonía a través de practicas tales como yoga, tai chi, feng chui.

Además, cuidan su vestir, es decir la ropa que usan, pues ésta debe ser de diseñador, de marca y de temporada; además de enfatizar las líneas del cuerpo para resaltar sus mejores tributos y ocultar una que otra imperfección; además de destacar su gusto, personalidad y posibilidad económica. Como parte importante del gay "ideal" ya que es una expresión del estilo de vida que llevan o pretender alcanzar.

Lo anterior nos muestra como en México se esta manejando una idea diferente sobre como es ser gay, la cual es reciente, en comparación con Alemania O New York, que desde hace mas de 10 años ya se tenia dicho "ideal" como modelo social.

Al último grito de la moda: el vestir como construcción.

A partir de la importancia que mis sujetos de investigación le dan a su imagen, retomo la moda como un signo innegable de actualidad en sus estilos de vida y ordenadora de la experiencia del yo y del cuerpo, específicamente a través del vestido. Entendiendo la "moda" como el uso, modo o costumbre que está en boga durante algún tiempo, recién introducidos al mercado, aplicada especialmente a la indumentaria que es aquel atuendo, forma, prenda, o adorno, adoptado por un grupo social, siendo en este caso, los hombres gay que se relacionan en ciertos espacios. Como dicen Gloria Garay y Mara Viveros: "Consumimos los signos que ofrece un mercado transnacional, a través de medios masivos de comunicación; signos para distinguir y excluir a otros, signos de efímera duración y en perpetua reivindicación".

Comenta Paco, uno de mis informantes, sobre la moda: *"pues sería una manera de expresar tu personalidad en un tiempo y en un espacio*

determinado... la manera de vestir y de usar la ropa nunca va a ser la misma y el tiempo, por que obvio, dependiendo del año y de las tendencias que haya en esa época, es lo que te venden, y tu ya de esas opciones, pues inconscientemente como que vas escogiendo lo que va con tu personalidad, o con tus ideas, o con lo que quieres proyectar y pues si definitivamente, como te vistes es lo que proyectas, en cierto modo. De hecho, se nota mucho cuando alguien se viste de una manera y nada que ver con su personalidad."

A partir esto retomo una de las ideas de Marc Alain Descamps respecto a la moda: individualmente la moda es un deseo de renovar su aspecto, de atraer la atención, adornarse sexualmente, señalar que uno es joven, moderno, al día, in, alguien; identificándose con un modelo prestigioso

Por su parte Gilles Lepovesky; afirma que la moda se manifiesta ejemplarmente por medio del fervor y el éxito de masas, visible, en este caso particular, en el uso del vestir. Es decir una emoción instantánea ligada a la novedad.

Este entusiasmo por lo novedoso, conlleva a un consumo, pero, como propone Nestor Garcia Canclini; el consumo no es visto como una serie de gastos inútiles e impulsivos, sino como un lugar donde se organiza parte de la racionalidad económica, sociopolítica y psicológica en las sociedades. Entendiendo así el consumo, por parte de los sujetos a investigar, como un medio de socialización e integración en un grupo, más que un simple capricho.

Por ejemplo mis informantes en sus ratos libres se van a recorrer las tiendas de los centros comerciales y ver que novedades hay, pero dicen que más que comprar es un pretexto para divertirse, distraerse del trabajo y cotorrear un rato; pero no dejan de adquirir algún producto, y de preocuparse por tener lo mejor y lo más nuevo.

Los discursos de la moda han hecho del hombre gay su víctima, por llamarlo de algún modo; al establecer las normas del como vestirse, expuestas en términos de técnicas y estrategias, a través de manuales sobre el vestir, los artículos de las revistas, los modelos de los anuncios publicitarios, programas de televisión, etc. Con la finalidad de “vestirse para triunfar”².

El vestir es una industria cultural que se organiza por la lógica de la moda, con miras al éxito inmediato, por las novedades y la diversidad.

Veo el vestido como una indumentaria peculiar y distintiva, que solo tiene sentido en relación con un grupo, con un código convencional común, es decir que el individuo se viste para los otros, los cuales le dan sentido al vestir de cada miembro.³ La ropa o los adornos son un medio por el cual los cuerpos se vuelven sociales y adquieren sentido e identidad. Por ejemplo: Jorge, uno de mis informantes, cuando va a algún antro, le dedica más tiempo a su arreglo; uso los pantalones más ajustados, camisas más casuales y modernas; todo esto para no ser juzgado por su mala apariencia, sino todo lo contrario, llamar la atención y hasta ligar.

Las convenciones del vestir pretenden transformar el cuerpo en algo reconocible y significativo para el hombre gay; por que la ropa es la forma en que las personas aprenden a vivir en sus cuerpos y se sienten cómodos con ellos... la ropa es una experiencia íntima del cuerpo y una presentación pública del mismo.

La experiencia del vestir en estos sujetos, es un acto subjetivo de cuidar al propio cuerpo y hacer de él un objeto de conciencia a partir de la atención que tiene con el mismo, como tener ropa fina, dietas,

² Entwistle Joanne, “El cuerpo y la moda: una visión sociológica”, Paidós

³ Marc Alain Descamps, “Psicosociología de la moda”, FCE, México

tratamientos faciales, rutinas de ejercicio, etc. Se convierte esto en un modo de preparar el cuerpo para el mundo social y el vestir como una experiencia corpórea.

Me comenta Homero: *trato de verme un poquito fashion, verme bien. No verme, así, pandro...*” a mí me gusta mucho lo “cargo”, entonces, *orita que está de moda, me compro ropa que por ejemplo, en este caso los pantalones...Entonces, estoy un poquito dentro de*” (la moda)

Cito a Joanne Entwistle: “hay que tomar en cuenta que el vestir esta situado en el espacio y en el tiempo: el vestarnos nos orienta hacia una situación y actuamos de formas concretas sobre el cuerpo, es decir la forma visible de nuestras intenciones”⁴

El uso del cuerpo masculino, se ha vuelto una estrategia publicitaria, que ha convertido, a éste, en un "objeto" de consumo, produciendo, además de un estereotipo de cómo debe ser el hombre contemporáneo, en específico los hombres gay; una tendencia cada vez más marcada por la estética corporal.

Conclusiones:

Para adaptarse a las exigencias establecidas por el contexto, el vestir se vuelve el medio por el cual son adaptadas y producidas; dichas exigencias, influyen en la experiencia del cuerpo y las acciones particulares dirigidas hacia éste.

Representado el “ideal” estático a seguir, como el modo en que el cuerpo está sujeto a relaciones de poder y uso de la ropa y otras practicas, como medios de orientarse en el mundo social.

⁴ Entwistle Joanne, “El cuerpo y la moda: una visión sociológica”, Paidós

Los cuerpos son producidos y manipulado", para imponerles ciertas exigencias funcionales, donde la conducta esta ligada a un valor estético idóneo. La preocupación por el bienestar del cuerpo de los individuos se torna, en un proceso de reconstrucción de la apariencia física para la expresión de la belleza del sujeto; el cuerpo, es entonces, un campo de batalla donde se ajusta la inscripción de los circuitos sociales.

Bibliografía:

Vigarello Georges, "Historia de la belleza", Nueva Visión, Buenos Aires, 2004

Garcia Canclini Nestor, "Consumidores y Ciudadanos" Grijalbo Mondadori, s.a.

Marc Alain Descamps, "Psicosociología de la moda", FCE, México

Entwistle Joanne, "El cuerpo y la moda: una visión sociológica", Paidós

Garay Ariza Gloria y Viveros Vigota Mayra, "Cuerpo, diferencias y desigualdades", Argentina, 1999

Lipovetsky Gilles, "El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas" Anagrama, Barcelona, 2004

[www. Gaygdl.com](http://www.Gaygdl.com)

<http://minoriassexuales.com>

EL CUERPO COMO TEXTO

Ana María Del Gesso Cabrera
FF y Letras-BUAP

El campo de la semiótica, sus múltiples abordajes y evoluciones, nos permite hacer el análisis de los discursos con la lente de lo dúctil, de lo abarcador. Desde la Semiótica de la Cultura de Lotman y la Escuela de Tartú hasta las posiciones de los últimos tiempos de Greimás, de la semiótica de las pasiones, de lo sensible, lugar importante ocupa la teoría revisionista hecha por Paolo Fabbri en su libro “El giro semiótico” de 1998, que nos permite reconocer los nuevos itinerarios emprendidos por esta disciplina y las expectativas que ella anunció en su actualización.

La lengua, el sistema modelizador primario por excelencia, permite conforma lenguajes secundarios o sub-sistemas culturales, esos lenguajes no son planos, están integrados por niveles de significación que son evocados o sugeridos a través de los signos, quienes a su vez, se interrelaciona, se intercambian.

El lenguaje, por tanto, según comparación del propio Fabbri es como una pasta hojaldrada en la que conviven entremezclándose varios sentidos que es necesario reconocer. Para ello se debe prestar atención al funcionamiento semiótico de todo texto

que, a su vez, debe ser de-codificado porque no sólo este dispositivo intelectual transmite la información depositada en él desde fuera, si no que también transforma y produce mensajes. En este sentido cambia la relación texto-lector: el lector ya no solamente descifra el texto, “trata” con el texto, en una posición de apertura que permite además, modificar la idea del carácter finito del texto, como acontecimiento que ocurre una sola vez, para transformarse en un acto de contacto entre dos seres humanos un diálogo, una plática, una “traducción” (Ver Lotman;1993:16)

Una de esas operaciones de transformación es recurrir, reviviéndola, a la noción de narratividad, es decir a ese “ (...) acto de configuración del sentido variable de acciones y pasiones; [...] que pueden estar organizadas desde el punto de vista de la forma de su contenido, es decir, de su semántica, y pueden ser manifestadas por una forma expresiva distinta (verbal, gestual, musical, etc)” (Fabbri:58). Esto convierte a la semiótica en una teoría de la acción o en una lógica de las acciones “según esta idea el lenguaje no sirve para representar estados del mundo sino, en todo caso, para transformar dichos estados, modificando al mismo tiempo a quien lo produce y lo comprende. Una hipótesis tan fundamental que, si no la tenemos en cuenta, podemos seguir pensando estérilmente en el lenguaje como un problema de reenvíos y juegos especulares” (48)

Otro giro teórico innovador está en dar la cara al estudio de las pasiones que también tiene su peso importante en la configuración del relato y que permite la entrada a la dimensión de los afectos.

Esto cambia el enfoque de la teoría de la significación, a tal punto, que se “altera el viejo modelo semiótico construido sobre cimientos cognitivos y referenciales” (49) y se otorga el reconocimiento merecido al papel esencial del cuerpo, en el caso de los signos no lingüísticos (como los gestos, por ejemplo).

La pasión es el punto de vista de quien es impresionado y transformado con respecto a una acción. Esta unión, entre actos y pasiones, es insoluble. La semiótica reconoce, como sabemos, cuatro componentes para expresar la pasionalidad: el modal (poder, saber, querer y deber), el temporal, el aspectual (proceso observable del desarrollo de la pasión) y el estésico (que tiene que ver con lo sensorial, con los cambios corporales).

La semiótica del cuerpo añade, entonces, el componente de lo encarnado y reconoce que la emoción es la manifestación corporal de la pasión. El cuerpo es el elemento que se interpone, como organizador, entre las emociones y las pasiones. (Ver Parret;1995)

En los estudios actuales, el cuerpo es un principio de sustentación, una sintaxis, un tema semiótico y ofrece un nuevo paradigma..

El interés está en el cuerpo, en las pasiones, en la sintaxis pasional, en las emociones que darían un nuevo aspecto a la anterior semiótica de las acciones,

complementándola. El itinerario es claro: de las modalidades a lo sensible. El cuerpo será visto no desde lo social, sino desde lo sensible, desde la experiencia estética; como un todo. El sujeto tendrá la sensación y la conciencia de su propio cuerpo y del cuerpo del otro. Esto, por supuesto, se figurativiza a través del lenguaje. Memoria figurativa del cuerpo porque, no sólo se dice sobre la significación observable, sino que se habla de los rasgos del cuerpo con el pasado, no sólo lo que ha sucedido sino la interacción con otros cuerpo. El cuerpo es visto como una totalidad: recuerdos, estimulaciones, tensiones; es leído como una superficie de inscripción con improntas descifrables. El cuerpo mismo será una huella, una marca, una impresión, un lugar de marcaje.

Estos aspectos señalados, resultado de combinaciones y reciclajes y puestos al servicio del análisis de un “corpus” determinado, en este caso de corte literario, nos permite hacer la siguiente consideración: toda experiencia estética es estética (tiene que ver con la sensibilidad de la carne).

Por tanto un campo como el de la ficción, molde propicio de sentimientos y sensibilidad, juega con las manifestaciones corporales de los personajes para transmitir sus emociones y sus comportamientos pasionales. Además de decir, de comunicar, mediante los sentidos, las sensaciones y las vivencias, la aceptación o desasosiego con el mundo que le rodea.

En los discursos escritos por mujeres y sobre mujeres, se toma este reto con firmeza y en ellos se trabaja un gran tema que los caracteriza: la autoconciencia del propio cuerpo y la relación con la otredad.

El cuerpo es un mundo abierto al mundo (Dorra:107), es poroso: lo interior pasa al exterior (humores, voz, aire, luz, secreciones) y lo exterior lo asedia, se incorpora a él a través de los sentidos y no está sólo vuelto hacia sí mismo, sino que está “echado” hacia fuera, expuesto, porque “(...) se constituye como exterioridad (...) se ha modelado para una mirada que le llega siempre de unos ojos ajenos y resistentes” (102) La piel es la frontera entre lo externo y lo interno, es el filtro a través del cual percibo el mundo, percibo la mirada del mundo.

Reconocer maneras de sentir, identificar estados de ánimo significa apelar al cuerpo y supone realizar continuamente asociaciones que comprometen a la vez la lengua, la respiración, el oído, el olfato, el tacto y la memoria. En cada sonido, en cada olor, en cada contacto se produce la proximidad con lo recordado, con lo que eso despierta en nosotros, con las sensaciones que eso provoca en nosotros. El cuerpo percibiente es, a la vez, un cuerpo sintiente y un cuerpo sentido; un cuerpo, como hemos dicho ya, abierto al mundo que se cierra en el descanso, en el sueño, pero que requiere

retornar al sentido, al sentir, a la vida. De allí que el sentir es la forma en que el vivir se hace presente (112)

Es necesario que imaginemos que el cuerpo y la realidad están formando un todo y que la pasión se enuncia cuando el sujeto se “autoexpulsa”, se proyecta hacia fuera o, por el contrario, se introyecta.

La aparición del sujeto, el que habla, es la aparición del cuerpo sintiente y, por supuesto, del cuerpo sentido. Y es así como se presenta un desdoblamiento, una otredad entre el cuerpo que siente y el que es sentido, que es su otro con el que permanentemente se encuentra. Sentir el cuerpo propio nos produce extrañeza al incorporar la idea de un sí mismo visto por uno mismo. Ese sentirse conduce a las distintas variedades de lo estésico.

En “Testimonios sobre Mariana”, novela de la escritora mexicana Elena Garro, nos enfrentamos a la dualidad de una protagonista “sentida” por otros personajes y una personaje “sintiente” que no es percibida, ni reconocida, ni aceptada por los de afuera. La evocan por la afectación que su recuerdo produce en sus sentidos “¿Cómo era Mariana? Sólo recordé los colores de los que estaba hecha y éstos se difuminaron en la penumbra (...) La había olvidado y caminaba por un mundo vacío en el que me hallaba solitario y en el que sólo giraban hojas muertas” (Garro.194). No se trata de hablar de

Mariana, se trata de hablar de sí mismo y de la relación imaginada con ella, de la percepción que tienen sobre ella.

La manera en que la mujer siente el mundo y se ve a sí misma no coincide en nada con la que los demás le adjudican; a tal punto que su “cuerpo” sinónimo de vida, de sentir, de existir, va diluyéndose hasta desaparecer: “Me han revuelto como a un rompecabezas, no puedo juntarme, hay una pieza que me falta” (230) exclama desesperada la protagonista.

De ella solamente quedan objetos-huellas que se le adjudican nostálgica y fantásticamente de un pasado, tal vez feliz, existente entre las sombras de la memoria pero definitivamente perdido. Mariana y el mundo no se entendieron jamás, se percibe a sí misma fuera de la realidad, encerrada en su intimismo, justamente por no sentirse sentida por los otros. Hay un proceso de internalización, de apropiación de lo externo a través de su yo-piel, pero no lo hay de prolongación, de contacto con lo de afuera, no hay cabida para ello.

Su sensibilidad, sus emociones, sus sentimientos, su apasionamiento son islas que naufragan en un mar de hipocresías y sinsentidos, de allí la sensación de estar incompleta, de estar mutilada.

Ésta es la denuncia del discurso ficcional femenino, éste es el punto de quiebre y de demanda: la desaprobación a la marginación que obliga a callar, a no ser sentida, a desaparecer.

BIBLIOGRAFÍA

DORRA, Raúl (2005) La casa y el caracol. Materiales sensibles del sentido. México:

BUAP-Plaza y Valdés.

FABBRI, Paolo (1998) El giro semiótico. Barcelona: Gedisa.

GARRO, Elena (1981) Testimonios sobre Mariana. México: Grijalbo.

GREIMÄS, Algirdas (1990) De la imperfección. México: BUAP-FCE.

-----, (1989) Del sentido II: Ensayos semióticos. Madrid: Gredos.

Greimás, A. y Jacques Fontanille (1994) Semiótica de las pasiones. México: Siglo XXI.

LOTMAN, Iuri et al. (1979) La semiótica de la cultura. Madrid: Cátedra.

---, (1993) “La semiótica de la cultura y el concepto de texto” en ESCRITOS.

México: BUAP.

PARRET, Hermann (1995) De la semiótica a la estética. Enunciación, sensación, pasiones. Buenos Aires: Edicial.

Resumen

El mundo mediático globalizado va imponiendo un modelo de vida que se aleja cada vez más de la realidad cotidiana de la mayoría. La imposición visual de cuerpos "perfectos" exige en primer lugar una diferenciación clara, precisa, de las etapas de la vida que cada vez son más numerosas (mucho más que las tres tradicionales). Una mirada crítica a la información visual que nos rodea muestra la no siempre sutil diferenciación entre unos cuerpos y otros sin importar, digamos, el contenido. Desde el campo de la moda a la pornografía, desde la venta de producto "milagrosos" a las normas "saludables" de tratar el cuerpo van tejiendo una red en que desde los bebés a los ancianos, son atrapados para corresponder al patrón aceptado como universal. ¿Cómo salir de esta trampa?

EL CUERPO, ESA METÁFORA MEDIÁTICA

Entre el icono hegemónico y la realidad personal

DRA. ANA MARÍA PEPPINO BARALE

UAM-A, Dpto. Humanidades, GI Disycom

*Resistirse a la cirugía estética se va a convertir pronto
en heroísmo o en un acto de inconsciencia.
Tolerar el menor indicio de grasa, una actitud obscena.
Y hacer el amor en la cama, una actividad desfasada
porque en Internet el cibersexo florece limpio,
sin riesgos y no compromete a nada.*

Elisabeth Gilles¹

Es necesario reconocer la importancia de los imaginarios sociales y su papel fundamental de mediación en la construcción de las sociedades contemporáneas y sus *mecanismos* por los que una determinada visión del mundo se llega a considerar como *algo natural* y, por ende, se establecen las representaciones colectivas correspondientes que rigen los sistemas de identificación y de integración social.

Dicha situación tiene que ver con los *estereotipos* porque generan efectos de identificación colectiva que superan las tipologías descriptivas de papeles individuales, al romper la linealidad de las mismas articulando un sentido distinto y apegado al canon

¹ Entrevista con David Le Breton, diciembre 4 de 2002. Disponible en:
<http://ww.tendencias21.net>

difundido, generalmente, por los medios y prácticas de comunicación **globalizadas y hegemónicas**. Y son, precisamente, estos medios y prácticas que determinan la supremacía de una imagen corporal que se difunde por la *sociedad en red* pero que es determinada por patrones correspondiente a la cultura del país más poderoso por encima de las culturas locales, menos influyentes. Se trata de un proceso de homogenización que no toma en cuenta las características físicas de los distintos grupos humanos sino que refuerza una tipología normativa específica.

Así, entre las creencias básicas de un conglomerado humano y que responden a un sistema complejo de racionalidades, a menudo en conflicto, la racionalidad corporal se ha transformado en objeto de investigación de disciplinas variopintas. Aquí haré hincapié en las aportaciones de **la sociología del cuerpo** que intenta explicar “las lógicas sociales y culturales de la construcción de las representaciones y los imaginarios que dan forma a un referente frente al sistema de valores imperantes en una sociedad”; también, referencias al **campo médico de la nutrición** porque exponen los efectos perniciosos en la salud por la imposición de cuerpos presentados como patrones de perfección,

Por supuesto, que la manera de mirar el cuerpo “interacciona con sus semejantes, y la interacción genera una enorme multitud de imágenes y estados afectivos”, que van cambiando “pues los aspectos que se perciben, así como los usos y tradiciones que la visión del cuerpo origina, varían con las civilizaciones, las clases sociales, las época, y hasta con las sectas y grupos pequeños o subculturas que existen dentro de una sociedad.”²

Los medios de comunicación muestran -¿imponen?- una imagen femenina que se potencializa en las pasarelas cuyas delgadísimas modelos refuerzan el referente, especialmente, para mujeres adolescentes y jóvenes. Pero la insatisfacción con el propio cuerpo se extiende en forma generosa e incorpora cada vez a personas de uno y otro sexo y de todas las edades. No tendría consecuencias negativas si este acercamiento a cuerpos deseados fuera por el camino del ejercicio moderado y de dietas adecuadas, porque favorecen la conservación de la salud y aumentan las posibilidades de una vejez, digamos, confortable. Sin embargo, es sabido los excesos que atentan contra el bienestar físico, mental, social y hasta económico, de quienes los llevan a cabo y que afectan igualmente a su entorno.

² **González Crussí, Francisco. “Una historia del cuerpo humano”, en *Letras Libres*, enero 2003, núm. 49, p. 12.**

Igualmente, destaca que el cuerpo femenino cada vez a más temprana edad, es sometido a una *sexualización*³ *mediática* que en muchas ocasiones se vuelve exposición obscena⁴ de atributos que superan las medidas morfométricas comunes a la mayoría, con lo cual el cuerpo femenino es “radicalmente *objetivado*, con su geografía corporal desplegada *adrede* para excitar sexualmente a otros cuerpos”. ¿Qué separa estas expresiones actuales a la que se considera costumbre bárbara de quebrar los tiernos huesos de las niñas chinas de la alta burguesía, para lograr unos pies diminutos porque eran eróticamente agradables? Seguir estos patrones significa para muchas mujeres, desde niñas, someterse a prácticas contrarias a lo que se considera saludable y cuyo cumplimiento compulsivo da origen a patrones idealizados de cuerpos femeninos sexualmente atractivos, convertidos en *modelos icónicos* para la mujer que, ciertamente, van emparejados con cuerpos masculinos cuya figura excede la precisión anatómica y que son usados abusivamente por el *sistema de la moda* y por la *publicidad* de todo tipo de productos.

La presión mediática de estos cuerpos icónicos, despiertan un sentimiento de exclusión y hasta de vergüenza del propio cuerpo que no concuerda con el canon hegemónico, y esto puede ser el inicio de una tortuosa, compulsiva y hasta morbosa búsqueda por todos los medios ofrecidos por la sociedad contemporánea para modificar el cuerpo, con lo cual se atenta contra el *bienestar* en su triple dimensión: *mental* (trastornos cognitivos y emocionales), *física* (anorexia, desnutrición y emaciación) y *social* (aislamiento y depresión). Todas, consecuencias negativas para la salud y que tienden a convertirse en un problema social y, por lo tanto, de salud pública.

David Le Breton⁵, describe los excesos de lo que denomina "el extremo contemporáneo", que “evoluciona entre la voluntad de control absoluto y el narcisismo”. Este autor considera que la extraordinaria convergencia de prácticas de reciente éxito que ayudan a cambiar el cuerpo –y con ello se espera cambiar también la vida-, hacen que actualmente y a menudo, el cuerpo sea como un “accesorio de la presencia” que por su imperfección semeja un borrador que es necesario corregir. No se trata, pues, de contentarse con el cuerpo que uno tiene, sino que hay que perfeccionarlo, controlarlo, en lugar de la casi imposibilidad de controlar la existencia en un mundo cada vez más

³ La *American Psychological Association* define a la sexualización como la representación predominante del cuerpo femenino como objeto sexual, con desmérito de sus valores como persona.

⁴ “Un cuerpo adquiere la categoría de pornográfico cuando se convierte en un cuerpo radicalmente objetivado, desplegado ex profeso para excitar sexualmente a los otros cuerpos.” C. Pera. *Pensar desde el cuerpo*,.

⁵ Profesor de sociología y antropología en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Estrasburgo

inasequible. Así, se construye de manera simbólica la forma de no perder espacio en la entramada del mundo y de procurarse un sentido y darle un valor a la existencia por medio de ensalzar al cuerpo rectificado por sobre el cuerpo en el que se vive, con lo que el cuerpo –ese extraño- se entiende como un objeto a someter y no, ¿como debería ser?, vivirlo tal cual con alegría. Y, en relación con algunas corrientes tecnocientíficas, que consideran que se puede construir una humanidad perfecta gracias a la intervención genética en el útero, Le Breton considera que el cuerpo humano es percibido cada vez más como una *metáfora informática* que contienen los genes que programan las características físicas o psicológicas y que comprenden información sobre lo que somos y lo que podemos ser.

La aldea mediática posmoderna

La posmodernidad puede entenderse, entre otras consideraciones, como un sinónimo de explosión informativa apoyada por los productos tecnológicos correspondientes, lo que presupone una reducción del mundo a una aldea –anunciada desde los sesentas por **Marshal McLuhan**- porque se intercomunica en tiempo real. Así, dentro del paisaje de la “monocultura”⁶ hegemónica, la imagen mediática se vuelve natural, como si el mundo fuera lo que vemos por TV o en internet. Entrampados, nos volvemos rehenes de la tecnología que va moldeando una identidad particular de consumidor@s donde el cuerpo se transforma en *territorio del silencio de las palabras* y toma su lugar la comunicación paralela que tiene como mensaje la ropa que cubre –o descubre-, la esbeltez o voluptuosidad de senos y nalgas que se exponen generosa y osadamente. Fotografiadas y exhibidas machaconamente, las modelos no hablan: son bellas pero silenciosas.

De esta manera, se va conformando un concepto de *belleza*, un constructo social, que representa a un tiempo particular y a una cultura o subcultura determinada cuyos exponentes aprenden a reconocer como *atractivos* aquellos cuerpos que concuerden con la imagen corporal propuesta.

Pero esa exposición voluntariosa de cuerpos jóvenes y bien formados que los medios y la publicidad difunden, tiene su contrapartida. Los cuerpos de diseño, inevitablemente excluyen a las diferentes por feas, gordas, pobres, discapacitadas, viejas, morenas, inmigrantes, etc. El “envase” no es sólo lo importante sino lo único importante para el

⁶ Término tomado de Boaventura de Sousa Santos (Coimbra, Portugal, 1940). Ver “Hacia una sociología de las ausencias y una sociologías de las emergencias” en, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 151-192.

marketing que presenta ese pequeño mundo de perfección que debe ser admirado e imitado, cueste lo que cueste. Así, en la religión del cuerpo las formas son normas y asignan valores a los cuerpos. Y no sólo un valor estético sino que las modelos de pasarela se encuentran entre las mujeres más ricas, y por supuesto famosas, del mundo. Para dar una idea de ese mundo de éxito y dinero, mencionaré el caso de las tres *chicas de pasarela* y, también, de *portadas* mejor pagadas:

Gisele Bündchen (1980), la supermodelo brasileña encabeza la lista, según *Forbes.com* con ingresos de 33 millones de dólares en los últimos 12 meses superando a la británica Kate Moss (1974), en segundo lugar con 9 millones de dólares, y a la alemana Heidi Klum (1973), en tercero con 8 millones. Moss posó para Lucian Freud (1922, pintor e impresor británico, nieto de Sigmund Freud padre del psicoanálisis), desnuda y embarazada de su hija Lila Grace (2002); su retrato fue vendido en £3.93 millones.

El problema consiste en que la mayoría de las mujeres no cumplimos con los requisitos paradigmáticos y por ello podemos ser segregadas, apartadas, arrinconadas, en territorios diferenciados y desventajosos tanto en lo social como lo laboral, con lo que se establece una relación hacia esos colectivos signada por la discriminación. Aquí es oportuno recordar que el concepto de exclusión social se refiere:

[...] a un discurso retórico que define la situación social de la persona excluida tomando como referente una clasificación funcional, o sea, una situación que se nombra desde el campo semántico del control, de la cultura y de la moda. La diferencia como exclusión social o arbitrariedad inicial, transforma este hecho en un proceso de estigmatización. (Rubio Arribas)

De ahí, que la aceptación de las diferencias implique dejar atrás los prejuicios y los estereotipos, cultivando la aceptación de las limitaciones y distintas capacidades, cultura, forma de ser o ver el mundo de las otras y otros.

Imaginarios sociales del cuerpo

Sin duda, es positivo que la sociedad actual vaya tomando conciencia de la importancia de cuidar la salud y con ello su propio cuerpo, sin embargo esta actitud se ve presionada y distorsionada por los estereotipos presentados en los medios de comunicación, que pueden llevar a mujeres y hombres, a un conflicto personal y a adoptar medidas contraproducente que llegan a conformar una patología de la imagen corporal: anorexia, bulimia, uso de esteroides (anabólicos). Es decir, los diferentes medios de comunicación contribuyen a modificar y a moldear, el concepto que se tiene

sobre la imagen corporal, tanto de la mujer como del hombre; tienen un papel persuasivo poderoso que se apoya en la industria del vestido, por ejemplo, que elabora ropa de tallas cada vez más pequeñas y que ha llevado a gobiernos (España, Argentina) a obligar a presentar una oferta diversificada que responda a las tallas reales de la población femenina.

Cada época ha tenido un concepto diferente de lo que es bello, ya es lugar común recordar las mujeres robustas pintadas por Rubens y, agrego, el contrasentido contemporáneo representado por las **voluminosas féminas** recreadas por el antioqueño Fernando Botero, cuyas esculturales mujeres desnudas se pueden admirar en diferentes capitales mundiales y que contrastan peso por peso (de medida) con las esbeltas modelos que más de una vez han posado frente a ellas. Así, un recorrido histórico sobre la imagen corporal de culturas distintas connotan ideas, prejuicios, estereotipos y valores de esa sociedad que impone a sus miembros una manera particular de ver, admirar o desechar los cuerpos para ser cubiertos o expuestos hasta en sus más recónditos rincones. Pero en esta sociedad de mediación informática globalizada se da preferencia a modelos cuyas características físicas corresponden a un patrón **blanco-rubio-ojiclaro** aunque se esté promocionando cálidas playas caribeñas donde las mujeres en general son de piel canela y ojos y cabellos oscuros. Como toda regla, tiene su excepción en la londinense Naomi Campbell (1970), “la diosa negra de las pasarelas”, fue la primera mujer de color que apareció en la portada de la revista *Vogue* en sus ediciones francesa y británica.

En los últimos 50 años la “sociedad de bienestar”, con sus mayores periodos de ocio y con más recursos económicos, va considerando como prototipos de belleza a los cuerpos armónicos, sanos, y con ello adquiere un sentido del funcionamiento del organismo y se quiere vivir más pero bien, con salud; aumentan las prácticas deportivas, las dietas nutritivas, el conocimiento sobre las ventajas y desventajas de la ingesta de los alimentos. La industria alimenticia hace eco de ello y presenta en el mercado una gama variadísima de “alimentos sanos”, libre de colesterol, sal, aditivos, grasas, etc. Crecen las áreas dedicadas a cultivos “orgánicos” que son consumidos preferentemente por los grupos sociales que pueden pagar precios más altos. Se dictan leyes en defensa de la alimentación infantil para librarlos de la “comida chatarra” porque ahora, a diferencia de lo que sucedía en mi infancia, un bebé rollizo es síntoma de sobrepeso y lo condena a un futuro indeseable. Y la vejez no representa sabiduría, como en las antiguas culturas, sino la decrepitud vergonzosa que transforma esa etapa de vida no en una batalla sino en una masacre anunciada.

Es decir, el lado negativo de esta importancia dada al cuerpo nuestro de cada día, consiste, como ya se ha dicho, en la exageración, en la obsesión por alcanzar un canon de feminidad o masculinidad, ajena a la naturaleza personal. Aquí se reconoce la vulnerabilidad de las adolescentes que tienen en actrices, cantantes y modelos, la respuesta que busca su identidad en construcción y que hacen de la delgadez su mandamiento primero. Para algunas mujeres, cada vez más jóvenes, y también para algunos hombres, lograr el peso “perfecto” se ha transformado en una especie de culto por el cual dedican horas enteras al ejercicio físico y restringen sus alimentos al mínimo que, en algunos casos, da lugar a una enfermedad por dependencia. Tal ocurre con las anoréxicas, que acaban deificando la delgadez y que pueden llegar hasta morir de hambre tal como sucedió en noviembre de 2006, por citar un caso, con la modelo brasileña Ana Carolina Reston de 21 años, cuya muerte en un hospital de Sao Paulo impulsó una cruzada en España para acabar en las pasarelas con modelos esqueléticas.

El tema constituye un problema de salud pública serio y los medios de comunicación pueden minimizarlo promoviendo patrones y valores que generen una aceptación saludable de las características corporales propias. Por eso, es necesario desarrollar una mirada crítica sobre los iconos y cánones estereotipados ofrecidos por los mensajes mediáticos con objeto de seleccionar los que colaboren realmente a mejorar el cuidado del cuerpo y de su salud, y para entenderlo como una parte de la compleja identidad humana que es algo más que su “envase” corpóreo.

Discriminar significa: separar, distinguir, diferenciar una cosa de la otra. En el marco cultural actual los ideales giran alrededor del éxito, la belleza y la eterna juventud, por lo que la discriminación a la vejez constituye un depositario de la negación a lo naturalmente ineludible ya que desde el nacimiento estamos programados, como todo en la naturaleza, a florecer, envejecer y morir. Esta negación del ciclo vital muestra la hostilidad hacia el cuerpo que va perdiendo lozanía, elasticidad, tersura, y la incapacidad para asumir los cambios y su rechazo hacia la última etapa de la vida y a sus portadores, para los cuales no se encuentra la palabra adecuada para nombrarlos ya que decir vieja o viejo es “denigrante”, así que pasamos a ser “personas de la tercera edad”, “adultos mayores”, “insenianas” o “rucas”. Éstas, que han sufrido dicho proceso de socialización viven la vejez como enfermedad, como inutilidad, centradas en la idea de deterioro e incapacidad acordes con los estereotipos y prejuicios dominantes en su entorno. De esta forma, en todas las etapas de la vida se sufre el incumplimiento con el canon de belleza-salud-juventud que produce el imaginario discriminatorio.

Si las técnicas cosméticas y la cirugía plástica van haciendo realidad el retardo del envejecimiento, las tecnologías recientes en el campo de la cibernética, genética, nanotecnología y ortopédica van superando los contenidos más alocados de la ciencia ficción. La cultura **cyborg** (fusión de *cibernética* y *organismo*) prefigura la poshumanidad habitada por cuerpos transformados (Naief Yeyha), perfectos, desechables y renovables. Ese futuro entre realidad y ficción, que Donna Haraway en su *Manifiesto cyborg* (1987) llama post genérico y en el que ella prefiere “ser un cyborg que una diosa”.

Cierre

La anterior exposición incursionó por uno de los caminos por los cuales puede transcurrir la reflexión sobre el cuerpo como fenómeno humano que, necesariamente, exige para su profundización tener presente que los mandatos culturales acerca del cuerpo hay que analizarlos en sus contextos históricos y geográficos, es decir no sólo desde el nivel micro de la experiencia sino igualmente en el nivel de los macroprocesos sociales, políticos y económicos. Sin olvidar el avance científico y tecnológico que pueden dar otro sentido a lo que en el momento actual, apenas pasados siete años del siglo XXI, consideramos, analizamos y sentimos como **cuerpo**.

Por último, concuerdo con lo expuesto por Mari Luz Esteban⁷, acerca de la necesidad de la mirada crítica y la autorreflexión para analizar la importancia de la apariencia, del cuerpo visto, en la vida de las académicas o científicas; para lo cual plantea las siguientes preguntas: “cuáles son los perfiles físicos que se potencian, cómo se da en nuestro entorno la regulación de los cuerpos y de la imagen, como se construye lo normal y lo anormal, y qué tiene que ver esto con otros requisitos de pertenencia al grupo, de autolegitimación social.” (Esteban, 15)

BIBLIOGRAFÍA

Esteban, Mari Luz. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2004, 263 pp.

⁷ Española, Licenciada en Medicina y Doctora en Antropología Social, se especializa en antropología feminista y es miembro de la Red Latina de Antropología de la Medicina (REDAM).

Le Betron, David. *Sociología del cuerpo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

----- *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

Pera, Cristóbal. *Pensar desde el cuerpo. Ensayo sobre la corporeidad humana*, Madrid, Triacastela, 2006.

Rubio Arribas, Francisco Javier. "La construcción social de los narcisos", en *Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, enero-junio 2004, núm. 9. Disponible en: www.ucm.es/info/nomadas

Yeyha, Naief. "Apuntes para una historia de la posthumanidad", en *Letras Libres*, enero 2003, núm. 49, pp. 22-24.

----- *El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y la ciencia ficción*. Madrid, Paidós, 2001.

Erotismo, violencia y simulacro en la obra de Georges Bataille

César Pérez Andrea Gisela

El pensador francés Georges Bataille nacido en Billom, Auvernia, en 1897 y muerto en París en 1962. Es recordado no sólo por lo transgresivo de sus escritos, sino por haber puesto en evidencia la falta de unidad y completad del hombre, siempre escindido en posibilidades irreconciliables. Fue F. Nietzsche, quien lo motivo a descubrir que en el hombre la herida trágica acaece junto con la pareja prohibición-transgresión y que por tanto el mismo hombre mantiene dentro de sí, oculta, enmascarada bajo la tutela del lenguaje. Por ello el hombre cultivado, como lo dice Sollers es, aquél que realiza una negación o rechazo de lo que en su fondo es él, lo primordial es saber que tanto la muerte como la obscenidad son aspectos que en primera instancia son la causa primera de todo lo que puede ser entendido como “lo otro”. El rechazo de la otredad se da a partir de que la idea de progreso, de bienestar y confort hacen que el hombre tienda a una consecución de un uso limitado del objeto, el cual propone un fin mediano para la conservación del individuo.

La conciencia del objeto permite que el individuo, dentro de los límites de la razón, busque una verdad y saber absoluto, donde se propicie un espacio y tiempo determinados en los que tanto el sujeto y objeto sean encontrados dentro de un espacio cuadrado el cual permita la identidad individual. Como el número, el cual permite una clara identificación de lo que es el individuo, lo aísla dentro del límite del lenguaje por la misma necesidad de ser reconocido. Esto lleva a pensar en la propiedad del tiempo. La historia le ofrece al individuo una duración y conservación por medio de los bienes, el tiempo duradero exhibe el alejarse de la muerte, en postergarla, es la huida ante el cuerpo en corrupción, en mantener a la muerte de frente, ya que el hombre ha

pretendido por medio de la mirada horizontal comprenderla como un fin fuera de sí, con la cual hay que luchar a través de la conservación y la búsqueda de sentido.

“El mundo organizado del trabajo y de la discontinuidad son un solo y mismo mundo. Las herramientas y los productos de trabajo son cosas discontinuas; el que se sirve de la herramienta y fabrica los productos es él mismo un ser discontinuo, y la conciencia de su discontinuidad se profundiza con el empleo o la creación de objetos discontinuos. Es en relación al mundo discontinuo del trabajo, cuando la muerte se revela: para los seres cuyo trabajo acusó la discontinuidad, la muerte es el desastre elemental, que pone en evidencia la inanidad del ser discontinuo”¹

La acumulación generaliza el aislamiento y por ende la separación donde se entrega el cuerpo al progreso, a lo útil, donde es reducido a un objeto, es el mundo significativo donde la actividad útil se manifiesta como lo intangible dentro del discurso ordenado.

Frente a lo útil Bataille abrirá la posibilidad de lo paradójico y de la transgresión.

La prohibición es aquello que el hombre tiene por censurado dentro de su propia vida, y es de lo que se encargó el cristianismo de procurarse como pecado, introduciendo una gran escisión entre el animal y el hombre mostrando el rechazo de la impureza. ¿Pero qué es entendido como impureza? Es lo que la misma religión en sus fondo y en su adentro lleva como origen, es decir, “Es la violencia báquica la de la medida del erotismo naciente, cuyo terreno, en el origen, es el de la religión”².

La misma religión concede la primicia de la violación, abre la puerta de su propia transgresión. En la misma negación de la impureza se encuentra la afirmación de la violencia, la religión afirma aquello que trata de negar.

El discurso no puede hacer una teoría de lo que es la violencia, desborda sus límites, la violencia no se encuentra dentro de la razón, la cual ha tratado de abarcarla, sino es

¹ Bataille, Georges, *El erotismo*, México, Tusquets Editores, 1997, pp. 166-167.

² *El Erotismo*, p.165.

situación de revés, es decir, de desnudez; la violencia se halla en el vacío donde no hay un espacio cuadrículado que pueda dar un segmento buscándola como identidad, para que pueda ser dicha o explicada.

No hay ninguna referencia sobre ella, y es ante todo la violencia la cual permite que existan los límites, y no al revés sino es la existencia de los límites lo que permite que se teorice sobre la violencia, la cual se desborda del discurso.

¿Por qué la determinación de la razón adopta la necesidad de delimitar y realizar una teoría de la *violencia* (donde reside la posibilidad de erotismo) cuando esta misma se desborda de los límites del pensamiento?

Subrayemos que es sólo a partir de la violencia donde reside la posibilidad del erotismo, el erotismo lleva la marca del paso del animal al hombre, es la fusión y la supresión del límite, y es la transgresión la que levanta la prohibición sin suprimirla. Pero es la conciencia la que justifica al hombre como un animal que permanece negado ante la muerte y la unión sexual, construyéndose como un animal dotado de lenguaje.

La animalidad* es la “indeterminación” (porque ignora la prohibición), animalidad hecha de fuerzas impulsivas, ocultas y oscuras desde donde se puede sustentar la propia transgresión, pero para esto es de importancia aclarar el concepto de determinación, concepto que la misma razón especifica dentro de los límites del hombre en la identificación del individuo, sea como una parte del segmento que abarca la suma del todo, hallado dentro de un espacio y tiempo cuadrículado, donde sus fines son la propiedad del yo y de la búsqueda de un resultando como el producto que es reducido a un objeto de conservación.

*La animalidad en Bataille se entiende como una diferencia cuantitativa pero en el acto del animal que devora a otro, no puede darse una oposición donde se figure la afirmación de la diferencia y de la oposición, sólo es a partir de la diferencia o posición del objeto. Así en los animales tal diferencia no es aprensible ya que el objeto no ha sido puesto, es decir el animal que devora a otro no es dado como objeto, porque no hay una relación de subordinación, simplemente desaparece. La animalidad es la inmediatez que no busca el reconocimiento o triunfo porque esta no rompe con la continuidad la apatía es un signo de la existencia, “el animal esta en el mundo como el agua en el agua”.

En necesario la trascendencia del discurso de la razón para que se muestre a la violencia implícita, sin caer de nuevo en la propiedad del yo, en el momento de su propia incandescencia. Para ello es necesario destacar una “voluntad de suerte”, que da paso a la multiplicidad, al desgarramiento de los límites, abierta a una fuerza que permite al hombre presentarse en una variedad de posibilidades que dejan la libertad de la metamorfosis, de simulacros o de la misma ficción.

El propio Erotismo es una emergencia del cuerpo literario y novelesco, una posibilidad de trascender la razón, posibilidad de crear un cuerpo que al mismo tiempo se desborda de los límites del discurso, negando la posibilidad de pensar una “Teoría del erotismo”. Bataille destaca que conforme a sus novelas es imposible que se haga una teoría de lo erótico, niega así la posibilidad de estructurar el erotismo dentro de los límites del lenguaje. En sus formas.

El cuerpo erótico de las novelas de Bataille es el ausente en el discurso, pero es implícito en su fondo desconocido. Con ello habla de “lo imposible”, pero dicho vocablo lo identifica como paradójico, se inclina a escribir pero no con el fin de construir un método, sino para llegar a lo que llama “Experiencia interior”, de la cual nada se puede decir y hablar, sólo es una manifestación del cuerpo en un estado de éxtasis, en una orgía, un exceso del cuerpo, en un derroche de las fuerzas internas del hombre, es el *potlatch de signos* que no espera una significación o búsqueda de un sentido.

Las fuerzas del pensamiento racional que intentan asir la violencia, la noche, la muerte, el erotismo, etc. Al postular teorías las cuales realizan un discurso significativo, coherente y explicativo de tales profundidades, este intento mismo es ya una forma de violencia.

En la medida en que la violencia es una presencia ausente del afuera, está misma no

puede ser determinada, ya que desborda al mismo pensamiento, no puede ser delimitada. El pensamiento clásico dogmático (resonancia de linealidad) ha pretendido abarcar la realidad encasillándola para así poder absorber el todo, a partir de la suma de sus partes, de tal modo que el hombre mire así de *frente la muerte* ya que el hombre ha pretendido por medio de la mirada horizontal comprenderla como un fin fuera de sí, algo con lo que hay que luchar a través de la conservación y la búsqueda de sentido, abarcándola en un todo absoluto, subordinándola al discurso.

En la misma cúspide de toda tradición se halla implícito lo que ella misma *rechaza*, en tanto que está subordinada por un lenguaje lógico y estructurado, pero el cual permitirá al instante de ser transgredido que devenga “lo otro”.

“Lo otro” parte de aquello que Bataille llama la *Experiencia interior*, que está fuera de todo discurso y de la cual no se puede decir *nada*, *un imposible* de lo cual es mejor callar un silencio, ya que dentro de él no existe una estructura lógica, sin embargo puede ser descrita, pero tal experiencia sólo queda remitida al acto de transgresión, corrupción o destrucción, para que así ya no se diga nada de ella, por lo tanto es la experiencia que queda ya reiterada en su misma complejidad u oscuridad. Dentro de su propio lenguaje literario.

Se pretende así superar las malas interpretaciones que se pueden generar del Erotismo al momento de que es entendido como lo vulgar. Al tratar de entender a G. Bataille dentro de su propio pensamiento, es como ir en contra de él, ya que la misma experiencia interior no remonta a *nada*, no da un método a partir del cual podemos llegar a ella, no se puede decir nada sobre ella, frente a esto las páginas del presente trabajo quedarían en blanco, sin ningún contenido, pero no nos proponemos hablar de la experiencia interior como un dato más de la determinación, sino que se procura apuntar que en el pensamiento de G. Bataille se insinúa un *desplazamiento* en el cual, al imaginarnos al

universo en donde no es hallado el hombre, este universo, donde se muestra la *mirada del animal*, es la única *posibilidad* de abrirse ante las cosas (las cuales se ubican del lado de la razón), provocando así en la visión del animal una *nada*, ya que tal objeto de esta mirada es un *deslizamiento* que va de las cosas que *no tienen sentido* (sin sentido), al mundo del *sentido*, siendo así el hombre el que identifique a cada cosa dentro del espacio y tiempo determinado. En ello Bataille implica toda su obra literaria en donde señala, que en el desplazamiento no se puede describir al objeto de manera precisa, así sólo se puede hacer de forma *poética* o *ficticia*, porque sólo describe aquello que es *incognoscible*.

Es el hablar ficticiamente del pasado como de un presente, por medio del *salto poético*. En tal punto el instante de transgredir la transgresión, donde se genera la afirmación de un "*mundo posible*", en tanto que el *cuerpo* que designa Bataille en sus novelas es ficticio, y del cual **no** se puede aludir o referir a modo de fundamento para la elaboración de una teoría.

En el desplazamiento se ubica una multiplicidad, una pluralidad, un mundo posible en el cual se manifiesta la *simultaneidad* o el *simulacro*. Términos que retomo del pensador francés Pierre Klossowski, en la medida en que me permitirán dar una mayor solidez al pensamiento batailleano, en correspondencia a la violencia y el erotismo.

El erotismo no es más que un simulacro, ya que Bataille al hablar de la hendidura, del cuerpo cercenado referido a la mujer nombra que es un ser inacabado y por ello mismo dejan abierta la posibilidad de metamorfosis, de simulacros. El cuerpo con carne es una pluralidad que afirma su existencia dentro de varias simulaciones, así la misma desnudez impide el reconocimiento, la determinación. La fragmentación de la identidad permite que la simulación en el erotismo procure alternativamente la transgresión al cuerpo. El desdoblamiento de lo prohibido ultraja al cuerpo.

“El arte, en tanto que simulación, es en si mismo una impostura, pero es un *error creador de formas* (...), del placer de simulación estallando como un poderío y del deseo interior de tomar una máscara y adaptar un rol, una apariencia (...), de modo tal que el incomodo lector sabe que todo el tiempo puede vérselas con máscaras, apariencias. A él le toca correr el velo para ver la imagen original oculta detrás. A no ser que el velo se desgarré en el interior de si mismo”.³

Dentro de la discontinuidad el hombre es vertical, la evolución vino para esconderle la protuberancia y así concederle la reflexión, para fomentar la dialéctica-materialista que prevé al hombre en su supervivencia y así la realidad esté segmentada por un principio de identidad, en el cual se procura un tiempo de duración y un espacio, donde sea identificado el objeto de acuerdo a la lógica del lenguaje estructurado.

La determinación acontece dentro del espacio cuadrículado de la razón en el cual la vida es tomada dentro de la construcción de discursos que hacen la propia identificación del significado. Pero ese límite también indica la posibilidad de un salto a través del despilfarro o del derroche que no es medible bajo el sentido, sino bajo la posibilidad de entregarse a lo que es el gozo de la perversión que disuelve el yo en el simulacro.

La transgresión permite el regreso de la continuidad, la transgresión desborda todo lo que es, dentro de un instante inmediato o tiempo estático, es la experiencia del límite, es la experiencia interior donde se encuentra subsumido el ser del hombre. Gracias a la transgresión se puede conquistar la continuidad, pero el único defecto es que de ella no se podrá decir algo, es un silencio puro, es lo *imposible*, es un pensamiento que hago de mí mismo, que se hace en el afuera. De ahí el instante del *Erotismo*, donde lo obscuro también forma la parte esencial del horror, o mejor dicho de *lo otro* lo que se oculta bajo lo consciente, el inconsciente como el exceso de energía, lo desmesurable, o lo

³ Lugan-Dardigna A-M, *Klossowski El hombre de los simulacros*, Buenos Aires, Atuel-Anáfora, 1986, p.83.

dionisiaco. No se habla de tiempo sino de tiempo extático, el instante el cual desgarrar a la vida en sus más finitas multiplicidades.

El derroche generado por los saltos de la experiencia muestra que la misma transgresión a las normas permite que la dilapidación se muestre como esa hendidura, grieta o rayo que abre a la posibilidad del deseo y de un azar que están fuera de toda búsqueda y de todo sentido.

“La desmesura que significa nuestra destrucción hasta la medida que nos permite sostener su violencia, en el momento mismo en que nos conduce y nos sostiene (...), toma de esa posesión no es más que un simulacro”⁴

La desmesura anula toda prohibición, es una transformación en si misma que genera la transgresión y se adecua al acto perverso, desvaneciendo la reducción e implicando a la totalidad del ser en un deslizamiento ciego hacia la pérdida.

El éxtasis son las explosiones de la violencia donde el cuerpo habla, un ejemplo de ello es la novela erótica en la que Bataille y Klossowski exponen la pluralidad de los cuerpos en tanto que son entregados al derroche.

Las fuerzas ocultas en la hendidura posibilitan la corrupción, que se hallada en la misma vida, se un acontecer del vivir, donde la pérdida del sujeto corrompa el miedo a la muerte así “el erotismo es la aprobación de la vida hasta en la muerte”⁵

En la transgresión se acontece una herida, la cual proporciona la posibilidad del salto, la herida (abrir el cuerpo consiste en querer igualarse a lo que es), deja abierto un mundo posible en toda su hendidura, entendiéndose que el desbordamiento de la violencia sucede en la misma transgresión de los límites que gestionan al sujeto. Para Bataille que el salto poético de ficción es una no búsqueda metamorfoseada en nada, en sin sentido, en lo imposible, que sólo se tiene la posibilidad de hablar sin ninguna meta o fin,

⁴ Klossowski, P. *Roberta esta noche*, México, Ediciones Era, 1976, p. 43.

⁵ *El erotismo*, p.23.

procurando que el mismo acto de la “voluntad de suerte” propicie la ficción. Pero es aquí donde el simulacro mantiene una homogeneidad con la ficción, retomando lo que es entendido por simulacro en Pierre Klossowski, mismo que abre una diversidad, a una pluralidad y multiplicidad de mundos posibles dentro de un cuerpo con carne, el cual es una abertura; el cuerpo es más que discurso, más que conciencia, más que límite y, por tanto, es aquello que nos mata en silencio.

La violencia que emerge por el mismo discurso permite por tanto la simulación de lo que es desconocido en el cuerpo y esto será el erotismo, existe el cuerpo con carne el cual por si mismo es a histórico y contra evolucionista, pero el cuerpo erótico es una simulación ampliada y reiterada ante el lenguaje. Por ello es la transgresión al lenguaje no corporal lo que permite designar un simulacro a partir de la analogía que se tiene entre lo erótico y el cuerpo, exponiendo la violencia contra la razón.

Pero el cuerpo necesita del erotismo para que se dé un acceso a la carne por medio del exceso y por ende es la expresión de una amenazante y peligrosa libertad, es un desgarramiento donde los dados son libres, la vida muere incesantemente en la multiplicidad o en el mundo posible. En suma; la experiencia interior es entendida como una experiencia de la escritura corporal.

Dentro del silencio el cuerpo con carne, semejante al cuerpo novelesco o erótico del que habla G. Bataille es el ausente en el discurso, pero lo implícito en todo fondo. La presencia de la ausencia deja explícito que la misma conciencia no puede formular una teoría del erotismo, de la pluralidad, del tiempo extático y del simulacro. Por ello es necesario un silencio impío que deviene en simulacro, donde la nada es el campo de pluralidades, donde el mismo silencio se genera a partir del instante que transgrede, simultaneidad de posibilidades que se derriban al instante en que la historia los quiere retomar entre sus proyectos.

La voluptuosidad es un extremo placer donde “la crueldad no es más que la negación de sí llevada tan lejos que se transforma en una explosión destructora; la insensibilidad se hace estremecimiento de todo el ser”.⁶

La comunicación es puesta en juego en el sentimiento de la carne; en la desnudez voluptuosa, sólo es posible la comunicación cuando el derroche se agota en la herida, cuando persiste la relación ficticia, por lo que el deseo es uno de los momentos del éxtasis que rompe el límite del ser, provocando un derroche en toda materia acumulativa.

La ausencia de moral permite que el cuerpo hable en su espontaneidad bajo sus fuerzas ilimitadas que se desplazan en movimientos excesivos, ello crea una violación de sí mismo a toda austeridad presente, mientras la ausencia, lo oculto, lo voluptuoso emerge de los instantes en que el cuerpo se devela en la tentación. El simulacro es ofrecido en el *estar fuera de sí* de toda individualidad, permitiendo que todo este develado en la experiencia de lo posible, de ahí que Bataille mencione el *ano solar*, o que *Dios sea una puta*.

En lo desconocido, donde no hay una linealidad y posibilita la presencia de “lo otro”, se deja llevar por la suerte en el juego que mancha a lo conocido por medio del desorden, revelando al mundo en un sinsentido de posibilidades, de sufrimientos, de risas y de éxtasis.

El cuerpo en tanto imposibilidad de ser enunciado, se multiplica en la diversidad, en la plasticidad, sentido como *lo que es* bajo la presencia de los dados, donde la suerte abandona el interior del ser a la muerte. Toda posibilidad indeterminada fragmenta a los jugadores de dados, liberando un espacio informe para que el desplazamiento permita al cuerpo revelarse en sus formas plásticas, estás prestando como voz, a la violencia.

*Andrea Gisela César Pérez

⁶ *El Erotismo*, p. 241

De los cuerpos negativos / cuerpos libertinos. Un ejercicio de lectura/escritura en textos de D.A.F. de Sade y G.W.F. Hegel.

Antonio José Hernández Curiel.

Descripción de las sensaciones del retiro libertino del castillo de Silling: “No puede imaginarse cómo se siente servida la voluptuosidad por tales seguridades, y lo que se acomete cuando puede decirse: Estoy solo aquí, estoy al fin del mundo, oculto a todos los ojos y sin que a ninguna criatura pueda serle posible acercarse hasta aquí; ya no hay frenos, ya no hay barreras. A partir de ese momento los deseos se relanzan con una impetuosidad que ya no conoce límites, y la impunidad que los favorece aumenta deliciosamente toda la ebriedad de aquéllos” (p. 207).

La escritura sadeana no emerge, como acaso cabría esperar, de los espacios vigilados de las prisiones, ni de los centros de control de los asilos psiquiátricos, sino de los parajes clandestinos, abruptos y cerrados de las escenas libertinas. Estos parajes, productos de escritura, se despliegan en la inmanencia, y constituyen los espacios negativos / espacios libertinos. Estos retiros que separan a los cuerpos libertinos del “desgraciado rebaño”, como el castillo de Silling, preservan, efectivamente, una inmanencia que tal vez implique que (re)ocupan y (re)producen determinadas “líneas de fuga” presentes inmediatamente en el “dispositivo-sexualidad”.

Los cuerpos libertinos son los cuerpos que recorren, furiosamente, itinerarios polimorfos de intensidades de

placer. Componen modulaciones itinerantes (“trans”) que no coagulan sus cursos de deseo en la mera obtención de un placer inmediato y objetal, sino que los extreman ininterrumpidamente (jornada tras jornada) hasta precipitarlos en las formas ex-táticas del dolor y la abyección.

Allí donde y cuando los cuerpos aparecen como cuerpos-sujetos, como cuerpos genérico-sexualmente delimitados, los cuerpos libertinos, por contrapartida, inician procedimientos de furia: 1) evocan emplazamientos dérmico-anales que provocan descentramientos en las reiteradas localizaciones genitales; 2) (re)producen cursos de deseo no-fálicos; 3) derriban las (im)posturas identitarias arrastrándolas hacia los territorios hibridados de las abyecciones indiferenciadas (asco, vergüenza, dolor). Todos estos procedimientos de furia, todas estas radicales furias de libertinaje, pueden ser leídas/escritas como *comparencias del exceso o la multiplicidad*.

La primera comparencia de la multiplicidad es la propia multiplicidad de las prácticas libertinas. Los espacios negativos / espacios libertinos constituyen un campo, en permanente ampliación, de prácticas de placer (lo que en el lenguaje sadeano son las “pasiones”) que desplazan y subvierten la posición de identidad.

La propia estructura de “Las 120 jornadas de Sodoma o la escuela del libertinaje” es una mostración concreta de multiplicidad. Las 120 jornadas están divididas en cuatro partes. Cada una de estas partes está conformada por 30 jornadas cada una; en cada una de ellas, se narran 5 pasiones o prácticas (narración asignada siempre a una

prostituta) por lo que el conjunto total de pasiones descritas es de 150.

En las jornadas sucesivas son evocadas prácticas que van desde activas prácticas de tortura hasta fustigaciones pasivas, desde desfloraciones iniciáticas (femeninas y masculinas) hasta ejercicios fecales, desde relaciones entre cuerpos del “mismo” sexo (también del sexo femenino) hasta parodias de los vínculos matrimoniales, e incluso travestismo.

El cuerpo libertino, que es el cuerpo que lleva a término las prácticas que son expuestas (jornada tras jornada) en la escritura sadeana, no es un cuerpo limitado, ni mucho menos un “individuo”, sino el acaecimiento de multiplicidades corporales: las prácticas libertinas suelen atender en primer lugar a “partes” del cuerpo que sólo difícilmente pueden componer el “todo” de un cuerpo orgánico. El cuerpo libertino es, efectivamente, el cuerpo *partes extra partes*, el cuerpo que persevera en el entremedias y en la extroversión del “extra”, sin sucumbir a su conversión en “parte” o “todo”.

Ciertamente, las prácticas libertinas ocurren, por ejemplo, en zonas como la piel o el fondo de los anos. De esta manera, los ejemplos de pelar y defecar son dos estilos de prácticas cuyo “significado” radica precisamente en la ausencia de todo significado. Esta ausencia es la ausencia propia del “extra” en el que yace el cuerpo *partes extra partes*: no el más allá del significado sino el límite mismo del significado y su tensión específica. En lugar de reposar en los itinerarios ya transitados, los cuerpos libertinos, con el peculiar refinamiento de sus furias, hacen estallar estos

campos habituales, y este estallido es el despliegue ininterrumpido de todas las formas de sus excesos. En contra del límite del cuerpo, y también en contra de una banal transgresión de esos límites, los cuerpos libertinos (re)producen siempre nuevos itinerarios, entremedias de estos mismos límites. En la piel y en el ano la “diferencia sexual” es a la vez socavada y burlada: ¿cuál podría, en efecto, ser el sexo de un ano? ¿cuál podría, en efecto, ser el género de una piel?

Cada pasión es una práctica, no una identidad. Las prácticas libertinas son prácticas sexuales, pero no sólo sexuales, pues la lubricidad es para el cuerpo libertino apenas uno de los aspectos de la voluptuosidad. Un crimen puede aportar el mismo goce, o incluso un goce mayor, que una práctica sexual. Las prácticas libertinas, pues, como los objetos del crimen, son potencialmente infinitas. Un libertino no es en modo alguno un perverso: carece de una identidad propia definida. Es más bien un curso o itinerario práctico, un recorrido concreto en el campo más general de las prácticas criminales. (El criminal sadeano carece también totalmente de identidad).

Las pasiones sadeanas son un repertorio amplio (y en permanente ampliación) de posibilidades prácticas de placer, de las cuales no deriva una tipología de sujetos, sino formas diversas y divergentes de intensificación hedónica. En el castillo de Silling no hay personajes sino cursos de fuerzas que componen y descomponen entre sí sus cuerpos. La composición/descomposición de los cuerpos es afirmada, reiterativamente, (jornada tras jornada), como la consecución del dolor. Y el dolor, el placer-en-el-dolor, es para el libertinaje algo más que una

de sus potencias específicas. En un curso de acción en el que es tan fatuo como imposible indicar una posición “activa” y una posición “pasiva”, las pasiones que provocan dolor hallan en este efecto de dolor no tanto una experiencia particular, sea esta experiencia moralmente aceptada o no, como la experiencia suprema del goce libertino: esto es así porque ella constituye por sí misma la experiencia del cuerpo como extroversión e incluso como éxtasis. El dolor, pues, aunque en su extremo pueda ser indecible, no es en modo alguno una experiencia subjetiva o identitaria, no es en modo alguno la experiencia de una clausura corporal ni la casa de ninguna intimidad. Por ello el dolor despliega movimientos circulares con el placer libertino y es imposible mostrar el límite que los separa. El placer no se opone al dolor y el dolor no se opone al placer. Placer y dolor, o aparecen mezclados en un radical éxtasis de los cuerpos, o constituyen un *continuum* (no una unidad) de placer-en-el-dolor.

Si hubiera alguna duda sobre la potencia subversiva del placer/dolor, habría que tener en cuenta que, ateniéndose rigurosamente a ella, el cuerpo libertino derrumba la institución política de los “contratos sociales”. La estrategia disuasoria de las instituciones políticas es la amenaza del castigo y del dolor que éste puede producir en el cuerpo del condenado. Pero, una vez que el dolor se ha convertido en una forma sutil de placer, o, quizás más exactamente, una vez que dolor y placer han perdido sus demarcaciones reconocibles, no hay castigo alguno que pueda detener o contener el curso práctico del libertinaje. El obispo del castillo de Silling, conmovido (y sin duda excitado) por los relatos de fustigaciones pasivas de madame Duclos, reflexiona a este propósito de esta

manera: “¿Y cómo los castigos inflingidos a aquel a quien queréis regenerar conseguirían convertirle, puesto que a excepción de ciertas privaciones, el estado de envilecimiento que caracteriza a aquél en que le situáis al castigarle le gusta, le divierte, le deleita, y puesto que goza en su interior por haber ido tan lejos como para merecer ser tratado de ese modo?” (p. 283).

Pero el placer extremo de los cuerpos libertinos no sólo evoca las formas extáticas del dolor sino que se extiende en el territorio de lo abyecto. Tal y como hay placer en el dolor, hay también placer en lo abyecto, y las inmersiones en lo abyecto también adquieren la forma del éxtasis corporal. La abyección libertina aparece, desbordando todas las dinámicas de transgresión que pretenden acotarla a los vaivenes de las identidades, como la extensión corporal *en* la hibridación provocada por la erosión violenta de todas las identidades. Este territorio híbrido es el territorio de la abyección y los cursos excrementicios son apenas algunas de sus imágenes. En él, lugar de paso y de furia, no hay el retorno imaginario a un origen (o “fase”) previamente deseado y constitutivamente indiferenciado. El territorio de lo abyecto es, de nuevo, la memoria de la extroversión del cuerpo *partes extra partes*. El crimen eminente contra la naturaleza (una naturaleza que es siempre criminal y por tanto muy lejana a aquella “naturaleza” monótona y vacía que a veces se piensa) es la anulación de estas diferencias, que demarcan lo abyecto de lo higiénico, por la imposición de una identidad abstracta, diferencias cuyo recorrido, sin embargo, es siempre posible (y necesario) para las prácticas libertinas. Se podría decir que perturbar estas diferencias imponiendo aquellas identidades es el principal crimen “contra natura”.

Ninguna de esas prácticas pretende imponerse sobre las otras como modelo de una nueva moral libertina, ni siquiera las prácticas de placer-en-el-dolor, precisamente porque éstas son la forma misma del libertinaje y de su modo concreto de corporalización. Anegadas en el crimen, ninguna práctica o serie de prácticas tiene el poder de constituir por sí misma una nueva moral libertina. Por el contrario, todas las prácticas libertinas están abiertas a diferentes usos de placer. A lo más que llegan los cuerpos libertinos es a opinar sobre el grado de “refinamiento” que para ellos podrían tener unas prácticas sobre otras, lo cual está siempre sometido a discusión y opinión, y, en este sentido, los discursos en modo alguno adquieren el carácter de discursos verdaderos, incluso cuando aspiran a la conformación de un sistema. La voluntad libertina no es una voluntad de verdad o una voluntad de saber.

¿Qué es entonces la voluntad libertina? En un momento de la obra, uno de los libertinos dice: “toda la naturaleza se derrumbaría sin que nosotros exhalásemos un suspiro” (p. 155). La voluntad libertina es una voluntad de muerte, o, utilizando las palabras que Hegel empleó en su lectura de la época del Terror burgués, que como se sabe era la misma época en la que Sade escribía “Las 120 jornadas”, esta voluntad es una real furia-de-la-destrucción. Lo que emerge aquí es la crueldad o la apatía de los cuerpos libertinos. En uno de los momentos filosóficos (no infrecuentes) provocados por uno de los relatos de madame Duclos, los cuatro libertinos del castillo de Silling inician una disputa sobre el objeto del libertinaje. En una de sus intervenciones Curval aclara la cuestión: “yo, que os hablo, me he empalmado robando, asesinando,

incendiando, y estoy perfectamente seguro de que no es el objeto del libertinaje el que nos anima, sino la idea del mal; de que, en consecuencia, se empalma uno sólo por el mal, y no por el objeto, de suerte que si este objeto estuviera desprovisto de la posibilidad de hacernos obrar mal ya no nos empalmaríamos por él” (p. 162). El objeto del libertinaje es, por tanto, carecer de objeto; practicar y extender una voluntad de nada, una voluntad de mal, y del mal por el mal mismo, preservándose así inapropiable por cualquier deseo determinado por el objeto. El goce libertino es el goce de/en la idea del mal, un mal que no es un objeto entre otros objetos, sino la exposición o destrucción de todos los objetos posibles.

El cuerpo libertino es un flujo, una intensidad, un uso de los placeres; y el libertinaje es una pedagogía de las posibilidades prácticas de obtención del placer. No obstante aquella “fascinación por los sistemas”, descrita por Maurice Blanchot en su estudio sobre Sade, no hay acuerdo alguno entre los libertinos sobre el sistema verdadero del verdadero libertinaje: son formas de escritura que prosiguen las prácticas libertinas, o, lo que es igual, formas de libertinaje que prosiguen las prácticas de escritura. No hay ninguna filosofía de Sade porque la única filosofía de Sade es el derrocamiento de toda filosofía.

Como hemos dicho ya, en las jornadas libertinas (jornada tras jornada) la prostituta asume la posición central del discurso. Efectivamente, la prostitución adquiere en Sade una posición de escritura: como depósito de un saber/poder, como corporalización acabada de la experiencia voluptuosa en general, estableciendo en la

articulación de su discurso mecanismos continuos de circulación con el libertinaje, la prostitución difiere radicalmente de la imagen moralista de quienes la acusan. El libertinaje produce un círculo con la prostitución: libertinaje – prostitución – libertinaje. La prostitución no sólo no es un oficio entre otros, sino que es un oficio que desborda toda posibilidad de ser colocado en el conjunto de los oficios remunerados, pasando a ser así más bien un arte de escritura (acaso también un arte teatral e incluso una forma de “performance”) y una práctica de poder. La prostitución, en efecto, aparece como risa, irreverencia, libertinaje, pedagogía.

En este sentido, la posición central de la escritura/prostitución es la posición de un centro, pero de un centro más bien siempre descentrado. En muchas ocasiones madame Duclos relata una historia que, no habiendo sido protagonizada por ella misma, pudo sin embargo observar (a menudo con goce y siempre con una voluntad pedagógica) a través de un agujero, puesto a disposición para tal propósito, en una recámara del burdel. De esta manera, la escritura del exceso aparece escindida en varios niveles: el nivel de la escena libertina en la recámara, el nivel de madame Duclos observando por el agujero de la recámara, el grupo de cuerpos libertinos que escuchan su relato, y, por último, el lector de las 120 jornadas. Como muestra aquel relato de una fustigación pasiva perseguida por un cuerpo libertino, el relato de aquel “viejo cortesano que, cansado de los homenajes que recibía en los palacios de los reyes, gustaba de venir a cambiar de papel a casa de las putas” (p. 253), en la escritura/prostitución hay sistemáticamente una operación de “cambio de papel”: lo alto y lo bajo, lo activo y lo

pasivo, y otras dicotomías semejantes, se presentan en una permanente hibridación. Prostitución y escritura aparecen imbricadas pues en un mismo movimiento de multiplicidad y exceso y ambas constituyen el nudo centrado/descentrado de la “escuela del libertinaje”.

Por todo lo dicho, entonces, acaso la “negatividad”, descrita como libertinaje en la política de los cuerpos, permita hacer alguna contribución, precisamente insistiendo en los procesos de (re)producción de los espacios negativos / espacios libertinos, en las formas itinerantes de los cuerpos libertinos, y en la furiosa infinitud del campo de las prácticas de placer, entre muchos otros elementos, a la política subversiva en el “campo genérico-sexual”.

Ciertamente, el castillo de Silling podría ser una terrible predicción o un oscuro anuncio de los campos de concentración, como consumaciones de las formas específicamente modernas de poder. Pero podría ser también un perspicaz adelanto, casi en la forma de una terrible advertencia para los nuevos dispositivos de poder, de la inexorabilidad de los excesos de las producciones de deseo. Como en su momento percibió Hegel, la revolución francesa contenía en sí misma una doble experiencia para los futuros acontecimientos históricos: la revolución mostró *in actu* tanto las derivaciones despóticas y asesinas del terrorismo de Estado, como las derivaciones revolucionarias y emancipadoras del terrorismo popular. La literatura sadeana no es más que una coagulación elocuente de todas estas tensiones. Describiendo el carácter metajurídico del poder soberano, y sus implicaciones proto-biológicas o directamente

biopolíticas, a la par que se hacía cómplice de los nuevos gobiernos, se convertía en uno de sus más radicales conspiradores.

El cuerpo libertino es, o puede ser, la memoria del cuerpo: del cuerpo negado y del cuerpo negativo. Cuerpo *partes extra partes* y específica *res extensa*. Lo que la escritura sadeana evoca es que siempre hay una instancia de negación, que es fragilidad o potencia, que recorre y subvierte el cuerpo negado: una instancia de *exceso* que, siendo el cuerpo y a la vez sin serlo, entremedias de todas estas tensiones, muestra la permanente imposibilidad de su clausura.

III CONGRESO INTERNACIONAL DE ARTES, CIENCIA Y HUMANIDADES
EL CUERPO DESCIFRADO
México, D.F., Octubre 2007

TÍTULO: EL CUERPO ANCIANO: UNA REALIDAD DENIGRADA

Mtra. Araceli Pérez Damián

Universidad Autónoma del Estado de México

De acuerdo a los datos proporcionados por los demógrafos y por las instancias pertinentes en la que dan a conocer la problemática a la que nos enfrentaremos en los próximos años en torno a la transición demográfica de la población anciana, se plantea la necesidad de dar respuesta a las demandas económicas, políticas y sociales. Pero también es prioritario reflexionar que si bien el envejecimiento es una condición humana ineludible y un proceso biológico individual y diferente para cada ser humano, es también una preocupación social y cultural. En la que comúnmente la vejez es concebida como la decrepitud del cuerpo. Esta situación viene a ser constatada a través del discurso de la medicina mediante la pérdida de las capacidades físicas y motoras en oposición a las capacidades que caracterizan a la juventud. El presente documento pretende exponer cómo a partir de las características físicas y biológicas, sociales y culturales se aporta una visión del cuerpo, y cómo éste viene a ser aplicado al anciano y, que dadas sus condiciones biológicas principalmente, hacen de éste un sujeto desvalorizado por poseer un cuerpo catalogado como máquina desgastada.

Ahora bien, a partir del proyecto de la modernidad se crean una serie de ideas que bien se pueden relacionar con las nociones de cuerpo y alma, recordemos la aportación del racionalista René Descartes, las reflexiones que se derivan de este filósofo conducen a

desarrollar las ideas sobre el cuerpo-máquina, es a partir de su exposición que reaparece con fuerza la dualidad entre cuerpo y mente. Descartes menciona que “tenemos un cuerpo” en lugar de decir que “somos un cuerpo”, es decir, de acuerdo con la filosofía cartesiana la esencia de los seres humanos no se debe a la posesión de un cuerpo sino más bien lo que nos hace *ser*, es la posibilidad de razonar y en este caso el cuerpo viene a ser la sustancia accidental de nuestra naturaleza. Para él, el buen sentido o razón es la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso y es por naturaleza igual en todos los hombres. Donde el cuerpo queda desprovisto de cualquier valor donde sólo es considerado como un accesorio más, por lo que será la parte menos humana del hombre ¿”Qué soy? Una cosa que piensa ¿Qué significa esto? Una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente” (Descartes, 1980: 59).

Sí para Descartes es la razón quien proporciona la naturaleza propia al ser humano, es ella quien me otorga existencia, el hombre por lo tanto, puede fingir que no tiene cuerpo alguno, pero no puede fingir que no *es* cuando la razón da testimonio de su existencia; el hombre es una sustancia cuya esencia total o naturaleza es pensar y no necesita para *Ser* depender de una cosa material. “El alma es distinta del cuerpo y más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es”(Descartes, 2001: 13), es decir, de acuerdo con el racionalista se puede dudar de la existencia de lo que se observa, de lo que se imagina o se piensa, pero no se puede dudar de lo que se está pensando y que, para pensarlo se tiene que existir.

“Aunque tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy algo que piensa y no extenso y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy yo lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo” (Descartes, 1980: 113).

De este modo se observa como Descartes opuso la sustancia pensante a la sustancia extensa como dos realidades totalmente distintas y separadas. Las mentes las considera como activas, las cuales poseen un sentido intrínseco de acción, los cuerpos en cambio (sustancias extensas) son pasivos, carecen de toda capacidad de acción, y sólo se mueven cuando sus movimientos dependen de otro.

A partir de lo señalado anteriormente se observa cómo Descartes manifiesta un rechazo total hacia el cuerpo, es decir, la sustancia externa y todos los datos proporcionados por los sentidos, pero lo más radical de su pensamiento es la separación del alma y el cuerpo como dos sustancias totalmente ajenas e independientes y la reducción de la esencia y naturaleza del ser humano a la actividad de la sustancia pensante y no a la corpórea, lo que hace *ser* a una persona no es “la carne y los huesos”, es decir lo material sino únicamente el pensamiento, lo inmaterial. Pero a todo esto ¿dónde queda la persona? La persona ya no es la unidad del cuerpo y la razón, sino únicamente razón. En este sentido considero no es la razón quien me otorga existencia sino el cuerpo junto con la razón, el ser humano es una unidad, es indivisible, el hombre no es materia únicamente, sí está compuesto de materia, la cual no es su razón de ser pero sí parte de su *esencia*, no se puede concebir al ser humano cuando se le divide, puesto que él es un *ser* indisoluble; no es sólo razón, ni tampoco sólo materia, sino que es la unión de todo ello lo que conforma su *Ser*. El pensamiento moderno de Descartes despojó al ser humano de su *Ser* completo y se quedó con sólo una parte, la racional. Pero, ahora bien, a partir de esa ruptura se plantea la siguiente pregunta ¿dónde queda el hombre? ¿En la razón o en la corporeidad?

Para Descartes el cuerpo no es signo de presencia humana, es sólo el conjunto de accesorios y accidentes, el cuerpo es reducido a ser una máquina que sólo se mueve gracias a movimientos mecánicos. El cuerpo aparece como una máquina, una máquina que camina

por sí misma, donde el conjunto de sus engranajes (articulaciones) hacen que el cuerpo se desplace sin dificultad alguna, donde cada uno de sus órganos funciona de manera sincronizada, exacta y precisa; en este sentido no se compara la máquina con el cuerpo, sino el cuerpo con la máquina. “Me consideré en primer término como teniendo un rostro, manos, brazos, y toda esta máquina compuesta de huesos y carne, tal como aparece en un cadáver y a la que designé con el nombre de cuerpo” (Descartes, 1980: 119).

Es a partir de esta aportación como se revela una concepción del cuerpo, al considerarlo sólo como una máquina, donde se separa claramente la inteligencia y los sentidos, el cuerpo, hasta el hombre en su totalidad, es una máquina “como un reloj fabricado con ruedas y pesos... así considero el cuerpo del hombre en tanto es una cierta máquina de tal manera ensamblada y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel...” (Descartes, 1980: 119). Ahora bien, para que dicha máquina continúe trabajando correctamente habrá que mantenerla fuerte procurando evitar su deterioro, porque de lo contrario tendrá que ser desechada y condenada a formar parte del *depósito de chatarra* porque se ha averiado y porque ha dejado de ser joven, es decir, ha envejecido. En otras palabras, como diría Descartes “no se compara la máquina con el cuerpo, sino el cuerpo con la máquina” (Descartes, 1980: 119), donde cualquier acción del cuerpo es resultado de movimientos mecánicos, el conjunto de engranajes que hacen que se ensamblen de tal manera que provocan que el cuerpo funcione de manera exacta, es decir, cómo una máquina perfecta.

Ahora bien, ¿cómo se aplica este enfoque para con los ancianos?, La respuesta no es sólo triste sino indigna, porque ellos al enfrentarse al proceso de envejecimiento biológico entendido éste como “el proceso de alteraciones bioquímicas que afectan el funcionamiento de órganos y sistemas, y por lo que, se incrementa la vulnerabilidad a la enfermedad, lo

cual se asocia a las manifestaciones del envejecimiento, tales como la pérdida de masa ósea y muscular, disminución de todos los sistemas, alteraciones en el oído, en la visión y disminución en la elasticidad de la piel” (Mendoza, 2004: 59), es decir, ante los cambios manifestados en su corporalidad y por lo tanto en sus órganos, dan cuenta de cómo el cuerpo ha comenzado a envejecer, cómo parte de sus órganos dejan de llevar a cabo la función que les corresponde, aparecen las arrugas, manchas en la piel, las uñas se vuelven frágiles y quebradizas, se comienzan a perder los dientes y a encorvarse. Pero lo más lamentable, es que a raíz de todos estos cambios manifestados de manera visible o invisible son rechazados no sólo de la esfera social sino también laboral. Ello debido a la idea común y errónea de considerar a la vejez como una enfermedad, como un estado donde los ancianos se vuelven inútiles e inservibles, donde sus movimientos son torpes y lentos, donde ya no se puede extraer de ellos ningún uso o beneficio de la actividad que llevan a cabo, las funciones desempeñadas por ellos no generan ninguna productividad ni desarrollo. “La economía está basada en el lucro, a él está subordinada prácticamente toda la civilización; sólo interesa el material humano en la medida en que rinde. Después se lo desecha” (De Beauvoir, 1990: 13).

En este sentido, para comprender qué significa ser viejo, no se puede dejar de lado el aporte de la medicina, pero también hay que tener presente cómo la conceptúa o qué imágenes tiene de ella la sociedad en general “(...) la vejez sólo puede ser entendida en totalidad; no sólo como un hecho biológico, sino un hecho cultural” (De Beauvoir, 1990: 20). Esto es porque la sociedad asigna al anciano su lugar tendiendo en cuenta sus ideas, su experiencia y, en este sentido el anciano está condicionado por la actitud práctica e ideológica de la sociedad para con él, “ es la sociedad quien asigna al anciano su lugar y su papel” (De Beauvoir, 1990: 15); por lo que es considerado como sólo corporeidad desde la óptica

moderna del cuerpo-máquina, la mirada del cuerpo joven y esbelto hacen del *Ser* anciano, una persona decrepita, próxima a la muerte, y, por lo tanto, factible de ser desechada, degradando su condición humana, al ser considerado como sólo cuerpo no importa su historia, sus recuerdos, sus experiencias y enseñanzas, como consecuencia de su situación precaria y sus miserias se altera su autoestima y su *Ser* mismo, quedando reducido a ser sólo un bulto, sin vida ni existencia, es a partir de esta visión que el anciano es objeto de actos que violentan su dignidad y su derecho a *Ser*, es decir, cuando es tratado como enfermo y no como persona, cuando se le condena al lugar más frío y oscuro de un hogar, cuando se le aparta de la convivencia y plática familiar, cuando se evita cualquier contacto con ellos, cuando es disminuido y despreciado por su apariencia o cuando es condenado al abandono y al ostracismo social.

Sabemos que el proceso de envejecimiento en el ser humano es ineludible, forma parte de la propia naturaleza de todos los seres vivos, sin embargo, es la especie humana la que más huye de ella, hay un miedo en nuestras sociedades a envejecer, se considera la peor de las desgracias, la etapa más miserable de la vida de una persona. Pero ¿qué es la vejez? ¿A qué se le tiene miedo?, Envejecer no es un hecho estadístico, no es la prolongación de un proceso de cambios, es más bien una muerte lenta, conciente y dolorosa, donde una vez que se está en ella ya no se puede dar marcha atrás. No es una situación externa sino interna en la medida en que la persona se sabe que está próxima a la muerte. Y que mientras llegue el final tiene que vivir una existencia indigna.

La vejez para el anciano no implica solamente el conjunto de enfermedades y padecimientos que sufrirá sino también el desecho físico y social de familiares y de la sociedad, dónde consideran a la vejez como “una construcción que se sintetiza en ya no poder hacer nada como cuando se era joven” (Robles, 2005: 54), es la sociedad la que

comienza a inutilizarlos a desecharlos, porque su cuerpo-máquina ya no funciona de manera correcta, donde se le hace ver al anciano que ya no puede hacer todo como cuando era joven, que ya no tiene la fuerza y la destreza física de sus mejores tiempos, es decir, la vejez no es sólo una cuestión biológica sino también personal, social y cultural. En otras palabras, “como diría Rafaela es alguien que ya no sirve que ya nomás da quehacer” (Robles, 2005: 55).

Pero entonces, ¿qué se puede esperar del anciano? Si ya su corporeidad manifestó que son sólo restos y desechos de lo que queda del hombre.

Es la muerte la única que lo libera de su condición precaria, por ello se explica el que se huya de ella y se evite llegar a esta etapa del envejecimiento; el saberse que ha envejecido trae como consecuencia que en cualquier momento pueda ser desechado, arrinconado, excluido y silenciado, al viejo no le queda más que quedar solo e inmóvil, arrinconado en una cama o en una silla de ruedas o combatiendo los signos de una degradación natural por medio de técnicas quirúrgicas, deportivas, dietéticas o terapéuticas, porque de lo contrario dejará de ser valorado y admirado por la ausencia de belleza, encanto y juventud y lo más lamentable será el aislamiento social o laboral que tendrá que enfrentar, y asumir así una vejez intolerable o la negación de su propia existencia humana. En este sentido, afirma Le Breton que:

“Si antes los hombres envejecían con el sentimiento de seguir el camino natural que los llevaba a un reconocimiento cada vez mayor, el hombre de la modernidad combate todo el tiempo las huellas de la edad y tiene miedo de envejecer por temor a perder su posición profesional y a no encontrar empleo o espacio en el campo comunicativo” (Le Breton, 1990: 143).

Es decir, el anciano ya no tiene más que esperar y desear la muerte porque su cuerpo frágil y la sociedad le han develado que ha entrado a la etapa de declive, en este sentido su existencia singular y concreta es reducida a ser un bulto de carne y huesos, porque no se puede decir que se tiene existencia porque se está ahí de manera física, porque aun vive, respira, porque más o menos de vale de sí mismo para moverse, sino que la existencia de un

anciano tiene que ver con la autonomía, con la libertad de irse haciendo y creándose así mismo para llegar a *Ser*, esto es que “la existencia precede a la esencia” (Sartre, 1990: 31), ¿qué significa esto?, Es decir, el ser humano no posee una esencia o una naturaleza acabada sino que el hombre singular debe ir creando su propia existencia, no es nunca un proyecto acabado, sino que el ser humano comienza por existir; se encuentra, surge en el mundo y, poco a poco se va definiendo.

Normalmente se pensaría que cuando se llega a viejo se es un *Ser* realizado plenamente, esto obviamente no es posible, sino que la existencia de un anciano se ve coartada desde el momento en que es desechado física, social y laboralmente, porque se le considera inútil, que ya no sirve para nada y que solamente da quehacer, en este sentido él ya no puede irse creándose a sí mismo, ya no le es permitido crear su propio proyecto, de darle sentido a su vida, porque lo han incomunicado, porque vive en la soledad, por lo tanto, su vida está destinada al fracaso, a *Ser* una pasión inútil, su existencia no la puede ir creando con los objetos, con la silla de ruedas, con el retrete o con el bastón, si no que necesita de los otros, de las personas, del contacto, de la convivencia y la comunicación. Sartre incluso llega a afirmar que el “*infierno son los otros*” porque es la ausencia de otros con los que yo pueda convivir como *nosotros*, pero cualquier intento de convivencia será una pasión inútil.

“Finalmente “la náusea es el sentimiento que invade al ser humano cuando siente que la existencia (su existencia) es una cosa absurda, un simple estar ahí; (...) que no queda más que una masa confusa, indefinible, caótica y repulsiva. Quien llegue en un momento a este sentimiento de la absurdidad de las cosas y del ser humano mismo, sentirá náuseas; verse como un ser arrojado al mundo, sin haber tenido parte en este acto fundamental; sentir luego este mundo y a nosotros mismos abocados a la nada, no siendo en realidad nada; pero moviéndonos como fantasmas (...)” (Sartre, 2002: 73).

Esta es la realidad en la que viven nuestros ancianos, los apartamos de la sociedad como si fueran una especie extraña, los inutilizamos porque ya no poseen las características de un

cuerpo joven, los apartamos de la convivencia familiar y social porque están fuera de moda y no tienen nada que aportar, no se les permite que apoyen en los quehaceres del hogar porque hay que estar cuidando de ellos, se les aparta de las responsabilidades laborales porque son lentos y torpes en sus movimientos, además de que se resisten al cambio y son ignorantes, se les oculta porque provocan vergüenza, se les mantiene incomunicados porque no poseen lucidez.

Es decir, se les aísla de todo vínculo social debido a la condición de decrepitud en la que se encuentran. Por lo que se les margina a una cama, a que ya no se levanten, a que no trabajen y a que sean cuidados como a unos niños, en este sentido, cómo el anciano tiene la posibilidad de ir creando su propia existencia, si se le ha arrogado como si fuera un bulto, una carga, que está simplemente ahí, pero viviendo en la nada, deambulando por su habitación, por los jardines, en el campo pero sin existencia. Ante este panorama la muerte viene a ser la mejor forma de dejar de sufrir una existencia inauténtica.

“Aquí estoy esperando, nomás esperando lo que Dios determine. Yo ya quisiera, yo sí deseo que Dios ya me recoja para no estar dando lata a la familia, a mis hijas, mis hijos, mi nuera. Para ya no estar molestando, ya mejor que Dios se acuerde de mí... Pero sí, ya que Dios me recoja, y sí de corazón, de corazón de veras lo digo, ya no aguanto sufrir más...”¹ (Robles, 2005: 61).

Qué lugar tienen nuestros ancianos hoy en día? ¿Cuál es la representación social y cultural que se tiene de ellos? ¿Qué valor tienen como ancianos? Dar respuesta a estas preguntas a partir de lo ya mencionado inmediatamente se sabe que ellos quedan al margen, que la representación es más bien despectiva, que son un grupo excluido, que vive sus últimos días en un entorno violento pero silenciado, intangible y oculto, pero para él no pasa desapercibido. Si se ha concluido que la vejez es una elaboración biológica, social y

¹ “Jesús es un hombre de 81 años, viudo, que ya no trabaja y tampoco recibe pensión, por lo que ya no aporta económicamente a su hogar. Además padece una artritis que le ha ocasionado deformaciones en sus manos y lesiones en sus pies, por lo que casi no puede moverse por sí solo” (Robles, 2005: 61).

cultural y que ésta forma parte finalmente de una cultura, ¿por qué no cambiar esas representaciones indignas mediante la creación de otros valores basados en el reconocimiento del otro, que reconozca a la vejez como una etapa más de *Ser* y de existir, donde deje de ser considerada como la etapa más lamentable en la vida del ser humano, que ante la presencia de un cuerpo enfermo y envejecido se valore el que la persona aún pueda continuar participando activamente en las realización de ciertas tareas, donde se apoye la idea de que puede continuar con el desarrollo de sus potencialidades y capacidades en un entorno idóneo. Donde se le otorgue el reconocimiento ante el cúmulo de enseñanzas y de sabiduría, de riquezas espirituales y de consejos; se recuerda que la modernidad enseña a confiar únicamente en la capacidad de la razón para conducir la conducta del ser humano, sin embargo, hace falta la dirección moral de una autoridad que indique lo que debe hacerse o evitarse y esa es la riqueza de nuestros viejos.

A través de la ancianidad se exaltan los valores, las virtudes y los sentimientos más nobles de una persona como el amor, el perdón y la compasión. La modernidad enseña a estar en contra de todos los convencionalismos sociales y de todos los valores tradicionalistas porque se oponen a la facultad de la razón, a la autonomía, sin embargo, en la ancianidad son considerados como la riqueza de una persona. De lo anterior se concluye que el asumir estos comportamientos se verá al sujeto como una persona, con un valor en sí mismo. Es decir, como alguien y no como *algo* (Mounier, 1980).

De acuerdo con Bilbeny, se debe aceptar la idea de que gracias a la corporeidad se da la relación entre los seres humanos, porque el individuo al no ser una entidad cerrada, un ser aislado necesita por lo tanto del contacto del otro, es un ser de relaciones, en este sentido *yo soy* en el encuentro con el otro, ahora bien, si la corporeidad del hombre se redujera a ser una máquina, ésta no tendría conciencia de la presencia del otro "...es en esta esfera -el de

la sensación- donde ocurre la esencia del ser humano en la experiencia corporal del encuentro con el *otro*. “El “otro” y “uno mismo” son ante todo una obra de los sentidos” (Bilbeny, 1997: 61).

CONCLUSIONES

El concepto de cuerpo como lo entendió Descartes fue el conjunto de huesos y carne al que denominó máquina. Dicha interpretación será determinante porque se le atribuirán características muy específicas, sin embargo, cabe señalar que cada ser humano aprehenderá de manera diferente cómo concibe y representa el cuerpo, en este sentido la corporeidad se forma a través de dos visiones una evidentemente biológica que viene a representar la primera información y posteriormente ser también una construcción en relación con la sociedad y la cultura de la que forma parte cada individuo en particular (Lucas, 1995; Le Breton, 1990; Ramírez, 2003). Así como el cuerpo puede integrar diversas visiones para tener una imagen y una representación mental, lo mismo sucede con la vejez, en el sentido de que “no sólo se entiende como una etapa manifestada por cambios físicos o biológicos sino también cómo se percibe tanto por familiares y sociedad” en general (De Beauvoir, 1990).

BIBLIOGRAFÍA

- Bilbeny, Norbert (1997), *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital*, Barcelona: Anagrama.
- De Beauvoir, Simone (1990), *La vejez*, México: Hermes.
- Descartes, René (1980), *Meditaciones metafísicas*, Argentina: Aguilar.
- Descartes, René (2001), *Discurso del Método: Meditaciones metafísicas, reglas para la dirección del espíritu, principios de Filosofía*, México: Porrúa.
- Feher, Michel (ed.), (1992), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, 3 Vol., Madrid: Taurus.
- Le Breton, David (1990), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Argentina: Nueva Visión.
- Mendoza, Núñez Víctor Manuel et al. (2004), *Gerontología comunitaria*, México: UNAM.
- Mounier, Emmanuel (1980), *Manifiesto al servicio del personalismo: personalismo y cristianismo*, Madrid: Taurus.
- Nietzsche, F. (2001), *Más allá del bien y del mal*, España: Alba.

Lucas, H. et al., (1972), *El gran libro de la Salud. Enciclopedia Médica*, México: Reader's Digest.

Ramírez, Torres Juan Luis (2003), *Cuerpo y dolor. Semiótica de la anatomía y la enfermedad en la experiencia humana*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Robles, Silva Leticia (2005), "La relación cuidado y envejecimiento: entre la sobrevivencia y la devaluación social", en *Papeles de Población*, julio-septiembre, número 45, pp. 49-69, Toluca: CIEAP-UAEM.

Sartre, J.P. (2002), *La Náusea*, México : Época.

¿Espíritus libres, cuerpos cautivos? Percepciones juveniles sobre el control del cuerpo y la sexualidad femenina

Mtra. Bessna Raquel Alva Mendoza

El objetivo principal de esta ponencia es el de contribuir al debate y reflexión sobre cuáles son los efectos que en la actualidad tienen los dispositivos sociales de control sobre los cuerpos y la sexualidad de las mujeres jóvenes. Para conseguirlo, voy a presentar algunos de los resultados de investigación de mi tesis de maestría titulada *¿Hagamos un derecho nuestros derechos? Actitudes de jóvenes de Iztapalapa hacia sus derechos sexuales y reproductivos?*,

En el proceso de investigación exploré a través de ocho entrevistas a profundidad realizadas a mujeres y hombres jóvenes de Iztapalapa, cuáles eran sus actitudes y percepciones en relación a cuatro derechos: 1) A vivir una sexualidad libre de violencia; 2) A la libertad reproductiva, 3) Al acceso a servicios públicos de salud y 4) A vivir una sexualidad placentera. Los resultados que presentaré a continuación tienen que ver con el último de estos cuatro derechos, ya que se relacionan estrechamente con la vivencia y expresión diferenciada del placer, el control de los cuerpos y la sexualidad entre hombres y mujeres.

¿Quiénes fueron las y los jóvenes participantes en la investigación? Son jóvenes que comparten algunas características como el hecho de vivir o estudiar en la Delegación Iztapalapa, ser sexualmente activas/os y de un nivel socioeconómico bajo, ya que provienen de familias en las que los padres trabajan como obreros, comerciantes o empleados federales, y una gran parte de sus madres son amas de casa. A continuación se señalarán algunas de las principales características que permitirán hacer una descripción general de las mujeres y hombres jóvenes entrevistados:

- Edad: La mayor parte de las y los jóvenes tenía entre 15 y 19 años.

- Estado civil: la mayoría de ellas y ellos son solteras/os y sólo un joven se había casado, sin embargo ya no vivía con su pareja.
- Nivel educativo: Tres hombres y las cuatro mujeres jóvenes se encontraban estudiando el nivel bachillerato en distintas escuelas ubicadas en Iztapalapa. Uno de los jóvenes había concluido una carrera técnica y por lo tanto no se encontraba estudiando al momento de realizar la entrevista.
- Religión: Tres mujeres y tres hombres jóvenes señalaron que tanto ellos como sus familias eran católicos. Uno de los jóvenes señaló que ni él ni su familia profesaban ninguna religión y por último, una de las jóvenes declaró que de su familia sólo ella profesaba la religión Cristiana.
- Noviazgo: Sólo una de las jóvenes declaró al momento de la entrevista tener una relación de noviazgo estable. Las/os demás no tenían novio (a). En el caso de las mujeres, todas iniciaron su vida sexual con sus novios, mientras que en el caso de los hombres, dos de ellos declararon haber tenido su primera relación sexual con amigas y los otros dos con su novia.

Introducción

Las y los jóvenes se desenvuelven e interactúan cotidianamente en distintos ámbitos de socialización a través de los cuales reciben de manera diferenciada una serie de mensajes, normas y valoraciones en torno a la forma socialmente aceptada en la que “deben ejercer su sexualidad”. De esta manera suelen ser regulados tanto los valores asociados con la sexualidad, así como con las distintas prácticas sexuales, las formas de expresar los afectos, los sentimientos, la procreación, entre otros. En este sentido, el conocimiento de los derechos sexuales y reproductivos (dsyr) es un elemento indispensable para el ejercicio pleno y responsable de la sexualidad y la reproducción, así como para el disfrute de una sexualidad placentera que puede o no tener fines reproductivos.

En el marco de esta ponencia, hablar de los dsyr nos remite a no perder de vista que éstos se encuentran estrechamente relacionados con un espacio que históricamente ha sido objeto de control y represión: el cuerpo, principalmente el de las mujeres. De manera amplia, los dsyr contemplan, entre otras cosas, la posibilidad de decidir de forma libre sobre nuestro cuerpo y sexualidad sin temor a ser víctima de coerción, discriminación ni violencia, independientemente de nuestra edad, sexo, raza, condición social y religión. No obstante, para las mujeres jóvenes, mitos como el de la virginidad, así como la idea tradicional y socialmente aceptada de que lo lícito para ellas es abstenerse de tener relaciones sexuales antes del matrimonio, son algunas de las situaciones que dificultan el disfrute pleno de su sexualidad.

Sexualidad juvenil, entre el placer y la culpa

Social y culturalmente continúa habiendo cierta resistencia a hablar con las y los jóvenes de cuestiones relacionadas con la sexualidad y la forma en la que pueden iniciar su vida sexual de una manera segura, que les permita ejercer ésta de manera libre y responsable. Las normas y especificidades de la sexualidad asignadas culturalmente a cada sexo suelen ser desiguales, ya que mientras para los hombres existe una mayor libertad para ejercerla, a las mujeres se les suelen imponer una serie de prohibiciones para poder ejercerla y disfrutarla plenamente.

Por otra parte, también existen una serie de prejuicios entre las personas adultas que impiden el reconocimiento de que las y los jóvenes tienen derecho a ejercer su sexualidad y disfrutar de ella placenteramente. Esta es una situación que los jóvenes conocen y que sin duda influye en la dificultad que algunos de ellos y ellas enfrentan para poder vivir su sexualidad libre de culpas generadas por el temor a ir en contra de las normas y valores que sus padres y otros agentes de socialización les han transmitido.

La doble moral imperante en sociedades como la mexicana ha influido en el hecho de que entre las mujeres jóvenes haya poco reconocimiento o alusión de sus propios deseos sexuales. De hecho, entre los hombres y las mujeres hay distintos comportamientos sexuales que son el reflejo de las normas y valoraciones sociales que reconocen el deseo sexual de los hombres, mientras que niegan el de las mujeres. De ahí que entre las mujeres tienda a recurrirse a argumentaciones que se basan en el amor que sienten hacia sus parejas para justificar sus deseos sexuales, ya que de lo contrario serían cuestionadas socialmente por su conducta sexual (Pantélides, et. al., 1995: 113-114).

El deseo sexual entre las y los jóvenes, las relaciones sexuales antes del matrimonio, la exploración sexual, y el placer, son temas cargados de una serie de valoraciones sociales enfocadas a controlar su sexualidad. Sobre todo en contextos socioeconómicos bajos en los que aún se mantienen ideas conservadoras en relación con la forma diferenciada en la que tanto las mujeres como los hombres deben ejercer su vida sexual.

La capacidad que tienen tanto los hombres como las mujeres jóvenes para disfrutar de una vida sexual placentera está condicionada tanto por su configuración biológica, como por las normas sociales. Es común que las mujeres jóvenes vivan su capacidad de sentir y provocar placer en medio de una serie de normas que establecen deberes y prohibiciones, en un mundo donde el placer es asimétrico, discriminante y subalterno y en el que además, las pautas de crianza promueven modelos de feminidad en los que la posibilidad de disfrutar de una sexualidad placentera se subordina ante la maternidad o el matrimonio (Román, et. al., 2004: 74-75).

No obstante, cabe señalar que en algunos ámbitos urbanos comienza a mostrarse cierta apertura ante la posibilidad de que las y los jóvenes puedan tener una vida sexual activa. Esto se debe a un proceso de liberalización y cambio de algunas normas sobre la sexualidad entre las y los jóvenes. Lo cual ha influido en el hecho de que en cierta medida,

esta generación de jóvenes goce de un mayor grado de libertad sexual en comparación del que vivieron sus padres o generaciones anteriores a ellos (Ehrenfeld, 2004: 48).

Uno de los objetivos específicos de esta investigación consistió en identificar, desde una perspectiva de género, de qué manera los distintos ámbitos de socialización, como la familia, la escuela, la iglesia, los amigos y los medios de comunicación han influido en las actitudes y percepciones que las y los jóvenes tienen hacia el derecho a ejercer y disfrutar de una sexualidad placentera. Para lograrlo se buscó información que diera cuenta de: ¿Qué saben las y los jóvenes sobre su derecho a ejercer y disfrutar de una sexualidad placentera?, ¿Las y los jóvenes reconocen que tienen derecho a tener relaciones sexuales placenteras?, ¿Consideran que tanto hombres como mujeres tienen el mismo derecho a disfrutar de una vida sexual placentera?, ¿Qué factores favorecen o limitan la posibilidad de que las y los jóvenes disfruten de una sexualidad placentera?, ¿Qué representa para cada uno de ellos y ellas la posibilidad de disfrutar de una sexualidad placentera?.

“Tienes que aprender que también hay placer”

Una de las dimensiones en las que se encuentran enmarcados los derechos sexuales de los hombres y las mujeres jóvenes tiene que ver con la necesidad de afirmar su condición de ser sujetos de derecho, así como la recuperación de su cuerpo que incluye la afirmación de su autonomía en el campo reproductivo y la necesidad de reivindicar el placer como derecho. Lo anterior tiene que ver con el reconocimiento de que la capacidad de vivir una sexualidad placentera es parte integral del desarrollo de todas las personas, ya que es uno de los elementos que contribuyen a su salud y bienestar.

La sexualidad es una construcción social, articulada históricamente y normada políticamente en cada sociedad. Cabe señalar que la sexualidad involucra muchos aspectos que van más allá de la mera función reproductiva, ya que también abarca cuestiones que

tienen que ver con las emociones, el placer, el erotismo y la vinculación sexo-afectiva, además es importante considerar que no todas las sexualidades son heterosexuales y por lo tanto no todas tienen un fin reproductivo (Gutiérrez, 2003: 2).

Los derechos sexuales presentan diferencias significativas tanto en las expectativas sociales, como en la interpretación y vivencia de las mujeres y de los hombres. Mientras que las mujeres han sido consideradas como “un ser para otros”, los hombres podría decirse que son “seres que viven para sí mismos”. Las relaciones de género influyen en la forma en la que tanto los hombres como las mujeres jóvenes viven su sexualidad. Lo anterior tiene que ver con el hecho de que algunas mujeres tiendan a negar su propia sexualidad en términos de disfrute y placer, viviéndola con culpas o en función del placer de los otros. Mientras que entre los varones hay una tendencia a vivir su sexualidad en términos de competitividad, violencia, obligación o como un recurso para el ejercicio del poder (Figueroa, 2000:49).

Reflexiones finales

Respecto al derecho que tienen las y los jóvenes a vivir una sexualidad placentera, pudo identificarse que al menos al nivel de la incorporación del discurso y del “deber ser” todas las y los jóvenes entrevistados dieron muestra en sus testimonios, de que reconocen que ambos géneros tienen la posibilidad de ejercer este derecho. Sin embargo, al nivel de las prácticas las normas y especificidades de la sexualidad asignadas culturalmente a cada sexo suelen ser desiguales y dificultan que hombres y mujeres puedan disfrutar de una sexualidad placentera.

La presión ejercida por las parejas de algunas de las mujeres entrevistadas para convencerlas de tener relaciones sexuales, fue un factor que influyó en la dificultad que enfrentaron ellas para vivir una sexualidad placentera. En este sentido, los testimonios recabados dieron muestra de que la posibilidad de que la pareja decida de manera conjunta

el momento en el que desea tener la relación sexual, sin que haya presión por alguna de las partes, es un factor que influye en la posibilidad de que ambos puedan llegar a sentir placer en sus relaciones sexuales.

Vale mencionar que en el caso de las mujeres la narrativa de la forma en la que experimentaron su primera relación sexual suele cambiar notablemente si se le compara con la última. Por ejemplo, en la narrativa femenina sobre la primera relación sexual predomina la mención de que fue una experiencia que vivieron con temor y en ocasiones con dolor. Sin embargo, al momento de preguntarles sobre su última relación sexual, se hizo evidente que la brecha entre la primera y la última relación sexual está marcada por la capacidad que estas jóvenes han mostrado para dejar atrás los límites que la moral y las buenas costumbres les imponen para el libre ejercicio de su sexualidad. Podría inferirse que uno de los factores que han favorecido esta situación es el del acceso cada vez más amplio que las jóvenes tienen a fuentes de información en torno a los diversos aspectos que abarca la sexualidad, entre los cuales indudablemente se encuentra la reivindicación del derecho de hombres y mujeres a disfrutar de una sexualidad placentera.

Por otra parte, en la mayoría de los testimonios de los hombres, sus narrativas apuntaban a señalar que generalmente sus relaciones eran placenteras. En este sentido, habría que considerar que la permanencia o modificación al interior de las familias del conjunto de normas y valores tradicionales en torno a la sexualidad, influye en las experiencias que tanto las y los jóvenes han vivido con respecto a su derecho a disfrutarla placenteramente. En relación a lo mencionado anteriormente, algunos de los testimonios de algunas de las mujeres jóvenes dieron muestra de que la carga de las normas morales de sus familias ha influido en la existencia de un sentimiento de culpa al momento de ejercer su vida sexual.

La familia, las redes de amigas (en el caso de las mujeres), y los medios de comunicación, son los principales ámbitos de socialización que han influido en las actitudes que las y los jóvenes tienen respecto a su derecho a disfrutar de una sexualidad placentera. En el caso de la familia, la confianza y la libertad que los padres pueden llegar a brindar a las mujeres jóvenes son factores claves que contribuyen a que ellas puedan llegar a ejercer una sexualidad placentera, sin el temor a ser cuestionadas o reprendidas. Los dos factores mencionados anteriormente pueden influir en la generación de un sentimiento de responsabilidad entre las y los jóvenes en el ejercicio de su vida sexual.

Por otra parte, la posibilidad de cuestionar las normas y valoraciones familiares en torno a la sexualidad puede constituirse como una vía a través de la cual las y los jóvenes comiencen a reivindicar su derecho a disfrutar placenteramente de su vida sexual. En este orden de ideas, para algunas de las y los jóvenes, la red de amigas/os funciona como un medio de socialización a través del cual cada uno de ellos suele adquirir una serie de conocimientos, aunque a veces también de mitos en torno a lo que implica ejercer su sexualidad de forma placentera. En este sentido, habría que tomar en cuenta que el noviazgo constituye una etapa a través de la cual las y los jóvenes comienzan a expresar y a sentir una serie de afectos que favorecen la exploración e identificación de sus deseos y sensaciones sexuales.

Por otra parte, otro medio de socialización a través del cual se adquiere información sobre sexualidad, pero que a la vez contribuye a la generación de una serie de estereotipos en torno a la forma en la que ésta debe ser vivida son los medios de comunicación. De manera especial, a través de la televisión (programas, telenovelas y películas) suelen transmitirse una serie de imágenes y estereotipos en torno a los contextos y sentimientos que rodean las relaciones sexuales que pocas veces coinciden con la realidad que viven las y los jóvenes. De acuerdo con los testimonios de algunas de las y los jóvenes entrevistados,

esta situación implicó que en ciertas circunstancias no pudieran disfrutar plenamente de sus relaciones sexuales, debido a que éstas no cubrían los estereotipos transmitidos por este medio de comunicación.

Entre algunas de las y los jóvenes pudo identificarse que dentro del derecho a ejercer una sexualidad placentera, ubicaron también la posibilidad de que socialmente se reconozca que existen distintas formas de vivir la sexualidad. De ahí que reconocieran el derecho que todas las personas deberían poder ejercer para expresar libremente sus afectos, independientemente de la preferencia sexual que tengan.

Vale la pena mencionar que la Iglesia y la escuela fueron dos ámbitos de socialización que no figuraron en los testimonios de las y los jóvenes entrevistados, como factores que influyeran en las actitudes que tienen respecto a su derecho a vivir una sexualidad placentera. Sin embargo, a través del contexto familiar, suelen prevalecer y continúan transmitiéndose una serie de mitos, normas y valoraciones tradicionales en torno a la sexualidad. Por otra parte, podría inferirse que la ausencia de influencia por parte del ámbito escolar en las actitudes que las y los jóvenes tienen hacia su derecho a disfrutar de una sexualidad placentera tiene que ver con el hecho de que, en algunas ocasiones, en este contexto suele privilegiarse el hecho de proporcionar información en torno a cuestiones que tienen más que ver con el control de la natalidad y prevención de enfermedades, dejando de lado el aspecto de la sexualidad vinculado con el placer.

En algunos casos, la información con la que cuentan les permitió cuestionar una serie de restricciones familiares y sociales que se basan en la negación de los deseos y necesidades que las y los jóvenes tienen en materia de sexualidad. Sin embargo, aún sigue siendo necesario que se les provea de las habilidades necesarias para que puedan adquirir autonomía sobre sus cuerpos, su sexualidad y su capacidad de dar y recibir placer. Pero sobre todo, que se continúe promoviendo entre ellos el cuestionamiento de los roles de

género, con la finalidad de que tanto hombres como mujeres se encuentren en condiciones de disfrutar de una sexualidad placentera.

Gracias por su atención

Bibliografía

- Alva Raquel, ¿“Hagamos un hecho nuestros derechos”? Actitudes de jóvenes de Iztapalapa hacia sus derechos sexuales y reproductivos, Tesis de Maestría en Estudios de Género, El Colegio de México, 2005.
- Ehrenfeld Noemí, “Un mosaico de experiencias: embarazo y maternidad en adolescentes urbano-marginales”, en Navarrete Emma (coordinadora), *Los jóvenes ante el siglo XXI*, El Colegio Mexiquense, A.C., México, 2004, pp. 45-69.
- Figuroa, Juan Guillermo, “Identidad de género masculina y derechos reproductivos. Algunas propuestas analíticas”, en *La Ventana*, No. 12, México, 2000, pp. 43-72.
- Gutiérrez, Griselda, *Perspectiva de género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas*, PUEG-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México, 2002.
- Pantelides, Geldstein y Infesta Domínguez, *Imágenes de género y conducta reproductiva en la adolescencia*, Buenos Aires, Cuaderno del CENEP No. 51, CENEP, 1995: 113-114 (citado en Manzelli, 2003)
- Román Rosario, Abril Elba y Cubillas Ma. José, Creencias y prácticas sobre la sexualidad en adolescentes de hermosillo, Sonora, en Navarrete Emma (coordinadora), *Los jóvenes ante el siglo XXI*, El Colegio Mexiquense, A.C., México, 2004, pp. 71-87.

“Discursos hegemónicos sobre la estética femenina y discapacidad: experiencias de mujeres ciegas”

M.T.S Brenda Araceli Bustos García

Resumen

Una de las características de la sociedad contemporánea es el sometimiento al mercado de la mayor parte de los bienes, inclusive los naturales (p.e el agua). El cuerpo no ha sido la excepción sino que por el contrario se le somete a una cosificación mediante la explotación de la imagen de lo socialmente considerado como bello, estético.

Según diversos autores (Featherstone, Frith, Passerini, Higgonet) la explotación de la imagen de belleza se intensifica en el caso de las mujeres. El modelo de belleza que se ha consolidado como hegemónico es el de la mujer con cuerpo delgado y atlético. Alcanzar ese ideal de belleza es una responsabilidad de las mujeres mediante la disciplina (p.e. las dietas, ejercicio). De esta manera ser considerado como atractivo es ser considerado como una persona saludable, sociable y sexualmente deseable.

Cuál es impacto de esta noción de belleza en las personas discapacitadas; cómo son percibidos sus cuerpos en una sociedad en la que tener algún defecto corporal es signo de enfermedad. Son algunas de las preguntas a las que se intentara contestar mediante la revisión literaria que hasta al momento se ha realizado.

La representación del cuerpo de mujer en la modernidad

Según Passerini (1993: 318 véase además Higgonet,1993: 378) con la incorporación de la mujer al mercado laboral se inicia una reconceptualización de la feminidad. La mujer trabajadora se vuelve una consumidora potencial por lo tanto un sujeto de interés para el mercado.

Mediante la propaganda publicitaria se inicia la promoción de la mujer bella pero asociada a la dependencia de los productos de consumo para desarrollar las actividades cotidianas asociadas a su genero (educar a los hijos, seducir a los hombres e inclusive para tener éxito social). Es decir si bien los medios de comunicación promueven la modernización de la feminidad esa “nueva imagen” fundamenta y reproduce las imágenes estereotipadas de los sexos (Higgonet, 1993: 375).

En el 2005 Frith, Shaw y Cheng desarrollaron una investigación en la que se analiza las representaciones de la mujer en los anuncios de las revistas en Estados Unidos,

Singapur y Taiwán. Entre las conclusiones a las que llegan se señala que si bien en esos países se construía la noción de belleza de distintas maneras (en Singapur y Taiwán enfatizando la belleza en el rostro mientras que en los Estados Unidos enfatizando el cuerpo) como resultado de la globalización se ha impulsado un modelo standard de belleza en el que predomina la preocupación por el cuerpo, delgado, atlético, (Frith, Shaw y Cheng, 2005: 67).

Por otra parte Featherstone agrega que el marketing de la belleza ha explotado la relación entre belleza y salud formulando la siguiente ecuación: *“juventud=belleza=salud por lo tanto preservar la belleza es preservar la salud y prolongar la vida”* (Fetherstone, 2001: 229). Mediante esta ecuación se ha establecido lo que el autor llama *“conservación del cuerpo”* en la que se busca preservar al máximo posible el cuerpo del deterioro del tiempo (p.e. las arrugas y flacidez de la vejez). Para Featherstone el empleo de ese término en nuestra cultura implica la inclusión del cuerpo dentro de los bienes de consumo (Fetherstone, 2001: 232).

El monitoreo por parte del Estado se da a través de lo que Featherstone denomina la *“educación en salud”*. El papel del Estado en este proceso es persuadir al individuo para que asuma la responsabilidad de su salud y aquellas personas con salud deteriorada, por ejemplo las personas obesas, es porque han *“abusado”* de su cuerpo se han *“auto-infligido la enfermedad”* (comiendo en exceso o sometándose a la pasividad). De esta manera el sometimiento del cuerpo a un régimen es elevado a un nivel moral, se le considera como un mérito personal, se convierte en un signo de prudencia y conocimiento en torno a la salud (Fetherstone, 2001: 232). Aquellas personas que luchan por conservar su cuerpo son parangonados con héroes mientras que aquellas que se *“auto-inflingen la enfermedad”* son consideradas personas débiles.

En una investigación realizada por Lis Frost (2005) en la que se busca analizar el cuerpo como una presentación visual entre las adolescentes inglesas, la autora propone la tesis de que el *selfhood* no es una propiedad natural e intrínseca al individuo sino que este se crea y se recrea mediante la interacción social (Frost, 2005: 63). Mediante dicha tesis Frost refuta la victimización de la mujer en torno al uso del cuerpo ya que, sostiene, las mujeres son tanto producto como productoras de significados sociales, participan en la producción y construcción de los significados del cuerpo y la apariencia (Frost, 2005: 63).

Sin embargo Frost advierte que esa producción y construcción no responde al “voluntarismo”, como propone Giddens con el concepto de reflexividad del yo, ya que si bien es cierto que las personas se hacen y re-hacen a sí mismas en torno a las versiones disponibles existe un acceso diferenciado a las posibilidades de auto construcción del yo (Frost, 2005: 69). Es decir si bien el individuo tiene un cierto grado de libertad en la construcción identitaria, dicha libertad se encuentra limitada por el contexto socio-cultural y económico en el cual se encuentra inserto.

De esta manera Frost, empleando argumentos de May y Cooper, señala que en su propuesta de reflexividad del yo Giddens soslaya tres aspectos básicos del proceso identitario moderno (Frost, 2005: 69):

- a) “Los individuos cuentan con recursos limitados o diferenciados para construir el yo y el estilo de vida que quieren;
- b) Existe una hegemonía de versiones de estilos de vida e identidad disponibles para emular. Por ejemplo, la producción del yo como una muestra visual, lucir un cuerpo en forma, delgado, adornado no representa una gama de opciones sino un simple imperativo del contexto contemporáneo;

- c) El argumento ignora la posibilidad de que el conocimiento de varios tipos de imágenes pueden en realidad distorsionar posibilidades alternativas” (Frost, 2005: 69-70).

En este proceso de construcción identitaria el individuo se puede llegar a enfrentar a una confrontación entre la imagen que desea proyectar y los límites que la vida cotidiana le plantea (Frost, 2005: 70). Dicha confrontación tiene un impacto en las emociones, por ejemplo una jovencita que desea adelgazar y no lo logra puede llegar a sentir culpa por no auto-controlarse (Frost, 2005: 70). Las mujeres (adolescentes y adultas) pueden llegar a avergonzarse de su cuerpo, de su apariencia física. Ser mujer, señala Frost retomando una tesis de Tseelon, es una experiencia estigmatizante ya que el simple hecho de ser mujer crea la expectativa de ser bella además el ser bella puede ser una experiencia gratificante mientras que ser considerada como fea o poco atractiva, es una experiencia asociada a la humillación y al rechazo (Frost, 2005: 75). Frost ahonda en la tesis de Tseelon al señalar que el estigma va más allá ya que la mujer es consciente de la fugacidad de la belleza por lo que sienten inseguridad lo que tiene como resultado que debe mostrar constantemente la belleza, su apariencia es su status de maestra (Frost, 2005: 79).

El estigma se encuentra, según Frost, en aprender a interpretar nuestro cuerpo como vergonzoso y potencialmente vergonzante (Frost, 2005: 81). Este estigma es una parte intrínsecamente unida a la experiencia de ser mujer, es parte del “sistema de belleza” (Frost, 2005: 81). De esta manera Frost concluye que la presentación del cuerpo se ha vuelto capital cultural, entre los adolescentes, ya que a partir de la apariencia física se determina a quien aceptar o a quien rechazar (Frost, 2005: 77).

De esta manera las autoras consideran que el cuerpo y la imagen se construyen en un medio discursivo en el que el discurso médico tiene un papel preponderante. Por

ejemplo en una revisión que realiza Frost de los discursos acerca de la adolescencia señala que los discursos médicos hacen uso de conceptos tales como: stress, tormenta, inestabilidad femenina e incluso se le considera como loco.

Por último Frost considera la necesidad de dirigir la discusión en torno al cuerpo a lo que ella denomina “daño del capitalismo”, la cual se experimenta como una objetivación y alienación del cuerpo y que se caracteriza por una constante desilusión de lo que nosotros podemos llegar a conseguir en torno a nuestra apariencia e imagen corporal (Frost, 2005: 81).

Estudios en torno a los cuerpos de mujeres discapacitadas

Los estudios citados nos dejan ver cómo el cuerpo juega un papel central en la construcción de la identidad de las personas. El cuerpo se convierte en una carta de presentación mediante la cual se define lo normal/anormal, es un mecanismo mediante el cual se determina la aceptación y el rechazo. Asimismo nos invitan a reflexionar acerca de la separación que se ha realizado entre mente/cuerpo y naturaleza/sociedad. Es importante preguntarnos ¿cuál es impacto de esta noción de belleza en las personas discapacitadas?; ¿cómo son percibidos sus cuerpos en una sociedad en la que tener algún defecto corporal es signo de enfermedad?. Algunas investigaciones realizadas en torno a la relación entre discapacidad y cuerpo señalan que el no cumplir con el ideal de belleza genera problemas de: autoestima (Thomas, Wettnhall 2000; Keung, Hanson, 2002; Taleporos, McCabe, 2001); depresión (Reeve, 2002; Nosek, Hughes, 2003); trastornos alimentarios (Baker, Sivyver, y Towell, 1997).

Sands y Wettenhall (2000) desarrollan una investigación que tiene por objetivo establecer si las atletas en silla de ruedas tienen mayor o menor satisfacción con su imagen corporal que las mujeres atletas sin discapacidad¹. Entre los resultados de la

¹ Las participantes contestaron cuatro cuestionarios: 1) auto percepción física (Physical Self-Perception Profile); 2) la escala multi-dimensional acerca de la imagen corporal (Multi-Dimensional Body Image Scale); 3) cuestionario de ansiedad social por el físico (Social Physique Anxiety Questionnaire); 4) Cuestionario acerca de las partes del cuerpo (Body Parts Questionnaire). Estos cuestionarios se aplicaron a ambos grupos a lo largo de seis semanas.

investigación se resalta que no hubo diferencias significativas en el grado de satisfacción con la imagen corporal de los dos grupos analizados. Esto debido a que, señalan los autores (Sands y Wettenhall, 2000: 421) el deporte contribuye a aumentar la satisfacción con la imagen corporal.

En el caso de las personas discapacitadas, agregan, el deporte funciona como un mecanismo mediante el cual se concentran en las partes ejercitadas del cuerpo (utilizan el término *appearance orientation*), aquellas en las que se desarrollaron los músculos (p.e. los brazos) y en el control de peso. El deporte, agregan, actúa como un mecanismo de compensación psicológica (2000: 422), esto debido a que el individuo al concentrarse en las habilidades desarrolladas (p.e. destreza para encestar) afirma su sentido de competencia, su status y su ego. El deporte, agregan:

“los vuelve inmunes a la discapacidad por lo que se sienten satisfechos consigo mismos”(Sands y Wettenhall, 2000: 422)

No obstante esta conclusión no ha sido confirmada por otros estudios (Yuen y Hanson, 2002) ya que si bien es cierto que las mujeres deportistas discapacitadas tienen niveles altos en el grado de satisfacción con su cuerpo, señalan Yuen y Hanson, ellas invierten más tiempo en su arreglo personal (usar ropa bonita, maquillarse bien, etc.). Asimismo, agregan que las mujeres discapacitadas emplean estrategias para mantener un grado de normalidad (por ejemplo cubrir con ropa las partes del cuerpo que muestran su discapacidad). Es decir las mujeres con discapacidad intentaban compensar su falta de estética (Yuen y Hanson, 2002: 293).

Además Yuen y Hanson señalan que existe una diferencia significativa en la apreciación de la salud entre las deportistas con discapacidad y las deportistas sin discapacidad. Las deportistas sin discapacidad evaluaron, según las investigadoras, mejor su salud que las deportistas discapacitadas (Yuen, Hanson, 2002: 293), mientras que las mujeres

discapacitadas se definían con una salud precaria, reafirmando la estrecha relación, socialmente construida, entre discapacidad y enfermedad.

Desde una perspectiva metodológica los hallazgos realizados (en las investigaciones citadas) en el grupo de mujeres deportistas con discapacidad carecen de validez externa por lo que la generalización no es permitida ya que se trata de un grupo que dedica tiempo al *cuidado* de su cuerpo (mediante el ejercicio). ¿Qué sucede en el caso de las mujeres discapacitadas que no realizan deporte?

Por último Sands y Wentehall hablan de que el deporte funciona como un mecanismo de *compensación psicológica* que los *inmuniza* contra su discapacidad es importante preguntarnos si ¿la mejor solución es que las personas discapacitadas se olviden de su discapacidad para aceptar su imagen corporal? ¿Deben olvidarse de su identidad como discapacitados para aceptar su cuerpo? ¿Deben adoptar los patrones de belleza considerados como normales para no dañar su auto estima?

Taub, Fanflick y McLorg (2003) desarrollan una investigación que tiene por objetivo investigar las formas en las que las mujeres con discapacidad física responden a las normas referentes al cuerpo y el ideal de belleza. Entre los resultados señalan los siguientes: la gran mayoría de las mujeres entrevistadas se encuentran influenciadas por los standards culturales de belleza, sin embargo, agregan, las mujeres discapacitadas adoptan varias estrategias de *no conformidad* con el ideal de belleza. Estas estrategias pueden ser emocionales (coraje, desagrado, resignación, prestar poca atención a su discapacidad) o de manejo del estigma (normalización del cuerpo, p.e. ponerse a dieta para perder peso, acentuar partes del cuerpo que lucen normales).

Los autores agregan que ninguna de las mujeres entrevistadas cuestiona el discurso hegemónico de la belleza. Señalan que esto es debido a que las mujeres viven en un pueblo pequeño en el que la internalización de los modelos tradicionales es alta. Las

mujeres reproducen, señalan los investigadores, el modelo médico de la discapacidad en el que la discapacidad es individualizada, definida en términos biológicos y médicos. En este modelo el individuo debe hacer ajustes personales y desarrollar estrategias de *copy*. La reproducción del modelo médico por parte de las mujeres entrevistadas implica que respondan a la estigmatización sin desarrollar estrategias de “resistencia” y realizando cambios y ajustes en la apariencia personal para acercarse a los standards de belleza. Es decir, las mujeres deciden cambiarse a sí mismas antes que cambiar el medio social en el que viven.

Reeve (2002) desarrolla un estudio que tiene por objetivo analizar las dimensiones emocionales en las que la discapacidad es construida y mantenida dentro de la sociedad. Asimismo la autora analiza las maneras en las que las personas discapacitadas *resisten* a las formas de poder que la sociedad les impone. Reeve (2002) define la dimensión emocional de la discapacidad como aquella que afecta lo que la persona puede ser antes que lo que pueden hacer. Es decir las personas discapacitadas tienen reacciones emocionales ante los *otros*, por ejemplo el avergonzarse por no poder subir rápido al camión cuando hay gente esperando. Este tipo de reacciones, señala la autora, es conocida como *opresión internalizada* aunque, según Reeve, las personas discapacitadas crean estrategias para cuestionar la mencionada opresión.

La autora señala que ciertas políticas públicas crean acciones discriminatorias hacia las personas discapacitadas. Ese tipo de políticas tienen por consecuencia que la persona discapacitada, reproduzca de manera consciente el discurso estigmatizante. La persona discapacitada internaliza cómo cree que los otros lo ven modificando su comportamiento de manera que resulte aceptable. Un ejemplo es el llenado de las formas para ser beneficiario de ciertos programas sociales. Actualmente, en Estados Unidos, se utiliza la auto-certificación, es decir, el posible beneficiario llena las formas

lo que implica que él mismo se describa como discapacitado, para ello emplea la manera en qué los otros describen y definen la discapacidad. Es importante preguntarnos ¿qué consecuencias tiene la reproducción del discurso estigmatizante?

Los estudios en torno al cuerpo en mujeres ciegas

Es importante señalar que la mayor parte de los estudios acerca de la discapacidad e imagen corporal han sido realizados en mujeres con discapacidad motriz, esto debido a que se considera que el estigma surge de la interacción por lo que cuando la discapacidad es visible es mayor la estigmatización. Sin embargo debemos preguntarnos que sucede en el caso de mujeres invidentes ¿Cómo impacta el ideal de belleza en las mujeres invidentes? ¿Desarrollan una imagen corporal? ¿Cómo construyen la imagen corporal?

Baker, Sivyer, y Towell (1997) señalan que un problema que se ha detectado entre las mujeres invidentes es el de trastornos alimentarios (anorexia, bulimia, entre otros). Estos autores desarrollan una investigación en la que se examina los grados de desagrado con el cuerpo y los problemas alimentarios. En la investigación participaron un total de 60 mujeres, los investigadores distinguen tres grupos: con ceguera genética, ceguera adquirida y con problemas visuales. El rango de edad fue de entre 20 a 35 años, todas las participantes fueron diagnosticadas con problemas alimentarios².

Entre los resultados señalan que las mujeres con ceguera de nacimiento obtuvieron los niveles más bajos de inconformidad con la imagen corporal y problemas alimentarios en comparación con aquellas mujeres que perdieron la vista a mayor edad. Los autores agregan que, la capacidad para ver nuestra propia imagen y la de los otros se encuentra en estrecha relación con la inconformidad con la imagen corporal propia. Es decir que, según Baker, Sivyer y Towell, el ideal de belleza que predomina en la sociedad actual tiene un impacto mínimo entre las mujeres con ceguera de nacimiento. Por último

² Los instrumentos de medición que se utilizaron fueron el Body Shape Questionnaire y el Eating Attitudes Test.

señalan que la inconformidad con el cuerpo propio surge de la comparación de mi misma con los otros (posible, según estos autores, a través de la vista) lo que trae como consecuencia la adopción de los ideales de belleza.

La conclusión de Baker, Sivyver y Towell no es compartida por Kaplan (2000) quien señala que si bien es cierto que en la construcción de la imagen corporal la vista juega un papel importante, no es el único sentido a través del cual se introyecta y construye la imagen corporal. Esta autora desarrolla una investigación con mujeres invidentes en la que investiga cómo se construye la imagen corporal en este grupo y si ellas buscan cumplir con el ideal de belleza.

Entre los resultados señala que las mujeres ciegas, a diferencia de lo que comúnmente se cree, tienen una gran preocupación por cumplir con el ideal de belleza (arreglarse, estar delgadas, eliminar la celulitis). La autora señala que las mujeres ciegas introyectan el ideal de belleza a través de las pláticas cotidianas que tienen con las personas cercanas a ellas (amigos, padres, parientes, compañeros de trabajo). Por ejemplo una mujer ciega señala que las conversaciones con sus compañeras de trabajo (quienes si ven) giran en torno a la preocupación por la apariencia y la belleza; además, continúa la mujer, los anuncios en radio y televisión hablan acerca del cuerpo bello.

Por último, señala Kaplan, una de las paradojas de las mujeres ciegas es lo que llama, la paradoja “de saber acerca de lo que no se sabe”, ¿cómo una mujer ciega sabe que está bien arreglada? ¿Qué es bella? Esto es determinado por un tercero que funge como espejo, ese tercero puede ser la mamá o la pareja: la mujer invidente pregunta, por ejemplo, a su mamá acerca de su ropa, de su maquillaje, sus zapatos, su peinado, etc.

Las aportaciones de Kaplan son de suma importancia ya que llaman a investigar, entre otras cosas, el papel que juegan otros sentidos en la construcción de la imagen corporal. Asimismo llaman la atención acerca de la importancia de los discursos, a través de las

conversaciones en la vida cotidiana, en la construcción, introyección y reproducción del discurso hegemónico en torno a la belleza.

BIBLIOGRAFIA

Baker, Dawn, **Sivyer**, Rebecca y **Towell**, Tony (1997) Disatisfacción con la imagen corporal y problemas alimenticios en mujeres con discapacidad visual. University of Westminster, United Kingdom.

Barry, Anne Mary (2002) *Comprendiendo la salud: una introducción desde la sociología*. Sage Publications Ltd, Londres.

Baz, Margarita (2000) *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza*. UNAM-Porrúa, México.

Charlifue, S.W., Gerhart, K.A. & Menter R.R. y otros (1992) Temas de sexualidad en mujeres con discapacidad motriz. *Paraplegia*, 30, 192-199.

De Preester, Helena (2005) *Imagen y esquema corporal: Perspectivas interdisciplinarias del cuerpo*. Ed. John Benjamins, Estados Unidos.

Featherstone, Mike (2001) *The body in consumer society*. En *Sociology and Politics of health: a reader*. Banks Davis, editor. USA – Routledge.

Fine, M, A. Asch, (1988) *Introducción: en medio del pedestal*. En *Mujeres con discapacidad: ensayos de Psicología, Cultura y Política*. Philadelphia: Temple University, pp. 1-37.

Foucault, Michel (1992) *Microfísica del poder*. Serie genealogía del poder no. 1. editorial La Piqueta.

Garland, Thomson Rose Marie (2005) *Estudios de discapacidad feministas*. *Signs Journal of Women in Cultura & Society*, Vol 30, No. 2. pp. 1557-1587.

Gerschick, Thomas J (2001) *Hacia una teoría de la discapacidad y género*. *Signs: Journal of women in cultura and society*. Volumen 25, No.4. universidad de Chicago. Pp 1263-1268.

Hannaford, S (1985) *Viviendo desde afuera: la experiencia de una mujer discapacitada*. Berkeley, Calif: Canterbury.

Kaplan- Myrth, Nili (2000) *Alicia sin un espejo: la gente ciega y la imagen corporal*. *Anthropology & Medicine*, Vol. 7, No. 3. pp. 277-299.

Keung, Yuen Hon, **Hanson**, Carolyn (2002) *Imagen corporal y ejercicio en las personas con discapacidad motriz*. *Disability and Rehabilitation*, Vol 24, No. 6 289-296.

Lawrence (1991) *Formación del concepto del yo y discapacidad física: algunas implicaciones para la integración educativa*. *Disabil Handicap Soc* 6: 139-146.

Mayer, J; Eisenberg M (1988) *Representación mental del cuerpo: estabilidad y cambio en respuesta a la enfermedad y discapacidad*. *Rehabil Psychol* 33: 155-171.

McNeil, J.M. (1997) *Americanos con discapacidad, 1994-95. reporte de Población No. P70-61*. Washington, D.C: Oficina del Censo.

Meekosha, Helen (2004) *Género y discapacidad*. Sage Enciclopedia of Disability, University of New South Wales, Sydney. <http://socialwork.arts.unsw.edu.au>. Página consultad el día 23 de agosto de 2005.

Nosek, Margaret; Hughes, Rosemary (2003) Promoción de conocimientos en la salud en mujeres con discapacidades físicas: influencia de factores físicos, psicológicos, sociales y ambientales. Editorial Ciencia Social y Medicina. P. 224-233.

Nosek, M (2000) Overcoming the odds: la salud en mujeres con discapacidad física en los Estados Unidos. Archivos de medicina Física y Rehabilitación, 81, 135-138.

Reeve, Donna (2002) negociando las dimensiones psico-emocionales de la discapacidad y su influencia en la construcción de la identidad. Disability & Society, Vol. 17, No 5, pp. 493-508.

Sherry, Mark (2004) Coincidencias y contradicciones entre la teoría queer y los estudios sobre discapacidad. Disability & Society, Vol.19, No.7, 769-783.

Slade, P (1994) ¿Qué es la imagen corporal? Behav Res Ther 32: 497-502, 1994.

Stone, S (1995) El mito de la perfección en el cuerpo. Disabil Soc 10: 413-424.

Taleporos, George; McCabe, MArita (2001) El impacto de la discapacidad física en la estima corporal. Sexuality and Disability, Vol 19, No. 4, Winter. Pp 293-308)

Taub, Diane, L, **Fanflick** Patricia, A, **McLorg** Penélope (2003) Imagen corporal entre mujeres con discapacidad física: internalización de las normas y reacciones de no-conformidad. Sociological focus, Vol.36 No.2: 159-176.

Thomas, C. (1999) Formas de mujer: experimentando y comprendiendo la discapacidad. Buckingham, Open University Press.

Thomas, Sands Robert, Sandra Wettnhall Robert (2000) Mujeres atletas en silla de ruedas y cambios en la imagen corporal. Internacional Journal of Disability, Development and Education, Vol. 47, No.4, pp. 413-426.

Wright, Alexa (2003) En los límites del yo. Digital Creativity, Vol. 14, No. 3, pp.139-143.

Cuerpos productivos, las imágenes del trabajo en la aldea global

Mtra. E. Carolina Cruz Vela

“[...] el capital viaja liviano, con equipaje de mano, un simple portafolio, un teléfono celular y una computadora portátil. Puede hacer escala en casi cualquier parte, y en ninguna se demora más tiempo que el necesario”. Zygmunt Bauman

Al tocar el tema del cuerpo en relación con la producción de valor en las sociedades occidentales, Michel Foucault, y su trabajo en torno al panopticismo y la disciplina, es referencia indispensable si se quiere profundizar respecto a temas como la mirada, la imagen, y muy concretamente la imagen del cuerpo.

Durante los últimos dos siglos, las culturas occidentales, se han valido de esos instrumentos, para controlar los cuerpos y obtener beneficios, es decir, reordenar el cuerpo social, de modo que funcionara de manera predecible y útil a los propósitos del poder. Y esto ocurrió mediante la rutinización, medición y minuciosa atención a los gestos y movimientos de los cuerpos. Cuerpos mirados, vigilados, clasificados, reordenados, desarraigados y confinados a espacios cerrados, planeados y contruidos para esos fines.

Ahora bien, ¿que pasaba un poco antes de que estas sociedades implantaran este sistema de vida entre sus habitantes? Resulta que, por varios siglos, la riqueza de las sociedades, tuvo como base el esfuerzo físico de miles de hombres y mujeres, en los campos, en las construcciones y en todas las actividades humanas imaginables. ¿Cuál sería la diferencia con las sociedades disciplinarias? Que tales actividades y esos esfuerzos físicos estaban regidos por otras reglas: religiosas, familiares y tradicionales, que se transmitían de generación en generación y que abarcaban mucho más que simple trabajo. Eran maneras tradicionales de vivir, con sus rituales, sus fiestas y con lazos sociales fuertemente contruidos por siglos. La producción de imágenes, reflejaba esta situación:

“La ornamentación abundante y el uso excesivo de materiales de construcción afirmaban los privilegios de una casta que derivaba directamente su riqueza de la generosidad palpable de la tierra. Como el suelo de tierra de algún jardín mítico, las apariencias decorativas de la vida de la clase alta se recubrían visiblemente con riquezas pesadas, inundadas por representaciones de enredaderas exuberantes y cornucopias de frutos.[...] Aunque la cultura de los campesinos era, de muchas maneras, distinta de la perspectiva hierocrática de la nobleza, a la imaginaria campesina también la animaba una sensibilidad terrateniente [...]”¹

¹ Ewen, Stuart. *Todas las imágenes del consumismo, la política del estilo en la cultura contemporánea* p. 191

Con el advenimiento de las sociedades disciplinarias que desde el siglo XVIII, comenzaban a tomar forma, la fuente de riqueza comenzó a deslizarse lentamente hacia la industria, hasta conseguirlo plenamente en la primera mitad del siglo XX. La máquina y su imaginario, habían hecho su aparición y ya no nos abandonaría.

De manera sincrónica, se produjeron las máquinas, y los sujetos destinados a operarlas y a hacerlas funcionar. Las fábricas, ferrocarriles y minas, (por citar solo algunos ejemplos) eran totalmente inútiles sin los músculos y la energía de miles de hombres y mujeres. De la misma forma en que los movimientos de la máquina debían ser medibles, y predecibles, los cuerpos y almas de estas multitudes desarraigadas tuvieron que ser modeladas para ser dóciles y fácilmente intercambiables. La mutación en el imaginario, era entonces inevitable:

“La modernidad pesada fue, después de todo, una época en la que se daba forma a la realidad a la manera de la arquitectura o la jardinería; para que la realidad se ajustara a los dictámenes de la razón, debía ser construida bajo estrictas normas de control de calidad y de acuerdo con estrictas reglas de procedimiento, y por sobre todo *diseñada antes* de dar comienzo a los trabajos de construcción. [...]Era una época que soñaba con legislar para hacer de la razón una norma de la realidad, con barajar y repartir de nuevo para impulsar las conductas racionales y hacer que todo comportamiento contrario a la razón resultara demasiado costoso como para siquiera ser considerado”.²

El paisaje comenzó a poblarse rápidamente de máquinas, hierro, artefactos científicos y tecnológicos, con todas las esperanzas puestas en el futuro, los destinos de muchas personas bajo estos regímenes estuvieron marcados por la explotación. ¿Qué imágenes del cuerpo humano podían producirse entonces en ese contexto? Entre otras, pinturas y fotografías³, que mostraban el lujo de las clases burguesas blancas y miles de fotografías que documentan el registro minucioso de las clases populares (gente migrante del campo, negros esclavos), por su reclutamiento o permanencia en ejércitos, fábricas, prisiones, escuelas o manicomios. Imágenes científicas donde se escudriña el cuerpo tratando de obtener todos sus secretos, (para poder controlarlo mejor). Pero por sobre todo, la imagen del cuerpo, ligada a la máquina de una u otra manera.

² Bauman Zygmunt. *Modernidad líquida* p. 53

³ No olvidemos que la invención de la fotografía, aceleró y facilitó los procesos de registro, archivo y clasificación de imágenes, desde la década de 1830 en adelante, la documentación visual del entorno, y del cuerpo, aumentó de manera exponencial, haciendo más eficiente el trabajo de control sobre las personas, como apoyo para el aparato policial por citar un ejemplo.

El capitalismo industrial, no podía entonces funcionar sin los cuerpos humanos, las personas y las máquinas estaban condenadas entonces a permanecer juntas en un mismo sitio. No por nada, Zygmunt Bauman, lo llama capitalismo pesado.

Con tales condiciones de vida, era de suponerse que las protestas y revueltas no se harían esperar, y los sindicatos y uniones de trabajadores se formaron al cabo de algún tiempo. La imagen del trabajador, asumiéndose como parte de una colectividad que lucha por sus derechos, no tuvo lugar sino hasta las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, cuando las desigualdades y la inconformidad de las multitudes comenzaron a desbordarse. En palabras de de Berardi: “La confrontación derivaba del hecho que el capital procuraba extraer del trabajo vivo la mayor cantidad posible de tiempo de trabajo y valor mientras los obreros trataban de evitar ser exprimidos como limones y guardar para sí, energías físicas e intelectuales”.⁴

Los movimientos obreros de entonces generaron a su vez sus propias imágenes, llenas de gentes en la industria acompañados de sus herramientas desempeñando su labor, exaltando en ellas la fuerza física y la corporalidad (sobre todo la masculina) y la unión existente entre ellos. De estas existen múltiples ejemplos en Europa, muy especialmente en los regímenes comunistas y en el contexto latinoamericano, los muralistas mexicanos.

Este sistema de vida en el capitalismo industrial generó una división y oposición fuerte entre aquellos de quienes se obtenía energía para el funcionamiento de las fábricas y los dueños de las mismas quienes disponían de mucho tiempo para el recreo y cuyos cuerpos eran cuidados y protegidos de esas inclemencias: las llamadas *leisured classes*. La producción de imágenes del cuerpo, estuvo dominada en un principio por la clase burguesa quien se mostraba en ellas con sus posesiones y lujos, cuerpos blancos suaves y limpios, vestidos a la última moda, retratándose en fiestas, carreras de caballos y diversiones por el estilo. El cuerpo del trabajador en cambio, era mirado, registrado y controlado, pero desde el poder, es decir, el mismo trabajador no podía ver ni controlar las imágenes y mucho menos podía adquirir las herramientas para realizarlas por sí mismo, analfabeta y sin acceso a los medios de representación, permaneció invisible por largo tiempo, sin embargo la llegada de los movimientos obreros, consiguió que poco a poco se fueran produciendo imágenes del trabajador sobre sí, aunque no sin los matices y manipulaciones inherentes a

⁴ Berardi Franco *La fábrica de la infelicidad* p. 53

toda imagen. Cuerpos fuertes, rudos, con ropa sencilla y tosca y con frecuencia, historias con moraleja de caída y redención. Dice Román Gubern acerca del cine de la época aunque muy bien sus dichos pueden aplicarse a otras áreas de la producción visual e informacional:

“Se ha escrito muchas veces que el cine –al que Balazs caracterizó como el ‘primer arte burgués’-es un espejo de la sociedad que lo produce, siguiendo la vieja teoría del arte entendido como reflejo; pero debe añadirse inmediatamente que si la pantalla de cine es un espejo (su tecnología fotográfica reproductora refleja inevitablemente lo que está ante la cámara), es en todos los casos un espejo distorsionador e interesado. Y es distorsionador porque quienes están detrás de la cámara son sujetos con ideas y convicciones, como las tienen también quienes financian las películas y ejercen a la postre su censura económica sobre ellas. Por eso, más que espejo pasivo de la realidad social, las películas suelen ser un espejo de la ideología de quienes las producen, de quienes toman decisiones acerca de cómo se debe interpretar y representar el mundo que se abre ante las cámaras, el mundo de los burgueses y el mundo de los obreros, sus dependencias e interrelaciones mutuas”.⁵

Un mundo diferente libre de explotación y opresión se presentaba ahora como el objetivo a lograr y, después de la revolución rusa, las huelgas y las revueltas, dieron su fruto, dando lugar por un lado a importantes logros en materia de derechos de los trabajadores pero por otro, los regímenes fascistas, encarnaciones acabadas de la sociedad disciplinaria a ultranza. En otras palabras, la tan ansiada emancipación no llegó nunca, o no como se esperaba y tras dos guerras mundiales, el *capitalismo pesado* empieza a mostrar signos inequívocos de agotamiento y caducidad. Dice Zygmunt Bauman:

“[...] es el gradual colapso y lenta decadencia de la ilusión moderna temprana, la creencia de que el camino que transitamos tiene un final, un *telos* de cambio histórico alcanzable, un estado de perfección a ser alcanzado mañana, el año próximo o en el próximo milenio, una especie de sociedad buena, justa y sin conflictos en todos o en algunos de sus postulados: equilibrio sostenido entre la oferta y la demanda y satisfacción de todas las necesidades; perfecto orden, en el que cada cosa ocupa su lugar, las dislocaciones no perduran y ningún lugar es puesto en duda; absoluta transparencia de los asuntos humanos gracias al conocimiento de todo lo que es necesario conocer; completo control del futuro _completo al punto de poder eliminar toda contingencia, disputa, ambivalencia y consecuencia imprevista de los emprendimientos humanos-”.⁶

Ante la creciente incertidumbre el capital tuvo que reinventarse y aparecer con una nueva cara, una nueva forma, más flexible y fluida, conquistada ya la tierra y los cuerpos, había

⁵ Gubern Roman. *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas* p. 138

⁶ Bauman Zygmunt. *Op. cit.* p. 34

otras cosas que conquistar: el espacio, el aire y el tiempo, los sentimientos, fantasías y deseos de las personas y para ello había que domesticarlos también, medirlos y controlarlos, pero ahora de manera diferente, no mediante la fuerza sino a través de la seducción. En las décadas de 1950 a 1960 puede verse claramente el ascenso del consumo como la nueva fuerza que impulsa al capital. Si hacemos una pequeña revisión cronológica en la producción imagística que se hacía en torno al cuerpo desde la década de los treinta hasta los años sesenta, la diferencia es palpable. Los cuerpos rudos, pesados y musculares acompañados de máquinas, versus cuerpos jóvenes, ligeros y con una marcada tendencia al artificio, la espectacularidad y manejados por el aparato publicitario, cinematográfico o televisivo, envueltos en glamour y celebridad. Ewen nos diría que:

“En una sociedad donde el desollamiento del mundo visible se ha vuelto un lugar común, cualquier piel, cualquier connotación visual, puede ponerse en servicio. Los únicos requisitos para la apropiación en el mercado del estilo son éstos: La imagen debe ser capaz de volverse incorpórea, separada de su fuente. La imagen debe ser susceptible de producirse en serie, “económicamente”. La imagen debe ser capaz de volverse mercancía, de ser promovida y vendida. [...] el mercado del estilo es extraordinariamente plástico – susceptible de ser moldeado, de recibir una forma”.⁷

La automatización total de las tareas, uno de los sueños acariciados por la modernidad desde su época ilustrada, la idea de construir una máquina que sustituya al hombre en todas sus actividades, se toma más en serio que nunca al término de la Segunda Guerra Mundial, términos como *cibernética*⁸ y *ergonomía*, se acuñan en esos años, automatización y adecuación de la máquina al cuerpo humano. Las máquinas comienzan a aligerarse y a independizarse de la intervención humana para funcionar, con una velocidad vertiginosa. El principio sigue siendo, el del máximo beneficio con los menores costos posibles, esto incluye, el evitar accidentes laborales que generen gastos a las compañías y quejas de los empleados. Lo corporal empieza a ser residual. Las herramientas y máquinas *ergonómicas*, se diseñan para adaptarse al cuerpo, y es resultado de mediciones y observaciones exhaustivas sobre los movimientos, los gestos, las acciones. Manubrios y palancas, aparatos y controles con las marcas de las manos (o de la parte del cuerpo que sea) hechas desde la fábrica, no como en épocas anteriores donde las herramientas tenían esas huellas

⁷ Ewen Stuart. *Op. cit.* p. 287

⁸ Cibernética, ciencia del control automático y de los procesos de comunicación en animales y maquinaria, fue el título de un pionero estudio norteamericano de Norbert Wiener, editado en 1948. En: Briggs Asa y Peter Burke, *De Gutenberg a Internet, una historia social de los medios de comunicación.* p. 214

como resultado de largos años de contacto con los cuerpos, debido al uso constante por parte de sus propietarios, eran máquinas y herramientas hechas para el uso rudo del cuerpo y para la duración, un *hardware*.

No puede ser de otra manera si se considera que esos controles, no permanecerán al lado de su dueño u operador por mucho tiempo, al cabo de pocos años o incluso meses, la sustituirán por otra más pequeña, igualmente adaptada a su cuerpo, o incluso, esa función en específico desaparecerá por completo, para ser automatizada. Si en la época industrial, los trabajadores perdieron el control sobre el proceso de trabajo, y perdieron habilidades individuales, aquí esa problemática se agudiza, no solo ignoran gran parte de lo que ocurrió antes o después de su intervención en el proceso, sino que además, su función puede ser totalmente borrada.

La contradicción mayor, llega, cuando sabemos que una de las mayores quejas de los movimientos obreros, era el cansancio, las largas jornadas, las duras tareas. Lo que efectivamente se consiguió evitar con la automatización, pero que a largo plazo, lanzaría a mucha gente al desempleo y con su experiencia y saber disminuidos o subvalorados gravemente.

Otra cara de esta mutación se nos muestra al advertir el crecimiento sin precedentes, que tuvo la industria de la publicidad, el cine, la televisión y el entretenimiento en general. De los años cincuenta a la fecha, se han colocado como los negocios más lucrativos en todo el mundo, mucho de su éxito, se debe a la inmaterialidad de sus productos, que se transportan y mueven con mucha mayor facilidad que las mercancías de la primera industrialización.

El cuerpo se ha convertido en una o varias más de esas mercancías volátiles, en forma de estereotipos filmicos y televisivos, de pornografía impresa y electrónica, de migraciones masivas de desempleados, de tráfico de órganos y un largo etcétera. El capitalismo de la posmodernidad, ha sacado provecho del cuerpo humano como lo hicieron sus predecesores, pero ahora no tanto de sus fuerza muscular, como de su apariencia y de su artificio, no tanto de su confinamiento como de su movilidad, y no tanto de su sedentarismo como de su nomadismo, no tanto de su solidez y firmeza como de su liviandad y propensión a lo efímero y al cambio.

El campo del deporte, es un buen ejemplo para ilustrar estos cambios en la representación del cuerpo. Las razón principal reside en que la ilusión temprana de la modernidad

industrial, como se dijo previamente, era la de hacer un mundo a imagen y semejanza de la razón, y para controlar y sacar provecho de los cuerpos lo más posible. Esto incluyó de manera creciente, el tiempo libre y el ocio. Briggs y Burke, nos explican que:

“El ocio, los viajes y el deporte se trataban ahora como industrias, o, en último término, como sectores de una industria. En el contexto del deporte, por ejemplo, los futbolistas profesionales eran – y son- llamados a trabajar por directores técnicos que pueden contratarlos o despedirlos por su “esfuerzo en el trabajo”, y a menudo los periodistas juzgaban –y juzgan- precisamente en estos términos el comportamiento de los jugadores en el terreno de juego.”⁹

El caso del fútbol soccer, reviste un especial interés, si se recuerda, que eran actividades de ocio que tenían diferentes modalidades en distintas localidades de Inglaterra, cada una con sus reglas, (o a veces totalmente anárquicas y violentas) hasta que progresivamente se estandarizaron y unificaron hacia 1863, separándose por completo del rugby el fútbol gaélico originario de Irlanda.¹⁰ Los más famosos y antiguos clubes de fútbol ingleses, tuvieron como sus primeros integrantes a trabajadores de los ferrocarriles, de armerías (el club Arsenal) e industrias en general, que en sus horas libres, formaron un equipo, con propósitos recreativos. No está de más señalar que estos primeros jugadores, estaban ya habituados de alguna forma a seguir reglas estrictas de conducta al interior de sus espacios laborales, y esta estandarización, no fue después de todo un paso tan difícil de dar. Eran ya cuerpos acostumbrados al trabajo físico arduo rutinizado, fragmentado, vigilado y regulado. Por otro lado, la vida urbana y el florecimiento de las industrias dependía del orden y la paz pública, y estos mecanismos funcionaron para el control de las multitudes. Casi desde su aparición, el soccer regulado, fue transformado en material para espectáculo, pero la gran diferencia que tiene con el fútbol contemporáneo (y todos los demás deportes), se asienta en la gran influencia que tienen los medios masivos desde la década de los cuarenta hasta hoy. Recurriendo nuevamente a Briggs y Burke:

“También tenía esto una dimensión tecnológica. Los Juegos Olímpicos de Estocolmo de 1912, por ejemplo, fueron testigos del empleo inaugural de equipamiento eléctrico para cronometrar las carreras. Cámaras nuevas y más pequeñas, cuidadosamente agrupadas y colocadas, hicieron posible a los espectadores ver una porción mayor de la acción. Las repeticiones en cámara lenta los fascinaron y fueron objeto de estudio para los propios atletas. Así también se televisó semana tras semana lo que sucedía en los campos de fútbol, cricket o béisbol, jugadores y jueces incluidos, que hora se hallaban sometidos a examen permanente de los medios. Hasta la

⁹ Briggs Asa y Peter Burke, *Op. cit.* p. 216

¹⁰ Ver sitio web de la FIFA <http://www.fifa.com/classicfootball/history/game/historygame2.html>

propia cámara podía llegar a convertirse en juez. La televisión también ejerció su influencia sobre el ritmo de los acontecimientos deportivos e incluso sobre sus reglas. Pasó a controlar sus finanzas y, a través de estas, muchas otras cosas”.¹¹

No obstante su puesta en escena y venta como espectáculo masivo, el fútbol de los primeros tiempos, tenía para sus jugadores y sus aficionados, fuertes connotaciones identitarias locales. A pesar de ser ya empleados de los clubes, los jugadores tenían todavía un fuerte sentido de lealtad hacia el club donde jugaban, y resultaba poco común el cambiar de camiseta. A partir de la década de los cincuenta, esta práctica de compraventa de jugadores y cambio súbito de camiseta, se acentúa junto con un marcado culto a las individualidades, mucho mayor al existente en los primeros tiempos. El capital que saca la empresa de un jugador ahora proviene tanto de su desempeño físico, como de su apariencia, su celebridad, su aparición en la prensa sensacionalista o de espectáculos, y su promoción de productos de todos tipos, con frecuencia ganando mucho más de ello que de las victorias en el campo. Entre menos lazos de familia, tradición y lealtad, tenga un jugador hacia un club, mayores ventajas tendrá, por su movilidad y flexibilidad. En los últimos tiempos, el deporte se ha desentendido de esos lazos por considerarlos fardos insufribles, que solo limitan las posibilidades de éxito. Acorde con los tiempos que corren, liviano, espectacular, hipervisual, global, biológica y farmacológicamente intervenido y potenciado, con sofisticados cronómetros que registran cada instante de su actuación. Ese es el cuerpo en el deporte contemporáneo.

Un ejemplo más proviene del mundo de la moda. Los famosos blue jeans, prenda popular en nuestra época, tuvieron inicialmente el propósito de ser ropa de trabajo para el personal de fábricas y ferrocarriles. Hechos con tela tosca y barata, se les añadieron remaches para reforzarlos y evitar que se rompieran fácilmente. Era ropa hecha para actividades físicas fuertes y prolongadas, hechos para la duración y la resistencia, otro *hardware*. Los deslavados y roturas aparecían después de un período largo de uso. En algunas fotografías y pinturas de la era de las grandes máquinas, pueden verse trabajadores con este tipo de ropa, pero con la posguerra, los blue jeans se mediatizan a través de las estrellas de Hollywood, y se les asocia ahora con la juventud rebelde, deseosa de libertad y diversión: James Dean, Elvis Presley. Los blue jeans se aligeran, es decir, dejan atrás su pasado en las vías y las máquinas y se vuelven prendas de moda. Los deslavados se convierten en mero efecto

¹¹ Briggs Asa y Peter Burke *Op. cit.* pp. 216-217

superficial, hecho desde su fabricación, porque estas prendas no se quedarán con sus dueños el suficiente tiempo como para que su uso deje huella. Los diseñadores de moda más famosos generan su línea de productos de mezclilla y se vuelven (en algunos casos) artículos de lujo.

¿Porqué citar estos dos ejemplos?, porque en los dos está involucrado el cuerpo de una u otra forma y porque se puede advertir en ellos, la nueva cara del capitalismo, su modalidad fluida y el intercambio marcado de signos y no de bienes tangibles. Después de todo, que son el cine, la televisión, la moda, los videojuegos e internet sino mercancías fluidas y efímeras con fuerte contenido ideológico y de estereotipos corporales.

La tecnología digital, está acaparando cada vez más zonas de nuestra experiencia vital, creando zonas borrosas entre trabajo y ocio, donde la línea que los separaba nítidamente, se ha vuelto nebulosa y móvil. Pero tal vez lo que inquieta más de todo este asunto, es que coloca al cuerpo en un terrible estado de obsolescencia dejándolo en calidad de residuo. En la era digital, los signos se independizan definitivamente de la materialidad y pueden hacer lo que ningún cuerpo, viajar a la velocidad de la luz y estar en muchos lugares al mismo tiempo, por ello, son más rentables, máximo beneficio, mínimos costos de inversión.

Es en la producción de ideas y no de mercancías concretas, donde se mueve la mayor cantidad de dinero, y esto deja marginadas y desprotegidas a millones de personas, que como es de esperarse, viven ajenas a estos saberes y recursos.

Los cambios producidos, no han sido cortes limpios entre una manera de vivir y la otra, ha habido rupturas y continuidades. Existe una parte muy grande de la población mundial trabajando en plantas manufactureras, una minoría dueña de los medios digitales y otra, la mayoritaria, que vive en condiciones de pobreza. En parte porque la movilidad domina también hasta las plantas donde la mano de obra física es importante, un año están allí, el año siguiente no se sabe, tal vez se mude a otro lugar que le ofrezca más ventajas.

Y si a eso se le suma que la hiperindividualización, promovida por el sistema de vida contemporáneo, y la competitividad desmedida, el panorama se presenta aún más complicado. De nuevo Bauman nos explica:

“El problema, sin embargo, es que esa convergencia y esa condensación de preocupaciones individuales en forma de intereses comunes y luego en forma de acción conjunta son una tarea titánica, ya que los problemas más comunes de los individuos-por-destino no son aditivos. No se dejan sumar en una “causa común”.[...]no conforman una “totalidad mayor que la suma de

las partes”, [...] La única ventaja que puede ofrecer la compañía de otros que padecen lo mismo es reconfirmar a cada uno que los demás también luchan diariamente a solas con sus dificultades”.¹²

El paso del capitalismo duro al capitalismo soft, ha traído consigo como se pudo ver muchas transformaciones a nuestra vida y de forma dramática, al cuerpo y sus representaciones, no todas ventajosas, en realidad ha acentuado las inequidades y las asimetrías que ya existían. Muchas de las imágenes con las que tenemos contacto a diario, nos lo revelan a veces por su exceso de artificio, otras, simplemente por su inexistencia o inaccesibilidad

Bibliografía consultada

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 ,232 pp.

BERARDI, Franco. *La fábrica de la infelicidad*, Madrid, Traficantes de sueños, 2003. 190 pp.

BRIGGS, Asa y Peter Burke. *De Gutenberg a Internet, Una historia social de los medios de comunicación*, Taurus ,México, 2006, 425 pp.

EWEN, Stuart. *Todas las imágenes del consumismo, la política del estilo en la cultura contemporánea*, México, CONACULTA/ Grijalbo, 1991, 356 pp.

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar, el nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI,1975, 314 pp.

GUBERN, Román. *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*, Barcelona, Anagrama 2005 ,371 pp.

VERDÚ, Vicente. *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, Barcelona, Anagrama, 2006, 294 pp.

Sitios web consultados

Club Arsenal: <http://www.arsenal.com>

FIFA: <http://www.fifa.com>

Manchester FC: <http://www.manutd.com>

¹² Bauman Zygmunt. *Op. cit.* p. 41

Las marcas/tatuajes en contextos de placer y dolor

Célia Maria Antonacci Ramos

Los estudios de anatomía registrados en los dibujos de Leonardo da Vinci y, posteriormente, en 1632, la obra “Lección de Anatomía”, de Rembrandt, son dos registros clásicos de la Historia del Arte que nos hacen notar el cuerpo humano en el centro de las preocupaciones científicas y de las prácticas médicas. No obstante, si el Renacimiento registra la sistematización del estudio del cuerpo anatómico, el siglo XX, según Jean Jack Courtine, inventó teóricamente el cuerpo. Esta invención surgió primeramente en el psicoanálisis, en el momento en que Freud, observando la representación de los cuerpos que el médico neurólogo Jean-Martin Charcot realizaba en el hospital psiquiátrico Salpêtrière, en París, descifró la histeria y comprendió que lo esencial de tantas interrogaciones era que el inconciente habla a través del cuerpo. Este hecho fue decisivo para presentar la cuestión de la somatización y considerar la imagen del cuerpo en la formación del sujeto, lo que facilitó la noción de “moi-peau”, mi piel. En la misma época, Edmund Husserl propone la teoría fenomenológica, que piensa el cuerpo como *cuna original* de toda la significación. En el siglo siguiente, en Francia, Maurice Merleau-Ponty da continuidad a este pensamiento y propone la fenomenología existencialista, la cual atribuye al cuerpo la “encarnación de la conciencia” y su desarrollo dentro del tiempo y del espacio como “pívor del mundo”. Una tercera teoría se puede atribuir a Marcel Mauss, que en sus estudios antropológicos puso en evidencia la diversidad del uso del cuerpo en las culturas. Mauss elaboró su tesis sobre las técnicas del cuerpo y señaló *las maneras en que los hombres, sociedad por sociedad, tradicionalmente, saben utilizar su cuerpo*. (Courtine 2006: 8).

Puesto en evidencia por la medicina, por el psicoanálisis, por la fenomenología y por la antropología, resta aquí citar la antropometría, una rama de la antropología que, a partir de un método estadístico de análisis del cuerpo humano, creado con la intención de definir los caracteres de las razas humanas por la mensuración de los cráneos y de las partes del cuerpo, clasificaba a las personas jerárquicamente y “diagnosticaba”, a través de esa mensuración, los desvíos patológicos y los desviadores criminales. Este método pronto fue adoptado por las naciones con la finalidad de ejercer una higiene racial.

A partir de normas de la “ciencia”, el cuerpo debía obedecer a un modelo estético con fines de control social y político. Para pertenecer a la nación, a la iglesia y, hasta para poder ir a la escuela o usar los transportes públicos y los parques, el individuo debía tener un cuerpo que respondiera a las políticas estipuladas en la “ciencia”. Las personas comenzaron a ser clasificadas según la apariencia. O sea, color de piel, estatura, diámetro cefálico y pronto también la creencia religiosa y la preferencia sexual. Entre esa variedad de opresiones y discriminaciones surge una nueva “ciencia”, la eugenesia, destinada a perfeccionar la raza humana eliminando a los individuos considerados decadentes. Los que tenían alguna deficiencia física eran clasificados como enfermos y poco a poco los iban matando. Los judíos, homosexuales, gitanos y Testigos de Jehová fueron llevados a la fuerza a los campos de concentración y allí sufrieron humillaciones, pruebas de resistencia física y fueron sometidos a las experiencias “científicas” del médico Joseph Mengele de una magnitud sin precedentes en la historia occidental. Además de esas atrocidades, los marcaron con tatuajes que los estigmatizaron para siempre. Pero las leyes segregacionistas no se limitaban a los países de Europa y no sólo a esos grupos mencionados anteriormente. En la rutina diaria de las ciudades y en la convivencia social, otros grupos también sufrieron censuras. Según las leyes de Alabama después de la Guerra de Secesión, los

negros sólo podían circular en los asientos traseros de los ómnibus y no podían entrar en clubes, parques ni escuelas. Pero no sólo en los Estados Unidos el apartheid aparece violentamente. En Sudáfrica, tres años después del fin de los campos de concentración, el régimen político oficial estipuló leyes de separación de las personas por el color. Registrado en leyes o escondido en las relaciones sociales, como en el caso de Brasil, el cuerpo, para ser aceptado, tenía que ser blanco e inmaculado. En ese contexto, los tatuajes y *piercings* eran vistos como adornos de prostitutas, integrantes de circos, delincuentes, criminales del sistema penal o forasteros y marineros, personas sin patria. Al comienzo del siglo XX, el cronista Joao do Rio, de Río de Janeiro, escribió:

Hay tres casos de tatuaje en Río, completamente diferentes en su significado moral: Los negros, los turcos con fondo religioso y el grupo de las prostitutas, los rufianes y los humildes, que se marcan por crimen o por curiosidad.(...) Para marcar a tanta gente, el tatuaje se convirtió en una industria con jefes, subjefes y practicantes. El tatuaje, en este medio, tiene la significación del amor, del desprecio, del amuleto, de la posesión, del preservativo, de las ideas patrióticas del individuo, de su cualidad primordial.
(Apud Antelo 1997: págs. 101 a 102).

Sin ostentar pretensiones mercantilistas o de moda, el tatuaje era un procedimiento ilegal practicado en las horas de inactividad de las cárceles y por los habitantes de las calles periféricas, especialmente de las ciudades portuarias. Sin tener otro bien material, el cuerpo era, la mayoría de las veces, el único objeto del individuo ignorado, marginado o detenido; y el tatuaje, una de las pocas formas para expresarse.

El procedimiento de interferir en el cuerpo humano tatuándolo no era una exclusividad de grupos marginados. Documentos históricos y arqueológicos atestiguan que

el hombre más antiguo ya tenía el cuerpo marcado. El encuentro del occidente con otras culturas, que vivían en sociedades tribales consideradas incivilizadas exactamente porque, entre otros procedimientos escribían en el cuerpo con técnicas de tatuaje, también instigó la recurrencia de la técnica del tatuaje entre nosotros.

Así, a partir de las manifestaciones de mayo de 1968, en París, jóvenes especialmente relacionados con los movimientos de contracultura, hippies, choppers y punks decidieron protestar contra las imposiciones de los sistemas opresivos de control sociopolítico y religioso. Si las paredes de las ciudades mostraban los garabatos de protesta como: *Prohibido prohibir, la imaginación toma el poder* – el cuerpo comenzó a ostentar calaveras, crucifijos y corazones; objetos de adoración de los proxenetas, portuarios y prostitutas. Enseguida, bajo la denominación de tribal, los tatuajes arabescos de otras culturas también comienzan a ser apreciados.

Stoppa, uno de los primeros tatuadores de Brasil, cuenta:

Yo quería ser marinero, viajar. Un día busqué a un marinero para saber cómo era viajar y me hice amigo de él. Hice mi primer tatuaje con él. Pronto mis amigos lo vieron y me pidieron que los tatuara.”(...) “Además de ese encuentro”, continúa Stoppa, “Gracias a las revistas importadas sobre las motos “choppers”, pronto comencé a interesarme todavía más por los tatuajes. Las revistas mostraban publicidad sobre los tatuajes, relacionándolos con el estilo de vida de los “bikers”. La identificación con las motos y la forma de vivir de ellos ya existía; inclusive yo me dedicaba a transformar motos comunes en motos “choppers” y con la forma de vivir de ellos, ¿por qué no hacer un tatuaje? En aquella época, el tatuaje era un procedimiento limitado a los prisioneros y marineros, que se tatuaban entre

ellos para registrar una marca exclusiva en el cuerpo o para imponer una jerarquía. El tatuaje comenzó como una identidad.. Hoy, ya no es sólo una identidad, es un arte en el cuerpo, es como una joya exclusiva. (Ramos 2001: pág. 132)

El tatuaje invade la escena contemporánea y anuncia que, a partir de ahora, cada uno quiere ser gestor de su cuerpo, o sea, de su vida y de sus placeres. Lo que fue el lugar de más represión, el cuerpo, surge como un instrumento de liberación, como una promesa de revolución. Y lo que es todavía más sorprendente es que especialmente en la sociedad contemporánea, donde ya nada tiene garantía de permanencia y el sistema mercantilista de la moda reinventa a cada día un nuevo modelo universal de belleza y vestuario, somos sorprendidos por la adhesión a costumbres ancestrales y marginadas de interferencia estética individualista y definitiva en el cuerpo. El tatuaje contemporáneo registra una regla de conducta. Es el enfrentamiento político de la libertad de expresión a través de la posesión y mejora estética del cuerpo y sucede en todos los sectores de la sociedad y en todas las edades.

Para el antropólogo italiano Massimo Canevacci,

La política ya no está relacionada con las dimensiones sociales. Ya no hay una relación con la clase operaria, el salario, etc. Sino con la cultura, la comunicación y el consumo. La cultura en un sentido antropológico, de modo de vivir, de vestirse. Las ropas, los signos, el cuerpo, los tatuajes, cicatrices, todo eso tiene una importancia fundamental. Cultura, comunicación y consumo – esa es la política actual. No para conquistar el poder, sino conquistar espacio, o no espacio. (Apud Ramos 2001: pág.59)

El cuerpo comienza a ser un territorio. Los gestos, las actitudes, las ropas y las interferencias como los “body building”, tatuajes, piercings y escarificaciones son, en nuestra sociedad, apropiaciones ideológicas del cuerpo. Sin fidelidad política partidaria, sin gestión de liderazgo o jerarquía, sin compromiso con la prensa, con la religión o con el arte institucionalizado (sus trabajos no van a las galerías, museos o bienales) esa interferencia estética en el cuerpo es totalmente desvinculada de una cultura dominante. Se puede tatuar todo y todas las partes del cuerpo, aún las partes más íntimas y de piel más sensible, como la lengua, la vagina o el pene. Sin compromiso con grupos o sociedades, cada persona es gestor de sí mismo. No existen compromisos capitalistas, los intercambios son con la cultura y la comunicación. El tatuaje contemporáneo se presenta como un sistema de inclusión social, donde lo que importa es estar tatuado. Además, no hay imposición, el cliente es libre de elegir el motivo, hacer y rehacer el tatuaje. No hay imagen específicamente creada para el tatuaje y que indique una afiliación, status, edad, luto, jurisprudencia o jubilación. Todos son referencias, traducciones de imágenes de los mitos, héroes e ideologías de nuestra rutina diaria o de otros espacios y tiempos.

Pero, este grito de libertad contemporáneo tatuado en el cuerpo trae innegablemente la memoria del tatuaje numérico o la inscripción de la sigla KL (Konzentrationslager) ¹, además de otros signos distintivos practicados en los campos de concentración nazi.

Los primeros números fueron grabados en el pecho de los prisioneros de guerra soviéticos y eran precedidos de las letras “AU”, iniciales de Auschwitz, marca mantenida hasta el fin de los campos y limitada a los prisioneros soviéticos. Después de la decisión de numerar a todos los deportados, otras marcas distintivas comienzan a aparecer (KL para los primeros polacos deportados, Z para los gitanos, ZW (Zwillinge) para los mellizos

¹ Konzentrationslager, término alemán que significa “campo de concentración”.

adoptados en las experiencias “científicas” del doctor Mengele, EH para presos por pequeños delitos y un triángulo con la base apuntada para arriba para identificar a los judíos. En 1943, el número de judíos era tan alto que los SS comenzaron a crear algunas series distintivas. Por ejemplo, la serie “A” o “B” para registrar hombres y mujeres respectivamente. Esas series deberían comenzar con el número “1” y terminar en el “20 000”, pero los registros de la serie “A”, de las mujeres, van hasta el 30 000. *Nadie puede explicar los números. No hay lógica. Nada corresponde. Después de un tiempo, ellos colocaron una “B” para los hombres y una “A” para las mujeres,* dice Yvette Lévi nºA-16696.

Aún sin lógica aparente, los números y otros distintivos tatuados iban poco a poco estableciendo un código de conducta, reconocimiento y respeto entre los deportados, ya que todas las otras referencias humanas ya habían sido retiradas, como las ropas, pelos e inclusive la carne. F. Stangl, comandante de Sobibor (1942) y Treblinka (1943), en una declaración a Gitta Sérény, así se manifestó: *Usted ve, yo raramente los noté como individuos. Era siempre una enorme masa. A veces yo estaba parado en el muro y los veía en el corredor. Pero, ¿cómo puedo explicar? Ellos estaban desnudos. Una masa enorme que corría desesperadamente.* (Ídem: pág. 48).

El tatuaje era el único distintivo de los que no tienen más nada, ni siquiera un nombre.

Sólo mucho más tarde algunos de nosotros aprendimos algo de la macabra ciencia de los números de Auschwitz, en la cual se resumen las etapas de la destrucción del judaísmo europeo. Para los viejos del Campo el número revela todo: la época de la entrada al Campo, el convoy con el cual se llegó y consecuentemente, la nacionalidad. Todos tratarán con respeto a los entre 30.000 y 80.000: restaron sólo algunas centenas, señalan los pocos

sobrevivientes de los guetos polacos. Conviene abrir bien los ojos al entablar relaciones comerciales con un 116.000 ó 117.000: ya deben estar reducidos a unos cuarenta, pero se trata de los griegos de Tesalónica, no debemos dejarnos engañar. Con respecto a los números más altos, contienen un poco de ironía, como ocurre con los términos “novato” o “principiante” en la vida normal. (Levi, apud Ramos 2006: pág. 51).

Esa “macabra ciencia de los números de Auschwitz” seguía un ritual doloroso e inolvidable, que registraba en el cuerpo y en la mente del deportado los horrores de los actos vejatorios, ofensivos e injustos de los campos de concentración. Majer Jesion n°143068, en una entrevista concedida a mí, cuenta su historia:

Soy sobreviviente de Auschwitz, mucha gente cuenta la historia, cada uno la cuenta diferente. Yo tenía 17 años, era un chico. Cuando llegué, vi todo aquello rodeado de alambre de púas. Te sacas la ropa, todo. Ni puedo hablar mucho porque me emociono... yo era un muchachito joven, todos quedamos avergonzados... después tatuado, tatuado. (Ídem: pág. 42).

Además del dolor físico, también estaba el dolor moral y el miedo. Pues, no se puede olvidar que en los años de los campos de concentración, el cuerpo era tabú y el tatuaje era un procedimiento marginado, más todavía para los judíos, el tatuaje está prohibido en la Ley Mosaica.² Sara Forminko n°A11224B nos confirma, *Yo no sabía lo que era el tatuaje. Ellos nos ordenaron abrir la mano y escribieron eso con una aguja, como una inyección. (Ídem: pág. 44).*

Pero, si los años vividos en los campos de deportación fueron violentos e injuriosos, la reinserción en la sociedad después de la guerra, ahora con el cuerpo marcado,

² Levítico, 19,28,21,5.

estigmatizado por el tatuaje, representó otro estado de alerta constante. Henri Wolff nº62571, al hablar de su regreso, se expresa así:

El regreso, para la mayoría de nosotros, fue como recorrer un calvario. (...) Francia era resistente y victoriosa, después de todo nadie quería hablar de judíos, nosotros éramos como “espinas dentro de los zapatos”, que ellos querían hacer desaparecer. De nosotros, ellos no querían hablar. Francia, que era antisemita, pensaba siempre que la guerra estaba allá. El antisemitismo era violento. Yo nunca tuve vergüenza de ser judío, pero tenía miedo que ellos descubrieran que yo era judío. Después, tuve vergüenza de haber tenido vergüenza. (Ídem: pág. 89).

Raymond Kamioner nº38623, residente en Francia, declaró a Gilles Cohen:

A mí siempre me molesta tener este número. En el tren, por ejemplo, siempre llevo un abrigo para esconder mi número. ¿Y, frente a una persona que pueda ser fascista, antisemita? Yo no necesito mostrar mi cédula de identidad... Que yo soy judío. (Ídem: pág. 89).

También Mira Mira Kantor nº80392 declaró a Gilles Cohen, *Sí, a mí me molesta mucho tener este número. Siempre en el colectivo...las personas...siempre.* (Ídem: pág. 89).

A partir de estas declaraciones notamos que el regreso representó la continuidad de la deshumanización. La matrícula numérica tatuada, prescribe al cuerpo un permanente estado de alerta, pues anuncia, a cada mirada indiscreta, el recuerdo de la discriminación sufrida y el miedo del reaparecimiento del antisemitismo. Así, se impone al cuerpo una exigencia particular, de gestos y comportamientos (la de llevar siempre un abrigo, como posibilidad de escondite secreto o un amuleto de protección contra la mirada del otro).

Esas marcas indelebles en el cuerpo de los pocos sobrevivientes de los campos de concentración nazis y las perturbadoras declaraciones que todavía muestran resentimientos y angustias, sesenta años después del fin de los campos, representan alertas para el presente. El tatuaje está de moda y muchos adhieren a ese procedimiento de aparente mejora estética del cuerpo. Aunque muchos busquen imágenes poco convencionales y que provoquen extrañeza, ninguno se compara al tatuaje nazi apurado y mal hecho. Al declarar sobre el tatuaje concentracionista nazi, Norma Tenenholz Grinberg, hija y sobrina de los hermanos Tenenholz, dijo: *a pesar de que los tatuajes modernos sean creativos y feéricos, los tatuajes de los campos de concentración, a veces un simple número o letras mal hechas, impresionan mucho más.* (Ramos 2006: XII)

A partir de las declaraciones registradas aquí, hoy tenemos conciencia de que las transformaciones del cuerpo le imprimen otra estética y alteran el comportamiento del individuo. Pero hoy sabemos, también, que el cuerpo es un campo de control simbólico, ya no solamente de la medicina, de la escuela, de la religión y de la moda, sino de cada uno políticamente conciente del uso de su propio cuerpo.

Referencias Bibliográficas

- ANTELO, Raul, org.(1997). *Joao do Rio, A Alma Encantadora das Ruas*. Sao Paulo, Companhia das Letras.
- COURBIN, Alan, Jean-Jaques Courtine y George Vigarello. (2006). *Histoire du Corps*. Paris, Seuil.
- RAMOS, Celia Maria Antonacci (2006) *As nazi-tatuagem: Inscrições ou injúrias no corpo humano?* São Paulo, Perspectiva.
- _____(2001) *Teorias da tatuagem, uma análise da Loja Stoppa Tatoo da Pedra*. Florianópolis, UDESC

Models o la *Barbie* escurtejada: ausências limítrofes de cuerpos semipresentes

Profa. Dra. Cláudia Fazzolari

Investigadora del Programa de Posdoctorado de la Escola de Comunicações e Artes ECA/USP - Universidade de São Paulo – Brasil

Dentre las representaciones visuales del cuerpo — en su ausência/presencia material programada y pensada para ocultarse, aun que en pornográfica exposición — en una sociedad de estereotipos, el cuerpo táctil sufre en última instancia el apagamiento de su existencia, pues como cuerpo su dimensión reflexiva es interrumpida por el irretocable.

Sobre el irretocable modelo de la sociedad contemporánea y sobre los índices¹ que la misma propone como fundamentales para el cotidiano, la artista Rosana Paulino cuestiona los modos de ser y de convivir en nuestros días.

Rosana Paulino es una entre mujeres artistas que en Latinoamérica han tomado una perspectiva crítica que afronta modelos de convivencia desigual. Fijados por una estética representativa los modelos — que en líneas generales destinan a las mujeres lugares sociales determinados por estereotipos ampliamente consagrados — permanecen como si fueran naturales y legítimos.

¹ De acuerdo con el texto de presentación para la exposición “Mulheres artistas: olhares contemporâneos” en el Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo, 2007.

Desde los años noventa² — del siglo XX — la artista persigue la imagen de la mujer que en su invisibilidad es obliterada por normas que la silenciaran desde su condición femenina, de acuerdo con Ana Tiscornia³, *“Paulino enmudece, ciega y tacha retratos con costuras/cicatrices, las cuales pervierten el lugar común por el que tan simplistamente se asocia el bordado con un estereotipo de lo femenino, mientras señala la reclusión obligada de la mujer en el mutismo.”* Tiscornia, 2005.

En sus series Paulino elabora una síntesis de propuestas sobre condiciones sociales que le molestan como mujer y le hacen proponer estrategias de intervención. Intervenir críticamente sobre las formas de exposición del cuerpo de la mujer ha sido una tónica de su poética visual.

De la serie *“Models” — Drawing from Models´series* — del año de 1996, proponemos un acercamiento con dos de los dibujos presentados en crayon, grafito y acuarela sobre papel.

² Los años noventa sitúan el período de formación académica y de especialización en lo cual la artista fijaba sus investigaciones sobre el imaginario del cuerpo.

³ Ana Tiscornia es artista uruguaya. Vive en Nueva York y es profesora en la State University, Nueva York.



Models” — Drawing from Models’series

Dentre las dos imágenes intentamos que el diálogo estético nos facilite el acercamiento: los dos cuerpos nudos que fueran matizados por el ideario del trastorno del adelgazamiento — proclamado por la sociedad de consumo — en compleja síntesis degenerativa son testigos de lo probable, o sea, de que la realidad no corresponde nunca a la pesadilla del cuerpo muerto. Los ojos perforados y vaciados de sentido son las marcas de la invisibilidad de todos los modelo inatingibles.

Luego a seguir tenemos otros ojos perforados que siguen en desacuerdo con la proclamada imagen de belleza que se ofrece a los desavisados en las dietas o en los centros de medicina estética.

Cuerpos semipresentes como sinónimos de representaciones visuales que de una forma o de otra si comprometen con lo irreparable: la muerte. De acuerdo con Jana Leo⁴ ante la imposibilidad del control de la muerte, hay posibilidades,

“Si el cuerpo es el lugar de la muerte (el cuerpo deja de funcionar), tener la ilusión de eliminar la necesidad del cuerpo y de eliminar el espacio real es tener la ilusión de vencer a la muerte. Así se va contra el cuerpo y la realidad. Contra el cuerpo: la descorporeización o en contra de las funciones o del ser orgánico del cuerpo (los trastornos de la necesidad primaria: el alimento) o se va contra la forma del cuerpo , la lucha contra el peso del tiempo en el cuerpo: la cirugía, la estética y la moda.” Leo, 2006.

En la poética de Rosana Paulino los editoriales de moda — casi un marco en sus referencias visuales — ocupan espacio destacado y cuestionan la multiplicidad de sus metastases en la actualidad. La série titulada “*Víctimas?*” — *collage* e monotipia sobre papel — del año de 1998, persigue el tormento de cuerpos mutilados por el pacto creado entre la industria del miedo y las múltiples realidades no coincidentes entre si mismas.

⁴ LEO, J “El viaje sin distancia. Perversiones del tiempo, el espacio y el dinero ante el límite en la cultura contemporánea”. Murcia: CENDEAC, 2006.



“Vítimas?” — collage

Son los signos del consumo — la cosmética, los fetiches del cotidiano — que demarcan sus dramáticos territorios en una mezcla de pesadillas del contemporáneo. Como si fuera en la cartografía del femenino un apéndice que el cuerpo necesita en su último recurso de energía vital.

Cuerpo borrado en lo cual los sentidos no se comunican, son limitados por el poder de apagamiento de sus referencias simbólicas,

“(…) os aspectos sensoriais de uma coisa constituem conjuntamente uma mesma coisa, como o olhar, o tato e todos os outros sentidos são conjuntamente os poderes de um mesmo corpo integrados em uma única ação. Em suma: os sentidos se comunicam. E, paradoxalmente, isto ocorre porque o corpo é uno. Não porque seja uma soma de órgãos

justapostos, mas porque é um sistema sinérgico. Minhas duas mãos tocam uma mesma coisa porque são as mãos de um mesmo corpo. Embora cada uma delas tenha sua experiência tátil, tratam de um único tangível.” Frayze-Pereira, 2006.

Las víctimas en sus monotipias son ficciones de cuerpos de una y de todas las mujeres que enmudecidas y borradas formulan la gran metáfora de la *Barbie* escurtejada.

Bibliografía

BIRMAN, J. **Cartografias do feminino**. São Paulo: Editora 34, 2003.

F. CAO, M.L. **Creación artística y mujeres**. Recuperar la memoria. Madrid: Narcea Ediciones, 2000.

F. CAO, M. L. **Geografias de la Mirada**. Género, creación artística y representación. Instituto de Investigaciones Feministas. Madrid: UCM, 2001.

F. CAO, M. L & MARTÍNEZ, N. **Pintando el mundo**. Artistas latinoamericanas y españolas. Madrid: Horas y horas Editorial, 2000.

FABRIS, A. **Costurando a memória**. São Paulo: CCSP, 1994.

FAZZOLARI, C. **Mujeres artistas y el cuerpo de la obra: Carmen Calvo, Rosângela Rennó, Rosana Paulino y Ana Prada**. São Paulo, 2006.

FRAYSE-PEREIRA, J. A. **Arte-dor**. Inquietudes entre Estética e Psicanálise. São Paulo: Atelier Editorial, 2006.

LEO, J. **El viaje sin distancia**. Perversiones del tiempo, el espacio y el dinero ante el límite en la cultura contemporánea. Murcia: CENDEAC, 2006.

cfazzolari@gmail.com

Claudia Kerik

Auschwitz en la memoria: el cuerpo eliminado

La escritura de lo irrepresentable

Descifrar el cuerpo: ¿puede descifrarse el cuerpo eliminado, el cuerpo que no existe, el cuerpo sin huellas, el cuerpo que no ocupa ningún espacio? Y de hacerlo ¿cómo se haría? ¿desenterrando lo que no ha sido enterrado? Comencemos por decir que hablar de Auschwitz, el Holocausto o la Shoá, términos que designan la barbarie nazi contra los judíos de Europa, en la que perecieron asimismo gitanos, homosexuales, presos políticos, prisioneros de guerra rusos y testigos de Jehová, es ingresar en un terreno incómodo. Las imágenes que vienen a la mente no se toleran¹. Cualquiera que recuerde o haya observado con detenimiento alguna de las fotografías que se difundieron desde la liberación de los campos de la muerte, habrá obtenido en pocos segundos una huella imborrable de lo que allí aconteció: la visión de las masas de cuerpos en las fosas comunes, amontonados unos sobre otros, esqueléticos y deformes, o la de los cadáveres sin cabellos ni dentaduras apilados por montones en el piso o sobre las carretas, con las extremidades colgando, cuerpos reducidos a material en desuso, montañas de huesos sin cuerpo, antes de ser conducidos a los hornos, a veces, hoy se sabe, por sus mismos congéneres. Y tan terrible como éstas, las imágenes de los que aún conservaban algo de vida pero que habían perdido toda forma humana: esqueletos ambulantes, seres raquíuticos con uniformes rayados, extremadamente holgados sobre los cuerpos sin fuerza, sosteniendo el peso de sus rostros desfigurados, y portando el gesto que puede tener alguien debilitado por el trato más inhumano, a punto de desaparecer, a punto de ser sólo gesto. La imagen del cuerpo del judío en el campo de exterminio tiene características propias. Es un cuerpo reducido a sus huesos por el hambre y las privaciones, pero no son las de la pobreza, sino las del hambre inducida, provocada y sostenida por el cuerpo que sale en la foto. La delgadez extrema que revelan los miembros no es la de un cuerpo que enfermó siendo sano, sino la de un cuerpo al que se lo despojó de la salud para enfermarlo deliberadamente. Y esto, en el mejor de los casos. Son conocidos los experimentos que los alemanes realizaron con los cuerpos de los judíos vivos recluidos en los *Lager*. Si estas imágenes nos impresionan es porque retratan en el daño, la intención del daño, son de hecho, el retrato material de la intención. En el cuerpo a punto de desaparecer está la presencia del otro, la sustitución de un vacío, la intención de ocupar el espacio de un cuerpo. Un pueblo por otro pueblo. Ninguna fotografía, ninguna imagen de un cuerpo dañado es tolerable. Entrenados por la información que los medios difunden, resistimos en nuestro tiempo una amplia gama de violencia visual : somos capaces de aguantar todo tipo de imágenes de cuerpos destruidos. Walter Benjamin se refirió a esta capacidad adquirida a partir del fascismo, como un alto grado de autoalienación: “La humanidad que antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden.”² Habrá que seguir el camino que abre esta afirmación, y reflexionar, por ejemplo, sobre la evolución del tatuaje en el

¹ Para un estudio de nuestra imagen mental de los campos de exterminio a partir de las películas que se han ocupado del tema, véase el trabajo realizado por Vicente Sánchez-Biosca, “Equívocas sombras. La obstinada actualidad de Auschwitz”, en el número monográfico de la revista española *Anthropos*, N°203, 2004.

² Walter Benjamin, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, *Discursos Interrumpidos I*, Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre, Taurus Ediciones, S.A., Madrid, 1982, p.57.

antebrazo de un prisionero de un campo de exterminio, hecha con el objeto de clasificar y llevar un registro siniestro, a los tatuajes de números en los brazos de las actrices de cine de hoy, y a los cuerpos compulsivamente tatuados de tantas personas en nuestros días. A la luz de esta imagen, Auschwitz podría ser la sombra del culto al cuerpo que padecemos en nuestros tiempos.

Los testimonios que documentan lo que ocurrió en la Shoá son difíciles de abordar porque se convierten en “las realidades materiales de lo inhumano” en donde “encontramos la tecnología de producir dolor sin sentido, la bestialidad sin objeto, el terror gratuito.”³ A través de ellos se nos revela una información imposible de medir sobre los procedimientos empleados para conseguir la “Solución Final”. Hoy sabemos que todo ese sistema fue concebido para provocar un debilitamiento extremo en sus víctimas. “En el proceso genocida alemán con la persecución y el acoso a los judíos, su *ghettoización*, su reclusión en los campos y su exterminio, los nazis recurrieron a una deliberada anulación de la identidad en cada una de sus víctimas, a una deshumanización total. () Con el objeto de destruir la capacidad de resistencia de los prisioneros en los campos de concentración y de exterminio, el sistema nazi los despojó de sus nombres, de su cabello, sus ropas y pertenencias; de la palabra, las relaciones y nexos con sus seres queridos y sus vidas particulares. Pasaban a ser así números que entraban al territorio cuantificable de la industria de la muerte, sujetos vacíos de sí mismos, meras figuras.”⁴

Las consecuencias morales y humanas de todo esto no han terminado de evaluarse. En los últimos años han continuado surgiendo importantes estudios que se dirigen a señalar la singularidad histórica del genocidio judío, a evaluar su vigencia y la necesidad de volver a pensar, investigar y nombrar cada etapa y cada aspecto del mismo⁵. La fotografía, el cine y la literatura, han contribuido a informar sobre las experiencias vividas en los campos de concentración y de exterminio. Pero no todos los autores ni todos los modos de apropiación de esta vivencia irreductible han sido bien juzgados por los testigos reales. Imre Kertész, el escritor sobreviviente, se ha preguntado “¿De quién es Auschwitz?”⁶. ¿De las víctimas sin voz? ¿de los testigos? ¿de los sobrevivientes? ¿de los alemanes? ¿de los europeos? El Holocausto ya es una cultura, una vivencia mundial cuyo ingreso en la conciencia pública ha pagado el precio de un alejamiento de su sentido. “Se sustrae el Holocausto a los encargados de su custodia y se producen productos baratos a partir de él.”⁷ Una de las consecuencias de esta institucionalización del Holocausto es “la negación de Auschwitz”⁸, la imposibilidad de ponernos en contacto con la experiencia auténtica, la que pertenece al sobreviviente.

La escritura de lo Irrepresentable

Capturar el cuerpo, deportarlo, desnudarlo, seleccionarlo, tatuarlo, clasificarlo y exterminarlo, era un procedimiento por pasos que comenzaba con la expropiación del cuerpo y su despersonalización :la negación de lo humano. A medida que transcurrían las etapas de este proceso el sujeto iba perdiendo la noción de sí mismo como persona. Sería imposible imaginarlo si no contáramos hoy en día con los testimonios de los que pudieron hacer el esfuerzo de volver a revivir una parte de los ultrajes recibidos y transmitirlos a la humanidad. En su libro *Si esto es un hombre*, Primo Levi nos ha

³ George Steiner, *En El Castillo de Barba Azul, aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Trad. Alberto L. Bixio, Editorial Gedisa, S.A., Barcelona, 1991, p.76.

⁴ Esther Shabot, *El rostro de la verdad*, testimonios de sobrevivientes del Holocausto que llegaron a México, Memoria y Tolerancia, A.C., Colombia, 2002, p. 14.

⁵ Véase como ejemplo: Reyes Mate (editor), *La filosofía después del Holocausto*, Edición confiada al cuidado de Alberto Sucasas, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 2002.

⁶ Imre Kertész, *Un instante de silencio en el Paredón*, *El Holocausto como Cultura*, trad. Adan Kovacsics, Empresa Editorial Herder, S.A., Barcelona 1999, p. 87.

⁷ Idem., p. 89.

⁸ Idem., p.90.

entregado su propio testimonio de la resistencia ejercida en el universo del campo de concentración para conservar algún rasgo humano: “Ya estamos transformados en los fantasmas que había vislumbrado anoche. (...) Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición más miserable no existe y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado la ropa, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido, permanezca.

Sabemos que es difícil que alguien pueda entenderlo, y esta bien que sea así. Pero pensad cuánto valor, cuánto significado se encierra aún en la más pequeña de nuestras costumbres cotidianas, en los cien objetos nuestros que el más humilde mendigo posee: un pañuelo, una carta vieja, la foto de una persona querida. Estas cosas son parte de nosotros, casi como miembros de nuestro cuerpo; y es impensable que nos veamos privados de ellas, en nuestro mundo, sin que inmediatamente encontremos otras que las sustituyan, otros objetos que son nuestros porque custodian y suscitan nuestros recuerdos.

Imaginaos ahora a un hombre a quien, además de a sus personas amadas, se le quiten la casa, las costumbres, la ropa, todo, literalmente todo lo que posee: será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y la necesidad, falto de dignidad y de juicio, porque quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo; hasta el punto que se podrá decidir sin remordimiento su vida o su muerte prescindiendo de cualquier sentimiento de afinidad humana.”⁹

Este es solo un fragmento de un recorrido que apenas comienza. Primo Levi recupera en sus textos, lo que puede recordar y transmitir de lo que fue su vivencia en el *Lager*. Obligado por la urgencia de comunicar antes que de reprimir, Levi regresa a cada instante de ese universo para desnudar el modo en que fue perdiendo su inocencia en él. Conciente de que al hacerlo, desafió de golpe la voz grabada en su mente, de los soldados advirtiéndole: “-de cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos ganado; ninguno de vosotros quedará para contarla, pero incluso si alguno lograra escapar el mundo no lo creería. (...) La historia del Lager seremos nosotros quien la escriba”¹⁰

La negación de lo humano en la negación del cuerpo humano, la anulación de la persona, la pérdida de la dimensión humana en los campos de la muerte, a través de las vivencias del cuerpo físico y emocional, es el tema de una literatura surgida contra la imaginación, porque no se constituye como el relato de lo inverosímil sino como la escritura de lo irrepresentable. El escritor, sobreviviente y testigo del Holocausto, encontrará su propia manera de hacerle saber al lector que la suya es una realidad que rebasa los límites de la imaginación del mal, por lo tanto, sería mejor partir de antemano, del posible fracaso en comunicarla. Primo Levi lo dice así: “Casi todos los liberados, de viva voz o en sus memorias escritas, recuerdan un sueño recurrente que los acosaba durante las noches de prisión y que, aunque variara en los detalles, era en esencia el mismo: haber vuelto a casa, estar contando con apasionamiento y alivio los sufrimientos pasados a una persona querida, y no ser creídos, ni siquiera escuchados. En la variante más típica (y más cruel), el interlocutor se daba vuelta y se alejaba en silencio.”¹¹

⁹ Primo Levi, *Si esto es un hombre*, traducción de Pilar Gómez Bedate, Muchnik Editores, Barcelona, 1987, pp. 39-40.

¹⁰ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, traducción de Pilar Gómez Bedate, Personalía de Muchnik editores, Barcelona, 1989, p.9

¹¹ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Op. Cit., p.10.

El temor a no ser creídos, el miedo a no poder expresarlo, agregó una dimensión más al trabajo del escritor: la culpa por quedarse callado. A las culpas insostenibles de haber sobrevivido, de haber sido testigo, de haber sido salvado, se agrega otra igual de definitiva: la de no poder callar. La escritura de lo irrepresentable irrumpe contra el silencio, pero no el silencio del propio escritor únicamente, sino el de los muertos, el silencio de los cuerpos eliminados. Doble y triple silencio: el silencio de los que no pueden hablar y cuya voz tomará el poeta, y el silencio en el que se buscó ejercer una de las peores maniobras genocidas de la humanidad. Los nazis no querían dejar rastro de sus actos, ni testigos ni señales, para no ser juzgados y para que no haya memoria del pueblo eliminado. Cuenta Levi: “Todos los archivos de los Lager fueron quemados durante los últimos días de la guerra. Ha sido verdaderamente una pérdida irreparable, hasta el punto de que hoy se discute todavía si los muertos fueron cuatro, seis u ocho millones, pero, en cualquier caso se trata de millones. Antes de que los nazis hubiesen recurrido a los múltiples y gigantescos crematorios, los innumerables cadáveres de las víctimas, deliberadamente asesinadas o consumidas por las privaciones y enfermedades, podían constituir una prueba, y tenían que ser eliminados como fuera. La primera solución tan macabra, que cuesta decidirse a contarla, fue la de amontonar simplemente los cadáveres, centenares de miles de cadáveres en grandes fosas comunes. Se hizo especialmente en Treblinka, en otros Lager menores, y en la retaguardia rusa. Era una solución provisional tomada con una despreocupación bestial cuando los ejércitos alemanes triunfaban en todos los frentes y la victoria parecía segura: ya se vería después, lo que habría que hacer, el vencedor es dueño también de la verdad y puede manipularla como quiere...”¹² Se planearon los campos de exterminio masivo cuando las pruebas de las masacres cometidas a gran escala comenzaron a ser inocultables. “De esa forma se diseñó la técnica con del gaseo con el gas Ziklon B que se instaló primero en Auschwitz. Así en vez de asesinar a los judíos en los lugares en los que vivían, decidieron trasladarlos a los campos de exterminio todos establecidos en la Polonia ocupada.”¹³ De las seis fábricas de muerte creadas y clasificadas como secreto de estado del Tercer Reich, “Auschwitz-Birkenau comenzó a operar (...) en marzo de 1942 y fue el más importante y altamente organizado. En su punto máximo, funcionaron cuatro cámaras de gas con Ziklon B y crematorios para deshacerse de los cadáveres. Allí fueron asesinadas más personas que en ningún otro campo.”¹⁴ Surgidos como complejos industriales para la muerte a gran escala, planeados para no dejar rastros de la humanidad liquidada en ellos, estos campos de exterminio cumplían con la función de deshacerse rápidamente de las masas de cuerpos y de simular el funcionamiento de una fábrica siniestra.

Se trata de un proceso de reducción del cuerpo al no- cuerpo, y del no-cuerpo al cuerpo que nunca existió, pues la intención era la de borrar la memoria de la identidad del pueblo judío también en la memoria de la humanidad. ¿Puede descifrarse el cuerpo por su ausencia? Pero no sólo está ausente, los cuerpos de los judíos gaseados en las “fábricas de la muerte”, no solamente fueron cremados para hacerlos desaparecer, sino también para borrar su huella en el mundo. Que no haya rastro, testigo ni señal, que no quede memoria del pueblo eliminado. Ian Thomson reconstruye en su biografía de Primo Levi uno de esos momentos vividos por el autor: “El horno crematorio en Birkenau nunca paraba y, desde sus dependencias de doctos, Nissim observaba el color entre rojizo fuego y negruzco que tenía el cielo por encima del las elevadas chimeneas. Para facilitar el exterminio de 800.000 judíos húngaros, una nueva línea del tren de

¹² Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Op.Cit. p.10-11.

¹³ Michel Berenbaum, *El mundo lo debe saber*, Editorial Diana, p.96.

¹⁴ Sharon Zaga Mograby, Emily Cohen Cohen, *El Rostro de la verdad, testimonios de sobrevivientes del Holocausto que llegaron a México*, Op.Cit., p. 28.

Auschwitz llevaba los vagones de carga directamente a los hornos. En apenas un abrir y cerrar de ojos toda una cultura entera iba a ser liquidada.”¹⁵

El humo de los hornos crematorios era el tránsito del cuerpo a la nada. Borrar un pueblo, borrar el espacio que ocupaba ese pueblo en la memoria humana. Convertir al individuo en masa de huesos anónimos. Tibias, peronés, muñecas, costillas ¿se puede descifrar el cuerpo de un pueblo convertido en millones de huesos amontonados? No. Los huesos no tienen identidad si no pertenecen a un cuerpo. Se puede reconstruir en la memoria, la historia de un conjunto de individuos antes de convertirse en montón de huesos, polvo, humo o cenizas. O se puede aceptar la “nueva teología” del pueblo judío después de Auschwitz, la de los versos de Yehuda Amijái: “Sin forma humana y sin cuerpo / los judíos que murieron en el Holocausto / son ahora semejantes a su Dios.”¹⁶

Al recrear en una suerte de experiencia paralela, la vivencia del cuerpo desintegrado, la literatura nos permite reconstituir la imagen humana del cuerpo que ha perdido su identidad y así recuperar su huella única, que se convierte en la alegoría de todos los cuerpos eliminados. Siendo la poesía un lenguaje capaz de articular lo irracional, de darle voz a lo inexpresable, es un terreno que permite ser retomado sin la pretensión de elaborar lo que no puede ser elaborado. Así nos legó Paul Celán la imagen piadosa de “la fosa en los aires” adonde “no hay estrechez” para la memoria. A cambio de la explicación, la literatura del Holocausto, la escritura de lo irrepresentable, la poesía de lo insepultable, se erige no sólo para resistir el olvido, sino para hacer de los cuerpos eliminados una imagen cifrada, una cifra textual, para una humanidad responsable de descifrarla.

¹⁵ Ian Thomson, *Primo Levi*, traducción de Julio Paredes, Belacqva documentos, Barcelona, 2007, p.228.

¹⁶ Traducción del hebreo: Claudia Kerik.

Una primera versión del poema al que pertenecen estos versos, traducido asimismo por la autora, fue publicado en la Revista *Letras Libres* N°12, año 1, diciembre de 1999, p. 31.

Fabricando el género y la identidad regional. El certamen de belleza de Tepatitlán, Jalisco.

Cristina Palomar¹

Esta ponencia es parte de una amplia investigación realizada en la región de Los Altos de Jalisco², ubicada en la parte noroeste del estado en la zona alta del centro occidente de México, que colinda con Zacatecas y Aguascalientes hacia el norte y hacia el oeste con Guanajuato. Se trata de una región que ocupa un lugar especial en el imaginario nacional mexicano: por una parte, como fuente de algunos elementos culturales que participan en la producción del discurso nacionalista y, por la otra, como resultado del cruzamiento de los diversos elementos involucrados en la política de las identidades. Esta región ha sido definida como una región "especial" tanto por sus características geográficas y climáticas, como por el relato de su configuración histórica, de su condición de "comunidad étnica", de sus tradiciones culturales fuertemente religiosas y económicamente liberales, y de su participación relevante en la producción de algunos elementos centrales en el imaginario nacionalista, tales como el tequila, el charro y un prototipo de "mujer bonita".

En la mencionada investigación se buscaba conocer el orden discursivo de género como organizador social en Los Altos de Jalisco, y el sentido de dicho orden como parte del universo simbólico en el que se condensan los significados que en esta región se atribuyen a la diferencia sexual, a la sexualidad y sus prácticas. El análisis se centró en los elementos que explican la presencia de formaciones discursivas particulares, y la vinculación de éstas con otros circuitos discursivos, entre los que sobresalía en un lugar importante el relativo a la identidad regional. La intención era descubrir cómo las prácticas discursivas de género participan de manera crucial en la construcción social de la identidad alteña, y éstas, a su vez, cómo participan en la construcción de los discursos relacionados con la identidad nacional. Para el estudio, me centré particularmente en la ciudad de Tepatitlán de Morelos, ubicada en la zona sur de la región.

La investigación se realizó a través de varios procedimientos y en distintas etapas. Dado el poco espacio del que dispongo, solamente les hablaré de cómo, para poder analizar el orden discursivo de género regional, elegí dos elementos culturales que se manifestaron cargados de

¹ Doctora en antropología social y profesora investigadora titular del Centro de Estudios de Género de la Universidad de Guadalajara, México.

² Se trata de la investigación para la tesis doctoral realizada entre 1997-2001, titulada "El orden discursivo de género en Los Altos de Jalisco", publicada en el 2005 por la Universidad de Guadalajara.

importancia para la comunidad: las fiestas charras y el concurso de belleza de las muchachas que, año con año, se realizan en el marco de las fiestas del patrono de la ciudad, el Señor de la Misericordia, que tienen lugar en el mes de abril.

Estos dos elementos culturales fueron conceptualizados como *configuraciones de género* regional, es decir, como lugares sociales y espaciales en los que se combinan las relaciones sociales y se despliegan sentidos discursivos y culturales relativos al género; ahí pudimos observar los movimientos que tienen los diversos discursos relativos a la masculinidad y a la feminidad en la región, en su intersección con otros registros discursivos tales como la etnicidad, la moralidad, la identidad regional y el nacionalismo, entendidos como “actos de género” que cumplen funciones de rituales culturales al poner en escena, cíclicamente, una serie compleja de recursos destinados a sostener las fronteras simbólicas de la comunidad. En estos rituales, al mismo tiempo que se transmiten las normas comunitarias vigentes, se realiza una exhibición de los sujetos locales, como supuesta encarnación de los ideales, tanto en términos de identidad étnica como del género. Pero más allá de lo imaginario, también son estos fenómenos espacios en los que las mujeres y los hombres se convierten en signos, es decir, en prácticas simbólicas que posibilitan ir más allá del simple reconocimiento de la existencia de dos ámbitos, el femenino y el masculino, con sus espacios delimitados y los rituales que los acompañan.

Tanto en la fiesta charra como en el certamen de belleza tiene lugar la producción cuerpos particulares y su estudio posibilitó el análisis fenomenológico ya que en ellos se visualizan los diversos actos con que se va constituyendo y asumiendo la identidad cultural y el modo mundano en que los cuerpos se insertan en el género. La formulación del cuerpo, como modo de ir dramatizando y actuando posibilidades, ofreció una vía para entender cómo una convención cultural es encarnada y actuada, y pudo trabajarse empíricamente a través del estudio del certamen de belleza y de la charrería.

Diversos estudios han mostrado que los concursos de belleza son un fenómeno presente hoy en día en prácticamente todas las sociedades, con contenidos muy similares y que se encuentran en todas las dimensiones desde lo local hasta lo global. Han sido entendidos como fenómenos típicos, como elementos de consumo cultural masivo, y parte de un tipo de entretenimiento que sutilmente influencia las maneras en que los individuos se ven a sí mismos y a sus comunidades.

Los concursos de belleza ponen las normas de género –entendidas como versiones idealizadas de la feminidad- en el escenario, en una competencia que premia a la ganadora con un título “real” y una corona. Estos concursos no se tratan solamente de la feminidad, de la belleza o de la competencia, sino que evocan apasionados intereses y compromisos con cuestiones políticas centrales en las vidas de las concursantes de belleza, los patrocinadores, los organizadores y las audiencias- cuestiones que frecuentemente se consideran sin ninguna relación aparente con la misma competencia. Al escoger una concursante cuya conducta, apariencia y estilo incorpora los valores y metas de una nación, localidad o grupo, los concursos de belleza exponen estos mismos valores y metas a la interpretación y al debate.

El certamen de belleza de Tepatitlán es, generalmente, el evento que da inicio a las celebraciones de la fiesta anual del mes de abril, desde hace décadas aunque con transformaciones en su formato, su estructura, reglas y contenido³. El evento actual ha tomado muchas de las características de los concursos de belleza transmitidos mediáticamente, y que se realizan en otros países o comunidades lejanas. No obstante, la especificidad de cada concurso se deriva de la incorporación de los elementos de la cultura local en la estructura del espectáculo estandarizado, lo cual hace que el certamen actual de Tepatitlán sea un fenómeno que pone en escena los valores, los ideales y los contenidos de su comunidad.

El certamen es mucho más que un espectáculo de un solo día: es un ritual importante para la comunidad alteña, que comienza meses antes con la selección de las participantes y con la publicidad de éstas a través de carteles y otros impresos que se difunden profusamente por la ciudad; su realización absorbe gran cantidad de esfuerzos, tiempo, energía y dinero tanto por la mencionada publicidad, abundante y llamativa, como por la gran cantidad de elementos que están implicados en su organización y puesta en escena.

El certamen de belleza de Tepatitlán es un evento privado al que se acude solamente con boleto y se realiza en el Auditorio Municipal. Cada año participan entre cinco y seis muchachas concursantes en el certamen, y su participación está sujeta a la invitación que les

³ Es muy notoria la dimensión individualizadora que el certamen ha ido adquiriendo en el transcurso del tiempo y que se trasluce en el análisis de los testimonios de las reinas de belleza. En los primeros tiempos del certamen había un sentido mayor de colectividad. Lo interesante es que no se trataba de una *colectividad de género*, sino de un sentido comunitario amplio. Sin embargo, la posibilidad de que las mujeres pudieran apropiarse del espacio del certamen como un espacio propio, un espacio de agencia y de autodeterminación, es disuelta por la inclusión de una discursividad basada en el éxito personal y en los méritos individuales, que anuló dicha posibilidad, poniendo a las mujeres en un plano de competencia intragenérica basada en atributos personales. Todo esto obliga a una reflexión acerca de la manera en que el mito de la belleza se ha constituido en diversos momentos y latitudes, en un elemento de control sumamente insidioso, hondo y efectivo en las mujeres, y a tratar de comprender qué se dice cuando se habla de belleza femenina.

haga algún grupo local. Antes de la celebración del certamen, las participantes cuentan con, aproximadamente, un mes de preparación, que corre bajo la responsabilidad del coordinador del certamen y sus auxiliares. Ellos mismos tienen entre sus responsabilidades la organización general del certamen, el diseño y la elaboración del escenario, la elección de vestuarios, coreografías y demás elementos, y no pueden poner ninguna objeción a la selección de las participantes.

Hay entonces un equipo coordinador del certamen, compuesto por un coordinador general, una coordinadora de las participantes y una “asesora cultural”, encargada de la preparación de los temas y preguntas del certamen y de impartir clases de personalidad y dicción a las participantes. Todas estas personas hacen del certamen un artefacto en el que tiene lugar un proceso de moldeamiento de las muchachas que entran en éste, coherente con los discursos hegemónicos acerca de la identidad regional y el género que circulan en la comunidad. Dicho artefacto opera con elementos que facilitan su labor: las concursantes tienen un origen común -tanto de clase como de su pertenencia a la región- y de ciertos saberes incorporados, que se reafirmarán y harán lucir en el proceso de preparación para el concurso. Esta homogeneización es llevada al extremo en la preparación de las concursantes, a tal grado, que en algunas celebraciones del certamen el jurado ha tenido verdaderas dificultades para elegir a la ganadora -de tal manera todas terminan pareciéndose, tanto en el físico (las características requeridas les dan cierta uniformidad de entrada) como en los movimientos, los gestos, las posturas, el tono de voz, y el contenido de los temas que desarrollan en público y las respuestas a las preguntas que se les hacen-. Sin embargo también podemos ver que el certamen es un revelador de las diferencias internas que se guardan en el ámbito regional. El proceso de homogeneización, probablemente, se basa en la necesidad de suprimir estas diferencias, tanto individuales como sociales, y produce una apariencia común que confirma la idea de homogeneidad regional⁴ de los sujetos locales. Se trata entonces de una estrategia muy efectiva para la producción de estereotipos propios y para suavizar las fisuras internas de la comunidad.

Al ser el certamen un espacio *performativo*, se prepara a las muchachas elegidas para actuar la formulación de un cuerpo, dramatizando y actuando sus posibilidades, y materializando una identidad regional y de género. El cuerpo se muestra entonces claramente

⁴ Este proceso de homogenización sin duda se relaciona con la idea de que “todas las mujeres son iguales” presente en el discurso masculino tradicional que se deriva de la imposibilidad de pensar a las mujeres como individuos y que traduce la tendencia a agruparlas en una sola categoría. Esto tiene implicaciones más hondas que no desarrollaré ahora.

como una entidad culturalmente construida, como el territorio privilegiado para la encarnación de los discursos de género y como el medio fundamental para su actuación; el cuerpo es, así, un constructo de las prácticas discursivas y de las prácticas sociales en general, orientado por los elementos de la cultura regional.

El certamen se apoya en los *habitus* ya existentes en quienes participan, en quienes dirigen el proceso y en los espectadores, y conlleva un efecto formativo para la mirada de estos últimos, a quienes se enseña a ver lo que se pone en escena. El espectáculo es el resultado de un arduo trabajo de construcción social del cuerpo femenino, tanto como realidad sexuada que como depositaria de categorías de percepción y de apreciación sexuales, que se aplican al cuerpo mismo en su realidad biológica, y que incorporan elementos de diferenciación social y étnica a través de específicos criterios estéticos y éticos en los niveles distintos del evento.

El certamen aparece entonces como un aparato que sostiene una identidad de género (confundida con una identidad sexual), y que posibilita su materialización. De esta manera participa en la consolidación de ciertas representaciones sociales en torno a una particular idea de mujer y de feminidad íntimamente vinculada con una manera de representar el cuerpo, con lo que el certamen colabora en el refrendo de los pactos de género que sostienen la apariencia de un orden social que, no obstante, solamente cubre las contradicciones, las ambigüedades y las discontinuidades subyacentes por medio de la producción e incorporación de nuevos elementos e imágenes y de su negociación con las anteriores, generando nuevos significados en las representaciones elaboradas en su seno.

El certamen de belleza tiene funciones diversas en la cultura local de la región estudiada, que se expresan en los distintos elementos de lo que puede entenderse como un relato global. La “organización de la producción” previa del certamen y el discurso que lo sostiene cobran vida en cada actor, cada elemento y cada momento que componen el evento. Los actores son, en orden de aparición, el representante del comité organizador, los maestros de ceremonias, las muchachas concursantes, el jurado, los cantantes y danzantes, y el público, compuesto de distintos contingentes entre los que sobresalen los familiares de las concursantes, los representantes de las empresas patrocinadoras y algunas personalidades de la política local y regional. Por otra parte, están los elementos materiales del certamen que operan

como signos de un discurso general son: el vestuario⁵, el escenario⁶, la voz de los narradores, la música y la publicidad.

Con este marco, el certamen transcurre por distintos momentos: la bienvenida, la autopresentación de las concursantes, la presentación de temas de interés social por parte de las concursantes, la exhibición de las concursantes en traje de noche, la “variedad” (es decir, la presentación de números musicales)⁷, la premiación de la ganadora y, como final, la despedida de la reina anterior y la bienvenida a la recientemente coronada.

Si vinculamos la autopresentación de las concursantes con la segunda parte del momento en el que las muchachas usan su propia voz y toman el micrófono para manifestarse respecto a temas que conciernen al bienestar de la sociedad como un todo, vemos que ocurre algo contradictorio: con la autopresentación se crea el efecto de una participación de cada una de las concursantes en términos individuales, a partir del giro que toma el discurso en relación con el interés individual de convertirse en representantes de la comunidad y de conseguir el éxito sobre las demás. Sin embargo, en la exposición de los temas, se manifiesta que las mujeres deben representar el interés de la comunidad, el estado o la misma nación, probando que se tiene cierto conocimiento sobre cuestiones sociales, además de mostrar posiciones aprobadas por la comunidad en relación con éstas. Los temas que desarrollan entonces versan generalmente sobre cuestiones que tienen que ver con la feminidad y con la definición local de

⁵ El vestido sirve para definir el género; es una de las maneras por las que las diferencias de estatus de género se significan y refuerzan, y el acto de usar *ropas de mujer* valida el rol subordinado de las mujeres, que comunica contenidos sobre el género y que, en sí mismo, constituye un sistema de signos que participan en la regulación de las relaciones de género. Hay que decir que, en el certamen de Tepa, el vestido que se diseña y se hace vestir a las concursantes, también parece funcionar como elemento uniformador de las concursantes. Es decir, al controlar el tipo de vestido se pretende establecer un marco equivalente para la competencia, y se refuerza el efecto de similitud entre las concursantes. Hay que señalar que este concurso no incluye una exhibición de las concursantes en traje de baño, sino solamente en un llamado traje de noche, ya que el cuerpo femenino quiere mostrarse, en esta comunidad, como un signo de virtud moral y no de erotismo. El discurso alteño sobre la belleza de sus mujeres aparece en un primer momento como la evidencia de que los alteños reconocen el potencial erótico de las mujeres, como si se le diera un lugar pleno a la sensualidad que parecen evocar. Sin embargo, este discurso de las mujeres hermosas en Los Altos puede estar realizando la operación de abstraer el plano sensual al mismo tiempo que lo señala. Hablar de la belleza de las mujeres toma el lugar de la proximidad física, despersonalizándola, abstrayéndola, descarnándola y volviéndola una idea general sin referencias particulares porque esto materializaría la expresión del deseo subjetivo que es cuidadosamente guardado. La belleza que parecen reconocer es la belleza atribuida a la Virgen María y que se deriva de su pureza, su bondad y su calidad de madre.

⁶ El escenario en el que sucede el certamen es otro importante elemento del certamen, que suele ser muy elaborado y mostrar elementos “exóticos” – u “orientales”- que parecen buscar producir el efecto de lograr un contraste lo más nítido posible entre dos identidades: la local y “la otra”. Las concursantes desfilan, por ejemplo, sobre un fondo *oriental* para resaltar su naturaleza *occidental*, para destacar la modernidad y la especificidad de la identidad regional, al mismo tiempo que se logra invertir simbólicamente las posiciones que, en un plano más cercano, sitúan a la región frente al centro como ese otro afeminado y tradicional. Al realizar esta inversión, la región se constituye en el polo occidental, moderno y masculino frente al oriente, afeminado y tradicional. También el escenario es un elemento que intenta mostrar un amplio conocimiento de las culturas distintas del mundo.

⁷ Este momento le da al espectáculo el tono de acto mundano y artístico que cubre la aridez del ritual pedagógico y normativo que el certamen encierra.

ser mujer virtuosa. Con la selección y preparación de los temas que se exponen públicamente se construye discursivamente una identidad de género ideal para las mujeres de la comunidad que no es solamente una apariencia, sino que conlleva un discurso explícito que sitúa las identidades verbalmente⁸.

El momento culminante del certamen, en tanto concurso de belleza, es cuando se anuncia el nombre de la triunfadora. Es un momento en el que se evidencia toda la importancia del mecanismo de competencia que implica participar en un concurso, y que es el principio básico para producir la ganadora. A través del planteamiento de que la competencia es lo fundamental del concurso, se pretende equilibrar diversas fuerzas en tensión presentes en éste: la etnicidad, el elitismo, la democracia, la aristocracia, la diferencia, y se crea un supuesto terreno igualitario para que unos individuos se muestren como superiores a otros⁹. Los concursos de belleza utilizan el principio de competencia para determinar la “mejor”, es decir, la mujer que está más cerca de la imagen ideal en un contexto determinado. Así las concursantes son medidas contra un ideal, pero también representan esa imagen, es decir, funcionan en un segundo nivel de significación, como la representación de la mujer ideal.

La última parte del certamen, la más cargada de emociones, es en la que se despiden la anterior reina y se recibe la nueva, ya que con este acto se representa la continuidad de una forma cultural a través de la cual se garantiza la circulación de los significados fundamentales del certamen (simbolizados en la corona que circula), al mismo tiempo que transmite la dimensión histórica de dicha forma. Prevalece el sentido de una tradición conservada con esfuerzo y con una carga importante de significado. Es, igualmente, un acto que permite sustanciar el triunfo, materializándolo en la corona que se transmite: lo que se pone en circulación, yendo de cabeza en cabeza, es ese ideal comunitario de mujer, la mejor representante de los ideales regionales y de género, y el premio es para quien se esfuerza más por acercarse a éstos.

⁸ En este vínculo, lo social y las unidades civiles aprovechan el poder de las mujeres jóvenes, socializándolas en su comunidad. El proceso de selección de la Reina ilustra a las mujeres jóvenes acerca de su responsabilidad frente a su comunidad y que serán juzgadas por ésta. Así, la meta del certamen se plantea como la oportunidad de llegar a ser el signo de la comunidad, para representar su amplio cuerpo y, simultáneamente, ser la mujer ideal según sus particulares criterios. El éxito del ritual depende de la conexión de lo emocional con lo normativo, transformando las restricciones morales en apego a la virtud.

⁹ Sin embargo hay que advertir que en Tepatitlán parece no ser muy bien visto el elemento de competencia que encierra el certamen. Probablemente de ahí se derive el hecho de denominarlo “certamen” y no “concurso”, como si se quisiera limar el necesario efecto agresivo de la competencia y darle un tono suavizado y amistoso de estricta exhibición. Sin embargo el principio de competencia es definitivo y sus efectos están totalmente presentes y activos.

Para la selección y premiación de la triunfadora, el certamen parece considerar, como elemento central, la cuestión de la pertenencia a la comunidad, entendida como *autenticidad*, siempre en la línea de una comunidad simbólicamente constituida como comunidad étnica: quién pertenece legítimamente y quién no. La sangre es el punto privilegiado de esta diferencia, ya que ubica categorías de personalidad en la historia nacional y produce categorías raciales que condensan tiempo, espacio y sustancia. Este punto es lo que explica que puedan participar concursantes que, aunque no hayan nacido en la comunidad, “demuestren arraigo”: el argumento de la autenticidad y la representatividad se liga a un argumento étnico, no a uno de naturaleza nativista. El concurso es una representación compleja cuya fuerza radica en un hecho aparentemente simple: a través de éste, se restaura el orden simbólico comunitario, especificando la unión de región y raza al hacer de *la autenticidad* el requisito para las mujeres participantes, como elemento fundamental para legitimar el hecho de encarnar una representación comunitaria.

En la parte final del certamen se hace explícito el vínculo entre lo emocional y lo normativo, consiguiendo que lo primero cubra lo segundo. Dentro de las emociones que viven las concursantes se mencionan el miedo, la ansiedad, la excitación. Además, hablan de estar logrando “algo”. En cuanto al público que asiste al certamen, hay que decir que su participación está también cargada de emociones, algunas de las cuales se manifiestan públicamente con ansiedad en el apoyo a las distintas concursantes, con enojo o alegría, a veces hasta con lágrimas. Por supuesto que mientras se esté más cerca, familiar o afectivamente, de las concursantes, las emociones serán más intensas. Pero más allá de este plano emocional, en un nivel más fundamental, los concursos son un espectáculo, una representación pública que de algún modo interviene en lo que son las relaciones entre la gente y la cultura.

Las concursantes, y sobre todo la reina, son premiadas con algunas cosas materiales, pero sobre todo con el reconocimiento público. La reina tiene garantizada una voz para hablar públicamente aunque, aún cuando no le sepa, ella hable siempre en tanto signo de la unidad que representa. Se premia, además, a todas las concursantes con una pequeña dosis de poder o de prestigio propios.

Como conclusión, puede decirse que el concurso de belleza es un acto *performativo* que, a través de una serie de actos corporales específicos construye el género, pero también como un dispositivo que, al mismo tiempo que parece constituir un espacio cerrado y certero de reproducción de la identidad de género, contiene en sí mismo un punto de fuga inevitable por

donde la capacidad de agencia posibilita que las concursantes, a través de la experiencia del concurso, ejerciten habilidades que no se desarrollarían fácilmente en los espacios cotidianos en los que el desempeño público para las mujeres es muy restringido. Aprenden, por ejemplo, a hablar en público en un micrófono, a controlar las emociones para lograr una actitud frente al público, a utilizar distintos recursos que produzcan efectos particulares en éste, etc. Es decir, puede pensarse que a nivel del imaginario comunitario, el certamen juega el papel de una arena que permite a las mujeres evadir las tradicionales reglas de subordinación y constituirse en la prueba de que el éxito y la competitividad pueden ser también parte del universo femenino, y que el éxito público, el poder formal, y el poder en el seno de las instituciones, aunque de manera relativa, pueden –con el pretexto de la belleza–, estar al alcance de las mujeres. Queda por saber si la vivencia de esta ilusión no cancela y sustituye las posibilidades de llevar estos ideales al dominio de la vida cotidiana. De cualquier manera, se constata el carácter ambiguo inherente a las prácticas discursivas de género como terreno de agencia y también de sujeción de los actores sociales.

El concurso de reina de Tepa se reveló como un dispositivo efectivo que promueve, muy evidentemente, la idea de homogeneidad al interior de la región alteña y de la misma comunidad de Tepatitlán al utilizar los mecanismos de selección de las concursantes y de su entrenamiento particular, al igual que promueve un modelo femenino en un sentido estético y también moral. Sin embargo, simultáneamente colabora en la profundización de los emblemas étnicos y en el señalamiento de una diferencia radical con otros grupos étnicos nacionales, y también, opera sobre diferenciaciones de clase y étnicas internas a la comunidad, que pueden agravarse al promover solamente uno de sus tipos, el que se considera ideal por estar de acuerdo con los ideales identitarios colectivos. Es decir, el concurso participa tanto en el intento comunitario de manejar la cuestión de la diferencia, como con el propósito de manejar las divisiones sociales entendidas como potencialmente peligrosas en asuntos de estética y de gusto; sin embargo, hemos visto que hay también un plano contradictorio e inherente a la estructura del mismo concurso, en el que se cuele un ambiguo mensaje que, por su naturaleza y su contenido, conlleva el riesgo de que enfatice y profundice esas divisiones.

Las luchas presentes en el seno de los concursos de belleza son, además de competencias de belleza, también luchas sobre el poder de controlar y contener los significados localizados en los cuerpos de las concursantes. Encontramos un vínculo fundamental entre la diferencia de género, el poder y el privilegio, así como las maneras en que los espectáculos de

los concursos de belleza transmiten la idea de “naturalidad” por medio de constructos políticos vinculados implícitamente con ellos, tales como los de *comunidad* y *ciudadanía*.

El concurso de belleza de Tepatitlán puede entenderse como una pieza de las estrategias comunitarias para lograr la articulación de diferentes posiciones en el móvil juego político local, y hace ver que estos eventos son lugares donde los significados culturales se producen, se negocian, se consumen y se cuestionan; son también la arena en la que se conjugan lo local y lo global, lo étnico y lo nacional, las culturas nacional e internacional y las estructuras de poder. Cada concurso expresa, al igual que en cualquier competencia pública, el encuentro entre diferentes sistemas de conocimiento y las estructuras de poder, al mismo tiempo que demuestran las complejas maneras en que el concurso de belleza conecta las cuestiones y las luchas que se dan en arenas externas a los bordes aparentes del concurso.

Guadalajara, Jalisco, agosto 29 del 2007

Carne desconcertante, como la de René

Christine Hüttinger
Departamento de Humanidades
Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco

Meollo de la novela de Piñera es la carne. Más allá de la carne no existe nada. La carne se presenta en todas sus facetas: objeto de placer, objeto de tortura, objeto para ingerir, objeto para ser destruida. La carne de René tiene una calidad tentadora: es propiciatoria, incita la acción del otro. Sin embargo, esa deliciosa carne alberga sueños distintos a los que acarician todos los demás: sueña con una vida y un trabajo reglamentarios, con salir al cine de vez en cuando, con un trago en un bar, con la aprobación del examen de mecanógrafo y taquígrafo que le abrirá nuevas perspectivas laborales y de ingreso. Es el sueño de una vida pequeño-burguesa, inofensiva e insulza. Pero no tiene ese significado en la trama de la novela: escapar al servicio de la carne, cualquiera que sean sus modalidades, constituye una subversión, una rebeldía, una irreverencia. *La carne de René* es una novela de aprendizaje a la inversa. Con un guiño de ironía, Piñera convierte los valores tradicionales en subversivos. En el mundo novelesco, la violencia es la reina de la sociedad, una violencia desatada que puede afectar al otro en todos los aspectos. Es legítimo matar al padre para hacerse de la herencia; es igualmente legítimo asesinar al amigo íntimo para apropiarse de su fortuna. Es completamente legal matar al otro, como tiene que enterarse el despavorido René al llamar a un policía después del relato de su doble que acaba de asesinar un anciano bajo la pretensión de filmar una película. La carne y su manipulación están omnipresentes.

Empieza el relato con el capítulo *Encuentro en la carnicería*. La carnicería se llama “La Equitativa”, una forma irónica para extender la democracia de la carne a

todos. Pero no basta con ese guiño burlón: hay desabastecimiento de la carne, no hay carne. *Un pueblo sometido al razonamiento no tiene que dar muestras de cordura si, como ahora ocurre, hay venta libre de carne.*¹ La carne a la venta, la carne objeto de la novela, siempre tiene dos significados: la carne sacrificada para el consumo y la carne apetecible a los deseos sexuales. Entre los dos se inscribe una tercera vertiente: entre el sacrificio y el placer se sitúa el servicio del dolor. A pesar de que la mirada del narrador auctorial sobre sus personajes es fría y desinteresada, el lenguaje oscila entre el distanciamiento y una carga erótica fuerte que, al ser expresada mediante una descripción parsimoniosa, adquiere un tinte particular. Ejemplo de ello dan las siguientes citas: *La excitación* (p.17) que reina en la carnicería, la angustia con que René hojea el álbum mutilado de la señora Pérez, mutilado por su padre, *y como quien asiste a su propia ejecución, ya sin resistencia, clavó sus ojos en la primera figura.* (p.49).

¿De qué trata *La carne de René*? René, un muchacho de veinte años, *encarnación viviente de un semidios griego* (p.19), se entera el día de su cumpleaños que su padre Ramón es el jefe de la causa: *Soy el jefe de los perseguidos que persiguen a los que nos persiguen.* (p.33) Como tal, aspira cumplir el ideal representado por el abuelo que murió como criba humana. Preocupado por las pretensiones mundanas del hijo, decide mandarlo a una escuela del dolor porque *un cuerpo privado del dolor no es un cuerpo sino una piedra. A mayor capacidad de dolor mayor vitalidad.* (p.64). Pero a pesar de todos los artilugios, la educación de René a fin de aguantar y aceptar el dolor físico fracasa, y no sólo por su miedo, sino por su obstinación y su espíritu de contradicción. El joven persiste en su idea de querer llevar una vida normal. Pero la sombra del padre, aún después de muerto, lo alcanza, y el pavor causado impulsa al

¹ Piñera, Virgilio, *La carne de René*, La Habana, Ediciones Unión, 1995, p.17.

joven buscar voluntariamente *la sede de la carne acosada* para integrarse en su estructura.

La novela se debate entre el dolor y el placer, y la base de esta lucha es la carne. *No por otra vía que la carnal, el ser humano se realizaba; en cambio, negando su carne y la carne, era un solitario, un místico, un anacoreta, un cenobita, en una época eminentemente carnal.* (p.44). Fuera del medio de la carne, nada existe. *¿Qué cosa era eso del espíritu? ¿Lo sabía alguien? ¿Alguien lo había tocado?* (p.64). La trascendencia no existe. Los dos principios opuestos son encarnados en diferentes personajes que, a su vez, se complementan. La novela tiene una estructura sencilla y sólida: el principio rector son los dos destinos de la carne: el servicio del placer y del dolor, ambos ilustrados por sus representantes antagónicos: la señora Pérez y el padre de René. Alrededor de estos personajes giran los elementos que apuntalan el universo narrativo: La señora Pérez obsequia a René un álbum con representaciones realistas del cuerpo humano que el padre mutila agregando torturas y imágenes de dolor para preparar a su hijo al sufrimiento. Otro elemento es el coñac, servido por la señora Pérez para obnubilar la resistencia de René, servido por el padre para festejar el ingreso del hijo al servicio del dolor, servido por Mármolo en los preparativos del primer día de clase de torturas, y por Powlavski. La carne misma aparece en diferentes cualidades: en el servicio del dolor, la meta es ablandar la carne dura; en el servicio del placer, al contrario, se intenta endurecer la carne blanda.

Simetría y antagonismo son los principios rectores de la novela. *René se decía que sufrimiento total o placer total. Y esta argumentación lo llevó al dilema de los contrastes. El contraste, marcando la diferencia, pondría en su luz verdadera la naturaleza del sufrimiento.* (p.58) A cada uno de los principios antagónicos le corresponden personajes de la novela. “El servicio del dolor” se relaciona con el padre

Ramón, con el director de la escuela Mármolo, con el chofer Albo, con Powlavski, asesino de su amigo íntimo; en el servicio del placer se encuentra, sola, la señora Dalia Pérez. La sonoridad de los nombres resulta interesante: los sonidos oscuros y graves “a” y “o” se relacionan con los personajes que representan el mundo del dolor. ¿Son, acaso, el alpha y el omega del mundo? Los nombres de los personajes novelescos al servicio del placer contienen la vocal “e”, Roger, el super-alumno, rebelde al principio, Pedro, el asistente que suplica a René rendirse para evitar penas mayores. Resulta curioso que las dos mujeres que se mencionan con nombre propio, es decir, Alicia, la madre de René, y la señora Dalia Pérez contengan las vocales “a” e “i”. La selección de los nombres ilustra la estructura meticulosa de la obra.

Piñera dijo, a propósito de la publicación de sus *Cuentos fríos* en 1956 en Buenos Aires, que “soy tan realista que no puedo expresar la realidad sino distorsionándola, es decir haciéndola más real y vívida.”²

Antón Arrufat escribe en el prefacio a la novela lo siguiente:

La novela no se desarrolla en un país específico, nación o ciudad. Las sugerencias locales o geográficas son escasas o no existen con relieve. En los escenarios donde ocurren los acontecimientos hay pocas cosas: no abundan muebles ni objetos domésticos. Con frecuencia ignoramos cómo visten los personajes, su edad, y lo que comen ... Sin embargo, pese a este espacio despojado, al tono neutro de la narración, indiferente un tanto al mundo visible y a toda construcción psicológica de los personajes, el ámbito de la novela resulta tan preciso y bien diseñado, que el lector todo lo ve ... Creo que la *Carne de René* acontece en un espacio vacío, porque es un espacio enteramente mental ... Por esta razón todo en el relato parece esencial: se está dentro como de un espacio subjetivo, construido con la síntesis, más recordada que vista, del espacio vital objetivo ... Al aceptar la obra, es decir, que artísticamente es posible personalizar el conflicto invisible del hombre con su propio cuerpo, y que tal conflicto no se presente a la manera de una crónica naturalista, sino, por el contrario, como *grand guignol*, *La carne de René* se desarrolla con lógica inexorable.³

² Citado según Pérez León, Roberto, *Con el peso de una isla de jardines invisibles*, En: Union. Revista de la Union Nacional de Escritores y Artistas de Cuba. No. 10, Año III, Abril, Mayo, Junio 1990, p.42.

³ Arrufat, Antón, *La carne de Virgilio*, En: Virgilio Piñera, *La carne de René*, op.cit., Prefacio, p.14.

La ambientación de la novela es atemporal y aspacial, con elementos mínimos que revelan la existencia de una vida urbana y un cierto estrato social, que es la clase media acomodada ilustrada. Sin embargo, se indica un cierto orden en inversión blasfémica: Los rituales de la carne tienen obvias alusiones a los ritos de la Iglesia católica, por ejemplo, la nave donde se realiza la iniciación, los títulos de los capítulos (*Hágase la carne*) y las peroratas del enano Cochón, un sacerdote frustrado.

Sólo cinco profesiones se mencionan explícitamente en la novela: director de escuela, maestro, médico, chofer, sepultero. Las ocupaciones de las demás personas permanecen ambiguas, no definidas: Nieburg, Powlavski ¿son periodistas? El padre de René, jefe de la causa, tiene una red de relaciones subterráneas, al margen de las estructuras manifiestas, pero no se puede precisar más. Hay una manifiesta contradicción entre precisión e indefinición. Arrufat opina que el estilo de Piñera devuelve al lector atónito a su circunstancia habitual por escribir en un lenguaje coloquial, de frases hechas, en oposición a Lezama Lima, logrando así “convertir una materia narrativa inusual en un lugar común.”⁴

También la figura del doble juega un papel importante, y se emplea en el placer, en el dolor y en el proceso educativo. Cuando René termina su ciclo en la escuela y pretende hacer una vida normal, se le aparecen el doble de su padre y el suyo. *Otra vez se hallaba su padre sobre el tapete. Qué importa que hubiera muerto y estuviera carbonizado si a cada momento alguien se lo ponía por delante. Su padre desde la muerte ¿iba a darle constantes bromas pesadas? Harto estaba de su padre por aquí y su padre por allá ...¿ Qué había ganado con su muerte? Nada. Parecía tan vivo como antes.* (p.154) Pilar Cabrera Fonte interpreta la figura del doble en la obra de Piñera como una reflexión sobre la identidad individual; según ella, el mecanismo de represión consiste en la repitición forzosa de una norma o un modelo para la imposición de una

⁴ Arrufat, p.15

identidad preestablecida⁵. Para comprender el papel del doble en la constitución del sujeto, la autora remite a los conceptos desarrollados por Judith Butler en su ensayo *Representation and Gender Insubordination*. De acuerdo a Butler, la psique es una cadena inestable de repeticiones. “La cadena de repeticiones se compone por una serie de representaciones destinadas a fracasar en su intento de expresar al sujeto en su totalidad. La representación está motivada por lo que Butler llama un “exceso”, que corresponde al inconsciente freudiano.”⁶ Más adelante afirma la autora: “Piñera propone una representación orientada a subvertir la representación de la autoridad, que busca fijar una identidad mediante la repetición forzosa.”⁷ La autoridad se representa por los dobles de los personajes, por la figura de yeso, por las imágenes del álbum. Todas estas imágenes pretenden fijar la identidad de René como ser doliente. La fuerza manipuladora y convincente de esta estrategia radica, precisamente, en la repetición. La repetición ante la cual no hay escapatoria y que se presenta como única forma imaginable de la existencia. La rebeldía y resistencia de René consiste precisamente en no aceptar las formas preestablecidas y buscar una forma adecuada a lo que él siente sean sus necesidades. En palabras de Cabrera Fonte: “En vez de anular su persona con la representación impuesta, lo que hace René es mostrar o evidenciar la imposición de una identidad - molde sobre algo que permanece como exceso y que escapa a la definición: su propia persona.”⁸ Y más adelante: “En las palabras de Judith Butler es justamente el “exceso” que motiva la necesidad de representar y que se defiende contra el molde prefigurado, radicando en él la libertad personal.”⁹

⁵ Cabrera Fonte, Pilar, *Significado del doble en la obra de Virgilio Piñera*, En: Orígenes, st, p.66

⁶ Ibid., p. 67.

⁷ Ibid., p.68.

⁸ Ibid., p. 70.

⁹ Ibid., p.68.

Como señala Eduardo Berti, la palabra “carne” aparece como una idea fija en los trabajos de ficción de Virgilio Piñera.¹⁰ Resulta interesante contrastar esta afirmación con el *Discurso a mi cuerpo* del propio Piñera: “Como en el suceso criminal te digo ahora, mi cuerpo: “Al fin te tengo ...” Tú sabes de estas largas persecuciones; en verdad el discurso de mis años ha resultado ser una persecución estremecida de ti, de ti, cuerpo que escapabas siempre a este momento supremo.”¹¹ Más adelante escribe: “Hablabas de artilugio y artilugio fue cuando te anunciaba que al final te tenía ... Pero la verdad es que ni te tengo ni te has escapado; estás en tu estado midiendo tu soledad por la mía; tu sordera por mi alarido; tu desconocimiento por el mío.”¹² ¿Qué implica el distanciamiento de la conciencia de su base material? Parece que Piñera está negando una actitud general, una tentación del pensamiento, es decir, la capacidad del ser humano de distanciarse reflexivamente del cuerpo, de la que se dedujo una simple substancia subyacente: el alma.¹³ Evoca los procesos cruelmente distantes y fríos de los cuentos de Kafka, por ejemplo el cuento *En la colonia penitenciaria*, donde Kafka construye el dispositivo de la ley, del acusado y de la máquina ejecutora de la pena.

Una historia, como decía Derrida, *une chose littéraire*, no es la narración de un evento, incluso si ella narra un cuento. Ella misma es el evento. Un evento, como tal, a través de su narración no se convierte en una *chose littéraire*. La historia reconduce a sí misma; su literalidad no depende de correlaciones externas. En el exterior de la historia no hay nada. En este sentido, la historia narra el imposible suceder. Ella, por lo tanto, narra su imposibilidad. Una historia, a diferencia de la descripción de un evento, no es verosímil o no verosímil, real o fantástica. Una historia es imposible. Ella no se nombra, no se menciona. Ella escapa a la paradoja del presente, a la paradoja de la temporalidad. En la historia la historia permanece no mencionada.¹⁴

¹⁰ Berti, Eduardo, *Virgilio Piñera*, En: Suplemento Cultural diario La Nación, Buenos Aires, 6 de mayo de 2001, p.1. (<http://sololiteratura.com/berti/bertivirgilio.htm>)

¹¹ Piñera, Virgilio, *Discurso a mi cuerpo*, En: Unión, Revista de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, p. 35.

¹² Ibid., p.36.

¹³ Macho, Thomas, *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1987, p.81.

¹⁴ De Giorgi, Raffaele, *En torno al derecho: Kafka, Dürrenmatt y la idea de Luhmann sobre el camello*. Ponencia en el Congreso Internacional sobre Niklas Luhmann, 27 de febrero de 2007, Universidad Iberoamericana, México, p.2.

Los procesos externos al individuo cobran una fuerza implacable a la que el sujeto tiene que someterse. Las sillas eléctricas que apresan a los alumnos en la primera lección, imprimirán su voluntad a los discípulos. El individuo se encuentra en un proceso de cosificación. Para llegar al salón de clase, los neófitos deben usar un ascensor de carga. (p.66) *Hasta dónde se irá en la carrera de convertir a un ser humano en un fardo?* (p.67) La cosificación está íntimamente relacionada con la aniquilación, con la muerte. *Primero la mordaza, después las cuerdas. Pronto venderían sus ojos y serían fusilados contra un muro ...* (p.67) Pero, como se anota unos renglones después, *Todo se perdería en esta escuela ... menos el cuerpo.* (p.67) El cuerpo como prisión del alma, el cuerpo en oposición con la voluntad y con la conciencia. El que René haya fracasado en el sometimiento a las reglas férreas de la escuela de dolor, es un acto de libertad. En su *Doctrina de los postulados*, Kant habla de la necesidad de la razón de postular tanto a Dios, como a la libertad y a la inmortalidad, para que la razón pueda convertirse en razón práctica, a pesar de que posiblemente no exista un telos objetivable de los postulados.¹⁵

La subordinación del individuo a las fuerzas sociales lleva a la pregunta quién administra al ser humano. ¿Qué posibilidades de maniobra le son concedidas? En su drama *Woyzeck*, Georg Büchner muestra a un soldado raso quien se disputa entre el médico y el militar que le exigen un cierto tipo de conducta. Es una crítica al incipiente positivismo que interpreta al ser humano como algo medible, en el que sólo existe lo tangible por los sentidos. Una alusión a estos administradores del ser humano se halla en la novela de Piñera cuando los alumnos se someten a la voluntad del maestro y del médico. Lo que cuenta son los signos vitales del cuerpo. *...le había puesto al alumno un bozal, y causaba el efecto de un animal acorralado. Pronto se generalizó el paso de hombre al estado de bestia. A medida que los neófitos iban siendo embozados el*

¹⁵ Macho, *Todesmetaohern*, op.cit., p.82.

silencio se volvía opresivo. (p.65) Al igual que en una fábrica, estos obreros del dolor, concluida su jornada dolorosa, iban en busca del placer. (p.59). A esta disyunción de elementos de un ente total e integrado corresponde el aislamiento de rasgos individuales. Roger salió de la fila y fue mostrando su cara a cada neófito. René tembló cuando la tuvo delante; le pareció que esa cara había llegado a tales extremos que nunca podría dar marcha atrás. (p.64)

Virgilio Piñera nació en 1912 en Cárdenas, Cuba, una ciudad provinciana. “No tuve bien la edad exigida para que el pensamiento se traduzca en algo más que soltar la baba y agitar los bracitos, me enteré de tres cosas lo bastante sucias como para no poderme lavar jamás de las mismas. Aprendí que era pobre, que era homosexual y que me gustaba el Arte.”¹⁶ Esos factores lo convirtieron, según testimonio de varios autores (Arrufat, Berti), en el escritor menos apreciado entre los autores cubanos. Vivió en La Habana y se inscribió en la Facultad de Filosofía y Letras. Entre 1946 y 1958 tenía tres estancias en Buenos Aires. *La carne de René*, escrita entre 1949 y 1951, se publicó en 1952 en Buenos Aires. “La obra de Virgilio está enmarcada dentro de la negación dialéctica. El no virgiliano es un modo activo de afirmarse en la realidad negando los valores falsos y todo aquello que limita al hombre. El único modo de afirmar mis principios era diciendo no, dice el protagonista de una de sus obras de teatro. Para su negación Piñera acude a la paradoja, el absurdo. La crítica es casi unánime al calificarlo de escritor del absurdo.”¹⁷

La homosexualidad cuya persecución sufrió Piñera en carne propia, el culto al cuerpo masculino, la evocación de la efigie de San Sebastián acercan esta novela de Piñera al *Farabeuf* de Salvador Elizondo. Pero mientras que Elizondo traza una cercanía mística entre dolor y disolución, Piñera queda fríamente anclado en el mundo terrenal.

¹⁶ Piñera, Virgilio, *La vida tal cual*, En: Unión, op.cit., p.23.

¹⁷ Pérez León, *Con el peso de una isal de jardines invisibles*, op.cit., p.40.

Literatura consultada:

Berti, Eduardo, *Virgilio Piñera*, Suplemento Cultural Diario la Nacion, Buenos Aires, 6 de mayo de 2001, <http://sololiteratura.com/berti/bertivirgilio.htm>

Bonilla, Juan, *Virgilio Piñera y la carne*, El Mundo, España, Miercoles, 15 de noviembre de 2000, <http://www.cubanet.org/CNews/y00/15o3.htm>

Cabrera Fonte, Pilar, *Significado del doble en la obra de Virgilio Piñera*. Orígenes, st.

De Giorgi, Raffaele, *En torno al derecho: Kafka, Dürrenmatt y la idea de Luhmann sobre el camello*. Ponencia presentada en el Congreso Internacional sobre Niklas Luhmann, 27 de febrero de 2007, Universidad Iberoamericana, México, pp. 17.

Kafka, Franz, *In der Strafkolonie*. En: Kafka, Franz: *Sämtliche Erzählungen*, Frankfurt/Main, Fischer 1982, pp. 100-122.

Macho, Thomas, *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1987, pp.463 ((=es 1419).

Pérez León, Roberto, *Con el peso de una isla de jardines invisibles*, En: Union. Revista de la Union Nacional de Escritores y Artistas de Cuba. No. 10, Año III, Abril, Mayo, Junio 1990, pp. 37-43.

Piñera, Virgilio, *Discurso a mi cuerpo*, En: *Unión*. Revista de la Union Nacional de Escritores y Artistas de Cuba. Especial: *Virgilio tal cual*, No. 10, Año III, Abril, Mayo, Junio 1990, pp. 35-36.

Piñera, Virgilio, *La carne de Rene*, La Habana, Ediciones Union 1995, 193pp.

Piñera, Virgilio, *La vida tal cual*, En: *Unión*. Revista de la Union Nacional de Escritores y Artistas de Cuba. Especial: *Virgilio tal cual*, No. 10, Año III, Abril, Mayo, Junio 1990, pp. 22-35.

Unión. Revista de la Union Nacional de Escritores y Artistas de Cuba. No. 10, Año III, Abril, Mayo, Junio 1990, pp.96

Diseño y discapacidad: una relación postergada

Dulce Ma. García Lizárraga

Mtra. en Arquitectura

Profesora-investigadora Depto. Métodos y Sistemas

CyAD UAM-X

Estudiante de Doctorado F.A. UNAM

dulceg45@yahoo.com.mx

Angélica Martínez de la Peña

Mtra. en CyAD (UAM X)

Estudiante de Doctorado CyAD UAM-X

angelicamtz_mx@yahoo.com.mx

Ciudad de México, México.

Introducción

Por lo general, nuestra percepción sobre la discapacidad se encuentra influida por representaciones prejuiciadas de la misma. Cuando los medios de comunicación abordan el tema por ejemplo, lo que hacen es resaltar sólo las deficiencias de las personas con discapacidad, eliminando la percepción de sus otras dimensiones, es decir, de “sus capacidades”. En tales formas de representación, lo que prevalece es por tanto una invitación a tomar actitudes de asistencialismo, compasión y filantropía más que de verdadera integración; sin profundizar en las problemáticas centrales y generales que enfrentan las personas con discapacidad. Por ejemplo, la situación de exclusión social o discriminación, y la desigualdad de oportunidades, debidas principalmente a un desconocimiento de sus características y necesidades.

“Las causas y las consecuencias de la discapacidad son múltiples. Y la atención que se presta a este sector ha variado según las diferentes épocas... y según la distintas disposiciones que los países adoptan a favor del bienestar de sus ciudadanos.” (García D. 2000:36). Sin embargo venimos acarreado conceptos y modelos tan antiguos como el de la exaltación a la buena forma física e intelectual, así como del predominio de la vista sobre los otros sentidos. Bajo estos enunciados el diseño en general, discrimina a amplios sectores de la población.

La relación entre el diseño y la discapacidad se ha dado limitadamente por diferentes vías: ayudas técnicas para la movilidad y vida cotidiana; visión, audición y algunas en la arquitectura y la ciudad; lo que refleja un modelo que atiende primordialmente necesidades de mercado y para personas consideradas en el “estándar de la población”.

Desde el diseño de la comunicación gráfica y la publicidad, han surgido campañas e imágenes con diferentes propósitos. Algunas tienen como intención procurar ayuda económica a algunos organismos destinados a ese fin, en las que generalmente se presenta de manera selectiva a algunos de los afectados “para vender la discapacidad”. En contraparte, existen otros ejemplos sobre el tema, que logran cambiar la percepción del problema. Lo más rescatable de éstos es que sin grandes pretensiones, exageraciones ni dramatizaciones, sus enunciados nos preparan y acostumbran a la presencia de las personas con discapacidad en diversos ámbitos, haciéndolos aparecer de manera natural, como parte de la comunidad en actividades y actitudes independientes, y no solamente una vez al año en eventos altruistas.

Antecedentes

Las personas con discapacidad han existido en nuestra sociedad desde que apareció el hombre en la tierra. Su situación, el trato y los términos para referirse a este grupo de la población han cambiado. Desde el abandono en los grupos primitivos, eliminación intencional en la antigüedad, al aislamiento y reclusión durante la Edad Media, asociados a la pobreza y mendicidad durante mucho tiempo. “Sin embargo la forma de eliminación y separación no sólo se manifiesta en épocas pasadas, lo podemos observar desde un pasado no muy remoto como el nazismo”¹ donde el racismo fue un elemento central en su política, llegando a aniquilar a miles de discapacitados en el programa “aniquilación de la vida sin valor” o “T4”. Resulta que es a finales del siglo pasado, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, cuando se brinda una respuesta más humanitaria al creciente problema de la discapacidad y a la misma reivindicación de sus derechos, provocando la consolidación de diferentes tipos de organizaciones.

Sin embargo, como veremos más adelante, existen formas ocultas, ya sea en las actitudes de la población, en los medios de comunicación y otras modalidades del diseño para continuar con la discriminación.

En la antigüedad, principalmente en Grecia la buena forma física e intelectual era esencial, esto se refleja en su filosofía, cultura e incluso en su arquitectura, considerando solo los más aptos, lo que aún perdura hasta nuestros días. Desde ese momento histórico “la vista ha sido considerada como el más noble de los sentidos...hasta el punto de que el conocimiento ha pasado a ser análogo a la visión clara y la luz metáfora

¹ Alvarez G. Sofía 2007 *Accesibilidad de alumnos con discapacidad en 30 escuelas privadas de educación básica regulares*. Tesis de maestría. Maestría en Desarrollo y Planeación de la Educación. DCSyH. UAM-X.-

de la verdad.” (Pallasmaa 2006: 15). Resulta paradójico pensar que precisamente uno de sus grandes pensadores, el poeta y cronista Homero, era ciego.

Un hecho revelador es que, la manera en la que la discapacidad se entendía y se entiende, así como las cuestiones de su significación, son inminentemente un producto cultural. Por lo tanto, las actitudes sociales hacia las personas con discapacidad son consecuencia de lo que la gente **cree** que es la discapacidad. Creencias que resultan fundamentales ya que forman parte también de los supuestos y prácticas discriminadoras de la discapacidad. Etiquetas como “cojo”, “tullido”, “inválido”, “tarado”, “impedido”, “retrasado”², “ciego”, “tuerto”, “bizco” “raro”, implican tanto una pérdida funcional, como una carencia de valor.

Personas con discapacidad o entornos discapacitantes

El concepto de ciudadano “estándar” o medio con todas sus capacidades, que hemos considerado por años en los diferentes campos del diseño, necesariamente se tiene que ampliar ante la diversidad de características de todas las personas y aproximarnos a una mayor variedad de situaciones que además son cambiantes a lo largo de la vida. En algún momento de nuestra vida nos encontramos en entornos discapacitantes, (incómodos, inseguros o inaccesibles) que puede ser durante la niñez, embarazo, vejez, accidentes o situaciones temporales.

Por otro lado, al enfatizar las diferencias físicas, sensoriales o intelectuales de las personas y dar respuestas de diseño sólo para éstas, es una forma de discriminar; en lugar de centrar la atención para que de una manera incluyente (menos notoria) se puedan integrar al mundo cotidiano de una manera menos agresiva.

Que los mensajes, objetos y arquitectura son portadores de significado, independientemente de su forma y función es un hecho conocido: por ejemplo, se pueden citar las rampas de acceso, que podría pensarse son “exclusivas” para personas con discapacidad motriz en silla de ruedas, en muchas ocasiones inclusive así se les señala, esta asociación es reforzada por el símbolo internacional de accesibilidad; sin darse cuenta que este elemento facilita el acceso a muchas más personas, como mamás con carreolas, niños en bicicletas,

² Barton L (comp.) (1998) *Discapacidad y sociedad*. Ed. Morata. España

personas adultas, personas con muletas y bastón, es decir, son utilizables por todos, porque muchas veces preferimos utilizarlas más que a las mismas escaleras.

Otro significado que nos puede aportar la rampa como elemento asociado a la accesibilidad, es su ubicación y proporciones en relación al lugar: si ésta tiene una presencia igual o mayor a la escalera, se brinda la opción de uso en igualdad de circunstancias para todos; si por el contrario se encuentra escondida, o como un “parche” nos seguirá indicando que el lugar es solo para los más hábiles, los más aptos.

Diseño para Todos (DpT) o Diseño Universal

Por diseño universal se entiende el diseño de productos, entornos, programas y servicios que puedan utilizar todas las personas, en la mayor medida posible, sin necesidad de adaptación ni diseño especializado³. Abarca el diseño, el desarrollo y la comercialización de productos, servicios, sistemas y entornos corrientes que sean accesibles y utilizables para la mayor variedad posible de usuarios.⁴ Este objetivo puede alcanzarse de tres formas: a) mediante el diseño de productos, servicios y aplicaciones inmediatamente utilizables por parte de la mayoría de los usuarios potenciales sin necesidad de modificaciones; b) por medio del diseño de productos fácilmente adaptables a diferentes y c) a través de la normalización por ejemplo, el diseño de ayudas técnicas para las personas con discapacidad.

Según la publicación *Design for every body*⁵, el diseño da libertad al ser humano, no lo restringe. Un objeto bien diseñado le puede brindar muchas potencialidades y a su vez le permite gozar de una vida más accesible al constituirse como una herramienta que facilita la reafirmación personal de los individuos en cada situación única, ya que forma parte inevitable y constante dentro de la vida cotidiana. Esta presencia constante del diseño reafirma los supuestos de que un buen diseño se presenta como un catalizador en el desarrollo individual y también como un objeto democrático, es decir, que debe ser para todos. Esto significa que un diseño, al ser planeado de manera funcional y atemporal requiere en su construcción una

³ CONAPRED (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación) (2007) Convención sobre los derechos de las Personas con Discapacidad. Protocolo Facultativo. México. Pp. 13

⁴ Discapnet (2001) Conferencia” *“La discriminación por el diseño”* Bruselas, 3 de diciembre de 2001 Disponible en www.discapnet.es Fecha de consulta: 2 diciembre 2003

⁵ Johan Hultdt. The Swedish Society of Crafts and Design (s/f) *Design for every body*. Editor Pernilla Abrink. The Swedish Institute and Svensk Form. Catálogo de la exposición “Diseño para todos”. ISBN 91 85770 25 6

interacción directa y constructiva con los usuarios del mismo. En diferentes momentos de la vida todos somos incapacitados en nuestra funcionalidad por diversas razones y un buen diseño nos debe liberar de muchas restricciones de tal manera que nuestra vida se desarrolle activamente y con las menos restricciones y barreras posibles, es decir, un buen diseño se establecería como un “diseño accesible para todos”.

Una de las características más interesantes del concepto de DpT es que beneficia a toda la población incluyendo a personas con discapacidad y a personas mayores, al conseguir productos y servicios mejor pensados. De un diseño que ha tenido en cuenta mayores dificultades resultará un producto mejor para todos. Conseguir un diseño para todos tiene importantes repercusiones sociales, económicas, políticas y de mercado. En Estados Unidos de Norteamérica, este concepto ha tenido un impulso creciente a partir de la *Ley Americana para personas con Discapacidad (ADA)* de 1990. En Europa existen una serie de programas, iniciativas y grupos de trabajo que no quieren quedarse atrás y pretenden potenciar y difundir este innovador concepto.⁶

Existen ejemplos positivos de DpT como son: la circulación de autobuses con elevadores para sillas de ruedas, semáforos con sonido, la supresión de escaleras por rampas, los cajeros automáticos con sistema braille (aunque no son parlantes), la impresión braille en cajas y etiquetas de medicamentos, los elevadores parlantes, las señalizaciones táctiles y podales, los puentes peatonales con elevador. Todos estos cambios provocan que aumente el número de usuarios con las consiguientes repercusiones sociales y económicas además que también facilitan la vida a los ciudadanos estándar. En esencia, el planteamiento del DpT, incorpora los criterios de accesibilidad aplicables a los distintos grados y tipos de capacidad, de modo que el mayor número posible de personas pueda utilizar productos y servicios corrientes sin necesidad de recurrir a adaptaciones o interfaces especiales.

Desarrollado en la última parte del siglo XX, el diseño para todos se define como un planteamiento esencialmente integrador de necesidades humanas variadas por oposición al “diseño para el usuario medio”. Este planteamiento ha sido desarrollado y promovido en Europa a través de actividades de investigación y desarrollo en los ámbitos de la arquitectura y el entorno, del diseño industrial de productos

⁶ CEPEAT (1997) *Diseño para todos*. BOLETÍN N° 22 Disponible en: http://www.ceapat.org/6_centro/boletin/boletin_22.doc
Fecha de consulta: 24 marzo 2004

de uso cotidiano para las personas de edad avanzada y, más recientemente, de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) para los ancianos y las personas con discapacidad.

Desde la visión tradicional que se ha conformado en nuestra sociedad, poco sensible al fenómeno de la discapacidad, no se aprecia que el diseño se involucre en el problema de la desigualdad social con relación a las personas con discapacidad. Desde ese punto de vista, son las características de las personas, no el diseño, las responsables de su exclusión. El nuevo planteamiento de cara a la discriminación por motivo de discapacidad cuestiona estas premisas “partiendo del principio de que los bienes y los servicios deben adaptarse a las necesidades de las personas con discapacidad, y no al contrario”⁷. Existe la creencia de que las entradas y escaleras, los autobuses, los medios de transporte, y las estructuras sociales, son como son, porque reflejan las necesidades de la población en general. La sociedad tiende a pensar que sus estructuras materiales y sus prácticas sociales responden al orden natural de las cosas. Durante mucho tiempo, no sólo los diseñadores, también los fabricantes, los departamentos de comercialización y los profesionales de ventas han aceptado implícitamente la premisa de que los productos son concebidos para el usuario “medio o estándar”, que satisfacen las necesidades de la mayoría de la población y que se dirigen al mercado más amplio posible. Lo cual, si se revisan las estadísticas correspondientes de la Organización Mundial de la Salud (OMS), se comprobará este “mercado normal o estándar” no es lo que parece es ni tan grande como se cree.

La mayor parte de las personas con discapacidad pueden citar un sinnúmero de ejemplos y soluciones de diseño incluyente que podrían darles una mayor calidad de vida y que los integraría efectivamente a la sociedad en su vida cotidiana.

Derechos de las Personas con Discapacidad

Aunque la Declaración Universal de Derechos Humanos de la Organización de Naciones Unidas (ONU) data de 1948 es hasta la década de los setenta cuando se emiten por vez primera declaraciones específicas a favor de las personas con discapacidad: declaraciones de los Derechos de los Impedidos, Retrasados mentales, Inválidos; son algunos de éstas. Términos que hoy nos parecen de discriminatorios, eran los

⁷ Véase la Clasificación internacional del funcionamiento (CIF), de la discapacidad y de la salud de la Organización Mundial de la Salud, cuya última versión revisada (2001) incluye una clasificación de los factores ambientales con incidencia en la discapacidad y la salud (<http://www.who.int/icidh/>).

utilizados en ese momento, es hasta finales del siglo anterior, en 1993 que por vez primera se utiliza en un documento de la ONU, el término personas con discapacidad en *Los Derechos Humanos y las personas con discapacidad*. Este mismo año, también la ONU publica *Las Normas Uniformes sobre la igualdad de oportunidades para las personas con discapacidad*. Que ha contribuido enormemente a posicionar el tema de la discapacidad, ya que anteriormente se trataban primordialmente aspectos de protección y rehabilitación en un modelo médico. A partir de las *normas uniformes* y coincidentemente con la postura de algunos sociólogos⁸ se consideran factores sociales y ambientales en relación con la discapacidad. Esto se pone de manifiesto en una de las últimas definiciones de discapacidad: “...es un concepto que evoluciona y que resulta de la interacción entre las personas con deficiencias y las barreras debidas a la actitud y al entorno que evitan su participación plena y efectiva en la sociedad, en igualdad de condiciones con las demás.”⁹

Es importante señalar que en muchas ocasiones lo que “discapacita” es el entorno más que las propias limitaciones o diferencias de las personas, con la responsabilidad de diseñadores, planificadores, ingenieros, prestadores de servicios entre muchos otros agentes sociales,

Las actitudes sociales y culturales

Aunque se cuente con un gran respaldo de documentos para evitar la discriminación y nuestro país haya signado otros tantos a favor de los derechos de las personas con discapacidad, la realidad nos muestra otra cara de la moneda: actitudes asistenciales en los diferentes ámbitos de gobierno en forma de becas, servicios gratuitos, exaltación en algunos campos y por otro lado un abandono en algunos programas sociales, así como la existencia de barreras físicas, en el transporte, la comunicación y culturales.

Aunque al parecer, la apreciación del público en general es que las personas con discapacidad son un grupo “no tan discriminado” ya que de acuerdo a la siguiente pregunta: *¿Qué grupo vulnerable cree usted, que es el mayor sujeto de discriminación en nuestro país?*¹⁰ Éstas aparecen en cuarto lugar, después de “preferencias sexuales”, “etnias” y “adultos mayores”. Sin embargo, existen estudios, en los cuales se manifiesta la

⁸ Barton L (comp.) (1998) ver nota 2

⁹ *Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad* 2006. ONU

¹⁰ Encuesta virtual, realizada por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) consulta en <http://www.conapred.org.mx/Noticias/menu.html>

discriminación de las personas con discapacidad en menores oportunidades, por ejemplo en el empleo, la educación, la protección civil y el diseño contribuye de alguna manera con estas exclusiones.

Papel del diseño en cuanto a su injerencia como posible agente de cambio y solución a estas necesidades

Los diseñadores tenemos la obligación de investigar y conocer cuáles son las posibles soluciones que podemos brindar para poder contribuir a brindar una mejor calidad de vida, cuestión que abarca a todas las áreas del diseño y la participación en equipos multidisciplinarios de trabajo. Por ejemplo: el diseño industrial puede participar con diseños de ayudas técnicas auxiliados por médicos e ingenieros bioquímicos, el gráfico permitiendo la accesibilidad a la información y a los mensajes, conociendo los requerimientos específicos de todos los usuarios en cuanto al acceso a la información y no únicamente privilegiando las formas y la estética, el diseño arquitectónico, proyectando accesiblemente los entornos construidos y sin barreras con base en los lineamientos y normativas existentes y no nada más “por cumplir” porque se necesita el permiso para hacerlo por parte de alguna dependencia gubernamental; por último, el diseño urbano, planificando ciudades accesibles que sean funcionales y habitables para todos.

En esto radica la importancia de que actualmente desde los campos de la investigación universitaria y desde el ejercicio profesional, se permita y fomente la apertura hacia el estudio este tipo de problemáticas en donde por medio de las diferentes disciplinas académicas, pueda alzar la voz para identificar necesidades que no se han difundido. Hecho que ha generado ignorancia y poca bibliografía en el tema que se plantea.

Uno de los objetivos importantes del diseño expuesto por Papanek¹¹ (1977:21), donde éste debe ser significativo, se refiere a la función del diseño: “*llamamos función del diseño a la manera en que éste cumple su propósito*”. Aquí se encontraría precisamente la parte más vulnerable del diseño relacionado con la discapacidad, ya que si se hiciera diseño accesible, éste cumpliría entonces su función donde uno de los propósitos iniciales debería ser diseñar incluyendo a las personas con discapacidad.

Conclusiones:

¹¹ Papanek Víctor (1977). *Diseñar para el mundo real. Ecología humana y cambio social*. Hermann Blume Ediciones. Primera Edición Española 1977. Madrid.

En términos generales, la forma en que la sociedad se refiere a las personas con discapacidad refleja un desconocimiento que se traduce en una imagen negativa. Desafortunada y constantemente, esta situación es reforzada a través de los medios masivos de comunicación comercial, que al tener una audiencia mayor permean en la sociedad generando conceptos y actitudes difíciles de erradicar. Este mismo desconocimiento ha provocado que en los campos del diseño la vinculación diseño-discapacidad haya sido ignorada y postergada y han sido otras disciplinas como las biológicas y las sociales las que han tenido mayor injerencia en este campo.

Referencias Bibliográficas

Alvarez G. Sofía, 2007, *Accesibilidad de alumnos con discapacidad en 30 escuelas privadas de educación básica regulares*. Tesis de maestría. Maestría en Desarrollo y Planeación de la Educación. DCSyH. UAM-X.

Barton L (comp.) (1998) *Discapacidad y sociedad*. Ed. Morata. España

CEPEAT (1997) *Diseño para todos*. BOLETÍN N° 22 Disponible en:
http://www.ceapat.org/6_centro/boletin/boletin_22.doc
Fecha de consulta: 24 marzo 2006

Clasificación internacional del funcionamiento (CIF) (<http://www.who.int/icidh/>)

CONAPRED (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación) (2007) *Convención sobre los derechos de las Personas con Discapacidad*. Protocolo Facultativo. México.

CONAPRED, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. Consulta en
<http://www.conapred.org.mx/Noticias/menu.html>

Discapnet (2001) Conferencia *La discriminación por el diseño*, Bruselas, 3 de diciembre de 2001 Disponible en www.discapnet.es Fecha de consulta: 2 diciembre 2003

García Lizárraga Dulce M. (2000) *Diseño sin barreras. Un diseño incluyente para personas con discapacidad*. Tesis de Maestría. División de estudios de posgrado. Facultad de arquitectura. UNAM. México.

Johan Huldt. The Swedish Society of Crafts and Design (s/f) *Design for every body*. Editor Pernilla Abrink. The Swedish Institute and Svensk Form. Catálogo de la exposición “Diseño para todos”. ISBN 91 85770 25 6

Papanek Víctor (1977). *Diseñar para el mundo real. Ecología humana y cambio social*. Hermann Blume Ediciones. Primera Edición Española 1977. Madrid.

Miradas que encuentran y espacios juveniles en Los Portales de Toluca. Modos Urbanos de comunicar en una ceremonia religiosa

Edith Cortés Romero¹
Joel Pedraza Mandujano²

Introducción

Una de las maneras de comprender lo que son las ciudades como acontecimientos públicos son mirándolas como espacio de comunicación. En ese sentido, la presente propuesta tiene como finalidad efectuar un acercamiento que de cuenta de los usos y significados de los jóvenes ante la ceremonia religiosa con motivo de los quinceaños.

Los quinceaños se tratan de una celebración social acompañada de una misa religiosa, donde los modos urbanos de comunicar la cultura del cuerpo seduce a los jóvenes al permitir expresarse físicamente “por eso las chicas se desviven reconstruyendo su imagen carnal.... A riesgo de caer victimas de la moda... y los chicos se dejan tentar por la violencia del cuerpo (Gil Calvo; 2001:112).

Nuestro caso de estudio es la iglesia de la Santa Veracruz, la cual es una de las tres iglesias que se localizan en Los Portales de la ciudad de Toluca.

Los hallazgos que se reportan hacen referencia a las maneras en como se efectúan los recorridos, trayectorias, encuentros y desencuentros juveniles en Los Portales, donde las prácticas rituales de los quince años “permite a los jóvenes identificarse como tales ante los demás, obteniendo atención pública, reconocimiento colectivo y gratificación personal” (Gil Calvo; 2001:112)

Contexto de Los Portales

A principios de 1827 y por iniciativa del Señor Manuel Izaguirre, Regidor del Ayuntamiento, es concebida la idea de construir un lugar de esparcimiento para la población de la ciudad, a la cual se le denominaría: “Los Portales”.

Los motivos que se expusieron para la construcción de Los Portales fueron:

La fabricación de la huerta trae ventajas considerables, es fuera de toda cuestión... basta ver el aspecto que hoy tiene esa calle y cerrar

¹ Edith Cortes Romero, integrante del CA Estudios Interdisciplinarios sobre desarrollo, democracia, paz y mundos de vida. Profesora de la Licenciatura en Comunicación, de la Fac.. de Ciencias Políticas y Administración Publica de la Universidad Autónoma del Estado de México.

² Joel Pedraza, profesor de la FCPyAP y becario del proyecto “Postal de la ciudad e interacción juvenil: Los Portales de Toluca y el andar adolescente”.

los ojos, poniendo en acción la fantasía para conocerlas. Un portal construido bajo el orden moderno de arquitectura, es un ornato de que absolutamente se acrece; un asilo a los infelices venideros principalmente de época de lluvias, de que tanto se necesita; un aumento de puntos de comercio que hace abundar las relaciones de los pueblos, un lugar de recreo y desahogo para que los que cansados de las fatigas del día, desean la concurrencia o sociedad; un crece en el número de habitaciones cuya falta es hoy muy palpable; un impulso a las artes que tengan que emplearse en la fabricación y lo que es más, un recurso nuevo y seguro a los fondos municipales y acaso, un estímulo que despierte el espíritu de empresa que por desgracia duerme aletargado en este país (AHMT/8/466/1827-1831).

Y es en el año de 1831, junto con el reconocimiento de Toluca como capital del Estado de México (1830), cuando el Ayuntamiento aprueba la construcción del primer portal que se ubicaría en el Andador Constitución (conocido hasta el Porfiriato como calle del maíz).

Así, la construcción de Los Portales dio principio el 6 de febrero de 1832 bajo la encomienda hecha a Don José María González Arratia; con la apertura de los cimientos de seis casas y un total de ochenta y un arcos por el Oriente y Sur del convento de San Francisco. Después de nueve años de trabajo se dio término al ala oriental y meridional de Los Portales.

Otros arcos fueron construidos entre 1870-1879, por voluntad del párroco Fray Buenaventura Merlín y los últimos once en la presente centuria, siendo Presidente Municipal Eduardo González Pichardo y Gobernador del Estado de México el General Agustín Millán.

Marcando con ello, que Los Portales de la ciudad de Toluca sean reconocidos a nivel nacional, como los hermosos y simétricos Portales, destacando por el número de arcos que los conforman, lo ancho y alto de cada uno, sus bases y la variedad de comercios que en estos se han establecido.

De acuerdo con el reglamento de imagen urbana del municipio de Toluca, en su artículo 8, capítulo I, inciso 1, “el centro histórico, es el núcleo principal de atracción dentro del área urbana, donde se encuentran edificaciones y trazas urbanas, representativas de una época y que dieron origen al alojamiento de una población”.

Inciso II “Portales, zona enmarcada que se encuentra ubicada en el Centro Histórico, constituida por tres secciones, la oriente con 37 arcos que llevan el nombre 20 de Noviembre y conocido también como Constitución; el del sur con 44 arcos se llama Francisco I. Madero y el del poniente que tiene 35 arcos y se denomina Reforma. Hay además 4 que se abren hacia la calle de Independencia” (www.Toluca.gob.mx/reglamentos2/08/06).

En lo que corresponde al uso de Los Portales, desde su construcción, fueron destinados los arcos que los conforman para la colocación de cajones de ropa y lencería, tiendas de abarrotes, venta de dulces, juguetes típicos de la región, la venta de carne de cerdo, y la residencia de hacendados acaudalados de la ciudad. Así como la previsión, por parte del Ayuntamiento, de recreaciones, tales como: funciones de magia y títeres, exhibiciones de animales de diversa índole; la reunión y presentación de bandas del Estado, kermesses, bailes exclusivos (en el Portal Fco. I. Madero y 20 de Noviembre), bailes populares (Portal Reforma), además de las románticas serenatas dominicales.

Los Portales de Toluca eran caracterizados desde fines del siglo XIX y principios del siglo XX, como los que “se convirtieron en el lugar de comercio, de tránsito, de resguardo y de cobijo de inclemencias del clima, de cortejo y enamoramiento, de paso –en sentido de dar pasos–, de convivencia social y también por supuesto, en símbolo arquitectónico de la ciudad” (H. Ayuntamiento, 1996: 15-16).

Si bien Los Portales fueron construidos con el propósito de tener un lugar de esparcimiento para todas las clases sociales, no toda la población asistía a ellos, debido a que existía una distinción de clases sociales y por consiguiente de uso de Los Portales; por ello los beneficios eran acentuados para los hacendados e industriales y en menor grado a la clase media, la cual aparece en el siglo XIX, limitando con ello a los campesinos y obreros, que no tenían manera de divertirse sin gastar lo poco que ganaban en el atuendo adecuado para caminar por los tres corredores.

La transformación de Los Portales, como los vemos hoy en día, arranca a penas de hace una década. La iniciaron los comerciantes jóvenes, modernizando a alto costo comercios de los más variados artículos. Hay casas que han sido sustituidas totalmente por otras de nueva factura o que simplemente se han convertido en comercios destinados para el uso de jóvenes (escuelas de computación, cafés-bar, comercios de comida rápida, etc.). A pesar de ello algunos viejos siguen aferrados a los tiempos remotos, a sus viejas técnicas y a sus viejos comercios.

Aunque es evidente la transformación de Los Portales están dejando de ser el corazón comercial de Toluca, y el alma misma de sus habitantes que encontraron en ellos expansión a sus horas de diversión, aburrimento y sustento para sus hogares, porque se han desplazado del centro de la periferia. Los pasajes proliferan y los poderosos consorcios de la capital de la República, comienzan asentarse.

Los Portales hoy en día siguen vivos, la gente los utiliza constantemente; en ese sentido, se busca identificar a Los Portales como un espacio público,

semipúblico y privado; para conocer los usos que los jóvenes construyen en ese espacio considerando las relaciones que establecen. Se parte de la premisa de que al describir las representaciones que los y las jóvenes elaboran sobre Los Portales podremos comprender como centro histórico de la ciudad de Toluca, sigue vivo, con una constante interacción entre sus habitantes.

La Plaza en donde encontramos a Los Portales es un elemento urbano clásico con una multitud de funciones y significados distintos para cada entorno urbano y para quienes lo utilizan (Wildner: 2005).

Los portales se ofrecen como un espacio público central a partir del cual es posible estudiar la organización social, la configuración material y entender las prácticas de los jóvenes.

Cartografiar los múltiples espacios de ocio, diversión, encuentros, desencuentros y celebración de diversas actividades en Los Portales Toluqueños, considerando las situaciones intergeneracionales.

En los Portales se encuentran tres iglesias de gran valor histórico y arquitectónico, uno de los actores que visitan la Iglesia de la Santa Veracruz se encuentran los jóvenes cuando se celebran los quince años.

La Santa Veracruz

Como hemos mencionado en Los Portales de la ciudad de Toluca se localizan tres iglesias: La catedral, El Sagrario y La Santa Veracruz.

Esta última fue conocida en la Colonia como la iglesia de los españoles; dedicada a un Cristo de color negro³; la iglesia actual es de fines del siglo XVIII

³ La leyenda sobre el Cristo de la Santa Veracruz, tal como la recogió don Miguel Salinas, es la siguiente: "Poco después de la fundación de Toluca sucedió en esta ciudad el siguiente prodigio: vivía en ella un vecino tan virtuoso como noble; llegaron a él, cierto día, dos hermosos mancebos, quienes le mostraron una devota y perfecta efigie de Cristo Crucificado, diciéndole que si gustaba comprarla, a lo que respondió que en qué precio la estimaban; y ellos respondieron que sólo les diera 30 pesos. Considerando el sencillo comprador lo corto del precio por tan perfecta efigie, les dijo que esperasen mientras sacaba el dinero. Al estarlo contando, por tener inclinada la cara y fijos los ojos en las monedas que contaba, no vio que en ese tiempo desaparecieron los mancebos, dejándole la imagen. Admirado de lo maravilloso del Suceso dio cuenta al párroco, quien dispuso con solemnes procesiones y festivas demostraciones colocarla en el altar mayor de la parroquia".

La casa en que se efectuó la compra, según la misma tradición, es aquella que se encuentra en la esquina de las actuales calles de Independencia y Aldama, antes calles Real y Navarrete, ahora primera de Aldama.

Los documentos que se encontraron respecto a la construcción de la iglesia de la Santa Veracruz, que por muchos años fue la portería del convento de San Francisco, dicen que el día 13 de diciembre de 1733 se abrieron los cimientos y se puso la primera piedra, siendo mayordomo de la cofradía de la Veracruz el señor don Bernardo Serrano. La cofradía de la Veracruz pasó a ser dirigida por clérigos seculares a

y es notable su fachada, emparentada con otras cercanas a la ciudad. En la Colonia el santo Cristo fue llamado de los Obradores. Es considerable la iglesia por las cercanías religiosas fue parte del convento de la Asunción. Cerca está lo que fue la sacristía de la iglesia de San Francisco de Toluca, parroquia madre de la evangelización, construida en el siglo XVIII por Fray José Cillero y una de las primeras muestras del arte churrigueresco del rumbo, aunque no se conserva nada de ello.

Los quinceaños

Los quinceaños es un ritual social que consta de dos espacios de comunicación, uno de ellos es en la iglesia, que hace referencia a la ceremonia de agradecimiento a través de la misa, y; el otro espacio es donde se desarrolla la fiesta. Durante la ceremonia⁴ el “el sacerdote hace continuas

quienes reclamaron los derechos los franciscanos, en quienes se encontraba la administración parroquial de Toluca. Los franciscanos, para vencer a sus enemigos que se negaban a entregar los derechos parroquiales exigieron que les presentaran la cédula de edificación de la iglesia los dirigentes de la cofradía de la Veracruz, lo que nunca pudieron hacer, pues parece que, en efecto, la iglesia se construyó sin permiso del rey. Don Bernardo Serrano, que era uno de los más ricos labradores del Valle de Toluca, para vencer a los franciscanos que pretendían paralizar la obra, envió a España a su sobrino don Pablo Arce, quien mediante las chicanas y dádivas comunes en todos los litigios, obtuvo permiso para edificar la actual iglesia de la Santa Veracruz, acallando las pretensiones del guardián del convento de Franciscanos, en cuyo territorio se levantó la iglesia. Terminada la iglesia, los cofrades de la Veracruz quisieron que se trasladara la imagen milagrosa de la iglesia parroquial al nuevo templo, pero los frailes se opusieron otra vez a tales pretensiones. El 30 de diciembre de 1796 el corregidor de la ciudad se puso del lado del guardián de los franciscanos y ordenó que se cerrara la iglesia. Sin embargo todos los labradores del Valle de Toluca que habían contribuido a la edificación de la iglesia, pidieron al virrey les permitiera el uso del templo, que por fin les fue concedido con algunas condiciones.

A partir de aquella fecha la iglesia de la Veracruz estuvo a cargo de capellanes del clero secular, siendo los dos últimos' de esta clase los padres don Ignacio Juan Manuel Escudero, que eran nativos de Toluca.

En la obra que se escribió sobre la orden de los frailes de San Juan de dios se relata bajo una forma diferente la historia del Cristo de la Veracruz, que de todos modos, como ya hemos narrado, representa el sincretismo del dios Opochtli prehispánico y al cristo de los conquistadores, Por eso a pesar del extranjerismo de los misioneros del corazón de María, perdura el culto al Cristo Negro de la Santa Veracruz, aunque ya no ocupe el lugar preferente del templo que se le edificó por honrados vecinos de esta ciudad.

Lo más notable del templo de la Veracruz es su reloj. Esta máquina perteneció al convento de los Carmelitas del Santo Desierto de Tenancingo; de ahí fue llevada a Tlalpan; de Tlalpan vino a Toluca y estuvo colocada en las casas consistoriales, de donde fue trasladada al lugar que ocupa sobre la bóveda de la Santa Veracruz. (Gustavo G. Velásquez, en <http://www.guiascostarica.com/mitos/mexico17.htm>, enero / 07).

4 Oración de la joven en sus quince años: Señor Dios, creo en ti con todas las fuerzas de mi ser y por eso te ofrezco mi juventud: guía mis pasos, mis acciones, mis pensamientos. Concédeme la gracia de vivir tu Mandamiento nuevo, para amar a mis hermanos por ti. Que tu gracia en mí no resulte vana. Te lo pido por Jesús, tu Hijo, mi Salvador. ¡Oh Maria, Madre mía! Ante ti presento mi ofrenda al Señor. Sé para mí el modelo de mujer fuerte. Toma mi corazón y hazme digna hija de Dios. Amén. http://www.churchforum.org.mx/info/Manual_de_Oraciones/Oracion_%20quince_agnos.htm (julio - 2007)

recomendaciones directas a la festejada y a sus padres y padrinos para preservar su “dignidad, decencia y pureza”. (<http://www.churchforum.org.mx/info>)

Los elementos actuales de los festejos de quince años inician en un tiempo más cercano. La sociedad mexicana del siglo XIX se caracterizaba por el afrancesamiento. A finales de ese siglo, se comenzó a imitar la costumbre europea de una presentación en sociedad a los quince años, rodeada de un hálito de nobleza, entre valsos importados de Viena⁵.

El rito de presentación de la quinceañera inicia un año antes, cuando cumple catorce, se empieza a planear quienes serán los chambelanes, normalmente son los hermanos, primos y amigos de la familia.

Modos urbanos de comunicar en una ceremonia religiosa

Desde la antropología, Urteaga enuncia que existen dos ámbitos para proyectar a los jóvenes y sus *representaciones* dentro del conjunto de la sociedad mexicana: el de la socialidad y el cultural. El de la *socialidad* refiere a la interacción social, el sentimiento y la experiencia compartidos entre pares (Urteaga 2000b, 2000c), cuya conformación se inscribe fuertemente en espacios urbanos específicos. Las investigaciones en México señalan que los jóvenes se han apropiado de territorios o espacios de sociabilidad horizontales en los intersticios de espacios institucionales (escuela, industrias del

⁵ Algunos investigadores ubican el origen de esta costumbre en las culturas maya y azteca; adaptación de una costumbre que adoptó elementos ajenos para sobrevivir, aunque su esencia simbólica permanece. <http://www.coreografos.com/planea.htm> (junio, 2007).

entretenimiento, barrio). Estos espacios públicos y/o privados de uso público circunscritos les posibilitan encontrarse e interactuar cara a cara entre sí; identificarse con determinados comportamientos, "formas de percibir, de apreciar, de clasificar y distinguir"; todo ello diferente a los vigentes en el mundo adulto; y, eventualmente, configurar formas agregativas, colectividades o *identidades* en torno a la creación de proyectos culturales, sociales y políticos, mediante los cuales manifiestan gran parte de sus experiencias, aprendizajes, angustias y utopías como jóvenes - participando así en los procesos de creación y circulación cultural como *agentes culturales*.

La ciudad, en tanto acontecimiento público, representa el escenario donde se articulan las relaciones de poder y de dominación; es el espacio social que hace posible la emergencia de nuevos fenómenos juveniles; es el espacio en el que se crean nuevas relaciones entre espacio y prácticas. El espacio urbano, como espacio de comunicación entre los diferentes actores es el lugar que congrega los poderes de la sociedad (políticos, económico, intelectual, cultural, religioso); es el espacio desde donde se ejerce el poder y la dominación. También es creador de ideas, de potencialidades y de fuerzas hegemónicas y opositoras, fuerzas que mueven los engranajes que permiten el constante movimiento, es planteado como mediador de prácticas juveniles y como elemento fundamental en la construcción de lo juvenil en la ciudad (Urteaga, 2004).

Trajes, poses.... que onda con el cuerpo

Los usos en tanto las acciones que realizan los actores sociales en un espacio determinado; en ese sentido los jóvenes utilizan su cuerpo como una forma de seducción y de comunicación entre pares. Siempre está presente ese doble juego donde cumple con las normas que señalan los adultos y a la par desarrollando sus propias reglas.

“Cada cuerpo, sea de hombre o de mujer, forma parte de una gramática cultural que es inteligible en los adornos corporales, éstos de que hablamos reasignan varios a las zonas decoradas, capaces de convocar la mirada, al dejar al descubierto lugares impensables todo esto favorece la imaginación...” (Aguirre; 2006: 208)

En diferentes páginas web⁶ se divulga lo relacionado a los vestidos que las quinceañeras pueden usar en esa ocasión tan especial:

⁶ <http://www.femeninas.com.ar/vestidos-quinceaneras.asp>

Vestido para quinceañera súper angelical strapless y bordado con rositas con el corsete rígido queda muy bien al cuerpo. Este vestido de 15 años tiene un estilo muy angelical. Esta hecho en tela de seda y gasa. El vestido esta bordado en piedras, strass y rositas para darle brillo al modelo.

“La industria del cuerpo se recrea en los medios de comunicación, quienes visualizan toda existencia, reducida a un modelamiento corporal que deviene en una sexualidad masificada... Son los medios de comunicación quienes lentamente se han convertido en un punto de referencia.... Efectivamente las quinceañeras cada vez más se parecen a las jóvenes de veintitantos” (Aguirre; 206:211).

Asimismo existe revistas especializadas en quinceañeras, aspecto que resultan ser un referente para las festejadas, principalmente por que los diseños son modelados por artistas juveniles.

Por lo que respecta a los chambelanes juegan un papel destacado en este tipo de ceremonias, los chambelanes⁷ pueden ser desde uno hasta quince y catorce las damas de compañía, una pareja por cada año de la festejada.

Ahora bien, los jóvenes utilizan el antes, durante y después de la ceremonia religiosa como una forma de comunicar, si de comunicar entre ellos. Ahí aprovechan su cuerpo, en este caso a través del vestuario, ello le condesciende lucirse, posar frente al otro; en palabras de Armando Silva, los jóvenes utilizan las vitrinas como esa ventana que ayuda a que los demás los miren y al mismo tiempo mirarse a través de ella (Silva,).

Esa cultura del cuerpo, expresarse físicamente y en donde están presentes las tendencias que se deben seguir en este tipo de eventos sociales:

⁷ En las paginas de Internet, te explican: Cómo elegir a tus chambelanes y cuál es su función? Procura que los chambelanes tengan entre 14 y 16 años, 17 máximo. Más grandes o más chicos se verían mal. Deben asistir a todos los ensayos durante casi un mes o más; Los chambelanes deberán vestirse y comportarse de manera formal. Lo ideal es que alquilen smokings iguales. Hay quinceañeras que deciden vestirlos de manera vanguardista; Si hay varios bailes, los chambelanes deberán comprar el vestuario necesario; También deberán asistir a tu sesión fotográfica. Habrá fotos en donde aparezcas tú sola y otras en donde saldrás con ellos. <http://www.misquince.com.mx/articulos/chambelanes.php>

Es sábado, se han dado cita para llevar a cabo la ceremonia de quinceaños, cerca de las dieciocho treinta arriba la festejada custodiada por su padres. Minutos después en una camioneta se ven llegar los seis chambelanes, bromean entre ellos y al ir saliendo del estacionamiento acomodan sus sacos porque pronto llegaran a donde esta la quinceañera y sus amigas, deben lucir radiantes.

Antes de dar inicio a la ceremonia algunos invitados se encuentran dentro de la iglesia, otras más saludan a la quinceañera y platican entre ellos. Ella prefiere intercambiar miradas y comentarios con sus amigos, finalmente el sacerdote sale a recibirla junto con sus papas y padrinos, después se van incorporando los demás invitados.

Cada quien ocupa su lugar para que el sacerdote de inicio a la ceremonia religiosa.

El sacerdote le recuerda la importancia de estar en la iglesia para agradecerle a dios por todo lo que le ha dado y el compromiso de comulgar y comprometerse para ser una buena cristiana. Se bendice la medalla que le regalan sus padrinos para después colocársela.

Al dar por terminada la ceremonia se permite tomar las fotografías, donde lo importante es que el altar salga de escenario. Se acomodan los papas, después los padrinos y claro sin faltar la toma con sus chambelanes, en donde los fotógrafos los van acomodando de distintas maneras. Pasados unos quince minutos se acerca el ayudante del sacerdote para indicarles que se tienen que retirar, que ya no pueden permanecer mas tiempo dentro de la iglesia, que las fotos pueden continuar fuera, sobre todo porque sigue otra celebración.

En el atrio se continúa con las fotografías en compañía de la quinceañera, los van nombrando o ellos mismos se acercan para pedir la foto. Asimismo no se hacen esperar los abrazos, las felicitaciones y los halagos por lo bien que se ve la festejada.

Mientras tanto los chambelanes se pasean por el atrio y por el pasillo de los portales, para ser admirados por las chicas y entre ellos mismos competir para ver quien tiene mayor número de admiradoras.

Por su parte las chicas se les acercan, le tocan sus trajes y les manifiestan que se ven muy guapos. Es un juego de coquetería donde tiene un lugar privilegiado la quinceañera para ver quien de ellos será el pretendiente elegido, el novio y quizá ya lo sea.

Después de haber concluido la sesión de fotografías⁸ con familiares y demás invitados, le pasan su estola y una chamarra a la quinceañera, mientras llega el auto que la trasladara al salón donde se llevara acabo la fiesta. Después de algunos minutos el hermano llega por la calle de Bravo, en un jetta azul marino

⁸ Las fotografías las toman los fotógrafos que cubren esa iglesia y que luego irán a la fiesta a ofrecerlas, el fotógrafo de algún periódico, el fotógrafo contratado para cubrir todo el evento, el encargado de tomar el video y claro demás cámaras que llevan los familiares.

adornado con moños color naranja, del mismo tono que el vestido de la festejada. Se baja el hermano, le abre la puerta y le ayuda a subir a la parte de atrás, su mamá le acomoda el vestido para cerrar la puerta y mirar las manos que despiden a la hija.

Por otra parte, los chambelanes con los demás invitados se dirigen al estacionamiento para seguir a la quinceañera. El estacionamiento se localiza en la calle de Independencia, lo que permite que durante el trayecto los chambelanes vayan riendo, coqueteando y jugueteando, sin dejar de lucir sus trajes sastres.

En una camioneta roja con un enorme moño color naranja en la parte de enfrente se suben los chicos, al tiempo que empiezan a circular los demás automóviles para seguir a la quinceañera⁹

“El ser joven es practicar unas u otras juventudes, acoplarse al ciclo de vida, a esa realidad socialmente construida y que depende de los contextos que se dan a su alrededor. Esta función de con quien conviven, cómo se interrelacionan, como son vividos y tratados” (Funes; 2005:49)

Bibliografía

Aguirre Aguilar, Genaro (2006) Del cuerpo en la ciudad: una mirada y tres movimientos. En Comunicación y Salud. Coordinadas juveniles y familiares. FAMECOM – UCC. México.

Funes Arteaga, Jaume (2005) “Propuestas para observar y comprender el mundo de los adolescentes. O de cómo mirarlos sin convertirlos en un problema”. En el Congreso ser Adolescente hoy. España.

Gil Calvo, Enrique (2001) Nacidos para cambiar. Como construir nuestras biografías. Ed. Taurus, España.

Urteaga, Maritza (2000b) “Identidad, cultura y afectividad en los jóvenes punks mexicanos”, en G. Medina C. (comp.), *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, México, Colmex.

Urteaga, Maritza (2000c), “Identidades juveniles en la ciudad de México”, en E. Evangelista y A. León (comps.), *La Juventud en la Ciudad de México. Políticas, programas, retos y perspectivas*, México, GDF/Secretaría de Desarrollo Social/Dirección General de Equidad y Desarrollo/Dirección de Programas para la Juventud.

⁹ Seguimiento de fiestas de quinceaños durante 2007.

Urteaga Castro Pozo, Maritza (2004) El cuerpo juvenil como territorio cultural. Texto publicado en la Revista Comunicologi@: indicios y conjeturas, Publicación Electrónica del Departamento de Comunicación de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, Primera Época, # 2, otoño, disponible en: http://revistacomunicologia.org/index.php?option=com_conten&task=view&id=69&Itemid=101

Wilder, Kathrim (2004). *La plaza mayor, ¿centro de la metrópoli? Etnografía del Zócalo de la ciudad de México*. UAM. Cultura Universitaria. Serie Ensayo Núm. 80, México

www.Toluca.gob.mx/reglamentos2/08/06

Donación de órganos. Una lectura psicoanalítica.

Presenta: Eleazar Correa González. eleazar.correa@yahoo.com

Resumen.

La intervención en el cuerpo con fines de trasplante de órganos da cuenta hoy del progreso de la medicina. Tal práctica, no debe reducirse sólo a lo médico, sino que es también un hecho social. Ella se presenta como demanda pública de donación de órganos por parte del Estado a sus ciudadanos.

La problemática que se desprende de la donación de órganos es muy amplia. Esta práctica médica rebasa con creces cualquier interés unidisciplinario de dar cuenta de este fenómeno, pues trastoca en lo profundo el campo de lo social, de lo cultural y de la subjetividad.

Realizar un trasplante debe tener como un requisito previo, la aceptación de la donación (en vida o post mortem) del donador. Quien acepta donar debe privarse del derecho de reclamar algo de regreso según el discurso oficial pro donación. Pero desde la antropología y el psicoanálisis sabemos que el concepto 'donación' no es el más conveniente para designar la práctica médica de los trasplantes llamada 'donación de órganos', práctica que por tratarse de una intervención en el cuerpo tiene consecuencias para el que 'otorga' un órgano y para el receptor. En consecuencia analizaremos la lógica psíquica y antropológica que subyace al 'otorgamiento' de órganos y sus efectos.

La legislación de los trasplantes en México.

La legislación que le da marco jurídico a los trasplantes de órganos y tejidos de seres humanos en México, se basa en la Ley General de Salud¹, la cual contempla dos grupos de donantes: donante vivo y donante cadáver. Lo que el donante vivo puede donar es: un riñón, una parte de hígado o pulmón, médula ósea, sangre o células. En el 2003, se autorizó la donación de órganos a personas

¹ Ley General de Salud. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. Secretaría General. Secretaría de Servicios Parlamentarios. Centro de Documentación, Información y Análisis. Última Reforma DOF 19-09-2006. pp. 94 de 151.

sin parentesco. Por otra parte, en cuanto al donante cadáver, este puede donar en el dominio de órganos: los riñones, el hígado, el corazón, los pulmones, el páncreas, glándula o islotes y en lo que se refiere a los tejidos: las corneas, las válvulas cardíacas, la paratiroides, los vasos o la piel y los huesos.

La Ley General de Salud contempla que todos somos donantes de nuestro cadáver (desde los 2 años hasta los 65) a no ser que en vida se haya expresado lo contrario en un documento debidamente registrado. En efecto y con base en la legislación, el Centro Nacional de Trasplantes (CENATRA) considera al donante cadáver a "toda persona fallecida que no haya manifestado en vida oposición expresa a la donación"².

Para la Ley General de Salud, la donación se define como el consentimiento expreso o tácito de la persona para que, en vida o después de su muerte, su cuerpo o cualquiera de sus componentes se utilicen para trasplantes.

La donación expresa debe ser por escrito y podrá señalarse que la donación se hace a favor de determinadas personas o Instituciones. También el donante podrá expresar las circunstancias de modo, lugar y tiempo y cualquier condición a la donación. Es importante mencionar que cuando se trata de una donación expresa, de mayores de edad, la ley no considera que pueda ser revocada por terceros, pero el donante podrá revocar su consentimiento en cualquier momento, sin responsabilidad de su parte. Independientemente a lo anterior, se requerirá el consentimiento expreso tanto para la donación en vida de órganos, tejidos, sangre y células progenitoras hematopoyéticas.

Respecto de la donación tácita, se considera consentimiento tácito del donante cuando no haya manifestado su negativa a que su cuerpo o componentes sean utilizados para trasplantes, siempre y cuando se confirme médicamente la pérdida de la vida del disponente y se obtenga también el consentimiento de alguna de las siguientes personas: él o la cónyuge, el concubinario, la concubina, los descendientes, los ascendientes, los hermanos, el adoptado o el adoptante.

² [Centro Nacional de Trasplantes](http://www.cenatra.gob.mx/). Organismo autorizado para el control, registro de trasplantes y donaciones de órganos. Información, requisitos para donadores y receptores, aspectos legales... www.cenatra.gob.mx/ - 22k - 18 Jun 2007.

Además de otras particularidades que señala la Ley, nos interesa mencionar algunos de los requisitos con los que tiene que cumplir el donante en vida:

- I. estar en pleno uso de sus facultades mentales.
- II. donar un órgano o parte de él que al ser extraído su función pueda ser compensada por el organismo del donante de forma adecuada y suficientemente segura.
- III. Tener compatibilidad aceptable con el receptor.
- IV. Los trasplantes se realizarán, de preferencia, entre personas que tengan parentesco por consanguinidad, civil o de afinidad. Cuando no exista un donador relacionado por algún tipo de parentesco, será posible realizar una donación, siempre y cuando se cumpla con los siguientes requisitos:
 - a) Obtener resolución favorable del Comité de Trasplantes de la institución hospitalaria, previa evaluación médica, clínica y psicológica;
 - b) El interesado en donar deberá otorgar su consentimiento expreso, manifestando que ha recibido información completa sobre los riesgos de la operación y las consecuencias de la extracción del órgano, así como precisar que el consentimiento es altruista, libre, consciente y sin que medie remuneración alguna, y
 - c) Haber cumplido todos los requisitos legales y procedimientos establecidos para comprobar que no se está lucrando.

El discurso pro donación de órganos (DPD).

Fuentes estadísticas³ señalaban en 2004 que en México existe menos de un donador por millón de habitantes, mientras que en Argentina existen 6, 32 en España, 25.2 en Costa Rica, 18 en Francia, 10 en Alemania, y 16 en los Estados Unidos. Frente a la preocupación alarmante de los médicos por la escasez de órganos se promueve un discurso (discurso pro donación que de ahora en adelante escribiremos como DPD) que intenta inscribir a la donación de órganos

³ De acuerdo con estadísticas del Latin American Transplant Register correspondientes a 1999, Trasplante renal por millón de habitantes. Otros países: Estados Unidos: 35.0, Chile: 15.9, Cuba: 12.0, Brasil: 11.0, Puerto Rico: 10.8, Uruguay: 10.3, Colombia:9.3. Pág. consultada enero 2004. A. Dib C. Director del Cenatra, señaló en 2006 que son 7. La Jornada Viernes 1 de sep. 2006.

como una promoción de la solidaridad y proximidad social y desde ahí convoca. Se trata de un discurso que se basa en una racionalización en el sentido que se ocupa de modernizar una economía, una administración. Racionalización que es ligada a una gestión técnica, que busca optimizar sus recursos al máximo. A esta práctica la Escuela de Frankfurt le llamó 'razón instrumental'. Otro término vinculado a esta práctica es el concepto foucaultiano de 'biopoder' el cual explica cómo los cuerpos humanos han devenido objeto de una gestión instrumental y racional para el poder sobre la vida colectiva e individual, de esta manera los trasplantes han devenido el procedimiento técnico y racional del tratamiento del humano a través del fragmento del cuerpo de otro humano.

Asimismo el DPD se apoya en la bioética y el derecho, que están ahí para hacer una gestión racional y administrativa de los cuerpos, usando nociones como 'la dignidad de la persona humana', 'calidad de vida', nociones que 'regulan' pero que en realidad pulverizan el sentido mismo del vínculo social, de los límites del lenguaje.

Bajo esta lógica, el DPD señala que en la donación se rechaza tratar a los prójimos como medios al servicio de los propios fines, argumenta derivarse de una ética y de una lógica que no son las del mercado, beneficio o negocio social, incluso señala que se les opone, pues se trata de una donación caritativa.

Este discurso enfatiza que la donación de órganos no se trata de la donación recíproca de cosas equivalentes, tampoco de la donación que produce la obligación, en la persona quien lo recibe, de devolver, e incluso devolver más como sucedía en la donación que caracterizaba al festín ceremonial llamado '*potlach*' y que reforzaba las relaciones sociales⁴.

Nuestro trabajo consiste en analizar el DPD y mostrar sus puntos de quiebre a partir de un análisis minucioso que tiene el alcance del término 'donación', concepto antropológico que puede ser leído desde el psicoanálisis y que ya de entrada podemos señalar que el DPD encubre varias cosas sobre la práctica médica de los trasplantes. El uso ya de la palabra "donación" en "la donación de

⁴ Potlatch. De Wikipedia, la enciclopedia libre. En URL: <http://es.wikipedia.org/wiki/Potlatch>

órganos” nos obliga a reflexionar en lo que implica una donación y que queremos distinguirla de un puro “otorgamiento de órganos”. Volveremos sobre esto.

La obligación de otorgar un órgano y donación.

Cuando se aborda el término ‘donación’ en antropología, no se está hablando de intercambio, ni de venta. Tampoco por el hecho de que sea gratuito lo que se cede y no se espera nada, se trate de una donación, tampoco se reduce al hecho de hacer un favor a otro, no se dona por una razón utilitaria. Mucho menos la donación se limita a ser un acto basado en un consentimiento altruista, libre, consciente y sin que medie remuneración alguna como lo demanda el DPD y la Ley oficial. Más adelante definiremos lo que entendemos por donación, ahora sólo queremos analizar algunas situaciones y contextos en las cuales se da la llamada ‘donación’ de órganos afín de mostrar sus puntos de quiebre.

En un estudio hecho en donadores potenciales sobre el sentido de la donación algunos de ellos expresan: “ya muerto para que me sirven, mejor que los utilice otra persona, o que les dé vida a otra persona que los necesita”. Estas frases perfilan una razón utilitaria en la llamada donación de órganos.

Asimismo cuando un donador vivo acepta donar un órgano a algún familiar enfermo, no lo dona sólo porque espontáneamente quiera donarlo, sino porque su familiar lo requiere. En realidad no busca donar para fortalecer un vínculo, sino que en términos racionales se otorga un órgano para que el otro pueda seguir viviendo. Sólo como efecto secundario puede transformarse o fortalecerse el vínculo. Además la existencia del DPD y la demanda de la institución médica, ejercen una coacción que puede ser leído como un imperativo de salud y vida a todo costo, este hecho nos aleja más del carácter propio a la donación.

Veamos ahora qué entendemos por donación en si y no la ‘donación de órganos’. El carácter esencial de la donación es fortalecer el vínculo social, que de lo que se trata en la donación es “la importancia universal afirmada de la gratitud

y de la espontaneidad de la donación⁵. Gratuidad que hace referencia a que es un acto libre, que la cosa dada no tiene utilidad evidente, sin valor de uso, que es sin obligación y sin exigencia de regreso y que quien recibe no tiene que pagar o devolver algo, es sin costo alguno, y que para quien dona significa sacrificio, pérdida (sublimada y con placer⁶); y espontaneidad, rasgo que remite a un 'gesto gratificante' tanto para quien dona como para quien recibe, se liga al afecto, al instinto, a una dimensión primaria, "surge en el universo del deseo"⁷.

Gratuidad y espontaneidad no deben buscar ser comprendidos en un contexto mercantil. Si así se hiciera se entendería a la gratuidad como 'explotación', el mejor ejemplo de la donación es la relación de una madre que dona su seno a su bebé.

Ahora bien, si no se trata de donación, en la práctica de la llamada donación de órganos, ¿de qué se trata entonces? La donación no es acto de intercambio contractual, tampoco de donar algo para que el objeto tenga una razón utilitaria, y aunque si tiene un carácter de gratuidad, (aunque el que reciba devuelva algo) no se espera nada a cambio. La donación es una experiencia social, expresa una pertenencia y solidaridad comunitaria, con ella se experimenta los fundamentos de la sociedad, aquello que Mauss llamaba un 'hecho social total', una experiencia que concretiza la tensión entre el individuo y la sociedad, entre libertad y obligación⁸.

Los antropólogos muestran que el valor de la donación, lo que constituye a la donación consiste en el "uso de un bien al servicio de un vínculo"⁹, se dona para vincularse. Ahora bien, cuando se 'dona' un órgano, lo que está en juego es el funcionamiento del órgano en el cuerpo del receptor para mantener su vida, se trata de una funcionalización, de una pura instrumentalización¹⁰ del órgano 'donado'. Este es el punto de quiebre en el que se encuentra la práctica llamada 'donación de órganos', pues no responde a esta caracterización propia de la

5 Godbout, J., L'esprit du don. Éditions La Découverte/Poche, France, 2000. P. 249.

6 Godbout, J. op. cit. P. 258.

7 Sartre J.P. Citado por Godbout, J., Le don, la dette et l'identité, Éditions La Découverte, France, 2000. p. 126.

8 Godbout, J., Le don, la dette et l'identité, Éditions La Découverte, France, 2000. p. 126.

9 Godbout, J. L'esprit du don. P. 244.

10 El término instrumentalización no es sólo descriptivo sino también denunciador de una práctica o de un proceso.

donación, consideramos que conviene mejor llamarle 'otorgamiento de órganos'¹¹, pues es servirse de un vínculo para empujar a la 'donación'.

El DPD no busca alimentar los lazos sociales, pero cree que sí y no puede darse cuenta, su lógica es teñir de rosa la práctica de la donación de órganos. Lo que sucede en la donación de órganos es que se suprime el valor del vínculo transformándolo en valor de uso, o también de manera más clara, cuando se objetiviza reduciendo el órgano a su valor de intercambio contractual cuando el que 'dona' espera algo del orden del intercambio del que recibe, ya sea dinero o alguna retribución de cualquier orden. Que no se olvide que con la llegada de la modernidad se promocionó al individuo como tal y su derecho al goce privado, hoy es la característica de nuestras sociedades contemporáneas. ¿No entra el individualismo en contradicción con la dimensión obligatoria de la donación en el intercambio con otro y en particular con la donación de órganos?, ¿cómo conciliar la lógica individualista con los valores universales del altruismo y de la solidaridad, valores necesarios para la donación y trasplante de órganos?

Cuerpo y donación.

En la donación de órganos está de por medio el cuerpo, el cual tiene un estatuto muy diferente a los bienes u objetos materiales. Hoy la ciencia considera al cuerpo como un objeto disociado del sujeto, el conocimiento científico lo ha objetivado, una expresión clara de esto es que el derecho lo entiende como un objeto adscrito al derecho de propiedad privada. Toda persona puede abrogarse el derecho de propiedad de si mismo, de su cuerpo, de sus células y de su esperma.

En otra época, se tenía una idea del cuerpo en la que se establecía que el hombre no tenía un dominio ni sobre su vida ni sobre su cuerpo porque eran un regalo y templo de Dios; en consecuencia, el hombre no podía disponer de su cuerpo a su antojo. Hoy se tiene una idea diferente, la del dominio sobre la vida

¹¹ Otorgamiento no es término usual en la literatura sobre el tema, apenas Pérez Fuentes hablando de la Integridad física y trasplante de órganos hace mención del término 'cesión órganos' en Pérez Fuentes, Gisela María. Evolución doctrinal, legislativa y jurisprudencial de los derechos de la personalidad y el daño moral en España. En URL: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/derpriv/cont/8/dtr/dtr4.htm>

como lo expresó en su testamento Sanpedro: "tengo derecho a ser dueño de mí mismo, de mi conciencia, de todo. Tengo el derecho a morir cuando quiera. Quiero morir para vivir¹², y dominio sobre el cuerpo, como lo expresa el derecho actual para quien el cuerpo presenta dos formas, una «individual» (el cuerpo como propiedad privada) y otra «común» (el cuerpo como propiedad pública). Hoy se considera al hombre como amo y dueño de sí mismo, de su vida, y de su cuerpo hasta en los niveles moleculares.

El sistema jurídico fundado en la diferencia entre las personas y las cosas reconoce que la persona es una entidad global y abstracta, y que el cuerpo es una cosa, pues las partes separadas de él son cosas. Los atributos materiales e inmateriales del cuerpo (voz, imagen...) son disponibles y detentan un derecho de propiedad para la persona¹³. Para el derecho francés y norteamericano, el cuerpo es una cosa, pero a diferencia del sistema jurídico norteamericano, en el derecho francés no se trataría de una mercadería, sino de una "cosa fuera de comercio". En Europa la Convención de Bioética del Consejo de Europa también prohíbe la patente y la circulación mercantil de partes del cuerpo humano. Pero más allá de una diferencia de matices entre el derecho anglosajón y el derecho romano, así como de los avances de la ciencia el cuerpo es considerado una cosa, un accesorio, posición teórica-jurídica en la que subyace una filosofía que viene desde el dualismo cartesiano.

Por otro lado, las aportaciones de algunas disciplinas sociales que han explicado que entre la persona y el cuerpo se mantiene una interacción íntima e indisoluble, asimismo con el medio ambiente, el lenguaje y la cultura han sido ignoradas por el discurso de la ciencia y el derecho. Desde la antropología David Le Breton confronta la noción de cuerpo en las sociedades tradicionales con las del mundo contemporáneo. En las primeras el cuerpo no se distingue de la persona. El sujeto sólo existe en función de su relación con los demás y su cuerpo resulta un elemento masa, indiscernible del conjunto simbólico que lo engloba. Se

¹² Proceso No. 1455. 19 de Sep de 2004. p. 70.

¹³ Borrillo, Daniel. Estatuto y representación del cuerpo humano en el sistema jurídico. En revista electrónica REIS. URL: http://www.reis.cis.es/REISWeb/PDF/REIS_068_12.pdf

trata de sociedades con un funcionamiento holista, donde el cuerpo no resulta un signo de individuación sino que se funde en un continuo con el cosmos, la naturaleza y la comunidad. En cambio, el cuerpo en la modernidad remite a un orden diferente. Comporta la ruptura del sujeto con los otros, acorde a un funcionamiento social de tipo individualista y a una disociación del cosmos, pues las materias primas que constituyen el cuerpo no conservan ninguna referencia fuera de su campo específico. El cuerpo ha dejado de ser simple materia destinada a pudrirse, hoy puede ser modificado en todos sus estados por la intervención de una tecnología médico-científica, y por último, se ha alienado respecto del sujeto mismo, quien, más que ser un cuerpo, ha pasado no solo a poseer un cuerpo, sino a disponer de partes de él con fines de trasplante.

Desde el psicoanálisis se ha insistido en que el cuerpo no es la otra parte o el opuesto de la mente o de lo psíquico, no se trata de dos instancias, sino que cuerpo y psiquismo son uno. Tampoco el cuerpo es sólo un conjunto de órganos y funciones ordenadas según las leyes de la anatomía y la fisiología. El cuerpo es mucho más que la complejidad física y química de una estructura o función orgánica. El está atravesado por el lenguaje y por eso es fundamentalmente una estructura simbólica. El psicoanálisis fue más allá del paradigma del dualismo clásico que oponía el cuerpo a la psique y planteó que el cuerpo se encuentra atravesado por el placer y el goce, es decir, el cuerpo es para el psicoanálisis un cuerpo erotizado y erótico.

Algunos efectos psíquicos en el 'otorgamiento de órganos'.

Si tenemos en cuenta lo dicho anteriormente, quien acepta donar debe privarse del derecho de reclamar algo de regreso según el discurso oficial pro donación. Pero a partir de la antropología y el psicoanálisis sabemos que la donación tiene muchas implicaciones tanto para el donador y receptor. De ello se puede deducir que la práctica del 'otorgamiento de órganos' tiene consecuencias psíquicas delicadas, o al menos pone en tensión algo del orden de la subjetividad tanto en el donador como en el receptor de órganos.

La práctica del otorgamiento de órganos no responde a las condiciones de la donación, pero si se ajusta muy bien a una necesidad instrumental y funcional, aunque esté de por medio un vínculo social e incluso en algunos casos lo fortalezca. Las condiciones de la donación son otras.

El antropólogo francés Marcel Mauss en su Ensayo sobre la donación escribe algo fundamental: la donación es un sistema que comprende tres momentos: dar, recibir y devolver. ¿Por qué donar engendra una deuda? ¿Por qué es una obligación? Godbout¹⁴, otro antropólogo contemporáneo considera que esta obligatoriedad en devolver está dada por la posibilidad o libertad de devolver o no. Siguiendo la lógica planteada por Mauss, todo receptor de un órgano otorgado y trasplantado estaría en deuda y tendría la obligación de devolver algo.

Esta situación no siempre es posible pues cuando se trata de una donación cadavérica, los hospitales deben mantener el anonimato del donador y por ello la obligación de devolver algo no se materializa. Sin embargo las investigaciones en quienes han recibido un órgano (por ejemplo un riñón) la presencia de esta obligación 'moral' es identificable fenomenológicamente pues frecuentemente -a través de una carta transmitida por la institución responsable del trasplante o verbalmente- expresan su deseo de manifestar su gratitud al donador o a la familia quien decidió donar en el caso de donación cadavérica. Pero lo más interesante es que muy comúnmente no quieren establecer contacto con los familiares quienes han autorizado finalmente la donación.

Esto se debe quizás a que tengan miedo de que la familia les demande alguna forma de pago o directamente dinero. Esta negativa al contacto con la familia representa para el receptor una red de personas que quieran ver en él (el trasplantado) a su ser querido que han perdido. Esta "relación con la familia del donador es el vínculo el más amenazante para la identidad simbólica del receptor"¹⁵.

14 Godbout, J. op. cit. «Parce qu'étant libre, le don engendre la dette » p. 27.

15 Godbout, J. op. cit. P. 28.

Godbout señala que “la deuda es vista negativamente”, es decir, hay una imposibilidad evidente del receptor de devolver algo al donador, se trata entonces de la instauración de un estado de ‘deuda negativa’ y que permite caracterizar a la donación como un acto tirano.

Este autor escribe que la obligación de recibir es generalmente la más fuerte de las tres obligaciones y la más universal, es decir, recibir es más importante que donar y devolver. Incluso considera que es justamente la obligación de recibir lo que genera esta obligación de devolver. Es en la obligación de recibir, en la relación que se establece entre eso que es recibido y el receptor, es en esta relación que se define la forma social que tomará la circulación de lo que es recibido. Aquí se está señalando que no es el donador el que convierte en deudor al receptor, sino en el hecho de recibir, en la manera cómo se recibe. En el caso de un receptor de órganos proveniente de una donación cadavérica, ¿cómo hace frente a sus ‘obligaciones’ el receptor? Es claro que existe una imposibilidad material de devolver. Y este es un problema para el receptor.

Si bien el receptor comienza una nueva vida, sus dificultades van desde el plano de la funcionalización del órgano hasta el plano de lo psíquico y lo social. La literatura sobre el tema muestra las diferentes formas en que se expresa la deuda del receptor, ellas van desde encontrar sólo una vez a la familia que aceptó la donación cadavérica hasta negar que se trata de una donación y rechazan toda relación real o simbólica con la familia. ¿Por qué sucede esto, por qué el receptor no desea encontrar o establecer vínculos con la familia que aceptó la donación u otra cosa que sólo un encuentro con ella para agradecerles?

Diferentes investigaciones han encontrado que la obligación experimentada por los receptores consiste en contraer una ‘deuda eterna hacia la vida’ y/o donar a la sociedad sin considerar la deuda personal potencial contraída con el donador, salvo en el caso de donadores vivos emparentados, aunque aquí es frecuente que quieran devolver algo pero no al donador vivo sino a la familia y a otros. Se constata que se busca devolver manteniendo una relación simbólica con el donador pero huyendo de la familia, hecho que no permite saldar la deuda.

En efecto, la identidad simbólica del receptor se ve amenazada ante el temor de que la familia los considere como simples receptores de un órgano, de ser un medio para un fin, un instrumento de la familia, tienen miedo de ser vistos por la familia donadora como uno de los suyos, como un sustituto de aquel que perdieron o como alguien que aun continua viviendo en el cuerpo del receptor.

No es entonces la deuda lo que inquieta a los receptores sino la mirada de la familia sobre ellos, la cual es sentida como una invasión, como potencialmente destructora de su identidad simbólica.

El 'otorgamiento' de órganos revela entonces un quiebre para no ser considerada como una donación. La razón principal es el poder que el donador adquiere sobre el receptor por el hecho, no de donar sino por el hecho de recibir. El origen del temor es recibir porque al hacerlo se ve en peligro la identidad del receptor. Quizás el receptor intente devolver de muchas maneras, con dinero, cosas concretas o con agradecimiento, pero se trata de algo que va mucho más lejos, de alguna manera se le 'donó la vida' y por ello existe la amenaza potencial de no ser más él mismo, de ser otro, aquel que falleció. Esta potencialidad negativa de la donación implica un rechazo del órgano sobre el plano biológico y que tiene su equivalente psicosociológico en el plano de la identidad psíquica y el temor de adquirir otra identidad, la del donador, o aun una tercera, híbrida, fenómeno llamado por Le Breton, la "contaminación de la identidad por lo imaginario"¹⁶. En breve, hay una imposibilidad de devolver en la donación de órganos, hecho que no quiere abordar el DPD.

Bibliografía.

Centro Nacional de Trasplantes. Organismo autorizado para el control, registro de trasplantes y donaciones de órganos. Información, requisitos para donadores y receptores, aspectos legales...
www.cenatra.gob.mx/ - 22k - 18 Jun 2007.

Borrillo, D. Estatuto y representación humano en el sistema jurídico. En Revista electrónica REIS. URL: <http://www.reis.cis.es/REISWeb/PDF>

Godbout, J., L'esprit du don, Éditions La Découverte/Poche, France, 2000. P. 249

Godbout, Jacques T. Le don au-delà de la dette. En *La célibataire*. Revue de Psychanalyse. Clinique, logique, politique. « Le don et la relation d'objet ». 2005, No. 11. Éditeur EDK. Paris, France.

Godbout, J., Le don, la dette et l'identité, Éditions La Découverte, France, 2000.

La jornada. Diario nacional. Viernes 1 sep 2006.

Le Breton, D., *L'Adieu au corps*, Éditions Métailié, France, 1999.

Ley General de Salud. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. Secretaría General. Secretaría de Servicios Parlamentarios.

Centro de Documentación, Información y Análisis. *Última Reforma DOF 19-09-2006*. pp. 94 de 151.

Pottlatch. De Wikipedia, la enciclopedia libre. En URL: <http://es.wikipedia.org/wiki/Pottlatch>

<http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/derpriv/cont/8/dtr/dtr4.htm>

¹⁶ Le Breton, D., *L'Adieu au corps*, Éditions Métailié, France, 1999.

- Nombre: Elia Nora
- Apellidos: Arganis Juárez
- Grado académico y especialidad: Doctora en Antropología, especialidad en Antropología Médica.
- Adscripción institucional del ponente: Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, Facultad de Medicina, UNAM. Departamento de Salud Pública y Ciencias Sociales, Escuela Superior de Medicina IPN.
- Ciudad: México, D.F.
- País: México
- Correo electrónico: enarganis@yahoo.com.mx
- Línea temática: Modelos hegemónicos y usos del cuerpo en las etapas de la vida (infancia, juventud y senectud).

Llegar a viejo. Representaciones sobre el cuerpo envejecido en un grupo de ancianos de la Ciudad de México.

Introducción

El cuerpo ha sido entendido y estudiado fundamentalmente desde dos grandes corrientes de las ciencias sociales: una que plantea que es necesario comprender la forma en que las condiciones biológicas de la existencia afectan el diario vivir y buscan analizar la interacción entre sistemas orgánicos, marcos culturales y procesos sociales y otras que concibe al cuerpo como un sistema de símbolos, como una construcción social de poder y conocimiento en la sociedad o como un efecto del discurso social. Estas dos corrientes aportan elementos importantes para el análisis y nos permiten reflexionar sobre carácter polisémico del cuerpo, su situación entre naturaleza y cultura que determinan que las aproximaciones analíticas no pueden ser unívocas. (Garay y Viveros, 1999: 20-21)

Las tendencias interpretativas fenomenológicas se basan en el concepto del cuerpo entendido como experiencia en el mundo, referido a las prácticas de un cuerpo que no sólo experimenta sino que produce la realidad, el cuerpo es observado como una unidad donde el mundo se experimenta a través del

cuerpo, que expresa a la sociedad y la cultura mediante la acción de cada sujeto y su situación. La experiencia permite al sujeto unificar lo corporal, con lo psicológico y lo cultural, posibilita la intersubjetividad.

El proceso de envejecimiento.

El envejecimiento es inherente al ser humano, es un proceso biológico, psicológico y sociocultural, que provoca cambios en los cuerpos, es además proceso heterogéneo es decir que no todas las personas envejecen al mismo ritmo. Estos cuerpos envejecidos son espacios donde confluye la historia personal, social y cultural de los individuos y a partir de los cuales se construyen una serie de representaciones sociales que coexisten y se modifican de acuerdo con el momento histórico y el contexto en el que se desenvuelven.

Por otro lado como señala Domínguez (1992), la definición de vejez es administrativa, con diferencias según los países y los sexos; los criterios de entrada en la vejez han cambiado; el criterio biológico, la edad de la jubilación y la cesación de toda actividad son aspectos diferentes que tienen que ver con la definición de vejez, con las formas de vida familiar y con la percepción que de esos aspectos tiene la población en general y las personas ancianas en particular.

El proceso de envejecimiento, trae cambios en la composición de las redes de relaciones sociales donde juegan un papel significativo el género, esto se hace evidente al comparar los usos y distribución del tiempo y el cambio y la continuidad de los roles al interior de los grupos domésticos.

La vejez se vive de manera diferencial de acuerdo con la clase social en la que se ubica la persona anciana, de acuerdo con Rosenblueth (1985)

consideramos al envejecimiento una característica de clase que varía según la participación en el aparato productivo, la distribución desigual de riqueza y los mecanismos que cada tipo-clase se ingenia para sobrevivir.

Tenemos que analizar cuáles son las condiciones socioeconómicas en que viven las personas durante el envejecimiento, la población que aún continúa trabajando o que tiene una pensión, dispone de recursos económicos propios que les permiten mantener o adquirir cierto nivel de independencia respecto a otros miembros del hogar, a diferencia de quienes no tienen este recurso y dependen de los apoyos económicos de sus hijos o de otros integrantes de la red social. Sin embargo, el retiro del mercado de trabajo o la jubilación son acontecimientos que marcan de manera importante esta etapa de la vida, ya que los individuos experimentan una redefinición de sus papeles sociales porque ven disminuir sus recursos económicos. (García, 1998)

Si bien estamos de acuerdo con que las diferencias de clase marcan una desigualdad ante el padecimiento, en la manera de enfrentarlo intervienen además otras variables, como manifiesta Cantón (1998), el proceso de envejecimiento representa una serie de pérdidas materiales, sociales y de salud. En la historia individual y social del adulto mayor (65 años y más), se construyen un serie de representaciones y prácticas en torno a la situación económica, la salud, la familia y las redes sociales, que si bien están determinadas por su contexto socioeconómico, van diferenciándose de acuerdo a la dinámica que se establece dentro de la red de relaciones con que cuenta cada individuo en lo particular, por lo que existen diversas formas de enfrentar las pérdidas materiales, sociales y de salud que representa el proceso de envejecimiento. (Cantón, 1998: 7)

Así en la vejez, como etapa final de la vida, existe una confluencia de factores individuales, familiares, institucionales y socioeconómicos que determinan estados de salud y capacidades de respuesta. Se da la presencia simultánea de padecimientos, por lo cual no existe una causa de morbilidad o muerte sino una interrelación de varias. También es en la vejez donde tienen mayor repercusión las manifestaciones y consecuencias de la morbilidad y de la incapacidad sobre la calidad de vida.

Llegar a viejo. Representaciones sobre el cuerpo envejecido.

En este trabajo se presentan los resultados de una investigación etnográfica con un grupo de 10 ancianos que viven en la Delegación Iztapalapa Distrito Federal. Son seis mujeres y cuatro hombres cuyas edades fluctúan entre los 61 y los 76 años, casados o viudos, todos tienen hijos y cuentan con un ingreso familiar promedio de uno a dos salarios mínimos. Además de ubicarse como adultos mayores, acuden a las instituciones de salud para su atención ya que padecen diabetes mellitus tipo 2 e hipertensión arterial.

Al hablar con ellos sobre como viven la vejez, los ancianos establecen una serie de oposiciones, cuando se estaba joven y sano, existía fuerza física, se hacían todas las actividades que uno requiere, sin embargo con la presencia de la vejez y las enfermedades se pasó a una situación de debilidad e inmovilidad, por lo que estableció una relación de dependencia con los demás. *Con la edad todo se acaba, los huesos se van gastando.* Irma.

Las mujeres destacan que antes cuando estaban jóvenes podían *hacer su quehacer*. Si bien mencionan que la presencia de las canas y las arrugas señalan los años vividos, para ellas el factor determinante que dio inicio a su proceso de envejecimiento es la menopausia, que algunas de ellas asocian a la

aparición de otros padecimientos, pero no está muy claro si es un factor coincidente o desencadenante. *Cuando se me retiró la regla empezaron mis achaques.* Teresa.

Entre los varones encontramos discursos diferenciales, los que son derechohabientes del IMSS, se asumen como personas de la tercera edad ya que alcanzaron la edad cronológica para ser pensionados por vejez o cumplieron con sus años de servicio y por lo tanto alcanzaron los beneficios de la jubilación. *Cuando cumplí los 60, una de mis hijas me acompañó al Seguro a hacer los trámites para cobrar mi pensión.* Santiago.

Los que trabajan por su cuenta, ubican el principio de su deterioro físico ante la presencia de las enfermedades crónicas que afectaron sus cuerpos a los que en la actualidad se suma el proceso de envejecimiento. *Antes estaba bien gordo, pesaba más de 100 kilos, tenía unos brazotes que con empujar a alguien lo mandaba lejos, todo se acabó con la diabetes.* Genaro.

Con el reconocimiento de ser “viejos”, que además están enfermos, el cuerpo se convierte en un campo de experiencia por medio del cual los actores establecen su identidad e interactúan socialmente, llevando a cabo un proceso cognoscitivo para poder entender su padecimiento, en donde se recurre a una serie de representaciones sociales existentes sobre el cuerpo, la edad, la salud y la enfermedad que van a conformar a nivel subjetivo una situación diferencial.

La identidad es un proceso social que tiene como base el conjunto de prácticas sociales, materiales y simbólicas que permiten a un grupo de individuos identificarse entre sí y distinguirse de otros por oposición o contraste, es algo que se transforma constantemente, que se aprende en los marcos de

una cultura y desde un ordenamiento particular de significados (Aguado y Portal, 1992).

La identidad social se define en la oposición frente a los otros, esto es, se construye en el marco de las relaciones sociales, incluye percepciones y prácticas que los grupos sociales mantienen en su interior así como las que se expresan en los diversos ámbitos en que interactúan con los demás. Es decir, que los grupos participan en el proceso de interacción social con el acervo de sus patrones culturales y la interpretación de su realidad, construyen sus propias imágenes y las de otros en forma activa en condiciones históricas comunes pero también con contradicciones internas.

En el caso de la población de 60 y más años de edad, existe una gran variedad de formas de designarlos, con una carga que puede ir desde la utilización del término viejo en sentido despectivo, de indiferencia o bien en sentido positivo, de reconocimiento afecto y respeto. (Orozco, et al ,1998). La identidad del anciano responde más bien a una identidad colectiva que se construye en función de lo que los otros esperamos de él: las identidades son externamente impuestas y autonominadas. *No me gusta que me digan viejo, prefiero que me digan que soy de la tercera edad.* Jorge.

La identificación de determinadas construcciones sobre el mundo y el cuerpo socialmente compartidas redundan en el proceso salud - enfermedad de los grupos sociales humanos. Las identidades construidas guían no sólo las concepciones de salud y enfermedad generadas desde los mismos grupos, sino también las emanadas del sector dedicado institucionalmente a la atención de este proceso.

Las imágenes de la vejez brindan diferentes identidades colectivas del anciano, estructuras estructurantes que coexisten y se modifican de acuerdo con el momento histórico y el contexto en el que se desenvuelven. El problema de la identidad de los ancianos estriba en el hecho de que a través del discurso se generan imágenes que construyen identidades sobre la población anciana vividas como problemas de salud, económicos y sociales. *Conforme nos ponemos viejos tiene uno sus manías.* Beatriz.

Estas identidades socialmente construidas, que son adjudicadas y asumidas, pueden determinar no sólo la forma de vivir la vejez, de tener consciencia de la edad para descifrar el propio cuerpo y las enfermedades debidas a la senectud, sino también el tipo de apoyo que el estado brinde a este grupo que requiere de una inversión para su cuidado, sobre todo en lo que se refiere a su proceso salud - enfermedad.

El ser viejo es una identidad construida socialmente, donde el conjunto del grupo social define una serie de roles a la persona cuando llega a cierta edad, mientras que ser enfermos crónicos es una identidad impuesta por los médicos y en general por el personal de salud, ya que los médicos tienen en sus manos el poder de imponer identidades marcadas y no deseadas en sus pacientes, es la identificación y catalogación de una persona por medio del diagnóstico lo que comunica una situación estigmatizadora.

La identidad que crea el adulto mayor enfermo crónico puede actuar como plantea Dubet (1989:6) como un recurso para la acción, la identidad del enfermo que además está "viejo", tiene un uso social, se puede interpretar como un recurso de poder, como un medio estratégico, un recurso y una referencia simbólica que permite al individuo utilizar ciertas dimensiones

instrumentales, se construye con fines distintos, aunque sea una identidad estereotipada y estigmatizada, puede en ciertos momentos movilizar una serie de prácticas sociales de apoyo en su nivel familiar e incluso social. *Nunca pensé llegar a vieja y estar enferma.* Natalia.

Desde el momento en que las personas se dieron cuenta de que algo ocurría en sus cuerpos, evocaron diferentes nociones y explicaciones sobre su situación, designándolas cómo resultado de la enfermedad o de la vejez. Si bien la mayoría no cree que las enfermedades que padecen tengan algo que ver con la edad, ya que casi todos iniciaron sus enfermedades en la edad adulta, se señala que el envejecimiento es un desgaste del organismo y que con los años se acaban las fuerzas, es algo inevitable que tenemos que enfrentar y que coloca al individuo en una situación de vulnerabilidad que esta marcado por la variable socioeconómica. *Cuando uno ya está grande, le empiezan los males.* María.

La presencia en este proceso de las enfermedades crónicas como la diabetes y la hipertensión, agudiza las contradicciones existentes, ya que limita las posibilidades de movilidad e interacción social y en algunos casos se hacen presentes síntomas de depresión y aislamiento. Los ancianos saben que sus enfermedades no tiene curación, la biomedicina sólo les ofrece medidas de control con las que podrán sobrevivir muchos años, los médicos han insistido mucho con ellos sobre este tema, de allí que se asuman como enfermos crónicos pero que pueden controlarse.

En la familia, el ciclo de vida avanzado genera un cambio en la estructura y composición de los hogares, la toma de decisiones pasa de los padres a los hijos ya que en algunas familias los hijos llegan a ser los

principales proveedores de recursos económicos, llevando a transformar los papeles tradicionales de los padres al cuestionar su autoridad.

Conclusiones.

La senectud transformó la identidad y la posición social del sujeto, lo que estuvo determinado por la situación particular en que viven. El cuerpo envejecido adquirió connotaciones distintas de acuerdo al género, el grupo social y las condiciones socioeconómicas de los sujetos. Estas representaciones individuales pero a la vez socialmente construidas, determinaron no sólo la forma de vivir la vejez, de tener conciencia de la edad para descifrar el propio cuerpo y las enfermedades debidas a la senectud, sino también los tipos de apoyo que las familias y las instituciones brindan a este grupo que requiere de atención y cuidado.

La aparición de una enfermedad crónica incide directamente en el cuerpo, dado que son cuerpos que se transforman no sólo interna sino externamente, además que entran en la dinámica de la medicalización. Sus descripciones pueden ser entendidas como una construcción narrativa de sus vidas o sea como una construcción racional de significados, donde dan voz a valores y creencias que acompañan su padecimiento. (Williams, 1993).

El proceso de envejecimiento no se considera relacionado directamente con las enfermedades crónicas que padecen, sin embargo sus resultados en términos de desgaste físico son factores que incrementan su padecer. Se ponen en juego una serie de significados en torno a diversos aspectos vinculados entre sí: la imagen corporal transformada por el paso del tiempo y la enfermedad, los estados emocionales relacionados con la presencia del

padecimiento así como las consecuencias de ambos procesos en sus actividades cotidianas y sus relaciones sociales.

El impacto del padecimiento crónico se da en el tiempo biográfico, cambia el desempeño de los individuos y altera su concepción corporal a fin de descubrir cuales partes o sistemas se han alterado, el grado del daño, las posibilidades de recuperación y como el daño puede variar a lo largo del tiempo, en ese sentido algunas personas pueden ver su cuerpo como prisiones por lo cual ya no son capaces de establecer el contacto deseado con el mundo que los rodea. (Corbin y Strauss,1987)

Las transformaciones que sufrieron no quedaron en el cuerpo mismo, sino que trascienden al contexto de la vida diaria, dado que estos cambios se manifiestan en formas de sentir, pensar, vivir el propio cuerpo; así el cuerpo envejecido y enfermo se vive a través del dolor y la discapacidad.

Bibliografía

Aguado J.C. y Portal A.M. 1992. Identidad, ideología y ritual. Un análisis antropológico en los campos de educación y salud. Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

Cantón M. R. J. 1998. "...No por viejo sino por pobre". Representaciones y prácticas en tono a las pérdidas materiales, sociales y de salud que se presentan durante el proceso de envejecimiento. (Casos de la Merced, México D.F.) Tesis de Maestría. CIESAS. México.

Corbin J y Strauss A., *Acompaniments of chronic illness: changes in body, self, biography and biographical time*, Roth J. y P. Conrad (eds.), *The experience and Management of Chronic Illness*, Greenwich, JAI Press: 249-281. 1987

Domínguez A.C. 1992. Envejecimiento y familia. Papers 40: 75-88. Revista de Sociología, Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona.

Dubet F. 1989. De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto. Estudios Sociológicos, VII, (21). Colegio de México. México.

García H. 1998. Sistemas de soporte a la vejez. Apoyos formales e informales en el área metropolitana de Monterrey. En La Población de México al final del siglo XX. Hernández B.H. Menkes C. (Coord.)Vol. 1: 403-416 CRIM, Sociedad Mexicana de Demografía, UNAM. Cuernavaca Morelos.

Garay A. Gloria y Viveros V. Mara, 1999. El cuerpo y sus significados. En Cuerpo, diferencias y desigualdades, Viveros M, Garay G. (Comp.). Centro de Estudios Sociales. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Jodelet Denisse, 1988, "La representación social: fenómenos, concepto y teoría", en Moscovici S.(coordinador), Psicología Social II. Pensamiento y vida social,(España: Paidos).

Orozco I., Arias M y Villa E. 1998. La identidad colectiva del anciano. Un acercamiento a su proceso salud-enfermedad. En Mercado F. y Robles L. (comp.) Investigación cualitativa en salud. Perspectivas desde el occidente de México: 287-308. Universidad de Guadalajara. México.

Williams G. *Chronic illness and the pursuit of virtue in everyday life*. Radley A. (ed.) *Worlds of Illness. Biographical and Cultural Perspectives on Health and Disease* New York, Routledge: 92-108, 1993

CORPOREIDAD HUMANA. UNA VISIÓN BIOPSIOSOCIOCULTURAL DEL QUEHACER ANTROPOFÍSICO.

J. Erik Mendoza Luján*

Abstract

The present essay approach the problematic with regard to what is the angle or view point from the Physical Anthropology gain to apprehend the Human Phenomena?

Without pretension this paper try to give an answer about the view angle in Physical Anthropology's studies, presenting the next:

We'll understand like Human Phenomena to the biopsicosociocultural relationship's red complex. When this is translating (or tranforming) as transcscientific study's object raising it from a transcultural and transtemporal reality, sharing by Human ciences and disciplines or Humanistic sciences and disciplines. In the Physical Anthropology case, this view angle for its studies is the **Human Corporeity**, it means the endo-exogens process expression to conform at the open system or complex that we call Human Phenomena.

Resumen

El presente ensayo aborda la problemática de ¿cuál es el ángulo o punto de vista desde el cual se puede aprehender al Fenómeno Humano? Se puede entender por Fenómeno Humano al complejo de redes de relación biopsicosocioculturales. Al traducirse (o convertirse) como objeto de estudio transc científico, emergiendo de una realidad transcultural y transtemporal, compartido por ciencias y disciplinas Humanas o Humanísticas.

Sin tratar de ser pretencioso este trabajo, se propone dar una propuesta desde la perspeciva de los estudios de la Antropología Física. Para el caso de la Antropología Física, el ángulo de vista para su estudio es la **Corporeidad Humana**, significándose como una expresión de los procesos endo-exógenos que conforman al sistema o complejo abierto llamado Fenómeno Humano

□ Dirección de Antropología Física, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Palabras clave: Cuerpo, Corporeidad, Biopsicosociocultural, Quehacer, Paradigma, Objeto de Estudio.

**“El objeto de estudio es el primer obstáculo para una ciencia”
Kuhn.**

A lo largo de nuestra vida académica, ya sea como estudiantes o como investigadores, tenemos claro el quehacer científico de la Antropología Física, o al menos esa impresión nos da. En muchas ocasiones nos preguntan y nos cuestionamos acerca del quehacer antropofísico. La respuesta suele diferir de persona a persona, dependiendo de su adhesión a ciertas tendencias o modas científicas, o, valga la expresión, toreamos la pregunta con un hermoso pase de pecho respondiendo: “es todo lo que hace y/o realiza el antropólogo físico”, cayendo con esta respuesta en una concepción oculta y holística de nuestro quehacer científico.

Esta carencia de definición de la Antropología Física provoca una falta de identidad propia de los antropólogos físicos, causando angustia, al mismo tiempo que una sobrevaloración de sus trabajos y rama de estudio, dándole un énfasis predominante a los conceptos y objetivos propios de la Antropología Física, desde su perspectiva. Prueba de esta angustia es que los trabajos, en su mayoría, inician con una referencia general al concepto y objetivos de nuestra disciplina, a modo de justificación por haber elegido determinado problema de investigación entre los diversos que se plantean como posibles. Esto es comprensible, ya que la Antropología Física ha diversificado enormemente sus áreas de interés, las cuales se intersectan muchas veces con las de otras disciplinas y ciencias.

De esta forma se abordan campos propios de biólogos, médicos y, en fechas recientes, de sociólogos y filósofos, tratando de darle una perspectiva antropofísica, lo cual es difícil al no conocer y/o comprender nuestro propio sino.

Para lograr comprender el quehacer de una ciencia se necesita tener lo bastante claro el objetivo y objeto de estudio, asimismo los *paradigmas* que se encuentran

inmersos en éstos, los cuales permiten el crecimiento, a partir de las revoluciones científicas, para consolidarse como una ciencia madura¹.

Esto nos causa problemas dentro de la Antropología Física, puesto que se ha llegado a una científicidad circunstancial al tener un pretendido objeto de estudio. Así, en lugar de acercarnos más a la consolidación como ciencia nos va alejando. Es pretencioso, por el momento, el querer tener un objeto de estudio antropofísico, si no logramos consolidarnos como ciencia, esto debido a una característica inherente al propio carácter teórico y práctico de la Antropología Física: la carencia de una definición suficientemente precisa de su objetivo de estudio, puesto que somos una disciplina científica y no una ciencia, en el sentido estricto de la epistemología.

La Antropología Física no logra definir su objetivo de estudio, y por lo tanto consolidarse como ciencia al carecer de un conjunto bien integrado de conceptos, leyes, teorías, instrumentos y aplicaciones, que permiten definir claramente su objeto de estudio, su campo de acción y los problemas pertinentes en el mismo², es decir carece de un *paradigma* de aceptación general, en el sentido kuhniano³.

La conceptualización adecuada del objeto de estudio de la Antropología Física no es tan fácil. Se han adoptado una serie de inferencias explicativas con el objeto de someterlas a verificaciones posteriores, dando una diversidad de **abducciones**⁴ que tomamos como definición de nuestro objeto de estudio, abriéndose un abanico de definiciones. En el capítulo de Antecedentes del *Manual de Antropología Física*⁵ encontramos, por lo menos, cinco definiciones diferentes; asimismo la encuesta internacional⁶, realizada para conocer la definición de Antropología Física o Biológica, nos demuestra la gran diversidad de opiniones al respecto; sin embargo, se puede ver una definición compartida: *la variabilidad o las variaciones de la especie humana*.

Durante mucho tiempo, esta definición acerca del objeto de estudio, ha regido los trabajos antropofísicos. En la actualidad, aún prevaleciendo la definición anterior, se ha tratado de poner énfasis a la articulación, o mejor dicho, pretendida articulación de lo

¹ Kuhn 1975.

² Sandoval 1985.

³ Kuhn 1975.

⁴ **Abducción.** Para Eco (1984) la abducción es la adopción provisional de una inferencia explicativa, con el objeto de someterla a verificaciones ulteriores, y que se propone hallar conjuntamente con el caso también la regla.

⁵ Comas 1976.

⁶ Comas *et al* 1971.

biológico y lo social, al definir al objeto de estudio como “[...] las interrelaciones de los procesos biológicos y sociales y sus efectos sobre los seres humanos”⁷, o bien como “[...] el conjunto de las relaciones que existen entre el desarrollo de la sociedad y el desarrollo del ser humano”⁸, de una manera sintética podemos decir, a partir de las definiciones anteriores, que el objeto de estudio de la Antropología Física es el estudio del Fenómeno Humano.

Esta serie de abducciones ponen obstáculos dentro de la construcción del objetivo de la Antropología Física, al mismo tiempo que no logra definir su quehacer, lo cual nos pone traspiés en los estudios realizados y ha realizar, al no tener clara la perspectiva que se le debe dar. Sabemos que nuestra postura científica es la antropológica, pero, en muchas ocasiones analizamos desde las perspectivas de las ciencias y/o disciplinas de las que tomamos prestadas las herramientas para la elaboración de los trabajos, **completando** con técnicas antropológicas el estudio. La resultante de estos análisis no son investigaciones científicas antropológicas, al contrario son estudios de otras áreas que enriquecen a éstas y vician al quehacer antropofísico.

Hasta el momento el panorama se ve desalentador, pero no nos angustiemos, ni defendamos a capa y espada a una pretendida ciencia. La cuestión es más sencilla de lo que parece.

Para poder definir nuestro hacer debemos delimitar a la Antropología Física tomando en cuenta las siguientes consideraciones:

1. La Antropología Física es una disciplina científica. Retomando lo expuesto anteriormente, vemos que al carecer de un marco teórico-conceptual y epistemológico, no se sustenta en paradigmas, por lo tanto no es una ciencia.
2. La Antropología Física forma parte de la ciencia antropológica. La Antropología como ciencia cuenta con un corpus teórico, metodológico, conceptual y epistemológico, sustentado por paradigmas de aceptación general, que conforman a los objetivos y objeto de estudio, así como la definición concreta de su quehacer.

⁷ A. Montagu, en Comas *et al* 1971: 78.

⁸ Dickinson y Murguía 1982: 53.

3. La Antropología forma parte de las Ciencias Humanas y/o Humanísticas, compartiendo el objeto de estudio de forma transcientífica. Siendo el objeto de estudio compartido el Fenómeno Humano, y sus objetivos y quehacer el conocerlo y estudiarlo.

Partiendo de estos tres puntos observamos que todas las Ciencias Humanas comparten a un objeto de estudio, pero lo que caracteriza a cada uno de estos objetos de estudio es su particular ángulo de conocimiento. De esta forma tenemos diferentes objetos de estudio de un mismo fenómeno compartido para lograr abordar la complejidad. Esto significa una complejización en el tratamiento que se le da para lograr aproximarnos a él, puesto que todos los ángulos son paralelos y divergentes, lo cual no significa una invalidación para cualquiera de estos ángulos, únicamente demuestra la complejidad del complejo.

El objeto de estudio compartido por las Humanísticas es el *Fenómeno Humano*. Hablamos de *Fenómeno Humano* y no de *Ser Humano* a partir de la premisa existencialista “[...] hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la **realidad humana**”⁹ Esto significa que el humano empieza por existir, se encuentra, emerge en el mundo y después se define, crea su naturaleza y su esencia, su *Ser*. Este Ser es la esencia que permite la autodefinición, el significarse como una conceptualización, una introyección de sí mismo; de dar paso a una identidad a partir de observar las diferencias del resto de las existencias, para poder observar las semejanzas y confirmar su identificación de existir.

Por fenómeno entendemos a un evento o manifestación que puede percibirse, captarse, aprehenderse, sentirse, aún los no definidos. Existe en lo real, lo imaginario y lo simbólico; es expresión, no solo como se concibe, sino tal como se quiere, creando de esta forma la concepción de la esencia.

De esta forma el Fenómeno Humano se crea a sí mismo como se quiere después del impulso hacia la existencia, “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace [...] será ante todo lo que habrá proyectado ser”¹⁰

⁹ Sartre 1981: 15-16.

¹⁰ *Ibidem*: 16

Ahora, si tomamos en cuenta que el concepto de Fenómeno humano fue utilizado por primera vez por Teillard de Chardin como la relación de los procesos sociales y biológicos que conforman al humano¹¹, no se aleja, sino que se asemeja a la definición de hombre o humano dada por la OMS en 1971: “Ser bio-psico-socio-cultural”.

Esto parece ser contradictorio, conceptualizar la existencia del Humano es llegar a una esencia, pero esta es la *Realidad Humana*, el *Fenómeno Humano*. Existencia y esencia, precedente y precedido, expresión e introyección de lo biológico, psíquico, social y cultural.

De esta forma, podemos definir al Fenómeno Humano como el complejo de redes de interrelación e interacción biopsicosocioculturales, emergiendo de esta red las relaciones de la endogenia y exogenia conformadas por los factores bióticos, psíquicos, fisico-bióticos, sociales, culturales y psicoafectivos. El conjunto de esta red y su emergencia conforman al Fenómeno Humano, mientras que la expresión de los procesos interactuantes de algunos de los factores nos muestra características o rasgos del mismo, como son la política, religión, ciencia, cuerpo, corporeidad, etcétera.

Para lograr entender mejor al Fenómeno Humano pensémoslo como una hiperesfera. Una esfera en la cuarta dimensión se conforma por una serie de esferas que a su vez son conformadas por otra serie de esferas. En este caso el Fenómeno Humano es la Hiperesfera, constituida por las esferas biopsicosocioculturales, que a su vez son conformadas por los factores endógenos y exógenos (fig. 1).

Al pasarlo a la tercera dimensión observamos una lluvia de esferas. Estas son los rasgos aislados del fenómeno, al mismo tiempo que los factores endógenos y exógenos, lo biológico, lo psíquico, lo social y lo cultural. Al pasar esta hiperesfera a la segunda dimensión lo que vemos es una serie de círculos concéntricos que llegan a demostrar la realidad humana o fenómeno humano (fig. 2).

Al comprender lo anterior observamos que la existencia del Fenómeno Humano se encuentra en una cuarta dimensión, en la cual todos los factores, rasgos y redes conforman a este complejo. Cuando comenzamos a diseccionar a la hiperesfera y a abordarla desde diversos ángulos del conocimiento, estamos pasándola a una tercera

¹¹ Teillard de Chardin 1955

dimensión, causando una lluvia de componentes de este Fenómeno Humano, perdiendo las relaciones y procesos resultantes y conformantes de este complejo. Para no perder esto debemos pasarla a una segunda dimensión o mantenernos en la cuarta. Al pasarla a la segunda dimensión logramos observar el fenómeno como un objeto de estudio no compartido, sino transcienceífico y transdisciplinario, al mismo tiempo que transtemporal y transespacial al poderlo ubicar en un contexto temporo-espacial determinado. Esta característica permite que no se pierda la posibilidad de verse desde diversos ángulos del conocimiento.

Así, el Fenómeno Humano puede abordarse desde cualquier ciencia o disciplina Humanística, dándole una característica de apropiación a través de su particular ángulo de conocimiento; asimismo se le impregna su carácter particular por medio de los objetivos y quehaceres de cada área.

La forma en la cual la Antropología aborda el estudio y conocimiento del Fenómeno Humano es a través de su objeto de estudio: *Denotar, observar, describir, caracterizar y analizar la diversidad, variabilidad y plasticidad del Fenómeno Humano*. Denotamos, observamos, describimos y analizamos las diferencias y semejanzas aparentes de unos con otros. De esta forma los objetivos de estudio y el quehacer del antropólogo es el estudio del otro o de los otros, para la comprensión de la mismidad o de nosotros. Este conocimiento, poco aparente, de la *alteridad* ha logrado enraizarse a partir de que estudiamos diferencias (diversidad, variabilidad, plasticidad) y semejanzas (identidad, pluralidad, comunidad, población). Vemos las diferencias y semejanzas en la otredad, puesto que no puedo experimentar observarme a mí mismo, sino al otro que es el reflejo de mi mismidad creando una ti mismidad.

“El estudio de la experiencia de otros se basa en deducciones mías, a partir de mi experiencia de ti mientras me experimentas, sobre como me estas experimentando mientras yo te experimento experimentándome a mí... [Es] la vivencia de mi propia experiencia y de la de otros. Se refiere a la relación entre mi experiencia de ti y tu experiencia de mí, es decir a la interexperiencia”¹²

Hasta este momento hemos analizado las diferentes relaciones del Fenómeno Humano, como objeto de estudio transcienceífico y transdisciplinario. También se ha abordado el objeto de estudio de la Antropología como ciencia, pero no se ha resuelto el problema del quehacer antropofísico.

¹² Laing 1977: 19.

Para lograr conocer el quehacer antropofísico, como lo vimos anteriormente, demos delimitar a la misma disciplina. Hemos observado que por las características inherentes al propio carácter teórico y práctico de la Antropología Física no es una ciencia, pero si una disciplina científica que emerge de la Antropología.

Al ser parte de una Ciencia Humanística compartimos el objeto de estudio de éstas; sin embargo no tenemos un ángulo de conocimiento propio construido por la apropiación de un objeto de estudio particular, puesto que carecemos de paradigmas de aceptación general y marcos teórico-conceptuales y epistemológicos, conformados al interior de la disciplina.

Ahora bien, nuestra disciplina forma parte de una serie de disciplinas que conforman el conocimiento antropológico, por lo tanto compartimos al mismo objeto de estudio de la Antropología. De esta forma, la particularidad de cada disciplina es a través de la forma en que se aborda a este objeto de estudio transdisciplinario, caracterizando los objetivos y quehaceres propios de cada una de ellas.

El tratamiento propio de cada una de las disciplinas antropológicas es a partir de ángulos de visión, que permite la aproximación al mismo objeto de estudio desde diferentes puntos de vista. Volvamos a pensar en la esfera. Dependiendo del lugar desde donde se este observando a ésta, es el conocimiento que obtenemos de la esfera. Así, el objeto de estudio antropológico tiene diversos ángulos de visión, denotados, descritos y analizados por cada una de las disciplinas, teniendo puntos de contacto entre ellos, debido a la naturaleza transdisciplinaria del objeto.

Observando lo anterior podemos definir a la Antropología Física como una disciplina de la Antropología, que tiene un ángulo de visión para abordar al objeto de estudio transdisciplinario propio de la ciencia antropológica.

De esta forma, la propuesta del ángulo de visión para la Antropología Física es la **Corporeidad Humana**, siendo su quehacer la construcción de conocimientos referentes al Fenómeno Humano en base a éste ángulo de visión.

Se entiende por Corporeidad Humana a la expresión física observable, mensurable, ponderable descriptible y analizable de la red de relaciones endo-exógenas, la cual se encuentra en continuo movimiento, ya sea pasivo o activo, atravesando el “firmamento” creado por una temporo-espacio-dimensonalidad. Por ser

la expresión de las relaciones endo-exógenas tiene una gran variabilidad, diversidad y plasticidad, permitiendo una mayor gama de adaptaciones internas y externas.

Esta Corporeidad Humana esta habilitada de una capacidad de introyección y proyección. Así los rasgos de experiencias introyectadas a la psique pueden proyectarse a los factores físico-bióticos y socio-culturales en forma de emergencias responsivas. De esta manera, podemos entender a la Corporeidad Humana como la introyección y proyección de experiencias de las vivencias del complejo de redes de relación biopsicosocioculturales.

Cabe mencionar que no se esta tomando como sinónimos al Cuerpo Humano y a la Corporeidad Humana. En el sentido estricto de la palabra, cuerpo tiene cinco connotaciones claras:

1. Como la estructura de un animal con sus órganos.
2. Cadáver.
3. La parte más grande y primaria, central, de un órgano; como el cuerpo uterino.
4. Masa de materia.
5. Órgano pequeño, como el cuerpo carótideo.

A grandes rasgos podemos decir que cuerpo es una expresión material mensurable, ponderable, observable y analizable de los procesos bióticos en interrelación con el medio ambiente.

Esto concuerda con la definición de corporeidad. Pero realizando un análisis más detallado el cuerpo es la expresión genética, en los que incide el medio ambiente en forma indirecta, siendo el receptor inconsciente de esta incidencia, teniendo mayor peso la biología. Así, el Cuerpo Humano es el fenotipo, la anatomofiosioneurología; la expresión de los procesos genéticos y su relación con el medio ambiente. Esto es, la masa de materia animada e inanimada resultante del *pool* genético de cada individuo en interrelación con los procesos medio ambientales, e inmodificable por procesos no culturales. Nadie cambia su cuerpo de forma natural.

La Corporeidad se refiere a la expresión física, captada por los sentidos, de los procesos biopsicosocioculturales y la interrelación de los factores endo-exógenos. Esto es, la interacción de lo biológico (genotipo y fenotipo) y lo psíquico, interrelacionando e

interactuando en un medio físico-biótico, en sociedad y con una cultura compartida en tiempos y espacios propios. Ésta es cambiante y modificable por el medio, la sociedad y la cultura; dependiendo de los tiempos y espacios por los que atraviesa.

De esta manera la Corporeidad Humana desborda al Cuerpo Humano, trascendiendo en las representaciones del cuerpo en iconos, esculturas, imaginarios y símbolos de aquello que nos lleva a ser los que queremos, a la Realidad Humana.

Así, la Corporeidad Humana es la expresión e introyección de las vivencias diarias; de las experiencias, comportamientos, deseos y necesidades. Desborda al hombre biológico transformándolo en un Fenómeno Humano, convierte a los restos óseos en individuos desaparecidos conviviendo en un contexto determinado por el tiempo y espacio, a los objetos de estudio somatológico en sujetos cambiantes a lo largo de su vida, no solo ontogenética, sino que también de su propia historia de vida, su autobiografía. A las poblaciones les da su carácter de individuos interrelacionados e interactuantes de una historia comprometida y compartida, a través del espacio y tiempo que ocupan. Y así podríamos seguir mencionando ejemplos hasta abordar todas las áreas y ramas en que se divide la Antropología Física.

De esta manera, la propuesta de quehacer antropofísica es:

La construcción de conocimientos referentes al Fenómeno Humano, tomando como ángulo de visión a la Corporeidad Humana, la cual nos permite percibir en mayor medida la expresión plástica, variable y diversa de la endogenia y exogenia de este Fenómeno.

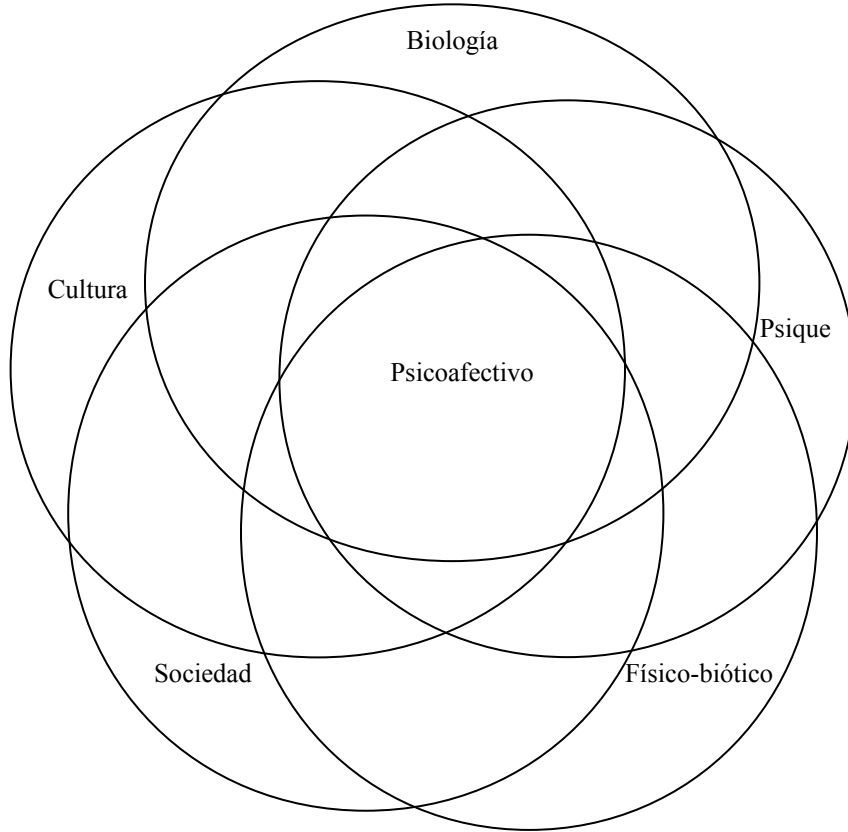


Figura 1. Modelo de la hiperesfera del Fenómeno Humano.

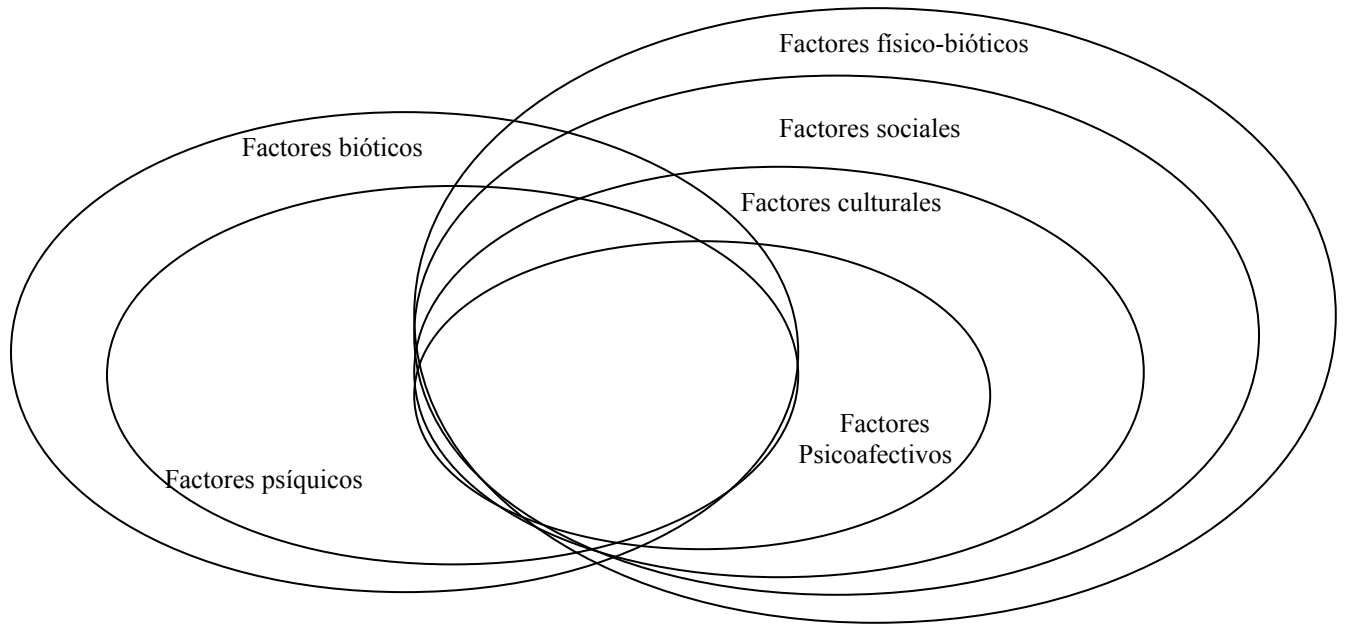


Figura 2. Modelo de la hiperesfera del Fenómeno Humano pasado a la segunda dimensión.

REFERENCIAS.

Comas, Juan; Helia de Castillo y Betty Méndez.

1971 *Biología Humana y/o Antropología Física*. UNAM, México.

Comas, Juan.

1976 *Manual de Antropología Física*. UNAM, México.

Dikinson, Federico y Raúl Murguía.

1982 “Consideraciones en torno al objeto de estudio de la Antropología Física”, en: *Estudios de Antropología Biológica* (1er. Coloquio de Antropología Física “Juan Comas”, 1980). UNAM, México, pp. 51-64.

Eco, Humberto.

1984 “Cuernos, cascos, zapatos: Algunas hipótesis sobre tres tipos de abducción”, en Eco, Humberto y Thomas Sebeok (compiladores). *El Signo de los Tres*. Editorial Lumen, Barcelona, España.

Kuhn, Thomas S.

1975 *La Estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica, México.

Laing, R.D.

1977 *La política de la experiencia*. Editorial Crítica, Grupo editorial Grijalbo. Barcelona, España.

Sandoval, Alfonso.

1985 *Estructura corporal y diferenciación social*. UNAM, México.

Sartre, Jean Paul y Martin Heidegger.

1981 *El Existencialismo es un Humanismo. Carta sobre el Humanismo.*
Ediciones 80. Buenos Aires, Argentina.

Teilhard de Chardin, Pierre.

1955 *Le phénomène humain.* Editions du Seuil. Paris, France.

Prostitulogías: cartografías de la escena pospornográfica

Dr. Fabián Giménez Gatto

Centro de Diseño, Cine y Televisión

Pornografía significa -si hemos de creer en la etimología- “escritos sobre las prostitutas”, una suerte de epíteto de grueso calibre que serviría para nombrar, no sin desprecio, aquellos textos que trazan los burdos contornos de una práctica sexual carente del glamour de lo erótico, de sus velos, elipsis y derivas. Ahora bien, la etimología de la palabra “prostituta” resulta bastante sugerente, parece provenir del latín *prostituere*, un vocablo compuesto donde *pro* significa adelante y *statuere* significa estacionado, parado, colocado, entonces, prostituta sería quien se coloca adelante, a la vista, un cuerpo (y un sexo) en primer plano. Podríamos retomar el sentido radical de lo pornográfico, entenderlo en términos de una crisis de la representación fundada en la distancia escénica, inventando, de esta forma, una suerte de pospornografía como *prostitulogía*, un neologismo greco-latino que serviría para nombrar una serie de prácticas artísticas y análisis teóricos en torno a la visibilidad extrema de lo obscuro, aquello que, como una prostituta en el cruce de las tres vías, se coloca adelante, a la vista. Las prostitulogías (el *Cunt Art* de Chicago, el *Post Porn* de Sprinkle, por poner sólo un par de ejemplos), en sus derivas más allá de las representaciones dominantes de la discursividad *hardcore*, trazan nuevas líneas de visibilidad al interior de la representación explícita de lo corporal, en este sentido, el cuerpo explícito delinea las cartografías de la escena pospornográfica.

El cuerpo explícito será, si nos dejamos llevar una vez más por la etimología, un cuerpo desplegado, desdoblado, desenrollado, abierto y sin secretos. “Abra el presunto cuerpo y esponga todas sus superficies”¹, así empezaba, programáticamente, el libro

¹ Jean-François Lyotard, *Economía libidinal*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 9.

Economía libidinal de Jean-François Lyotard. Cuerpo desplegado, abierto, convertido en pura superficie sin interioridad, procedimiento antibarroco, no un juego de pliegues sobre pliegues sino el despliegue del cuerpo como banda de Moebius, “la banda del cuerpo libidinal abierto y extendido en su única cara sin reverso, cara que nada oculta.”² *Explicitus*, participio pasado de *explicare*, sugiere esta transparencia moebiana de lo corporal, esta visibilidad extrema del cuerpo en escena, producción de una superficie perfectamente iluminada, sin sombras ni ocultamientos.

Explicit, tercera persona del singular, señalaba, en la edad media, las últimas palabras de un texto, significando “aquí termina”; quizás estamos viviendo la hora postrera de los discursos y representaciones en torno a la corporalidad tal y como la conocíamos, en este sentido, el cuerpo explícito es un cuerpo paroxístico. Entonces, lo explícito parece ser el nuevo eufemismo para referirse al traumático paroxismo de lo corporal en la textualidad contemporánea. *Explicitus est liber*: en la discursividad prostitulógica, el cuerpo, en su literalidad, tiene la última palabra.

Se ha hablado mucho del retorno del cuerpo en el arte de los noventa, este *cliché* debería corregirse. Pareciera que no estamos frente a un retorno sino ante un devenir, transitamos, en términos prostitulógicos, de los fluidos corporales a la fluidez de lo corporal. En este sentido, lo abyecto y lo informe resultan ser nociones cada vez más inseparables en los análisis de lo que nombramos con el afortunado oxímoron de arte abyecto. Me explico, lo informe traza las coordenadas heisenbergianas de lo que podríamos llamar una anatomía de la abyección. Anatomías paradójicas, inciertas, corporalidades desreguladas ubicadas en los límites de una ciencia que estudia, modulándola, la estructura interna y externa del ser humano; lo informe, al contrario, desestructura la estructura

² Jean-François Lyotard, *ibid.*, p. 11.

orgánica, los cuerpos explícitos serán, entonces, la parte maldita de la anatomía. Lo informe, nos dirá Bataille, “no es sólo un adjetivo con determinado sentido sino un término que sirve para desubicar, exigiendo generalmente que cada cosa tenga su forma.”³ O bien, podemos agregar, que cada cuerpo tenga sus órganos. Lo informe corporal nos remitirá a la noción de cuerpo sin órganos, entendida como un conjunto de prácticas corporales que tienden hacia lo informe. En palabras de Deleuze y Guattari, el cuerpo sin órganos “ya está en marcha desde el momento en que el cuerpo está harto de los órganos y quiere deshacerse de ellos, o bien los pierde.”⁴ Obviamente, esta afanisis corporal no es física sino metafísica, deconstrucción de la propia idea de organismo como organización *formal* de los órganos del cuerpo. Más allá de lo anatómico, *episteme* (saber) que funciona como *parergon* (marco) del *body art*, el cuerpo explícito, en su condición informe, será un cuerpo posmetafísico, es decir, anatómicamente incorrecto. De la metáfora a la metonimia, deconstrucciones y descuartizamientos, toda una retórica carnal, plagada de elipses, aliteraciones, hipérbolos y sinécdoques de lo corporal, traza el plano de inmanencia de una anatomía imposible.

El cuerpo sin órganos se despliega en un conjunto de prácticas libidinales, un uso intensivo del cuerpo donde los artistas suelen tender hacia el límite o rebasamiento de la noción de organismo, a partir de la producción de cuerpos traumáticos, obscenos, abyectos. Sugeriré, provisoriamente, una lista no exhaustiva de cuerpos explícitos, un esbozo de ciertas anatomías de la abyección vinculadas a las singularidades de la representación explícita de lo corporal. Esta lista de figuras, entendidas como “el gesto del cuerpo sorprendido en la acción, y no contemplado en reposo”⁵, no es más que un conjunto de

³ Georges Bataille, *Documentos*, Caracas, Monte Avila, 1969, p. 145.

⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1997, p. 156.

⁵ Roland Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*, México, Siglo XXI, 1993, p. 13.

retazos de la discursividad prostitulógica, un puñado de imágenes que evocan al cuerpo en el vértigo de lo real y de su representación. Imágenes, quizás, para un nuevo imaginario.

Elijo, como Barthes, un orden absolutamente insignificante para estas imágenes, que darán cuenta, alfabéticamente, de algunas figuras de la corporalidad explícita. El cuerpo anal de Keith Boadwee en *Untitled (Purple Squirt)* (1995), el cuerpo clausurado de Heli Rekula en *Hyperventilation* (1993), el cuerpo endoscópico de Mona Hatoum en *Corps étranger* (1994), el cuerpo estéril de John Duncan en *Blind Date* (1980), el cuerpo eyaculatorio de Andrés Serrano en *Ejaculate in Trajectory* (1989), el cuerpo ginecológico de Annie Sprinkle en *The Public Cervix Announcement* (1992), el cuerpo HIV positivo de Ron Athey en *4 Scenes in a Harsh Life* (1994), el cuerpo masoquista de Bob Flanagan en *You Always Hurt the One You Love* (1991), el cuerpo materno de Mary Kelly en *Post-Partum Document* (1973-79), el cuerpo menstrual de Judy Chicago en *Red Flag* (1971), el cuerpo masturbatorio de Vito Acconci en *Seedbed* (1970), el cuerpo orgásmico de Elke Kristufek en *Satisfaction* (1996), el cuerpo orgiástico de Carole Schneemann en *Meat Joy* (1964), el cuerpo queer de Jurgen Klauke en *Transformer* (1973), el cuerpo terminal de Hanna Wilke en *Intra-Venus* (1993), el cuerpo vaginal de Shigeeko Kubota en *Vagina Painting* (1965), el cuerpo violado de Ana Mendieta en *Rape Scene* (1973).

Esta suerte de traumática taxonomía corporal parece surgida de “El idioma analítico de John Wilkins” de Borges, recordarán el inicio de *Las palabras y las cosas*, entre risas Foucault se preguntaba “¿A partir de qué *a priori* histórico ha sido posible definir el gran tablero de las identidades claras y distintas que se establece sobre el fondo revuelto, indefinido, sin rostro y como indiferente, de las diferencias?”⁶ Paradoja de unas prostitulogías que, con su delirante recuento de erecciones, eyaculaciones y exhibiciones

⁶ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1995, p. 9.

(Bukowsky *dixit*), se ubican en el espacio discursivo de lo heterológico, en una textualidad heterotópica más o menos inquietante e incierta. Esta heteróclita lista de cuerpos explícitos podría, en una especie de gimnástico empecinamiento poético, prolongarse *ad infinitum*. Pero basta ya de obsesivas e interminables clasificaciones horizontales, centrémonos en una figura particular de lo prostitulógico, el cuerpo explícito de Annie Sprinkle.

Una ducha vaginal seguida por una breve lección de anatomía femenina sirven de preámbulo a *The Public Cervix Announcement*, performance que cierra el primer acto del show *Post-Porn Modernist* de Annie Sprinkle. Antes de insertar un espéculo en su vagina e invitar al público a ver su cuello uterino, la artista, adoptando un aire escolar similar al empleado en *Nurse Sprinkle's Sex Education Class* (otro de sus divertidos performances pospornográficos), parodiará el saber ginecológico reduciéndolo a un par de esquemas que ilustran, con la claridad de un manual de secundaria, el sistema reproductivo femenino y el cuello uterino. Luego de un breve recorrido por la terminología médica, señalando, didácticamente, la anatomía femenina, deletreando y repitiendo las palabras útero, ovarios trompas de falopio y cérvix, Sprinkle nos revelará un espacio que es, al decir de Terri Kapsalis, “a la vez interior al cuerpo y exterior a la representación”.⁷ La estrategia de Sprinkle no se limita, por tanto, a la parodia, sino que nos empujará, en términos escópicos, de la representación a la presentación, a partir de la apropiación y uso performático del instrumento por excelencia de la mirada clínica sobre el cuerpo femenino: el espéculo. Puesta en escena de un cuerpo explícito que es sinónimo, aquí, de un sexo abierto, *especulótico*, resultado del encabalgamiento de una tecnología médica -el espéculo- y de un gesto pornográfico -el *split beaver*-.

⁷ Terri Kapsalis, *Public Privates. Performing Gynecology from Both Ends of the Speculum*, Durham, Duke University Press, 1997, p. 132.

Annie Sprinkle inscribe en su cuerpo las concavidades de un sexo hiperbólico, más pornográfico que lo pornográfico y, al mismo tiempo, clínicamente desexualizado. Deslizamientos e inversiones que convierten al espéculo en un juguete sexual y a la genitalidad en una superficie arrojada al frenesí de lo visible. En una especie de extroversión cérvico-uterina paralela a una introversión espectacular, su sexo es penetrado escópicamente, “eye fuck” es el término acuñado por Sprinkle para referirse a esta difracción performática de lo órganos sexuales tal y como solemos concebirlas en los manuales de anatomía. Espéculo en mano, Sprinkle deconstruye, humorísticamente, las austeras certezas de lo anatómico, inventando una nueva modalidad de lo que Arthur Kroker alguna vez llamó sexo sin secreciones. Instauración de una forma extrema de voyeurismo sinecdótico, exaltación autónoma de un fragmento del cuerpo, anarquización microscópica de una cavidad que se erige más allá de la égida de la totalidad orgánica, trazando los contornos de una corporalidad explícita, intensiva, literal, atravesada por ondas de placer e(ndo)scópico.

No sólo la mirada médica está sujeta a estas deconstrucciones pospornográficas, en otra de sus lecciones de anatomía, Annie Sprinkle diseccionará la imaginaria *cheesecake* de la fotografía erótica. “Anatomy of a *Pin-up* Photo” nos presenta un recuento irónico de los artilugios de la feminidad como mascarada, una panoplia de signos se inscriben en su cuerpo convirtiéndolo en un objeto sexual, al mismo tiempo que su escritura se encarga de irlos desmontando uno por uno. El *pin-up* pasa del terreno de lo visible al de lo legible, la visualidad del cuerpo erótico se convierte, gracias al humor de Sprinkle, en una suerte de ejercicio performático, recodificación de lo corporal a partir de la puesta en escena y deconstrucción de los códigos de la representación erótica. Esta imagen resume, creo yo, la historia de su vida, Ellen Steinberg se inventa un cuerpo prostitulógico que bautizará con el

nombre de Annie Sprinkle, unas décadas después, Annie se convertirá en Anya, una especie de diosa *new age* o prostituta sagrada posmoderna, pero esa es otra historia.

Todo se reduce a una cuestión de devenir. “Por qué no caminar con la cabeza, cantar con los senos nasales, ver con la piel, respirar con el vientre”⁸, se preguntaban, intuyendo las infinitas posibilidades del cuerpo sin órganos, Deleuze y Guattari. “Por qué no bailar con los senos o escribir poesía con las nalgas” parece contestar Sprinkle, desde la alegría de un programa de experimentación orientado a insuflar humor en cada centímetro de su piel, en una especie de poética metonímica del significante corporal. *The Bosom Ballet* es un performance mamario donde los senos de Sprinkle danzan melodiosamente al compás del vals El Danubio Azul, sus manos, enfundadas en largos guantes negros, estiran, comprimen, pellizcan, suben, bajan, balancean, exprimen, envuelven, juntan y separan sus senos en una coreografía que conjuga, en un devenir musical del cuerpo, las delicias del gesto autoerótico y del ballet. En *Poem By My Ass*, Annie Sprinkle parece llevar hasta las últimas consecuencias la afirmación barthesiana de que uno escribe con su cuerpo. El poema, heredero de la tradición surrealista y de su escritura automática, fue escrito por sus nalgas desnudas, al momento de sentarse sobre el teclado de una máquina de escribir eléctrica, el gesto esquizoanalítico de Sprinkle sustituye, sabiamente, a su inconsciente por su trasero, poesía erógena de una corpor(e)alidad que no nos remite al fantasma psicoanalítico, sino al carácter productivo y asignificante de su funcionamiento maquínico.

Roland Barthes definió alguna vez al erotismo como una “pornografía alterada, fisurada.”⁹ Probablemente, lo prostitulógico se convierta en nuestro nuevo erotismo, no estoy hablando de un *revival* de los viejos códigos de la representación erótica sino de una deconstrucción del dispositivo pornográfico tal como hoy lo conocemos. Tal vez, estas

⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, pp. 156-157.

⁹ Roland Barthes, *La cámara lúcida*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 86.

líneas de visibilidad prostitulógica tracen, no dentro de mucho, insospechadas cartografías de la escena pospornográfica, derivas más allá de las representaciones dominantes de la sexualidad explícita y del carácter unario de sus imágenes. Quizás el sexo, al igual que otras invenciones, termine borrándose “como en los límites del mar un rostro de arena.”¹⁰

Bibliografía

Artaud, Antonin, *Para acabar con el juicio de Dios*, México, Arsenal, 2004.

Barthes, Roland, *Fragmentos de un discurso amoroso*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1993.

¹⁰ Michel Foucault, *op.cit.*, p. 375.

- , *La cámara lúcida*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Bataille, Georges, *Documentos*, Caracas, Monte Avila, 1969.
- Cody, Gabrielle (ed.), *Hardcore from the Heart: The pleasures, Profits and Politics of Sex in Performance / Annie Sprinkle: SOLO*, New York, Continuum, 2001.
- Delueze, G., Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1997.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1995.
- Kapsalis, Terri, *Public Privates. Performing Gynecology from Both Ends of the Speculum*, Durham, Duke University Press, 1997
- Kauffman, Linda S., *Malas y perversos*, Madrid, Cátedra, 2000.
- Liotard, Jean-François, *Economía libidinal*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Sprinkle, Annie, *XXXOOO, Volume 1*, New York, Gates of Heck, 1997.
- , *XXXOOO, Volume 2*, New York, Gates of Heck, 1997.
- , *Post-Porn Modernist*, Amsterdam, Art Unlimited, 1991.
- , *Post-Porn Modernist. My 25 Years as a Multimedia Whore*, San Francisco, Cleis Press, 1998.
- Schneider, Rebecca, *The Explicit Body in performance*, New York, Routledge, 1997.
- Williams, Linda, *Hard Core*, California, University of California Press, 1999.

CUERPOS CONCRETOS, FRONTERAS DIFUSAS LO PÚBLICO Y LO PRIVADO EN LA MODERNIDAD DEL SIGLO XXI

Ningún hombre es en sí equiparable a una isla; todo hombre es un pedazo de continente, una parte de tierra firme; si el mar llevara lejos un Terrón, Europa perdería como si fuera un promontorio... como si se llevaran una Casa Solariega de tus amigos o la tuya propia.
Ernest Hemingway

Felipe Gaytán Alcalá
Dirección de Posgrado e Investigación
Universidad La Salle México

Pirandello escribió un cuento maravilloso sobre el juicio público de un hombre que mató a su mujer porque ésta lo engañaba. El juez le preguntó porque cometió tal atrocidad y si estaba consciente de su acto, a lo que el indiciado señaló:

“Estoy consciente de mi acto señor Juez y no me arrepiento de lo que hice. Lo que me duele no es que ella me engañará sino las voces de los vecinos que me juzgaron. No hubiera cometido tal delito si únicamente mi mujer se hubiera acostado con el granjero, lo hice porque el pueblo ya me lo pedía a través de sus críticas.” (Pirandello; 2001, 57)

El relato de Pirandello nos muestra como lo público y lo privado son dos dimensiones que, si bien en la modernidad hemos separado de manera heurística, en la realidad la frontera entre estos dos ámbitos resulta por demás ambigua y no menos compleja de lo que creemos. Durante mucho tiempo dimos por sentado que existía un espacio público y otro privado delimitados e identificables.

Entendimos por ese espacio público aquello que era del dominio general, donde los problemas comunes se exponían y debatían en una metafórica gran ágora. Los temas y problemas estaban sujetos al escrutinio de aquellos que por derecho de la colectividad eran re-conocidos como ciudadanos.

También una doble asociación. Por un lado, generar una acción colectiva a problemas que los particulares por sí mismos no eran capaces de resolver, por falta de recursos propios o por la necesidad imperiosa de establecer reglas de convivencia mínimas (dotación de agua, orden público, códigos sociales de conducta). Por otro, el derecho de todos a opinar sobre lo que les afectará – indirecta o directamente que va conformando la llamada opinión pública, que no es la suma de opiniones particulares sino los temas que los ciudadanos comentan y están pendientes de ellos. Más adelante analizaremos el tratamiento que Habermas hace de ella.

En síntesis, para el Siglo XX el espacio público se concebía como un gran escenario sobre el cual discurrían los extraordinarios temas sociales, la toma de decisiones y, desde el cual la autoridad se abrogaba el derecho de su legitimidad y legalidad para resolver cualquier problema en nombre del ciudadano, del pueblo, de lo público.

En el otro extremo estaba lo que creímos era el ámbito privado. Espacio destinado a salvaguardar la integridad de las personas, sus sentimientos, sus lazos afectivos. Se tenía la idea romántica de ser lugar de salvaguarda de las personas, su forma de ser, su familia, su parte interior que no era posible exponerla al escrutinio público. A diferencia del escenario, lo privado eran los camerinos, un lugar para recuperar fuerzas, realizarse, no dejarse ver por nadie que no tuviera permiso para entrar.

En un sentido laxo lo privado se suponía como el *oikos* griego, el hogar donde se satisfacía todas las necesidades materiales y emocionales. Hannah Arendt menciona que el mundo sería insostenible si no tuviéramos lo privado y todo fuera expuesto a lo público, sería tanto como habitar un mundo esquizofrénico. (Arendt; |998)

Para el Siglo XXI la separación de esferas público y privado en la que construimos nuestro mundo- ya para actuar en él, ya para analizarlo- ha dejado de ser una certeza. Los temas entre un ámbito y otro no sólo se cruzan o traspasan. Ese no es ahora el problema pues desde la constitución misma de ambas las fronteras han sido ambiguas, porosas y sobre todo superpuestas. La sexualidad, la familia, la propiedad, la ética, son temas de lo privado que han irrumpido en lo público. Temas como el narcotráfico, el SIDA, la ecología, la política forman parte de lo público que se han instalado en las discusiones en el hogar, en la familia, etc.

El problema real no es la porosidad de las fronteras, discusión que dominó el siglo anterior. Lo importante para este siglo es aprehender de otra manera la dinámica de ambas esferas, de conseguirlo podremos entender de otra manera el horizonte de problemas sociales y políticos que nos acechan. Proponemos construir una mirada distinta y distante de la que predominó en el pasado. Partimos ahora de entender que no existe una frontera entre ambas esferas. Por el contrario, los problemas y temas sociales y políticos contemporáneos no surgen de una esfera en particular sino que son simultáneos y horizontales a ambas esferas. La simultaneidad está dada porque todo fenómeno social es ahora público y privado a la vez y es horizontal porque ninguna esfera se superpone a otra. Para demostrar nuestra hipótesis abordamos diversas dimensiones sociales que están latentes en el presente siglo, a saber: la dinámica laboral que ahora encuentra espacio en el hogar; las telecomunicaciones que irrumpen el espacio de la sociedad de masas pero interpelan a modos y formas de lo privado; las políticas públicas que parecen dominar lo político pero tienen un dominio privado cuando se les aplica como son los programas sociales asistencialistas, y; el surgimiento de otro ámbito que, si bien surge de lo privado, adquiere cada vez más autonomía como es la intimidad. Lo cierto es que el problema central está dado en tanto concebimos lo privado como un espacio subordinado a lo público necesario de ser exhibido, y lo público como algo que debe ocupar todos el espectro de lo privado, como si los ciudadanos tuvieran que incorporar en su ámbito particular los grandes temas de la sociedad.

Manual de Inquisidores

La distinción entre lo público y lo privado no es algo inherente a la condición social de la humanidad. Es una construcción moderna que adquiere sentido en tanto el hombre se convierte en el centro de la sociedad, cuando se cree que todo gira alrededor de él. La centralidad del individuo en la sociedad moderna - en cierta forma un desmedido antropocentrismo - modificó sustancialmente la manera en que el orden social y las formas de convivencia se habían construido. Recordemos que en sociedades premodernas el individuo como unidad no existía. Todo giraba en torno a la comunidad, la fuerza y la representación social estaba fundada en lo social y no en lo individual. Lo público y lo privado no existía como hoy lo conocemos, lo que en realidad existía era el sentido de pertenencia de cualquier integrante a la comunidad.

Los lazos de solidaridad, el esfuerzo estaba en función de las necesidades colectivas y no individuales. Incluso, entregar la vida o lo que hoy conocemos como suicidio estaba dado en tanto que la comunidad lo exigiera. Es el caso de los guerreros inmolados por una causa, los famosos kamikases japoneses; para aquellos que no se sentían parte de la comunidad se estableció el destierro por haber roto las reglas morales tales como no defender a la comunidad, lesionar a un miembro de ella o faltar a las normas de conducta colectiva. En general, la individualidad no tenía cabida en lo colectivo, estaba dada en tanto su

pertenencia y compromiso con la comunidad, ambas condiciones tenían que ser exhibidas públicamente y sancionada positivamente por el resto de la comunidad.

A los ojos de este tipo de sociedades lo privado aparecía como algo oculto, lo no deseable. Una parte pequeña cuya función era ser un núcleo primario para la atención de las necesidades, resguardo y manutención de los nuevos miembros de la comunidad y una forma en la que la dimensión comunitaria se reproducía a una escala básica: padre de familia proveedor, madre como administradora de los bienes y educadora de los hijos y; socialización de valores comunitarios en ese pequeño espacio.

Lo privado en términos sociales era un espacio no visible y de ser expuesto era despreciado por que mostraba la subordinación de los seres humanos a las necesidades más básicas para sobrevivir: alimentación, vestido, socialización primaria.

Arendt señala que lo privado remitía al hogar como el espacio de las necesidades. Utiliza el ejemplo de la sociedad griega para ilustrar como los ciudadanos se definían en tanto su no-dependencia del hogar, su libertad para actuar en el espacio público. Los ciudadanos griegos podían entonces deliberar sobre asuntos generales, rumbo de la ciudad y participar en el gobierno elegido por otros que, en las mismas condiciones que ellos, eran considerados ciudadanos. En cambio, las mujeres y los esclavos no eran visibles en la “*res pública*” por ser los responsables – y por tanto- dependientes del funcionamiento del hogar. El buen funcionamiento de lo privado incrementaba o no la condición del ciudadano griego. Entre menos dependencia tuvieran los hombres del hogar mayor libertad y amplitud se mostraba en el espacio público y viceversa. Paradójicamente, lo privado era el elemento vital para habilitar lo público pero exhibir esa dependencia era objeto de desprecio por parte de los ciudadanos. (Arendt, 1998.)

Lo privado se volvió aún más un tema tabú en el Medioevo donde la religión exigía que la fe se mostrará públicamente a reserva de ser tratado como hereje con prácticas privadas contrarias a la iglesia. En los feudos todo el movimiento de la comarca tenía que estar sancionado por el Señor Feudal quién en su feudo era una especie primitiva del “Gran Hermano” de Orwell. El propio relato del “Derecho de Pernada” en este periodo muestra que la sexualidad y la intimidad eran juzgadas por y desde lo público.

Con la llegada de la sociedad moderna la percepción sobre lo público y lo privado se transformó radicalmente. Por primera vez lo privado adquirió relevancia y jugó un papel decisivo en lo que llamamos hoy la sociedad de consumo. La Ilustración colocó en el centro de la nueva concepción social al individuo como ideología central de la nueva sociedad. Ya no era más la comunidad la que predominaba, ahora el individuo – con su capacidad racional, sus motivaciones y elecciones- construía a la sociedad desde sí mismo. Las artes, la arquitectura y hasta las concepciones políticas daban cuenta de la relevancia del individuo en la sociedad moderna. Políticamente el ciudadano no era ya alguien desapegado de lo privado sino alguien que su capacidad de racionalizar daba para entender que tenía el poder de elegir al Estado y sus poderes. Descubría que ya no dependía tanto de la comunidad sino de él mismo para sobrevivir y construir su propio destino

“La concepción del hombre como individuo implica el reconocimiento de una amplia voluntad de elección. Ciertos valores, en vez de emanar de la sociedad, estarán determinadas por el individuo para su propio uso. El individuo como valor social exige que la sociedad delegue parte de su capacidad para fijar valores. (Dumont, 1987; 267)

Poder e individualidad se conjugaron para que los ciudadanos reclamaran un espacio para sí. Lo privado aparece entonces como el espacio idóneo para que el individuo pueda realizar su diferencia respecto a la colectividad, para que tome decisiones ya no compartidas con otros, para el ocio que reclama en una sociedad en la que depende de su trabajo para sobrevivir, dejando atrás aquellos lazos solidarios y comunitarios que tanto le

servieron para enfrentar la vida social y la propia. Ahora no sirven más esos lazos en una sociedad que exige del individuo – que no de la comunidad- esfuerzos para demostrar sus capacidades en un mundo donde la decisión y el esfuerzo personal se premian.

Para Ágnes Heller, la Ilustración tuvo un papel importante en el cambio de rumbo de la sociedad moderna. La Ilustración, proyecto cuyo énfasis recaía en la capacidad del individuo por transformar el mundo a través de la razón y la ciencia, hizo que el péndulo de la modernidad se moviera de un extremo comunitario a otro en el que predominaba lo individual. (Heller, 1989.)

Aunque ahora aparece un proceso contrario. En pleno Siglo XXI parece que el péndulo se mueve en dirección contraria, abandonando el individualismo de tres siglos para dar paso a nuevas formas en el que lo individual cede su lugar a nuevas formas de comunitarismo cultural.

El viraje al individualismo extremo condujo a una re-configuración política y social de la sociedad moderna. Lo público y lo privado se percibió una ya como una frontera delineada y con aduanas de un lado y otro. La política se entendió como la expresión máxima de lo público, la sociedad política se diferenciaba de la sociedad civil (privado) por los temas, objetivos y demandas que cada uno planteaba. Mientras los temas de la sociedad política tenían que ver con temas de representación parlamentaria, justicia, poder y distribución de recursos, los temas de la sociedad civil eran considerados temas de particulares tales como la niñez, discapacidades, organización ciudadana en demandas de servicios públicos.

El Estado era la máxima expresión de la sociedad política. Las demandas y los grandes temas colectivos y de organización social en torno al poder pasaban por sus estructuras. En cambio, las organizaciones civiles, conocidas durante mucho tiempo como organismos no gubernamentales, eran consideradas el espacio idóneo para que los particulares emprendieran acciones que con su sensibilidad social sólo ellos podían resolver.

Durante buena parte del Siglo XX se entendió la supremacía de la sociedad política sobre la sociedad civil. Las organizaciones civiles se veían a sí mismas dependientes del reconocimiento público del Estado para actuar y atender las demandas que, aunque privadas en su planteamiento, requerían la legitimidad que el Estado y la política otorgaban como mecanismos para ser visibles en el espacio público. Lo privado tenía que exhibirse como algo público para ser sancionado positivamente. De lo contrario, toda iniciativa privada era sospechosa de atentar contra el interés colectivo, contra el interés de Estado. Esto fue recurrente a lo largo del siglo pasado en el que muchas organizaciones privadas humanitarias que no contaban con el reconocimiento gubernamental eran señaladas como artífices de la división social y de vehículos de propaganda contra el orden estatal. La prueba está en organizaciones ecologistas como el Movimiento Sin Tierra en Brasil, los piqueteros (desempleados autoorganizados en bazares de trueque en los barrios marginales) en Argentina, las cooperativas comunitarias en el sur de México organizadas por Iglesias Evangélicas.

Otra división clásica entre lo público y lo privado señalada por los analistas económicos es la marcada entre Estado y Mercado. El Estado como el gran rector de la economía, planificador de la voluntad colectiva sobre el que los particulares deben renunciar a su derecho de perseguir sus propios intereses. El Estado es habilitado como el depositario de lo público, entendido como la voluntad colectiva que debe administrar los recursos escasos en función de un principio de producción y distribución igualitaria – posteriormente el término de igualdad se transformó en equidad- bajo el principio de una justicia distributiva. Lo privado se entendía entonces como el predominio del egoísmo particular, concentración de riqueza y explotación de unos cuantos sobre la mayoría. El término plusvalía fue sinónimo de explotación y expropiación de la riqueza generada por el trabajador a manos del capitalista que, por poseer el capital, se apropia de lo que el trabajo ha producido como ganancia.

Para los economistas liberales (Smith, Ricardo, Buchanan y Freedman) el mercado es la expresión máxima de la libertad del individuo, conquista de sus decisiones a través de su voluntad. No había nada externo a ellos que les sujetara o impidiera establecer acuerdos con otros particulares. El Estado – es decir, lo público- estaba acotado a ser la arena de lo privado, un lugar en el que los particulares concurrían para cerrar tratos, firmar contratos, etc. Bajo ésta perspectiva los particulares tenían la primicia sobre lo social. Sólo a través de ellos se entendía a la sociedad como un gran acuerdo, un gran contrato volitivo de todas las partes en el que lo público se supeditaba a lo privado. Sin embargo, las bondades del mercado esbozadas tanto por los economistas clásicos como por los neoliberales, dejó entrever muchas de las inconsistencias que los partidarios del estatismo ya habían formulado. Entre las inconsistencias del mercado están las de favorecer la alta concentración de riquezas en pocas manos, el tráfico de influencias, la disparidad injusta en la distribución de las riquezas.

Estatismo y Mercado fueron dos grandes ideas y prácticas económicas que dieron sustento real a las dos esferas que nos ocupan en este trabajo. Sin embargo, podemos adivinar que bajo estas dos grandes propuestas se movían elementos que no por ellos eran menos importantes. Es el caso de los gremios obreros, mejor dicho, los movimientos sindicales que lucharon durante mucho tiempo por dejar de ser parte de lo privado, es decir, dejar atrás la negociación con el patrón en un marco privado desventajoso para los obreros. Entonces los movimientos sindicalistas tomaron las calles para hacer valer su fuerza, no sólo ante los dueños de las industrias sino ante el Estado y la sociedad misma. Lo público sirvió para que los trabajadores llevaran sus demandas particulares a un plano de justicia social que únicamente podía ser resuelta a la luz de los actores públicos. En cambio, cuando surgen los gremios y agrupaciones empresariales no lo hacen para ocupar un espacio público, sino para hacer sentir su fuerza desde lo privado hacia el Estado y negociar – mejor dicho cabildear- en lo particular fórmulas ventajosas para ellos. Paradójicamente, los empresarios se agrupan para defender desde su ámbito privado los privilegios que pueden obtener del Estado como el garante de lo público y en sentido contrario, los obreros y trabajadores se agrupan y exigen desde el espacio público la defensa de sus conquistas y mejoras laborales en sus espacios particulares.

En general podemos decir que la gran división entre las dos esferas se ha traducido no en algo tan general como la sociedad política y la sociedad civil, sino en algo mucho más concreto: la división entre el político y el ciudadano, división que cruzó prácticamente todo el siglo pasado y mostró el agotamiento de un modelo en el que lo público prácticamente era el campo de acción de los políticos y lo privado- social de los ciudadanos. Con el paso del tiempo la actividad política fue siendo cuestionada. Sus objetivos, sus métodos y estrategias fueron exhibidos como algo no aceptable moralmente por los ciudadanos. Los distintos casos de corrupción, prebendas y mal manejo de los recursos públicos, sumado a la poca eficiencia tanto en discurso como en la práctica de los políticos por resolver los problemas sociales, abrió una brecha entre lo público y lo privado en términos morales. Lo malo y cínico era representado por los políticos, lo bueno y asertivo estaba dado en la figura del ciudadano. Polarización que llevo a muchos analistas políticos a exigir que la política fuera “ciudadanizada”, es decir, que por primera vez el control fuera asumido desde y por lo privado bajo la figura del ciudadano, sinónimo de lealtad, honradez y eficacia. Dicho discurso del quiebre de la política llevo a que muchos empresarios hubieran trasladado los principios administrativos de las empresas privadas a los ámbitos gubernamentales y que muchos ciudadanos – y políticos que renegaron de su condición- se presentaran como candidatos u opciones ciudadanas. Ejemplos de ello pueden demostrarse con los llamados advenedizos de la política, quienes bajo un discurso ciudadano se posicionaron en el espectro público sin que haya significado mejoras sustantivas a la política; peor aún, en algunos implicó importantes retrocesos democráticos.

La pretensión superior de lo ciudadano sobre lo político condujo a un quiebre de lo que certeramente entendimos como la dimensión pública de la sociedad moderna. El Estado y los partidos políticos entraron en una seria deslegitimación, los movimientos sociales desbordaban cualquier capacidad de los políticos por dar cauce institucional y; la pretensión de que lo ciudadano estaba en mejor posición de resolver los problemas. El resultado no ha sido evaluado del todo: por un lado, los políticos entendieron que el espacio público es incluyente, donde los ciudadanos formaban parte de la toma de decisiones desde el poder público mismo. Por otro, el desplazamiento de los políticos por parte de los ciudadanos no se tradujo necesariamente en una ciudadanización de la política. Es cierto que el fenómeno hizo que muchos ciudadanos tomaran conciencia de su rol como tales, pero en el corto plazo el desplazamiento por parte de ciudadanos condujo a la sustitución de las viejas élites políticas por otras de cuño reciente. Los llamados ciudadanos que ocuparon puestos y cargos políticos acabaron siendo tanto o más que los viejos políticos a los que habían desplazado.

Con la llamada ciudadanización de la política el viejo dilema de las élites y las clases sociales se desplazó a otro foco de atención. Cabe recordar que la política se había construido sobre la base de la representación de grupos, organizaciones y hasta de clases sociales. Surgieron los partidos políticos obreros, socialistas, socialdemócratas, demócratacristianos, liberales, conservadores, etc., la gama se extiende *ad nauseum*. Con la llegada de la ola ciudadanizadora (junto con otros factores como la expansión de los medios de comunicación) las disputas dejaron de ser un tanto ideológicas. El debate político abandonaba la arena pública para posicionarse en lo que le interesaba al elector en su ámbito privado. Aparece entonces el marketing electoral, marketing que apela al gusto del elector, sus preferencias y fobias privadas llevadas a su expresión pública. Slogan como “cuida tu familia”, “por los valores sociales”, “por las mujeres y sus hijos” “porque sabemos que te gusta”, entre otros, muestran que el elector deja de ser un ciudadano politizado para ser un consumidor de marcas (partidos) modelos (candidatos) y frases hechas que no de discursos ni debates ideológicos.

El ciudadano deja de ser parte del conflicto entre clases y grupos sociales y paso a ser un consumidor. El impacto anhelado por los partidos políticos ya no estuvo orientado hacia lo público de su actuar sino a lo que e consumidor quería escuchar. Pasamos de posiciones y principios a un utilitarismo de lo que mejor le gusta a los votantes. Por eso el debate hoy sobre la no-diferencia entre las propuestas de los partidos y en la repetición discursiva de los candidatos.

Algunos lectores podrán objetar que en realidad esa es una forma banal de entender el papel del ciudadano en el espacio público. Su argumento puede ir dirigido a que hoy se cuenta con una opinión pública fuerte, crítica y pendiente de lo que ocurre en la arena política. Dicha opinión pública se manifiesta como un censor de lo que se hace o deja de hacer en política. El Estado, los partidos, las asociaciones y organizaciones están al pendiente de las encuestas y las opiniones sobre diversos temas sobre los que se expresan los ciudadanos. Pareciera que la suma de dichas opiniones particulares hiciera la gran opinión pública que marca el rumbo de un país. Es la ilusión de una nueva entrada de lo particular en los grandes temas sociales. Pensar que son los individuos, desde su vida particular, los que deciden desde su modesto espacio influir y orientar los grandes procesos de la vida pública. Nada más lejano que eso.

Habermas, en su tesis doctoral sobre la opinión pública, crítica dicha postura. La opinión pública surge en los cafés y centros de reunión de la Francia monárquica del Siglo XVIII. Eran pocos los que se reunían para discutir sobre los grandes temas que convulsionaban a la sociedad francesa en ese entonces. No eran las grandes masas las que ponían los temas en el debate sino una élite ilustrada la que formaba una opinión que llegaba a las cortes victorianas. La imprenta también jugó un papel fundamental en la formación de esa opinión pública. La circulación de ideas y la discusión de los problemas estaba al alcance

de muchas personas. Aún más, los documentos se redactaban tal y como se hablaba, es decir, como pocos sabían leer había que redactarlos para ser leídos en voz alta y ser escuchados por todo mundo. Se pensaría que eso generaba opinión pública pero no fue así. Por el contrario, los temas los decidían las élites, lo que se leía y expresaba estaba dirigido por un pequeño grupo de ilustrados quienes definían la agenda pública y despertaban o apagaban el interés de las masas sobre ciertos temas. (Habermas; 1988)

En la actualidad, la opinión pública no es la suma de opiniones individuales. Por el contrario, son temas que desde lo público las élites (gobernantes u opositores) ponen en el espacio público para ser debatido. Los ciudadanos no eligen la agenda pública. Las encuestas se elaboran a petición de los actores políticos y se recurre a los ciudadanos para saber que opinan. En realidad es una opinión dirigida por y desde lo público en el que el ciudadano refrenda o rechaza el menú de preguntas previamente formuladas por las casas encuestadoras. Esto es evidente cuando los gobiernos toman decisiones a nombre del pueblo o de la ciudadanía. En realidad, se apoyan en una quimera para validar sus acciones. Si no es así el reto esta en encontrar a toda esa ciudadanía o pueblo que exprese que está de acuerdo con tal decisión. Algunos dirán que es necesario levantar encuestas, pero lo que no se dan cuenta es que las preguntas están dadas de antemano y dirigidas hacia un tema y no otro.

La opinión pública en este caso es más una representación de temas que circulan en el espacio público y que poco o nada interviene lo privado en la figura del ciudadano individual. En todo caso, las encuestas ponen una pregunta ya definida y sobre eso sólo basta contestar. Asumir que eso es opinión particular que incide en lo público es una manera limitada de entender los mecanismos de lo que es la política y por tanto de lo que es la esfera de lo público.

La confusión de lo público de la opinión pública en el siglo XXI es no diferenciar entre la publicidad de las opiniones de expertos y políticos respecto a lo que Habermas consideró como la opinión pública. La segunda tiene que ver con los temas y problemas que son objeto de debate en la arena política, mientras que la primera es la difusión y publicidad que los medios hacen de ciertas opiniones para avalar o criticar decisiones. El problema de la publicidad de la opinión es que hacen pasar a supuestos líderes de opinión como los portadores de todo un conglomerado de ciudadanos que dan el aval a tales juicios, sin percatarse que es una opinión más, tan privada como la que pueda expresar cualquiera de nosotros. El contraste está en la caja de resonancia que representan los medios en un mundo altamente globalizado.

A lo largo de la historia la esfera pública se ha impuesto a la privada. Ella ha marcado la pauta en todo momento, incluso en la modernidad donde supuestamente el individuo adquirió supremacía por encima de lo comunitario. Quizá es en la modernidad donde con más ahínco lo público ancló y subordinó lo privado a su lógica. Herbert Marcuse lo ilustra de manera especial cuando indica la forma en que el individuo fue sustraído de lo privado hacia lo público sin darse cuenta. Sustraído con todo y su racionalidad:

Se cree morir por la Clase, se muere por la gente del Partido.
Se cree morir por la Patria, se muere por los Industriales
Se cree morir por orden de un Estado, se muere por el dinero que lo sostiene
Se cree...
¿Por qué creer en una oscuridad tal?
¿Creer? ¿Morir? ... ¿Cuándo se trata de aprender a vivir?

(Marcuse, 1999)

Lo público, mejor dicho lo político marcó una línea, un manual de inquisidores que habrían de pasar los individuos para saltar de lo privado a lo público, algunas veces con éxito otras no tanto. Dicho manual mostró la fuerza de una esfera sobre otra. Ahora

analizaremos como se da un juego interesante en la nueva sociedad del Siglo XXI la recomposición y simultaneidad de lo privado en lo público y viceversa.

Exhibir lo privado...

Como señalamos páginas anteriores, la frontera entre ambas esferas parecían delimitadas y sobrepuestas una con otra. En los albores del nuevo milenio las cosas se han modificado sustancialmente. Lo que acontece en lo público no surge sólo en ella, ni tampoco lo privado invade y se posiciona en lo público. Lo que acontece – problemas y temas sociales y políticos- es simultáneo a los dos. Aparece en el espectro social como una unidad con dos caras. Como si fuera Jano, el dios griego reinventado: dos caras de un mismo problema.

Resulta entonces que ya no hay sobre posición de esferas sino simultaneidad en su actuar. Pongamos como ejemplo el problema de las drogas en el mundo. Tiene una dimensión pública desde el momento en que involucra el narcotráfico y el reto de la corrupción, asesinatos, ilegalidad, violencia, etc. Simultáneamente, las drogas adquieren relevancia en lo privado cuando los individuos deciden consumirla, conscientes o no del riesgo que ello implica. El narcotráfico tiene implicaciones públicas - combate a la delincuencia - y también privadas - opciones de vida para los que se dedican a la actividad ilícita- mientras que la drogadicción se plantea como un problema de salud pública, en lo privado tiene una cuestión de elección y decisión de consumirla o no.

El problema de la sociedad contemporánea es que no logra observar tal simultaneidad. Para muchos analistas la división sigue tan vigente como se percibió hace un siglo. Esto ha llevado a un falso debate en torno a la moral y la ética en el mundo contemporáneo. Sin plantear viejos debates filosóficos podemos decir que la falta de claridad en el tema de lo público y privado ha llevado a un dilema inexistente sobre la crisis de valores en el mundo contemporáneo.

Se habla hoy que en el mundo existe una crisis de valores que penetra todos los estratos sociales. Los jóvenes, los políticos, las escuelas, etc., ya no están parados en los valores que supuestamente antaño daban certeza para actuar en el mundo. El discurso ya no es de un grupo de notables, se discute en todos los ámbitos y es tema de conferencias y cursos en las universidades, sean públicas o privadas, no importa. Lo que hay detrás de tal pretensión de crisis no es que los valores se hayan diluido. En realidad existe una confusión al no entender que muchos de los valores morales procedían de lo público y se vertían hacia lo privado en una cascada lineal y sin retorno. Ahora las cosas han cambiado. No existe más unos valores morales en lo público. Existen múltiples valores morales que proceden de distintas fuentes, públicas o privadas, contradictorias y e incoherentes para muchos. Ante tal avalancha de opciones los individuos deciden desde lo privado que es lo que quieren elegir, pero esa elección privada no lo es tanto pues su decisión tiene un impacto público al momento de expresarse como grupo ante los demás.

Me explico: las expresiones de culturas subalternas de los jóvenes como son los punk, dark y ska, son elección de valores disponibles en la sociedad. Cuando los muchachos eligen adoptar uno de ellos pasa a ser una elección privada y, simultáneamente, dicha elección tiene manifestaciones públicas a través de la música, la vestimenta, la forma de relacionarse como grupo con la sociedad. No se trata de que los jóvenes hayan elegido mal, simplemente optaron por valores disponibles socialmente, para algunos aceptables para otros simplemente aberrantes. El problema de la llamada crisis de valores es que se piensa que aún existe un patrón de valores que aglutinan a la sociedad desde lo que se considera correcto. Pero la moral ya no tiene un significado unilateral. En una sociedad compleja en el que las opciones se multiplican, lo público y lo privado actúan de manera simultánea. Valores antes considerados del mundo privado hoy son públicos y en sentido contrario, los valores religiosos antes considerados como correctos hoy se convierten en una opción privada para quien decida seguirlos.

La crisis de valores es en realidad pluralidad de lo privado y una muestra de que lo público no es único sino diverso, distinto y distante. Ante ello los individuos se encuentran en un proceso de experimentar, de salir y optar. Estamos en el mundo de las opciones múltiples diría los posmodernos como es el caso de los posmodernos (Lipovetsky; 1993). Existe crisis para aquellos grupos e instituciones que piensan que lo público es algo unilineal, con características definidas que debe tener un impacto en lo privado. Eso sólo lo piensan los grupos más conservadores y religiosos de una sociedad.

De ahí que muchos de estos grupos piensen en la familia como la piedra de toque para reconstruir el puente entre las dos esferas. La familia ha sido idealizada por los conservadores de los llamados valores esenciales de la sociedad. El problema con ellos es cuando se les cuestiona que valores son esenciales no saben responder con claridad sobre el asunto. En todo caso idealizan la familia, la convierten en una esencia que existe *per se* en la historia social. El dilema viene cuando se demuestra que en realidad esa familia no es una esencia sino un constructo de esta sociedad. La familia que hoy conocemos es una invención de la modernidad. Antes de eso no existía como la concebimos hoy, en todo caso se estaba inmerso en una gran comunidad de la que la familia apenas era una parte.

En cambio hoy, la idea ha cambiado en el último medio siglo. Hemos transitado de una familia unida a una monoparental (donde uno de los padres está ausente) y a otras opciones en la vida privada como son las sociedades de convivencia (uniones homosexuales), parejas que viven sin estar casados, noviazgos eternos y divorcios en matrimonios de corta duración. El tema de la familia más que un puente entre las dos esferas es una aporía en el discurso de los valores y la moral. Aporía porque es más un problema que una solución. Las distintas formas de familia es elección entre particulares que la ley permite. Cada una ofrece un marco de valores distintos que los contrayentes – formalizados en la ley o al margen de ella- aceptan bajo su libre albedrío. Lo privado se convierte en un espacio plural, imaginativo y problemático que intenta hacer coincidir la noción tanto de familia como de matrimonio con la que habíamos crecido. En lo público la idea de matrimonio heterosexual, de procreación y orientado mantener juntas a las parejas hasta la muerte ha quedado atrás. La idea de matrimonio no es ya un asunto entre particulares, es objeto del debate en el derecho civil y por tanto de lo público. Ninguna de las dos esferas se impone a la otra en esta aporía. Por el contrario, el problema se manifiesta en las dos de manera simultánea.

Exhibir lo privado también tiene que ver con una tercera esfera que no cabe en alguna de las dos que hemos venido mencionado. Me refiero al tema de la intimidad y su expresión a través del cuerpo. La expresión primaria de la intimidad es el cuerpo, no sólo en su sexualidad sino en su disposición social: la forma en que expresa aceptación o rechazo hacia los demás; el resguardo del espacio vital al convivir millones de cuerpos en ciudades cuyos espacios son reducidos; experimentar la pertenencia del cuerpo a través de tatuajes, perforaciones, castigos corporales o el simple hecho de un hedonismo físico. Los individuos en la sociedad moderna reivindican algo más que un espacio privado, reivindican el derecho a su intimidad en el que su cuerpo es el vehículo – único vehículo- sobre el cual la intimidad es posible.

Lo privado ha intentado acotar la expresión del cuerpo. Desde su ámbito ha establecido reglas sobre la manera en que nos debemos comportar en tal o cual lugar, atender de distintas maneras los espacios en los que nos movemos, ya en lo cotidiano o en lo extraordinario. Esto último queda plasmado en la muerte, la forma en que tratamos en nuestras sociedades latinoamericanas el cuerpo inerte, sin vida. Parece querer clausurar su presencia ante los individuos y evitar su exhibición pública si no hay de por medio algo que lo oculte, en este caso un ataúd.

La intimidad, y por tanto el cuerpo como su contenedor, es tema simultáneo de lo privado y lo público. Del primero desde el momento mismo en que se exhibe ante los demás. El pudor se impone ante el desnudo, la trasgresión que los miembros de la familia llevan a

cabo cuando no respetan el espacio vital de uno de sus miembros, tocar o dejarse tocar por desconocidos a lo largo de un día laboral. En la modernidad, contradictoriamente, el cuerpo es objeto de culto y de exploración, pero a la vez es objeto de escrutinio y sanción por otros individuos. Vestirse correctamente, no ser efusivo con los demás, guardar distancias, actuar de tal o cual manera es parte de lo que impone y controla lo privado el espacio de la intimidad.

El segundo no se queda atrás. Lo público muestra el cuerpo como algo que debe exhibirse para ser observado y vigilado, un control del cual es difícil escapar. Mostrar a los delinquentes en los medios, con trajes color caqui o trajes de rayas como ocurrió con Abimael Guzmán, líder de Sendero Luminoso en el Perú, es una forma de controlar la intimidad, exhibir como trofeo algo que sólo con el poder se puede hacer. Ahora las oficinas, las calles y los cruces de carros tienen cámaras de video que vigilan lo que los portadores de los cuerpos hacen o intentan hacer. El protocolo público exige un control férreo de lo íntimo, los políticos no pueden mostrar ese lado a menos que quieran ser vulnerables antes sus enemigos. Recordemos el caso Clinton con la becaria Mónica Lewinsky. La idea del “Gran Hermano” de Orwell no es otra cosa que el totalitarismo político en su máxima expresión, es decir, controlar todos los movimientos de los cuerpos. La mente puede divagar, esa no es posible someterla del todo, pero en lo que respecta al cuerpo por supuesto que los mecanismos son más eficientes.

El cuerpo es objeto de culto y exploración en nuestro tiempo, dirían los posmodernos. (Lipovetsky; 1993) pero lo que estos no analizan es que esa exploración del cuerpo en realidad es una forma pública de mostrarse y no tanto un camino de auto descubrimiento del que el sujeto éste consciente. Las perforaciones en distintas partes del cuerpo, los tatuajes, expresar el deseo por el sexo, manifestarse desnudos en protestas de la organización de ecologistas llamada *Green Peace* es exigir a lo público ser visto, ser escuchado. Es demostrar al ámbito privado la tensión entre lo que debe ser y lo que es. Tensión que se manifiesta cuando los particulares sancionan a los otros por comportarse de una forma “no- adecuada”, mientras que los que se exhiben saben que están llevando al límite su tolerancia con los otros y pueden ser expulsados de los círculos de amigos, conocidos o señalados en corrillos.

Otro aspecto por el cual se exhibe lo privado es el cambio en la estructura laboral experimentada en las últimas tres décadas. El número de empleos que no requerían desplazarse a un lugar específico como la oficina o la fábrica y quedarse a trabajar en el hogar era de apenas 5% (descontando por supuesto a la forma de auto empleo. ¹ En la primera década del presente siglo el porcentaje cambió drásticamente. Ahora el número de actividades laborales que se pueden realizar desde el hogar gracias a los avances tecnológicos y de comunicación se incrementó hasta en un 30% en el ramo administrativo y de servicios hasta en un 60%.² La diferencia entre el hogar y el lugar de trabajo ahora es ficticia.

Anteriormente, un oficinista o trabajador administrativo tenía una jornada de ocho horas. En ella concentraba su atención y los problemas personales quedaban en la puerta de entrada. Al salir el empleado dejaba atrás la tensión emocional y el estrés de un día de trabajo y se dirigía a refugiarse y a reponerse en su casa, su lugar privado e íntimo. Su pareja – de tenerla- lo recibía después de un día de ausencia y a preparar todo para la rutina del siguiente día.

En la actualidad el lugar de trabajo se ha trasladado al lugar, una fusión que para muchos resulta cómoda en el corto plazo pero desgastante después de un cierto tiempo. Es cierto que el ahorro de traslado e insumos hace bajar los costos laborales y a su vez brinda a los empleados estar cerca de su familia e integrarse más con sus propias expectativas. Pero el

¹ Informe Anual de la Organización Internacional del Trabajo 2003.

² *Ibíd.*

problema radica en otra parte. Los empleados que laboran desde su casa no disocian ya los problemas familiares o personales de los laborales. Al ser oficina y hogar uno solo queda difusa la puerta en la que termina una y comienza la otra. Esto lleva a que las personas no logren disociar espacios y a encerrarse en un mundo en el que sus compañeros de oficina son su familia, aún cuando estos últimos no tengan nada que ver con su actividad laboral. El empleado traslada su cubículo a su sala y la zona de descanso a la cocina. El escape de salir a la calle después de una jornada desaparece. Su espacio privado no tiene definición y se siente en una caja de cristal exhibida en lo público a través de sus resultados y los problemas que expone en cada junta de evaluación. Un rasgo más, la intimidad en este apartado se reduce a su mínima expresión. La alcoba, el baño, el sillón donde se recostaba son lugares de tránsito para llegar a la oficina y no espacios propios sobre los cuales pueda estar consigo mismo.

El hogar se convierte en un no- lugar (Augé, 1993), espacio de tránsito con lugares delimitados para actividades concretas. El refugio desaparece y el lugar se convierte en algo público, exhibido en su privacidad y en su intimidad a la vista de la compañía para la que trabaja y a la vista de la familia y los amigos que lo rodean. La simultaneidad de ambas esferas en el hogar rompe con el principio básico expuesto. Es necesario mantener un espacio privado, acotando lo público para evitar la esquizofrenia.

Juzgar lo público...

La simultaneidad de los problemas en las dos esferas en el mundo contemporáneo ha prendido focos rojos en la política. Los políticos ahora piden someter muchos de los aspectos privados al escrutinio público; aún más, quisieran controlar dichos aspectos a través de las llamadas políticas públicas. Debemos recordar la añeja pretensión de la política por controlar y dirigir las dinámicas sociales sean estas expresiones públicas o privadas.

En estos momentos dicha pretensión de control ha regresado con tal fuerza que ha generado no pocos desencuentros en la opinión pública y un cuestionamiento de lo efectivo de ese control por parte de los afectados por las decisiones tomadas por instancias gubernamentales. Esto ocurre con algunas de las políticas de asistencia social en el combate a la pobreza y la intromisión sobre la manera en que se deben aplicar los recursos. Un ejemplo de ello son los recursos destinados a los hogares más pobres. En una decisión racional se busca que los recursos lleguen y se apliquen de manera correcta. Una fórmula para lograrlo era entregar el dinero a las madres para su correcta aplicación en la solución de las necesidades más apremiantes de su familia. Estadística e históricamente se demostró que las mujeres son mejor administradoras del hogar e identifican con mayor acierto las necesidades de sus hijos. En cambio, los hombres cuando reciben este tipo de apoyos no lo destinan al hogar sino a compartirlo con los amigos.

El Estado implementa entonces una política social en el que los recursos lleguen a las mujeres y no a los hombres. La intención en principio es idónea y hasta racional. Pero los hombres, padres de familia y supuestos responsables de sus hijos, se sienten desplazados y agredidos por decisiones que le son extrañas. En respuesta, muchos de esos hombres esperan la entrega de los apoyos a sus mujeres y posteriormente las obligan a entregarles el dinero. La negativa lleva en respuesta maltratos y golpes. Entregar el dinero de manera dócil es reafirmar el comportamiento negativo que la política quiso modificar.

Las críticas no fueron hacia el comportamiento de los hombres sino hacia la implementación y los alcances de la política social. No se juzga en este caso las pautas culturales de dominación de los hombres jefes de familia - que debería llevarse a cabo dicha crítica- sino la irrupción de una política social con pretensiones de cambiar la cultura desde la administración gubernamental. Se juzga las relaciones de dominación en las

familias con estas características de precariedad, pero se exhibe con mayor resonancia los efectos negativos de una acción gubernamental.

Juzgar lo público también tiene una relación directa con la economía. Los gobiernos están empeñados en controlar las variables macroeconómicas como si fuera sinónimo de que sus decisiones harán que la política no tenga sobresaltos. Una de las estrategias de mayor recurrencia en los modelos neoliberales ha sido el llamado “retiro de circulante”. Sacar de circulación una cantidad importante de efectivo tiene efectos inmediatos en el espacio público. El medio de intercambio utilizado por todos como es el dinero se convierte en un recurso escaso, y por tanto las actividades sociales, de consumo y de intercambio también se limitan. Para los economistas el principio de racionalidad por controlar los patrones de consumo y de intercambio de las personas en una sociedad caracterizada por el consumo lleva a que el espacio público se entienda como un gran mercado en el que la mano invisible no lo sea tanto. Se requiere de ciertas políticas económicas para volver a encauzarlo y evitar conflictos de cualquier índole.

Pero el éxito de la macroeconomía tiene un impacto negativo en la microeconomía y por tanto en los ámbitos que nos ocupa en éste trabajo. El retiro de circulante genera serios problemas en el ámbito de lo privado desde el momento mismo en que las personas no tienen acceso al dinero como lo tenían antes. La desazón por no mantener su nivel de vida, las restricciones de su vida social, y sobre todo, la imposibilidad de tener acceso a productos y servicios por la escasez de circulante genera la percepción - que no la realidad- de estar en crisis y desata un estado de incertidumbre entre los individuos. Lo que en principio es una medida macroeconómica exitosa en el manejo de variables termina siendo un elemento clave detonador de un problema, no sólo en la microeconomía sino en todo lo que concierne a lo privado.

La avalancha de disgustos tiene a su vez un impacto importante en el espacio público. Las relaciones sociales al ser restringidas generan cierto malestar social y colectivo. Los políticos tienen entonces que encauzar los problemas y disgustos de la gente. Algunos de ellos, particularmente los opositores, toman la bandera y encauzan las demandas sociales por incrementar el circulante en las calles. No lo dicen de esa manera, pero su discurso lo señala cuando demandan mayores subsidios y programas de empleo por parte del Estado. En términos llanos es poner de nueva cuenta en circulación el dinero que había sido retirado.

Los ciudadanos perciben en este momento que la crisis es desatada por decisiones macroeconómicas. No entienden - ni tienen por que entender- todas las variables y los modelos matemáticos que dieron por resultado la toma de decisiones en torno al retiro de circulante. Aparece entonces el juicio público al gobierno y a sus economistas. Una decisión que en principio era aceptable para equilibrar a la sociedad en su conjunto termina siendo un juicio negativo sobre una decisión política construida a un mismo tiempo por un individuo que en sus dos facetas muestra su descontento: una como ciudadano, expresión de lo público; dos, como consumidor expresión de lo privado.

Otro aspecto del juicio sobre lo público lo representa la transformación tecnológica del mundo y la capacidad de resonancia que tienen hoy los medios de comunicación.

Es verdad de Perogrullo decir que la tecnología y los medios de comunicación han modificado los patrones de vida personal y social de los individuos. Saber cómo es la tarea de los cuentistas sociales. Sólo apuntaremos algunas ideas al respecto.

La tecnología hoy nos permite estar conectados a cualquier lugar sin movernos de donde estamos. Recibimos y enviamos información a cualquier parte. Estamos supuestamente comunicados con todo mundo sin salir de nuestro estudio o cubículo. Paradójicamente, el hombre tecnológico es un ser colocado en el centro social, un personaje público *per se*, y a su vez, ese mismo hombre es un ser aislado cuya única salida es el medio tecnológico. Aislado por que no interactúa con otros de manera personal. Todo es a través de aparatos. Percibe al otro en su pantalla y en la voz del auricular. No se atreve a salir al mundo. No

por nada los lugares de chat y de búsqueda de pareja por Internet se han incrementado más del doble en la última década.

Resulta curioso observar como desde lo privado, desde el cubículo mismo se ha dado paso a un ámbito público virtual. Todos juzgan a todos y todos usan máscaras o suplantando personalidades para no ser exhibidos o, en el mejor de los casos para ser aceptados por los otros miembros de la comunidad virtual. Lo público de lo virtual es que no existe, no porque sea algo que no sea tangible. No existe en tanto pocos de los que concurren en ese ámbito muestran lo que son o creen ser. Se impostan voces, se inventan trayectorias de vida, los seres aspiran – y así lo dicen- a ser los mejores seres humanos. En pocas palabras se inventa al otro como queremos que sea, la *otredad* es la invención utópica de lo que queremos que sean los otros sin que nos atrevamos a corroborarla.

Nada de esto tiene algo extraordinario, todos los que participamos en mayor o menor medida estamos conscientes de lo que sucede y lo aceptamos sin cortapisas. Aceptamos el juego en nuestro ámbito privado de algo público que no existe. A su vez juzgamos eso que es un espacio público virtual desde la comodidad de la computadora sabiendo que nosotros podemos o somos eso mismo que juzgamos.

Es increíble observar la manera en que se paraliza la sociedad cuando la energía falla. Somos incapaces de retomar lo público sin una pantalla de por medio. En las oficinas o en el hogar, cuando falla la energía nos quedamos paralizados, absortos entre nosotros por no saber que hacer. Cuando llega por fin la energía todo vuelve a su cauce normal. Cuando se va la luz lo privado y público desaparece y sólo queda la angustia por una soledad individual que no sabemos manejar.

En cuanto a los medios de comunicación juzgamos todo lo que nos viene de ellos. Es la demostración suprema de lo público en la sociedad moderna. A través de los medios recibimos información, y también construimos estereotipos de conducta para nuestra vida privada. Por mucho tiempo los medios tuvieron una relación lineal con el espectador. Este último era un ente pasivo y los medios marcaban en todo la pauta. Los medios entraban a la recámara con nuestra anuencia. Atendíamos lo que ellos marcaban como gustos y pautas de conducta. Pocos cuestionaban los modelos que los medios nos ofrecían, los más lo aceptaban sin cuestionarlos.

Ahora la relación es distinta. Con el despliegue tecnológico los espectadores participan y juzgan lo que ven. Es una relación de *feed back*: los medios atienden la audiencia a través del *rating* y los espectadores tienen la posibilidad de cambiar de frecuencia. Muchos analistas (Eco, Barthes, Toussaint) señalan que no existe reciprocidad entre los individuos y los medios. Son los medios los que marcan la pauta de lo que las personas ven, escuchan o leen. Las personas no eligen libremente, los medios les dan un menú sobre el que eligen. No pueden elegir otra cosa que no esté en la lista.

Sin embargo, hoy se juzga a los medios por sus contenidos y por lo que muestran. Las personas muestran una ambivalencia que no pueden resolver. En su calidad de ciudadanos se muestran críticos, más en su condición de consumidores se muestran atentos a seguir las pautas de consumo reflejadas en los medios. Falta mucho por discutir la manera en que los medios pueden y son juzgados por lo público. Aquí sólo apuntamos algunas líneas generales.

Conclusiones

El Siglo XXI ha dado pie a una nueva dinámica entre lo público y lo privado. Lo que antaño era considerado una frontera cierta y delimitada hoy ya no lo es. Los medios de comunicación, las tecnologías, pero sobre todo, la dinámica entre el mercado y la política ha dado un sentido distinto a ambas esferas. Hoy debemos de concebir de manera distinta

que entendemos por cada una de ellas. Aún más, tenemos el reto de imaginar como es un mundo en el que nos movemos a un mismo tiempo en ambas esferas. No estamos conscientes de lo que significa definir y actuar en lo público y saber que eso mismo y en ese mismo momento lo hacemos en lo privado. Cuando vemos televisión, navegamos en Internet creemos estar absortos ante nosotros mismos y aislados en nuestro mundo particular. Nada más lejano que eso, somos partícipes de lo que acontece en el mundo por el simple hecho de percibir y formar una opinión sobre lo que vemos en pantalla, opinión que posteriormente la expresaremos en las urnas, en protestas o en respaldo al gobierno en turno. Los cibernautas no se dan cuenta que sus preferencias en la red define el destino de compañías enteras, el empleo y fortuna de los que apuestan por el negocio de la informática y sus contenidos.

En cambio, el ciudadano cree que forma parte en exclusiva de lo público. No se da cuenta que su expresión pública afecta lo que ocurre en su hogar. Tener o no dinero, que tal o cual candidato llegue a la presidencia, todo tiene repercusión en lo que será su mundo particular, desde cuestiones básicas como el empleo hasta situaciones familiares de que unos miembros decidan dedicarse a una profesión y no a otra.

Por último, a pesar que la modernidad colocó en el centro del universo al hombre no fue así con el cuerpo. La sociedad moderna se ha resistido a ver en el cuerpo el espacio de la intimidad. Para ella es un recipiente biológico que hay que prolongarle la vida; depositario de la psique que es necesaria evitar desarrolle patologías; es un instrumento de placer de todo tipo; en el mejor de los casos es un objeto admirable por el arte. En ningún caso es una unidad con la razón, espíritu o alma que hace posible al ser humano ser presencia con su cuerpo de lo acontece en la sociedad, de mostrarlo en lo público como portador de demandas (no por nada las marchas y protestas son exitosas en tanto concentran un número importante de cuerpos), o en lo privado con el abrazo, el apretón de manos o el golpe que surte a los que lo rodean en su ámbito particular.

Tenemos mucho por reflexionar y apenas comenzamos.

Bibliografía:

- Augé, Marc (1993), *Los no lugares*, Gedisa, Barcelona.
Arendt, Hannah (1998), *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
Elias, Norbet (2000). *El proceso de civilización*, Fondo de Cultura Económica, México.
Habermas, Jürgen (1999), *Historia de la opinión pública*, Cátedra, Madrid.
Heller, Ágnes (1994), *El péndulo de la modernidad*, Península, Madrid.
Marcuse, Herbert (1999), *El hombre unidimensional*, Ariel, Madrid.
Dumont, Louis (1987), *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza Universidad, Madrid.
Pirandello, Luigi (2004), *La tragedia de un personaje*, Acantilado, 2004.
Lipovetsky, Gilles (1993), “Espacio público y espacio privado en la era posmoderna”; En, *Revista Sociológica*, UAM- A, núm. 22, año 8, mayo-agosto, México Págs. 227.242

Los peligros de una sexualidad desbordada

Dra. Fernanda Núñez Becerra
INAH-Xalapa

Esta ponencia quiere acercarse a las concepciones médicas e higiénicas en torno a la sexualidad “sin freno”, así como a prácticas encaminadas a controlar la reproducción, tanto dentro como fuera del matrimonio y sobre todo a mostrar cómo todas estas prácticas “depravadas” marcaban a los cuerpos con una tinta indeleble.

1. La sexualidad, una preocupación en el siglo

Sabemos bien que en el siglo XIX la “sexualidad” de hombres y mujeres, provocó una verdadera inquietud en esa época preocupada por construir una nación moderna. El triunfo de la modernidad había establecido, poco a poco, en la mayoría de las naciones bajo su influencia, legislaciones colectivas para asegurar un desarrollo poblacional lo más armónico posible. México no se quedó atrás, la salud de la población y su reproducción fue la preocupación central de los médicos e higienistas, así como de todos los observadores sociales. Eran los vicios sociales, aunados siempre a la pobreza, a la miserable condición de grandes sectores de la población, y a la elevada mortalidad, los que había que combatir ya que una población adquiriría la calidad de nación y la posibilidad de civilización controlando cuidadosamente, con los dictados higiénicos, la reproducción de su población, y ésta debía darse exclusivamente dentro de los límites legales del matrimonio, evitando los vicios, evitando el goce, evitando todo desperdicio, como lo demostró Cházaro¹.

Es por ello que la sexualidad, o, como preferían llamarle los médicos antes de que naciera la sexología, “el acto generador”, constituyó un amplio y arduo terreno de discusión, que nos permite ver no sólo los conflictos suscitados por este “nuevo interés” sino también los relativos al lugar de cada género y a la clase social de los hombres y mujeres en la sociedad de finales del siglo. Los médicos, sin pretender hacer de ellos un solo cuerpo homogéneo, aprovecharon su creciente prestigio en el seno de la sociedad y trataron de

¹ Laura Cházaro, *Medir y...* p. 214-240.

extender su autoridad dentro de las familias a través del pánico moral y de la denuncia de los múltiples peligros que acarrearba la proliferación de prácticas sexuales fuera de la santidad del hogar y cuyo fin no fuera la reproducción de la familia, pues sabían que de ello dependía, finalmente, la de la especie humana. Para los decimonónicos el sexo no procreador en el matrimonio, es decir, cualquier práctica anticonceptiva, resultó tan perturbador, como la expansión visible del sexo comercial y la toma de conciencia de la existencia de la homosexualidad.²

Esta explosión discursiva se dio desde muchos frentes ya que el positivismo fue la trama en la que se desarrollaron la antropología criminal, la medicina legal, la criminología, etc., todas las ciencias modernas comparten esa misma inquietud subyacente por lo que dentro de la sexualidad, salía fuera de lo que consideraban “normal”, patologizando absolutamente todas las supuestas “desviaciones”.

2. El matrimonio para algunos, la prostitución para el resto

En efecto, la irrupción de la prostitución en México, que a partir de la segunda mitad del siglo XIX parecía inundar las calles de la ciudad de México, desata una gran oleada de discursos desde higienistas hasta policíacos, pasando obviamente por la literatura. La prostituta se “pone de moda” sirviendo como pretexto ideal para escribir en torno a la sexualidad femenina, provocando un acalorado debate en torno al papel que ésta debía jugar dentro de la sociedad; entonces, tal vez más que nunca antes, fue tenida como un “mal necesario” una “válvula de escape” que debía ayudar a proteger la castidad de las mujeres decentes, dentro del sistema de la doble moral imperante. Si por un lado, parecía que las enfermedades venéreas, con la sífilis a la cabeza, amenazaban con corroer a la sociedad en su conjunto, convirtiéndose en un problema de higiene pública; por el otro, la prostitución debía servir como salvavidas para todos los que no pudieran tener acceso al matrimonio. Porque una cosa fue evidente, y el discurso no se cansó de manifestarlo, es que los hombres decimonónicos fueron muy adeptos del burdel. Éste fue visto entonces, como mil veces preferible a males tenidos por mucho peores, no sólo como paliativo

² Judith Walkowitz, *Sexualidades...*p. 389.

al matrimonio, sino también y, sobre todo, como forjador de verdaderos hombres. Ya que en la última decena del siglo empiezan a notarse ya alarmantes y ambiguos cambios en ciertos sectores sociales, “la masculinidad entra en crisis”, como dice Macías, y la sociedad empieza a darse cuenta de la existencia de la proliferación de una cultura homosexual masculina, conciencia que saldrá a la luz pública muy a principios del siglo XX, con el famoso escándalo de los 41.³

Es así como se escribe sobre la prostitución desde diferentes frentes, pero todos concuerdan en otorgarle al matrimonio, que a partir de 1859 se volvió en el único legalmente válido, un papel curativo, regenerador de la sociedad. Los médicos llegaron a comprobar “científicamente” incluso, que los hijos nacidos dentro del matrimonio morían menos y nacían más “normales” que bajo el amasiato. Fue por ello la medicina recomendada a tantos hombres solterones y mujeres histéricas. Pero sobre todo el matrimonio también fue el remedio preconizado para aquellos que dudaban de sus preferencias sexuales, o que comenzaban a practicar esas “terribles maniobras”, producto de una imaginación exaltada y lasciva. Ya que, como veremos, la imaginación de los jóvenes debía ser protegida a toda cosa, los padres de familia debían cuidar y vigilar estrechamente todo lo que sus hijos leían, veían, platicaban, sobre todo las amistades que tenían, ya que todo ello, “podía imprimir una dirección viciosa a la imaginación y activar la pubertad, cosa doblemente funesta”, como lo escribió el famoso higienista francés Dr. Devay tan leído y comentado por nuestros higienistas mexicanos dentro de esa abundante literatura que se llamará *Higiene del Matrimonio*⁴.

Este género literario escrito para divulgar entre los padres de familia las bondades de la higiene moderna dentro del matrimonio, pretendió a su vez, dar las pautas científicas para lograr cimentarlo y lograr la ansiada armonía y felicidad conyugal. Y como el fin de todo matrimonio era la reproducción de la especie, ese fue el lugar en el que los médicos se sintieron autorizados a hablar de sexo, antes incluso de que se usara la palabra sexual, ya que se prefiere la de reproducción, o acto generador. La dificultad estaba en qué hacer con el famoso instinto sexual, o de generación, como le llamaban los doctores,

³ Víctor Macías, *The Lagartijo at the...*

⁴ Fernanda Núñez, *Los secretos para un feliz...*

cuando éste hacía irrupción, el famoso médico higienista mexicano José Ma. Reyes escribía claramente en 1874, “la generación es el elemento indispensable para la propagación de la especie humana y la formación de la familia para la multiplicación de la especie... por eso la naturaleza formó con un fin a cada sexo. Puso el placer como un incentivo para lograr su objetivo y dotó a los dos sexos de mutuas afecciones y de una consagración innata a los hijos, base fundamental de la formación de la familia.”⁵

La Higiene del Matrimonio también es clara al respecto, insiste en su misión pedagógica, instructiva, se escribe a modo de “consejos”, con moralejas, ilustrando todo con supuestos casos exitosos de obedientes pacientes que supieron seguir las recomendaciones prodigadas, o, al contrario, mostrando con terribles ejemplos las atroces enfermedades y pésimos resultados de los que no pusieron en práctica tan sencillas lecciones. Porque si una cosa tienen en común estos tratados ó *Fisiología del Matrimonio*, como también se intitularon algunos, es que distinguieron claramente los comportamientos sexuales “normales” de los tenidos por “anormales”, es decir, aquellas prácticas que pudieran impedir la concepción o que se llevaran a cabo fuera del lecho conyugal, claros esfuerzos por controlar el deseo de hombres y mujeres en el siglo XIX.

Si recordamos que en ese momento es cuando se sientan las bases científicas para anclar a cada sexo a su fisiología, puesto que al demostrar las abismales diferencias físicas entre los cuerpos de cada uno, reforzaron siempre la idea de que los comportamientos sociales debían ser igualmente diferentes.

Frente a la magnitud e importancia de la tarea impuesta, es decir, pontificar alrededor de la reproducción de la especie, los médicos e higienistas tienen que reconocer “las delicias del encuentro entre los sexos”, pero, inmediatamente después, se ven forzados a poner un freno a cualquier idea de exceso, incluso dentro del sagrado vínculo conyugal.

Sabemos bien que desde la medicina humoral siempre se temió a los excesos, y no sólo a los sexuales, toda idea de desperdicio era vista con sospecha, la gula, la avaricia, la fornicación, fueron graves pecados que además, alteraban la economía animal, por ello siempre se trató de convencer

⁵ José Ma. Reyes, *Estudio sobre la...*, p.446.

al público de las nefastas consecuencias que acarrea el desbordamiento de las pasiones.

Seguramente la idea de que el semen, ese “licor prolífico”, era producido en la médula espinal y que había una cantidad específica ya prefabricada que se podía terminar antes de tiempo, cuando no se hacía uso razonable de él, contribuyó a cimentar este prejuicio que la ciencia, a pesar de todos sus “avances”, no sólo no desmintió, sino, al contrario, hizo todo por fundamentar⁶.

3. El rostro, espejo del alma

Aún sabiendo que las mujeres mexicanas eran claro ejemplo de pudor y recato, el Dr. Reyes teme por ellas y pone en guardia a la sociedad pues sabía perfectamente que no estaban menos expuestas que los hombres a esos peligros sexuales y que todo podía echarse a perder en la pubertad ya que también ellas corrían el riesgo de entregarse al onanismo. Era la razón por lo que, “también a ellas se les castigaba duramente, como si la Naturaleza quisiera imponer un castigo a sus faltas, borra los colores de sus mejillas, aja su belleza, impide el desarrollo de sus pechos, degrada su físico quitándole los elementos de la seducción y marca su semblante con el sello de una vejez anticipada”. Recordemos que para la medicina decimonónica el cuerpo sufría efectivamente los embates de la moral, de la educación, tanto de la buena, como de la mala. Las pasiones, los excesos, incluso los de la imaginación se traducían en síntomas visibles, dejaban su huella marcando los rostros y ésta también era genérica, como lo escribe claramente el Dr. Monlau,

que sepa la joven núbil que en su educación, en sus antecedentes morales, en el aspecto general de su cuerpo, y sobretodo de su rostro, que es el espejo del alma, en cierto barniz virginal de su tez, en cierto candor, en cierto no sé qué difícil de explicar como fácil de distinguir, en sus hábitos y en sus costumbres, en su lenguaje, y en sus relaciones domésticas y sociales, se encontrarán siempre y de seguro, por poca perspicacia que tenga el observador, los datos necesarios para aquilatar su pureza y su continencia... En cambio en los hombres es imposible distinguir los que ya han tenido comercio carnal, ni por la voz ni por el olor, como se pensó antiguamente.⁷

Como podemos ver, el reto era duro para las madres de las jovencitas, la clave estaba en una buena educación, que se iba a traducir en el cuerpo y que

⁶ Fernanda Núñez, *Las debilidades de la...*

⁷ *Ibid.*, p. 154.

después todos podrían leer. El peligro era mayor que en el caso de los varones, pues el onanismo, o el abuso de sí, era el primer paso antes de llegar a la perdición, era el preludio a la “caída en el abismo”. Y de creerle los alarmados doctores, a finales del siglo XIX, había una real amenaza de que esas prácticas infames se convirtieran en una pandemia y atacaran al cuerpo social y destruyeran a la sociedad. “Hay que alzar la voz contra esta vergüenza que conspira contra la moral, la familia y la salud individual”, escribió su más aguerrido combatiente:

Existe en las mujeres una aberración vergonzosa, digna hermana de la pederastia, conocida con el nombre de amor lesbio o amor sáfico... Esta perversión de los sentidos no es invención moderna, pero hoy amenaza corromperlo todo, en el seno mismo de la sociedad cristiana.⁸

La verdadera razón del pánico que el médico valenciano Suárez Casañ quiere hacer patente, no era tanto por la posibilidad, aparentemente real, de que la muerte terminara con la practicante de tan terrible acto, pues hasta benéfico socialmente hablando podría resultar; sino por el carácter endémico que podría adquirir esa supuesta “enfermedad”, por el peligro social que implicaba, pero sobre todo, por lo difícil de su diagnóstico, “el inconveniente es que el amor lesbio se desarrolla más oculto.” El temor del médico parecía real, ya que, “si la pederastia, digna hermana gemela del amor lesbio, es mirada por todos con repugnancia y encono, los extravíos de las mujeres con ellas mismas no arrancan la misma indignación ni iguales protestas”. Se sorprende de que incluso algunos la miraran como una gracia, o que a otros les fuera indiferente. “Esa indiferencia es un mal gravísimo que contribuye a hacer menos odioso este vicio y por lo tanto a propagarlo.”⁹ Por ello tiene que poner ejemplos accesibles al público lector, y qué mejor que su propio testimonio: “Nosotros hemos llegado a ver, no hace mucho, una esposa que abandonó a su marido por una amante de su propio sexo. Conocemos a no pocas jóvenes que detestan a todos los hombres y tienen amigas demasiado íntimas, a ciencia y

⁸ *El Amor Lesbio*, perteneció a esas colecciones populares, a precios accesibles, en formato de bolsillo y difundidas en kioscos, y confirma nuestra idea de que hubo una gran demanda, ávida de este tipo de información sexual. Por el éxito en ventas que tuvo, la casa editorial Maucci de Barcelona, que tenía sucursales en Buenos Aires y en México, obtuvo la Gran Medalla de oro en las exposiciones de Viena en 1903, en Madrid 1907, en Budapest 1907 y el Gran Premio en la de Buenos Aires en 1910, entonces iba en su 22ava edición.

⁹ *Ibid.*, p.45.

paciencia de sus confiados padres, que nada sospechan y hasta alaban y aplauden la conducta y moralidad de sus hijas”.

La historia de *Safo* fue usada como lección. Inevitable lugar común, recurso obligado de todos los que trataron de hablar sobre esa “odiosa aberración”: la célebre poetiza y filósofa griega, nacida en la isla de Lesbos, enseñó y propagó la superioridad del amor de las mujeres entre sí, al de los hombres. Aunque después la memoria del mito se tergiverse, y cada autor resalte una u otra anécdota supuestamente histórica, en realidad, poco importa la verdad, lo que necesita la medicina es impartir una buena lección moral. La explicación “científica”, vuelve a los temperamentos para encontrar las causas, “su temperamento sensual quizás la obligó a buscar en su sexo placeres, que su orgullo no le permitía solicitar de los hombres, pero al final, apenas un hombre capaz de conmover su corazón se presentó ante sus ojos, olvidó sus teorías y se arrojó en brazos del verdadero amor, con tanta vehemencia cuanto más tiempo hacía que no había gozado sus legítimos y verdaderos placeres.”¹⁰

Nuestra ilustre Safo que comenzó amando a los hombres y amándolos murió, puede servir de ejemplo, ya que como concluye Suárez: amando a un hombre y muriendo por él, se lavó de su mancha ante la historia. Desgraciadamente para la historia, continúa, ya había formado a muchas discípulas y su filosofía no dejó nunca de tener iniciadas, particularmente entre las cortesanas; ratificando esa asociación hecha por los higienistas desde principios del siglo XIX entre safismo y grupos marginalizados o desmoralizados, como fueron vistas las: prostitutas, actrices, presas. Sin embargo, no deja de señalar la democratización del comportamiento sáfico que lo volvía más peligroso aún, ya que “en ningún tiempo ha estado este vicio más extendido que en el día, pues alcanza desde las clases más elevadas hasta el más ínfimo pueblo donde quizás nunca había penetrado...quién sabe a donde puede llegar!”¹¹

Las causas médicas de esta “inversión del sentido genésico”, son calca de la más abundante literatura escrita para los homosexuales. Podían ser dos: una innata, diríamos hoy, y otra aprendida, o moral. La primera, fisiológica, se le achacaba a las que como Safo, eran o parecían hermafroditas, ya que tenían

¹⁰ Ibid., p. 16

¹¹ Ibid., p. 44.

un “clítoris, que en algunas toma las proporciones de un verdadero pene, lo que las lleva a resentir, un vivo placer. Suelen tener un aspecto exterior varonil y desgarrado, e imitan al hombre de igual a igual, juegan, fuman y dicen groserías, el vulgo las distingue con el nombre de marimachos. Estas repugnantes mujeres aman a las muchachas con un desenfreno tal, que descienden a mil repugnantes prácticas. Por suerte, concluye Suárez, “esta clase de mujeres llevan escrito en el rostro el estigma de su pecado, y viven en la sociedad despreciadas de todos.”¹²

Podemos ver cómo el deseo masculino explica, dibuja a la lesbiana como para servirse después él mismo de la imagen, tal vez de ahí provenga la tolerancia hacia esas prácticas, denunciada por los médicos. Ellas representaban el sueño de cualquier varón, “un temperamento sensual exacerbado, una especie de furor que las lleva a buscar siempre más placeres,” siguiendo las pautas de las novelas eróticas del siglo XVIII y XIX. En ese punto era donde confluía también el imaginario de la ninfomanía, o el famoso “furor uterino”, según los doctores, causa de tantos trastornos y desórdenes, podía provocar el amor lesbio. “Al no poder saciar un apetito devorador de sensualidades y no hallando ni en los hombres ni en la masturbación la saciedad que en vano busca, recurre a las caricias de su mismo sexo en demanda de nuevos goces que vendrán sólo a aumentar más y más su deseo... Si logran curarse de esa afección, vuelven a los brazos del hombre. Pero mientras tanto, son quizás las lesbianas más peligrosas por su atrevimiento y desmoralización... se las ha visto emplear la violencia, y en su furor erótico, rayando en la locura, muerden y golpean, gimen y gritan como poseídas por el diablo”. Podemos percibir claramente el paralelismo en la descripción médica de los síntomas que atacaban a todas las mujeres con una feminidad exacerbada debido a un exceso de sensibilidad: la ninfomanía, el furor, la histeria, la locura, enfermedades que las colocaba fuera de la sociedad, como lo ha demostrado Gorbach.¹³

Y, como en aquellas enfermedades femeninas, era la otra causa del lesbianismo, la aprendida, la más temible, tal vez porque podía ser la más común; un celibato forzoso y prolongado, los desengaños con los hombres,

¹² Op.cit. p. 55.

¹³ Frida Gorbach, *La histeria y la locura...*

amores desgraciados, y en ciertas mujeres, “el deseo de satisfacer apetitos carnales, sin los peligros ni el escándalo del comercio con los hombres.”¹⁴ El discurso es bastante alarmista, el peligro estaba en todas partes en donde convivían mujeres solas; sin embargo, el que siempre y primero viene a la mente de la medicina será, por supuesto, el burdel. De ahí las muchísimas precauciones que se tomarán para que éstos estuvieran alejados de las escuelas de niñas, de las iglesias, de los lugares respetables; el pésimo ejemplo que daban esas mujeres con su andar lascivo y provocador podía ser contagioso. Sin embargo, era al interior de los burdeles, en medio del ocio y disipación de estos “templos del vicio”, en donde las mujeres comenzaban a amar a otras; los médicos describen el itinerario de la que nombran la libertina: en general las jóvenes eran seducidas por las mayores, para quienes “el hastío de los placeres naturales, consecuencia de su abuso, hace buscar nuevas formas de satisfacer sus deseos, si no de su cuerpo ya insensible, de su mente depravada.”¹⁵ La cárcel y el hospital para sifilíticas eran otras tantas escuelas de vicio y degeneración. El problema sin embargo no estaba allí, como dijimos, las asiduas a esos lugares de perdición eran las pobres, las marginadas y las libertinas. La doble moral imperante, las necesitaba justamente en ese lugar.

El verdadero problema estaba en conventos o colegios, e incluso en los propios hogares de las niñas “decentes” tan educadas, pudorosas, castas e ignorantes, que no desconfiaban de nadie y no podían discernir entre el bien y el mal. Por ello los médicos insisten en el papel crucial de la educadora, en el deber que tenía de evitar amistades muy íntimas entre las muchachas. Prohibir tajantemente que durmieran juntas, vigilar estrechamente sus lecturas, sus paseos, sus diversiones, sus amistades. Alertan sobre el peligro de permitirles dormir con alguna mujer casada cuyo marido hubiera salido de viaje, aunque eran las viudas las que representaban un peligro mayor. Es para las madres para quienes se escribe, son ellas las que tienen que conocer todo acerca de los vicios solitarios que llevarán a las hijas a olvidar las reglas de la moral, pues de ahí, al amor sáfico sólo había un pequeño paso.

¹⁴ Suárez Casañ, p.48.

¹⁵ Ibid., p. 60.

La medicina sabe y afirma que la naturaleza tenía necesidades imperiosas que satisfacer y que si se la privaba de ellas, se corría el peligro de que avasallaran todo, “si se pone un dique en el curso natural de un río las aguas lo rompen”, escribía Suárez Casañ, por ello era tan importante encauzar, dirigir, la impetuosidad de las muchachas. La prevención era la clave del éxito, el Dr. Reyes era claro, “los únicos escudos que tiene la joven contra tanto aliciente natural, son el pudor y la educación religiosa. Sin la religión estará desarmada para resistir a los ataques de la seducción. Una vez más, era su propia naturaleza la que podía arrastrarlas debido a, “su misma impresionabilidad, la exageración de sus pasiones, la irreflexión, la propensión al brillo y al bien parecer, la falta de ocupaciones serias y el deseo natural de la maternidad, todos son elementos que explota el libertinaje... entregándola al sensualismo que la hace olvidar su noble misión de madre.”¹⁶ Contra esas influencias sólo había un remedio: buscar el verdadero amor, los verdaderos goces sexuales y los del espíritu y casar a la muchacha lo mejor posible. La medicina comprobaba que si a las jóvenes les gustaba un hombre viril, moreno, barbudo, atlético y de aire marcial, no era fácil que cayeran en la tentación de amar a otra mujer. Por eso, concluía Suárez, los afeminados suelen prostituirse con hombres y no gustan de las mujeres al igual que las marimachos prefieren jovencitas.”¹⁷

Los castigos corporales

Finalmente llegamos a los castigos corporales, a las enfermedades que tan graves comportamientos acarrea a esas mujeres egoístas. Debemos subrayar aquí el paralelismo que hace la medicina entre los sufrimientos atroces que padecerá la lesbiana con los mismos de la querida, o la concubina, es decir, la mujer que desprecia el vínculo conyugal, descrito por el criminalista mexicano, Julio Guerrero.¹⁸ Y como la monogamia era considerada como la etapa superior del amor que sólo podía existir en individuos superiores de las clases superiores, una inmensa cantidad de mujeres estarían en la situación descrita por nuestro famoso criminalista. Rechazadas por la sociedad que las condena porque consumieron su existencia en un amor estéril que no dió frutos

¹⁶ Reyes, *Estudio sobre la...* p. 451.

¹⁷ Suárez Casañ, p. 51.

¹⁸ Julio Guerrero, *La Génesis...*, p.247-256.

ni sirvió para fomentar la familia y la moralidad, mueren sin un ser querido que las vele ni llore sobre su tumba.

En realidad los peores castigos a esos comportamientos tenidos por antinaturales se sufrían en el cuerpo, pues, como era bien sabido, era muy difícil engañar a la Naturaleza. Así, esas mujeres veían bien pronto alterada su salud, “Las lesbianas acaban casi siempre por morir devoradas por la terrible tisis”. Y es que, “más que ningún otro acto que tiene por objeto eludir las leyes de la naturaleza, lejos de satisfacer y saciar, no hace más que avivar los apetitos y estas desgraciadas caen rendidas pero no satisfechas. El acto se repite hasta lo inverosímil, toda vez que el sexo a que pertenecen las lesbianas, no necesita condiciones especiales para obrar de este modo, y bastan las excitaciones de la imaginación... bien pronto caen en el marasmo más espantoso.”¹⁹ El frote brusco y continuo hace acudir a las ninfas un humor que acaba por esta enfermedad espantosa... ulceraciones, afecciones de la matriz, menstruos difíciles, hemorragias, flujos prolapsos y hasta cánceres son el triste cortejo que preside los misterios del sáfico amor. Pero hay aún otro peligro, el contagio del venéreo y la sífilis.²⁰

La frenología y la fisiognomía²¹ preparan el terreno para que cuando el médico-antropólogo Broca, 1861-65 localice la función de la palabra en el cerebro, se desate la caza de cráneos, que la criminología pretenderá utilizar para entender los comportamientos desviados y criminales de esos seres abyectos producto de una herencia defectuosa. Al ver una estrecha relación entre la inteligencia y la complejidad de las circunvoluciones cerebrales y el peso del encéfalo, los criminólogos mexicanos, tan influenciados por las tesis lombrosianas, ven en la fisonomía “primitiva” de los criminales que estudian rasgos evidentes de atavismo. Los juicios raciales son evidentes pues veían una clara influencia de la civilización en los rasgos físicos. Es en ese momento cuando los expertos en la medicina legal estudian, clasifican y examinan los cuerpos de estos supuestos invertidos a los que incluso alguno

¹⁹ Suárez Casañ, p. 72.

²⁰ Suárez Casañ, p. 83.

²¹ La frenología ahora considerada como un vil mito, fue esa “ciencia” fundada a mediados del XVIII que pretendía ver un lazo entre el desarrollo intelectual y la estructura del cráneo. Suponía que el cerebro era el lugar del pensamiento y de los sentimientos. La Fisiognomía, a su vez, pretendía ver los secretos del alma y de la inteligencia, a través de los rasgos físicos y del carácter.

llega a llamar “rumiantes eróticos.”²² Entonces los expertos se preguntan sobre el lugar central de la sexualidad en la vida humana, y deseosos de clasificar las desviaciones, los médicos organizan una verdadera búsqueda de ejemplos para el catálogo de la locura y el crimen.

Pero ya desde los 70's del siglo XIX el médico e higienista mexicano, Reyes, alertaba que el problema era bastante grave y que una descuidada educación de la infancia, podía conducir a esas desviaciones: “no es raro entre las gentes ignorantes el vicio de la pederastia en todas sus formas, y aún el de bestialidad”. En general, para los médicos de clases superiores, todas esas perversiones, como fueron entonces catalogadas las prácticas sexuales homoeróticas: la sodomía ó pederastia y el tribadismo²³, sólo podía ocurrirle a otros, y los pobres, o esas “gentes ignorantes”, sin ningún control de sí, entraban perfectamente bien en el cuadro de patologización y criminalización de las clases populares que se llevó a cabo a partir de la segunda parte del siglo. Treinta años después, será también el amaneramiento de los varones de las clases superiores, tan afectos al exceso, pero esta vez de ocio, de dinero, de refinamiento, de civilización...lo que será resaltado. Cuando hace aparición en México la antropología criminal y comienzan a hacer estragos las tesis lombrosianas, tanto prostitutas como homosexuales serán vistos como criminales, seres inferiores, degenerados, viciosos llenos de taras y estigmas, patentes ejemplos de regresiones atávicas.

Conclusiones

Si bien hacen falta aún más estudios históricos que nos permitan conocer mejor las prácticas sexuales del siglo XIX mexicano y en esta ponencia sólo nos acercamos a lo que algunos médicos pensaron sobre aquellas tenidas como muy peligrosas, porque iban en contra de lo que se pensaba era lo único que ayudaría al desarrollo y modernidad del país; pudimos percatarnos de que a pesar de los avances científicos que la medicina había logrado seguían aún

²² Frederic Chauvaud, *Le médecin et le...*

²³ Así se le llamó al lesbianismo en el siglo XIX, dice el Diccionario Espasa Calpe de la lengua española en su edición de 1919: Inversión del sentido genital en la mujer. Se ha llamado también *safismo* y *lesbismo* y aunque conocida de la antigüedad más remota, sólo se ha estudiado científicamente en nuestros días... los médicos la han agrupado en el complejo de la degeneración mental. Hay dos variedades: la inversión propiamente dicha, llamada también uranismo, que es la única importante en patología, ya que la otra es tan sólo vicio o perversidad.

vigente una serie de miedos completamente irracionales, inaugurados en el siglo XVIII.

No hay más que ver la increíble larga duración de los temores que el famoso “vicio solitario” atizó y el terror que causó la posibilidad del lesbianismo, para entender cómo la medicina respondía perfectamente a los temores de clase y de género de una elite en ascenso. Y si nadie pudo comprobar jamás que la masturbación en efecto, no sólo no volvía ciegos a sus practicantes, ni por supuesto los mataba, ni siquiera los volvía locos; los males que conllevaba la practica del onanismo, así cómo las enfermedades que produciría el amor entre mujeres, determinaron, según los médicos, la fatal ruina del individuo, y a la larga, la de la especie humana. En realidad ambos “peligros sociales” nos permiten demostrar que la sexualidad y los deseos femeninos causaron bastante temor entre una elite temerosa de que las mujeres salieran de sus casas, no tuvieran hijos, trabajaran y, para colmo, dejaran de ser esos seres angélicos que tanta tinta hizo correr en el siglo.

BIBLIOGRAFIA

Agostoni, Claudia, Elisa, Speckman, (eds.) *Modernidad, Tradición y Alteridad. La ciudad de México en el cambio de siglo, (XIX-XX)*, México, UNAM, 2001.

Buffington, Robert M., *Criminales y ciudadanos en el México moderno*, México, S.XXI eds., 2001.

Cano, Gabriela, Georgette José Valenzuela (Coords.), *Cuatro estudios de género en el México Urbano del siglo XIX*, México, PUEG-UNAM-Porrúa, 2001.

Carlier, Francois, *La prostitution antiphysique*. Précédé de *La Pederastie*, par Ambroise Tardieu. Présenté par Dominique Fernandez, Paris, Le Sycomore, 1981.

Carol, Anne, « Les médecins et la stigmatisation du vice solitaire (fin XVIII-début XIX siecle) », *Revue d'histoire Moderne et Contemporaine*, 49-1, janvier-mars 2002.

Cházaro, Laura, *Midiendo, el cuerpo de una nación. Ensayo sobre la estadística médica en México a finales del siglo XIX*, tesis doctoral en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2000.

-----, (ed.), *Medicina, ciencia y sociedad en México, siglo XIX*, México, El Colegio de Michoacán-Universidad michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002.

----- y Rosalina Estrada (eds.) *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*, México, El Colegio de Michoacán-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.

Chauvaud, Frederic, *Le médecin et le crime sexuel. Naissance des pervers*, L'Histoire no.288, juin 2004.

-----, *Les experts du crime. La médecine légale en France au XIX siècle*, Aubier 2000.

Darmon, Pierre, *Médecins et assassins a la Belle Époque*, Seuil, Paris,1989.

Delaporte, Francois, *Anatomie des passions*, Paris, PUF,

Estrada, Rosalina, “La inevitable lujuria masculina, la natural castidad femenina”, en Laura Cházaro, Rosalina Estrada (eds.) *En el Umbral de los cuerpos*, op.cit.

Gay, Peter, *La experiencia burguesa de Victoria a Freud*, 2 vols., México, Fondo de cultura económica, 1992.

Guerrero, Julio, *La génesis del crimen en México. Estudio de psiquiatría social*, Prol. Arnoldo Kraus, México, CONACULTA, 1996. (1a ed. 1901).

Gorbach Frida, “La histeria y la locura. Tres itinerarios en el México de fin de siglo XIX”, en Laura Cházaro y Rosalina Estrada (eds.) *En el Umbral de los...op.cit.*

Guereña, Jean-Louis, *Le sexe dévoilé. Les collections populaires d'éducation sexuelle au début du XX siècle*, Paris, Publications de l'Université de Vincennes, 2005.

Jacques, Jean-Pierre, *Les malheurs de Sapho*, París, Grasset, 1981.

Laqueur, Thomas, *Le sexe en solitaire. Contribution a l'histoire culturelle de la sexualité*, Paris, Gallimard, 2005. (1a. edición en inglés 2003).

Le Breton, David, *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*, México, La cifra editorial, 2007.

Macías, Víctor M., “Entre Lilos limpios y sucias sarasas: la homosexualidad en los baños de la ciudad de México, 1880-1910”, Ma. del Carmen Collado (coord.), *Miradas recurrentes II. La ciudad de México en los siglos XIX y XX*, Instituto Mora-UAM, 2004.

----- “The Lagartijo at the High Life. Masculine consumption, race, nation, and homosexuality in Porfirian México”, Robert McKee Irwin, E. Mc Caughan, Michelle R. Nasser (eds.), *The famous 41. Sexuality and social control in Mexico*, 1901, Macmillan, fecha.??

Núñez B., Fernanda, *La prostitución y su represión en la ciudad de México, siglo XIX. Prácticas y representaciones*, Barcelona, Gedisa, 2002.

-----, “La degeneración de la raza a finales del siglo XIX. Un fantasma “científico” recorre el mundo,” *Los caminos del racismo en México*, Jorge Gómez Izquierdo, (coord), México, PyV-BUAP , 2005.

-----, “Las debilidades de la carne. Cuerpo y género en el siglo XVIII”, *En el Umbral de los cuerpos...* Laura Cházaro, Rosalina Estrada (eds.) op. cit.

----- “Los secretos para un feliz matrimonio. Género y sexualidad en la segunda mitad del siglo XIX”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, volumen 33, enero-junio 2007.

----- “La invención del aborto en México. Imaginario médico y práctica jurídica en el último tercio del siglo XIX”, Claudia Agostoni (ed.), *Curar, sanar y educar. Salud y Sociedad en México, siglos XIX y XX*, IHH-UNAM, 2007 (en prensa)

Monlau, Pedro Felipe, *Higiene del Matrimonio ó El libro de los casados. En el cual se dan las reglas e instrucciones necesarias para conservar la salud de los esposos, asegurar la paz conyugal y educar bien a la familia*. Nueva ed. considerablemente aumentada, París, Garnier hnos, 1885.

Piccato, Pablo, “La construcción de una perspectiva científica: miradas porfirianas a la criminalidad”, *Historia Mexicana*, vol. XLVII:1, 1997.

Reyes, José Ma., “Estudio sobre la prostitución en México”, *Gaceta Médica de México* Tomo IX, martes 15 de dic de 1874, num 23.

Suárez Casañ, Vicente, *El Amor Lesbio*, Décima edición corregida y revisada por el autor, Casa edit Maucci, Barcelona, Buenos Aires, México, 190

Walkowitz, Judith R., “Sexualidades peligrosas”, Michelle Perrot, George Duby (eds.) *Historia de las mujeres*, vol 4. Madrid, Taurus, 1992.

Modelos hegemónicos, creaciones siniestras: el cuerpo en la cultura depredadora

Nombre: Fernando Torres García

Institución: Escuela Superior de Educación Física y Universidad Pedagógica
Nacional Unidad 153 Ecatepec

Ciudad: Distrito Federal

País: México

Correo electrónico: toga_46@yahoo.com.mx

Línea temática: 9. Modelos hegemónicos y usos del cuerpo

Modelos hegemónicos, creaciones siniestras: el cuerpo en la cultura depredadora

Fernando Torres García¹

Introducción

La intención del trabajo es mostrar cómo a partir de que la modernidad tardía le rinde un culto al cuerpo, se va dando un fenómeno sumamente peculiar, la aparición de *modelos de cuerpo*, estos son propios de nuestra época, no existían y de algunos años a la fecha se manifiestan de una manera apabullante, consideramos que estos modelos tienen la firme intención, no de que el cuerpo se manifieste de manera *sana*, que *disfrute o goce*, **no**; sino de *alienarlo, sujetarlo y enfermarlo*. Lo contradictorio de este culto al cuerpo es más que permitir su liberación como se pregonó en los años 60's y 70's del siglo pasado, la cultura del cuerpo que emergió es una cultura de masas represiva, que se vuelve contra el cuerpo. J. M. Brohm nos alertaba de ello cuando decía que, "la actual cultura de masas es un culto al cuerpo alienado, una

¹ Profesor en la Escuela Superior de Educación Física y la Universidad Pedagógica Nacional, actualmente estudiante del Doctorado en Educación que imparte la Universidad Pedagógica Nacional.

explotación del cuerpo.”² El cuerpo se ha convertido en el símbolo por excelencia de la cultura de masas, pero *fetichizado*.

Para lograrlo se han ido creando modelos de cuerpo, aquí expondremos tres que han ido apareciendo de manera paulatina a partir de los años 70’s la pregunta es ¿Cuáles son estos tres modelos y qué los caracteriza? Estos son: 1) En el ámbito de la actividad deportiva el modelo creado es el *cuerpo-enano* de las adolescentes gimnastas que un boletín de prensa en las Olimpiadas de Atlanta denominó Niñas Bonsai; 2) en el ámbito de la nueva estética femenina el modelo de las *top-model*, que es el *cuerpo descarnado*, el cuerpo de la delgadez extrema; 3) y en el ámbito del ejercicio físico el modelo del joven vigorexico, el *cuerpo hipermusculoso*. Consideramos que estos 3 modelos, fabricados por la cultura de masas en la modernidad tardía son creaciones siniestras, intentaremos mostrar por qué.

Modelos de cuerpo

1. El modelo del cuerpo-enano

No es una casualidad que sea en el campo del deporte donde se fabrica un modelo de cuerpo y que se le muestre al mundo para que lo admire, lo elogie y quieran imitarlo. La razón es que, el deporte en la sociedad tiene un papel de primerísimo orden, esto porque, “en todos los sectores populares de la sociedad se ha desarrollado la idea ampliamente explotada por el estado burgués, de que el deporte (...), también es un medio insustituible para la formación general, moral cívica y cultural.”³ Por ello el deporte es promovido de manera constante por políticos de todo cuño, así como autoridades educativas y sanitarias, que “ven” en él un medio ideal para encausar la formación de niños, adolescentes y jóvenes.

El gran desarrollo de la gimnasia femenina se da a partir de los años 70’s del siglo pasado, de manera concreta con la actuación de la gimnasta rusa Olga Korvot en la Olimpiada de Munich en 1972, con ella aparece el cuerpo infantil de las gimnastas, con sus 17 años cumplidos Olga media 1.49 mts. y pesaba menos de 49 kilogramos, ella inaugura una nueva época que se verá consolidada 4 años más tarde por la

² Jean Marie Brohm, La civilización del cuerpo: sublimación y desublimación represiva, en <<Partisans>> *Deporte, cultura y represión*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978, p. 61

³ Ginette Berthaud, Educación deportiva y deporte educativo, en <<Partisans>> *Deporte, cultura y represión*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978, p. 97

gimnasta rumana Nadia Comaneci que con sus 14 años y características corporales similares, se convertirá en la reina de los Juegos Olímpicos deslumbrando al mundo. Estas adolescentes diminutas serán el prototipo de un modelo que sigue estando presente en nuestros días y la pregunta sería ¿por qué este modelo?. Porque los entrenadores rusos se dieron cuenta de que un cuerpo pequeño podría ejecutar de mejor manera las rutinas que se realizaban en ese momento y crear otras con mayor grado de dificultad, un cuerpo con esas características puede rendir más y por ende ser más competitivo. J. Toro nos dice que, “no basta con dominar una serie de habilidades psicomotoras, además esas habilidades han de ser desarrolladas por una muchachita con un cuerpo prepuberal, de una niña (de una niña delgada claro está).”⁴ Un ejemplo es, la reciente la campeona del mundo en gimnasia en el 2006, la italiana Vanesa Ferrari mide 1.43 mts. y pesa 34 kgr., y tiene una cara angelical, al verla uno calcula su edad, tiene 11 o 12 años, pero no, Vanesa tiene 16 años, es una adolescente con cuerpo de niña, una niña-bonsai. Esto es una constante en todos los equipos de gimnasia de cualquier país, sus gimnastas son adolescentes a las que se les ha detenido su desarrollo.

Es importante mencionar que para realizar las asombrosas rutinas, se necesita de un cuerpo enano; “Las piernas largas (en relación al resto del cuerpo), la ausencia de pecho y la estrechez de caderas parecen formar parte del estereotipo físico ideal de las gimnastas.”⁵ Efectivamente se necesita de un biotipo de cuerpo, para esta disciplina, ¿cómo se fabrica este cuerpo?, interviniéndolo. La primera y más recurrente forma de intervención, es restringiendo su ingestión alimentaría para que no suban de peso, ya que éste afecta de manera importante su rendimiento. Por ello el control de peso de toda gimnasta es permanente (se llega al extremo de pesarlas a diario). Para controlar el peso vienen los consabidos vómitos autoinducidos, ayunos, uso de laxantes y píldoras para adelgazar. Pero por qué usarlos, que acaso no hacen bastante ejercicio, sí, pero las gimnastas realizan ejercicio anaeróbico, lo que implica un gasto calórico muy reducido (a diferencia de la actividad aeróbica),

⁴ Joseph Toro, *El cuerpo como delito. Anorexia bulimia, cultura y obesidad*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 219

⁵ Ibid. p.220

por lo tanto el mantenimiento del peso corporal, lo consiguen al restringir su dieta alimentaria.

Estas gimnastas nos explica J. Toro, “Muy a menudo tienen cuerpos retrasados en su desarrollo ponderal, estatural y neurohormonal. El importante retraso en la menarquía de la mayoría de las gimnastas les permite mantener su apariencia corporal infantil durante mucho más tiempo de lo normal. Se trata de un retraso provocado (...). (...) sin duda por el estrés físico, probablemente por el estrés psicológico de la competición, pero también sin duda por la mal nutrición.”⁶ El crecimiento y desarrollo del cuerpo de miles de adolescentes de 16-17 años, que es interrumpido, por lo que parecen niñas de 11 o 12 años, una intervención conciente para que su cuerpo presente un retraso *significativo* en su desarrollo físico, todo esto se debe a la dinámica de su disciplina deportiva, estamos hablando de la *intensidad* del esfuerzo físico al que son sometidas con sesiones de 6 hrs. de entrenamiento o más, a esto hay que sumar las presiones de sus padres, entrenadores, instituciones e incluso al país al que representan, además la presión psicológica ya en plena competencia y regímenes alimenticios que las matan de hambre. Las historias que se ocultan detrás de estas “niñas angelicales” son desgarradoras, E. Vila describe la trágica muerte por anorexia de la gimnasta Chisty Henrich (una competidora de élite de finales de los 80’s) quien deseaba formar parte del equipo olímpico de su país y que se quedó a 0.118 de calificación para lograrlo, en una competencia un juez le dijo que sólo llegaría a formar parte del equipo de su país si perdía algunos kilos, lo que la llevó a obsesionarse por bajar de peso, esto la condujo a enfermarse, tuvo de retirarse de las competencias y más tarde en 1994 murió a los 21 años de edad, pesando menos de 21 kgr.⁷

El cuerpo es intervenido, para crear un cuerpo-enano, éste es fabricado con el objetivo de que rinda, hacerlo competitivo, convertir el cuerpo adolescente en un cuerpo-acrobático, J. M. Brohm nos dice, “es reducido progresivamente a un artefacto mecánico que obedece a las leyes de la cinemática y de la gravedad.”⁸ Una adolescente reducida a una “mariposa mecánica”, la idea del cuerpo-máquina

⁶ Ibid.

⁷ Ester Vila i Camps, La anorexia en el deporte de élite, en *Rev Psiquiatría Fac Med Barma* 2001; 28 (3); p. 170

⁸ J. M. Brohm, Sociología política del deporte, en <<Partisans>> *Deporte, cultura y represión*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978, p. 28

de Descartes en su máxima expresión. El cuerpo-enano al servicio del movimiento, de ejecuciones técnicas realizadas con suma precisión, aquí nada puede quedar al azar, es preciso entrenarse racionalmente. A estas adolescentes les ha sido expropiado su derecho a divertirse, en aras de la medalla y la gloria para el país; todo vale.

A esto hay que agregar que en las últimas décadas, la gimnasia femenina ha alcanzado una popularidad sin precedentes, estas niñas bonsái son admiradas por expertos y legos, y se han constituido en un modelo significativo a imitar.

2. El modelo del cuerpo-descarnado: anorexia

El modelo del cuerpo-descarnado, es el modelo que surge en los años 90's del siglo pasado con la promoción de un nuevo *ideal estético*, marcado por la delgadez y asociado en un buen número de casos con problemas de comportamiento alimentario: la anorexia y bulimia. La encarnación de este modelo son las famosas "top model".

En unos cuantos años un cambio sorprendente, pasamos de una mujer que se caracterizaba por tener un cuerpo "entrado" en carnes a uno que carece de ella. Un ejemplo en nuestro país son las rumberas de la década de los 50 y 60's, las vedette de los años 70's, ellas mostraban un cuerpo exuberante, no tenían problemas con su índice de masa corporal, éste era evidente. Pero de los años 90's a la fecha el prototipo de cuerpo de la mujer cambió de manera significativa. Este nuevo ideal estético creado en buena medida por los diseñadores de modas y las grandes compañías transnacionales y promovido por los medios de comunicación, han impactado la subjetividad femenina. Las adolescentes y jóvenes desean ajustarse a este nuevo canon de "belleza", personificado por las *top model*, una de ellas Kate Moss⁹ que a sus 19 años media 1.68 mts. y pesa 42 kgr., ¡he aquí el modelo!. Una *mujer joven* (algunas casi adolescentes), de *buena estatura* (las modelos rebasan 1.75 mt.), *delgadez extrema* (con un peso por debajo de los 50 kgr.) y un *rostro bello*. ¿Cómo se dio este cambio y quiénes participaron en él?

Sin duda una participación definitiva fue la de los diseñadores de moda, así como las empresas multinacionales dedicadas a la elaboración de los productos de belleza femenina, y para promover y difundir este modelo estético los medios de comunicación (la tv, los diarios, todo tipo de revistas e Internet) jugaron un papel crucial son los que, "(...) incluyen profusamente imágenes de todo orden y, especialmente imágenes de cuerpos humanos. A través de aquellos textos y estas imágenes (...), facilitan la difusión y la consiguiente interiorización colectiva de una cultura de la delgadez."¹⁰ No hay duda, son los medios a quién les debemos que se haya implantando la cultura de delgadez con un valor estético en el conjunto de la

⁹ Llamada así, "la Twiggy de los 90's" en "honor" a Leslie Larson apodada "Twiggy" una mujer que en los años 60's sorprendió a la opinión pública por su 1.68 mts de estatura y 39 kilos de peso.

¹⁰ J. Toro Op. cit. p. 237

sociedad. Su promoción no es gratis, los medios obtienen jugosas ganancias por el pago de publicidad, y qué decir de las ganancias de las multinacionales consagradas a la elaboración de todo tipo de productos de belleza, o los prestadores de servicios destinados a lograr la disminución de peso para estar acorde con el modelo impuesto. J. Toro nos dice al respecto, “Los fabricantes de alimentos que alimentan poco (light), dietas <anticelulíticas> (recuerden la inexistencia de la celulitis), cremas para la piel (para adelgazar claro) más o menos mágicas, pastillas y pociones adelgazantes, etc. se cuentan a cientos de miles, aunque unas pocas multinacionales se repartan, como es habitual, las porciones más suculentas del mercado.”¹¹ Toda una gran industria dedicada a adelgazar (a como de lugar, incluso con intervenciones poco éticas) y embellecer a toda mujer que lo desee.

Pero estas multinacionales no están solas, a ellas se suman pequeñas empresas, casas editoras que han invadido el mercado con cientos de libros de dietas adelgazantes (muchas de ellas rayan en lo absurdo y otras son peligrosas, atentando incluso contra la vida de quienes las realizan), también están los proveedores de servicios (los gimnasios, los spa), los cirujanos plásticos (dispuestos a hacer los arreglos necesarios, con honorarios altísimos), la lista es interminable, una industria voraz que tiene como objetivo incrementar sus ganancias. La promoción de la cultura de la delgadez a surtido un efecto contundente en la subjetividad femenina, adelgazar se ha convertido en una obsesión de millones de mujeres (no se puede ser obesa en un mundo, donde ésta es síntoma de “fealdad” y “mal gusto”), las consecuencias de esto son preocupantes, mujeres con serios problemas de comportamiento alimentario, que enferman de anorexia y bulimia. Las que sufren este padecimiento viven, “con el terror de engordar y ve su cuerpo como si estuviera obeso, aun cuando su delgadez es anormal. El ideal sería un cuerpo sin sustancia, sin espesor, sin grasa y hasta sin músculo. Las formas femeninas, senos y caderas, se transforman en motivo de disgusto, se rechaza de manera general la sexualidad y la interrupción de la regla se presenta como alivio.”¹² Estas mujeres tienen un pavor desmedido a la “carne” y la grasa que pueda “invadir” su cuerpo, podemos imaginarnos a una adolescente o joven anoréxica que ve con

¹¹ Ibid. pag. 238

¹² Gerard Apfeldorfer, *Anorexia, bulimia y obesidad*. México, Siglo XXI, 2004, p. 33

desesperación y angustia cómo los senos empiezan a manifestarse y crecer, sus caderas a ensancharse. No es casual que empiece a generarse un odio contra su propio cuerpo y se den a la tarea de intervenirlo de diversas maneras, la primera y más común: disminuir la ingesta de alimentos a niveles escalofriantes y algunas de ellas realizando actividad física para “quemar grasa”. En aras de la delgadez todo martirio es válido, por ello nos dice G. Apfeldorfer que, “Esta búsqueda del sufrimiento, que por lo general se entiende como un comportamiento masoquista, es más bien considerada por la anoréxica, como una gestión positiva, de naturaleza ascética, destinada a disciplinar el cuerpo, a dominarlo, a controlarlo para en definitiva, liberarse de él.”¹³ Estamos presenciando todo un nuevo movimiento ascético, que nos recuerda la actitud de Antonio (el más grande monje eremita) quien se ruborizaba cuando debía comer.¹⁴ Este ascetismo de la modernidad tardía es diferente al ascetismo de la antigüedad. El ascetismo practicado por los cristianos de la antigüedad tiene como característica principal dominar su cuerpo y está emparentado con su desprecio al cuerpo y la vergüenza que sienten hacia el mismo, su vergüenza es de tipo moral, y el desprecio al cuerpo en la actualidad es para aquellos cuerpos que no se ajustan al modelo hegemónico de la nueva estética, por ello su vergüenza hacia el cuerpo es una vergüenza estética, ser gorda.

Lo que promueve la nueva estética es una reedición del ancestral desprecio al cuerpo, auspiciada ya no por argumentos de carácter religioso sino por los mercantiles. El cuerpo a merced de su nueva majestad: el consumo.

El cuerpo tiene un valor, si éste se ajusta al nuevo modelo, el del cuerpo descarnado que a todas luces se ha convertido en un modelo hegemónico, en países europeos se realizan desde hace algunos años concursos para elegir a la modelo del año (seguramente sería mas propio decir a la mujer anoréxica del año), en estos participan de 13 o 15 adolescentes o jóvenes elegidas en un casting de más de mil aspirantes, en uno de estos eventos en Alemania una concursante llamada Irina con unos 1.76 mts. de estatura y 52 kg. de peso fue la primer descalificada, el argumento “estás gorda” le dijo uno de los jueces.

¹³ Ibid.

¹⁴ Cfr. Fernando Torres García, *Las pedagogías del cuerpo y la educación física*, México, Primero Editores, 2007

Este modelo creado por la cultura del capital se vuelve contra ellas, es un proceso de enajenación de su propio cuerpo, “la esbeltez se transforma en flacura y, luego, en un estado de desnutrición. Si no se pone remedio, los ojos se hundan en las orbitas las mejillas se juntan, el cabello se reseca y luego cae, las uñas se estrían y se tornan quebradizas y los dientes se aflojan.”¹⁵

En aras de la delgadez su cuerpo enferma, las intervenciones dan como resultado un deterioro fatal que incluso puede llegar a la muerte. Los que le rinden culto a este modelo y lo fomentan, promueven un desprecio al cuerpo, y lo que desencadena es una grave enfermedad para miles de mujeres. Cada vez son más las que sufren, unas por tratar de alcanzar ese ideal estético y no lograrlo, y las que ya lo consiguieron y sufren en carne propia (o sin ella) las consecuencias.

c) El modelo del cuerpo hipermusculoso: vigorexia

Las maneras de hacer actividad física es un hecho que se remonta en el tiempo, han estado presentes en la historia de la humanidad. Pero queremos destacar que de unos años a la fecha (finales de los 80's, principios de los 90's), apareció un fenómeno particular que queremos destacar, el auge del *body building*, ir al *gym* se convirtió en una práctica recurrente sobre todo de jóvenes deseosos de poseer un cuerpo musculoso y poderoso. Los practicantes de esta nueva disciplina han tenido diferentes nombres como: fisicoculturistas, fisicoconstructivistas o culturistas.

El boom de este acontecimiento lo debemos en buena medida a dos aspectos: el primer, al cine Hollywoodense y la propagación de modelos de hombres con un cuerpo musculoso, uno de ellos el físico culturista Arnold Schwarzenegger, que de ser un amante obsesivo del ejercicio físico pasará a ser un superhéroe del cine norteamericano, a él se irán sumando otros como Sylvester Stallone y J. C. Van Damme. Y el segundo a “el manejo exhaustivo de la imagen musculosa en los medios de comunicación, envían su mensaje: cualquier persona puede darse el físico que quiera, (...).”¹⁶

¹⁵ G. Apfeldorfer, op. cit. p. 34

¹⁶ Alejandro Brito, Y en medio de nosotros dos, **Mi cuerpo como un Dios**. (Del fisicocconstructivismo como arquitectura del alma y del deseo), en *La Jornada Semanal* 19 de enero de 1993, p. 20

Este modelo de cuerpo irá ganando adeptos; y su consecuencia, la imposición de una nueva imagen corporal para el género masculino, impactando la percepción que tienen los hombres de su propio cuerpo. Si unos años antes la presión social sobre la imagen corporal era dirigida a las mujeres, en los últimos años los hombres ya no son ajenos a esta circunstancia, estamos presenciando la creación de un nuevo Frankenstein.

Por ello es que, “los adolescentes y adultos jóvenes también estarían tomando medidas drásticas hacia sus cuerpos y el mismo sistema económico y social que ha minado la experiencia corporal de las mujeres se está mostrando igualmente capaz de hacerlo con los hombres.”¹⁷ La cultura de masas crea un modelo que va a colaborar de manera significativa en el trastorno de la imagen corporal de ambos géneros. Su difusión impacta en las generaciones de adolescente y jóvenes, haciendo suyo este ideal de cuerpo, por ello es que un buen número de ellos se darán a la tarea de adquirir una forma muscular similar a la de los “superhéroes”. El gimnasio se convertirá en un referente obligado. A. Brito comenta, “Admítase que la mayoría de quienes acuden a un gimnasio está a disgusto con su cuerpo, que se exasperan ante el exceso, sienten que lo magro y poco firme de sus carnes les resta atractivo.”¹⁸ Es evidente que los asistentes al *gym*, lo hacen para “ganar masa muscular”, “quemar grasa”, “perder peso”, “ganar seguridad”, “estar en forma”. Es posible que estas frases contengan la génesis de los trastornos de la imagen corporal. Este estar a disgusto o insatisfecho con nuestra imagen corporal o para ser más precisos con la percepción de si mismos, lleva al sujeto a realizar actividades deportivas de manera obsesiva. M. Facchini explica, “El desencanto de los hombres con las medidas del tórax y el tono muscular se ha incrementado notablemente en las tres últimas décadas. Existe una amplia discrepancia entre la masculinidad promedio de los hombres y sus ideales corporales que permitiría explicar el aparente aumento de disturbios de la imagen corporal en niños, adolescentes y adultos jóvenes que puede ir desde una simple insatisfacción corporal hasta trastornos como la dismorfía muscular.”¹⁹

¹⁷ Mónica Facchini, La imagen corporal en la adolescencia ¿es un tema de varones?, en *Arch.argent.peditr* 2006; 104, p. 177

¹⁸ A. Brito Op. cit, p. 20

¹⁹ M. Facchini op. cit. p.178

Uno puede imaginar qué puede suceder con un adolescente o joven enclenque en una sociedad en que se admira, aprecia y venera a esos cuerpos musculosos, seguramente su disgusto y contrariedad debe ser grande, el amplio margen de carne es manifiesto, entre el cuerpo real y el ideal que se le presenta. En algunos no pasará de una simple insatisfacción en otros un evidente trastorno se apoderará de él, la dismorfia muscular. Pero ¿qué es la dismorfia muscular? El Trastorno, “se caracteriza por: preocupaciones extremas del paciente de verse con poca masa muscular cuando en realidad es musculoso, renuncia a oportunidades sociales y ocupaciones a causa de la necesidad de ejercitarse y evitación de situaciones donde el cuerpo puede ser visto en público.”²⁰ La perturbación es clara, un sujeto q musculoso (incluso muy musculoso) se percibe delgado, y esto lo conduce a una imperiosa necesidad de ejercitarse de manera obsesiva. El descubrimiento del padecimiento se remonta al año de 1993, cuando el psiquiatra Harrison Pope y un grupo de colaboradores al realizar una investigación con fisicoculturistas y su relación con el consumo de Esteroides Anabólicos, “Observaron que un grupo importante de fisicoculturistas se veía y se describían como “pequeños”, “flacos” y “poco musculosos”, a pesar del evidente desarrollo muscular.”²¹ A este inusitado trastorno H. Pope le llamó inicialmente “anorexia reversa”, debido a la similitud con la sufrida por las mujeres que padecen anorexia nerviosa, por alcanzar un cuerpo deseado. Su diferencia el desarrollo de una impresionante musculatura. Años después Pope y su grupo cambiaron el término de anorexia reversa por el de dismorfia muscular y un nombre que se ha popularizado es el vigorexia.

Por esta razón es que hablar de Dismorfia Musculares referirse a los fisicoculturistas o a los practicantes de disciplinas deportivas basadas en entrenamiento con pesas. Debido a que, “Los practicantes de fisicoculturismo tienen como objetivo principal, mediante la utilización de grandes pesos y el establecimiento de una estricta dieta, la mejora de su aspecto físico y el desarrollo de una musculatura libre de grasas, dura y bien definida y vascularizada; llegando a una armoniosa conformación de sus cuerpos que serán exhibidos en competición (...).”²² Existe un vínculo entre dismorfia

²⁰ Victoria Pérez R. y Maria Nelly Valencia, Acerca de un caso de dismorfia muscular y abuso de esteroides, en *Revista Colombiana de Psiquiatría*, Vol. XXXVI / No. 1 / 2007 , p. 155

²¹ Ibid.

²² F. Arbigana y J. C. Caracuel, Aproximación a la Dismorfia Muscular, en *C. Med. Psicossom*, No. 65-2003, p. 9

y la práctica deportiva es ineludible, y un comportamiento recurrente de estos sujetos son: su estancia permanente en el gimnasio realizando pesadas rutinas durante horas, con la firme intención de incrementar sus segmentos corporales, ello lo verificarán checando su peso, así mismo evitarán asistir a reuniones sociales y su comida es supervisada por ellos mismos para que no contenga grasa.

Cuerpo y cultura depredadora

Hemos partido en nuestro trabajo de una idea: la cultura de masas es una cultura del cuerpo: Si durante un buen tiempo el cuerpo fue reprimido, despreciado y satanizado, a partir de los años 70 's como hemos visto, las cosa cambiaron, el cuerpo pasó de estar *oculto* a rendírsele *culto*. El cuerpo se subió (al igual que en la antigüedad) nuevamente a la palestra, pero no para formarlo sino para convertirlo en fetiche. Ya que, "Jamás el cuerpo ha sido tan valorizado y explotado, comercial y publicitariamente; jamás el bienestar ha estado tan comprometido y programado; nunca los valores corporales han sido tan destacados con tanta perseverancia en la persuasión. Se ha creado toda una ideología (...). (...) es la ideología del consumo del cuerpo, por el cuerpo y para el cuerpo; es la ideología del bienestar físico y del bienestar corporal."²³ La cultura del mundo globalizado, es la cultura creada por el gran capital, cuya característica principal es la ser una cultura violenta que se vuelca sobre el cuerpo de los sujetos para convertirlos en simples objetos, el cuerpo es uno de nuestros grandes fetiches de nuestro tiempo.

Esta cultura del capitalismo salvaje es una cultura *depredadora* que ha hecho del cuerpo su presa preferida, es una mercancía sumamente apreciada por los dividendos que genera en: lo económico (por las ganancias extratoféricas), lo social (por sus posibilidades homogeneizantes) y lo político (por el control casi total sobre los cuerpos/sujetos). Los modelos de cuerpo que hemos expuesto así lo comprueban, estos nos muestran de manera fehaciente, la explotación que se ejerce sobre el cuerpo. Como todo buen depredador, esta cultura observa a su presa, la estudia y espera el momento para lanzarse sobre ella con todo su poder para que no escape. Es una cultura que crea e impone modelos con el firme propósito de

²³ J. M. Brohm, op. cit. p. 62

convertirlos en hegemónicos y que los sujetos los hagan suyos, la idea es no dejar escapar a nadie de sus garras, para ello creará otros, un ejemplo: el cuerpo-obeso de niños y adultos. Por eso dice P. McLaren que, “Vivimos en una cultura depredadora. La cultura depredadora es un campo de invisibilidad –de depredadores y de víctimas- precisamente porque es muy obvia.”²⁴ Un terreno en donde las relaciones de dominación cada vez son más violentas y al mismo tiempo tan sutiles que amplios núcleos de la población son atrapados, sin que se den cuenta de ello.

Los modelos creados por la cultura depredadora son creaciones siniestras. “Para Freud lo siniestro (...) corresponde a la transformación de lo familiar (...), en lo opuesto, en algo extraño y destructivo.”²⁵ La cultura actual no sólo es depredadora sino siniestra, porque es capaz de hacer que lo extraño parezca algo normal. Nos referimos a lo siguiente: acaso no será una acción siniestra detener el crecimiento y desarrollo de una adolescente para convertirla en una niña-bonsai; o mostrarles un modelo a adolescentes y mujeres jóvenes para que adelgacen hasta hacerlas enfermar física y psíquicamente, de por vida (sufrir de manera permanente) o en caso extremo, llegar a la muerte; o en el caso de los hombres lograr un cuerpo hipermusculoso (una gran masa de músculo) y aun así percibirse enclenque y no sentirse satisfecho. Lo monstruoso (y siniestro de esos cuerpos) es hacerlos parte de nuestra cotidianidad. Hemos afirmado al inicio de nuestro trabajo que estos modelos de cuerpo no existían, no nos eran familiares y fueron apareciendo, al principio nos parecían extraños y poco a poco los fuimos haciendo nuestros, no sabiendo que estos se volverían contra nosotros mismos. Contra la vida misma, porque estos modelos no tienen ningún interés en ella. Los modelos que nos propone la cultura de masas, no tienen la intención de promover el desarrollo humano para que el cuerpo se manifieste de manera sana y pueda disfrutar de los placeres de la vida mundana de manera mesurada y responsable.

La cultura depredadora es una cultura siniestra porque su principal objetivo es el capital y no la vida, su desprecio hacia ella es cada día más evidente, es una cultura que adora la muerte.

²⁴ Peter McLaren, *Pedagogía Crítica y Cultura Depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 18

²⁵ Jaime Marcos Lutenberg, *Malestar en la Cultura. Lo Siniestro*, en p. 111 en www.apdeba.org/publicaciones/2002/01-02/2002-1-2lutenberg.pdf

REPRESENTACIÓN DEL RACISMO EN *PANDORA EN EL CONGO* DE

ALBERT SÁNCHEZ PIÑOL

Francisco ARAGÓN

Universidad Nacional Autónoma de México

En el presente trabajo me propongo comentar un aspecto muy específico, la representación ficcional del racismo, en la novela *Pandora en el Congo*, segunda en la bibliografía del escritor catalán Albert Sánchez Piñol.¹ Nacido en 1965, Sánchez Piñol puede ser ubicado en la generación de los novelistas del nuevo siglo, junto a nombres como los de Juan Manuel Prada y Javier Cercas;² de igual modo sus textos se inscriben en la tradición de literatura de fantástica española.³ Al autor lo caracteriza su preferencia por las historias de aventuras en las que suele introducir elementos sobrenaturales y reflexiones antropológicas sobre las relaciones de poder entre los grupos marginados y la hegemonía; la mayoría de sus historias se ubican en el continente africano.

En *Pandora en el Congo*, Thomas Thompson, un joven escritor, es engañado para que escriba una novela sobre Marcus Garvey, la cual serviría como testimonio exculpatorio del crimen que se le imputa: haber asesinado a dos nobles ingleses, Richard y William Craver, durante una expedición al Congo. Thomas, idealista y simpatizante de los desvalidos, se involucra personalmente con la fantástica historia que Marcus le relata, en la cual la expedición encuentra, en el corazón inexplorado de la selva, una rica mina de la cual, además de grandes cantidades de oro, comienzan a emerger una extraña raza de seres subterráneos, los tectons.

¹ Antropólogo y periodista, su primera novela *La piel fría* (2002) constituyó un suceso editorial. Recientemente fue editado en español su libro *Payasos y monstruos* (2000) que trata sobre la vida fabulosa y grotesca de varios dictadores africanos en el siglo XX.

² Ramón Moreno Rodríguez ha señalado cinco principales generaciones de novelistas españoles a partir de 1940 (tremendismo, realismo social, nueva novela española, los novísimos y generación de nuevo siglo), esta última se caracteriza por su experimentación formal, su formación universitaria, su apertura hacia la sexualidad y por su estrecha relación con la mercadotecnia.

³ Aquí utilizo el término fantástico en su acepción amplia de literatura de fantasía. Para un rápido panorama de la literatura de fantasía reciente en España ver el artículo de Elia Barceló.

A pesar de oponer resistencia, finalmente los tres ingleses de la expedición (los hermanos Craver y Marcus) son capturados y forzados a descender al reino tecton a través de estrechos túneles y pasadizos, travesía en la cual los ingleses son objeto de cualquier clase de vejaciones. Marcus es el único de los tres que logra escapar, matando a los tecton que lo custodiaban y justo a las puertas de la metrópoli subterránea. Marcus logra salir de nuevo a la superficie, pero un nuevo sentido del deber lo obliga a regresar a los túneles y dinamitar una descomunal cámara subterránea que al derrumbarse impediría que los tecton subieran, en un ejército de millones, y trataran de conquistar el mundo de los hombres.

Durante los primeros días de invasión tecton, los ingleses logran capturar a un tecton de sexo femenino del cual Marcus se enamora; la mujer tecton de nombre Amgam (magma) corresponde a su amor y es la fuerza de ese amor lo que transforma a Marcus de un simple sirviente en un héroe que toma la responsabilidad de salvar el mundo, aunque para ello tenga que renunciar para siempre a Amgam y a su felicidad personal.

La historia de *Pandora en el congo* mezcla dos tipos de discursos, el realista y el maravilloso; es en la sutura entre estas dos modalidades que se centra el efecto principal de la novela, sobre el cual hablaré más adelante; pero antes me interesa señalar la manera en la cual son configurados los dos mundos presentados en la diégesis. Sánchez Piñol gusta de elaborar las estructuras de sus obras de ficción de manera geométrica, trazando claros ejes, paralelismos y simetrías; para esta novela en la cual conviven hombres y monstruos utiliza una distribución simbólica tradicional: para los hombres el plano horizontal, a ras de tierra, y para los seres no humanos (divinos o demoníacos) asigna el eje vertical, bien sea el cielo (que empieza en la copa de un árbol) o las entrañas de la tierra.

Sobre el eje horizontal también opera una escala centrífuga que asigna el centro de lo humano a Inglaterra, a partir del cual todo alejamiento implica forzosamente una deshumanización progresiva, comenzando por Irlanda, y terminando en la selva del Congo, territorio cuya lejanía y exotismo hace comprensible que las leyes de funcionamiento de realidad sean más flexibles que en el centro y por lo tanto sea probable que sucedan cualquier tipo de prodigios, como el que existan hombres de color negro, por ejemplo.

Dejando por un momento a un lado el mundo sobrenatural que el autor ubica lejos sobre el plano horizontal y lejos en el vertical, me centro en las descripciones del mundo mimetizado de forma realista, la Inglaterra de 1914. El mundo representado por el autor corresponde a los últimos años del sistema imperialista europeo,⁴ periodo durante el cual se llevaron a la práctica muchas ideologías racistas, así como un clasismo exacerbado.

En la novela, paralelos a esta escala simbólico-geográfica de lo humano, se hacen evidentes también otros dos marcos jerárquicos: el de clase social, que crea divisiones entre los propios ciudadanos ingleses; y el de la discriminación por la apariencia física, principalmente basado en el color de piel pero que atiende también a defectos y particularidades corporales, manera de vestir, etc., todo para crear la sensación de una sociedad claramente estratificada.

Entre los personajes de la novela, a la cima de esta pirámide se encuentran los hermanos Craver, cuyas irresponsabilidades y vicios no cuestionan su pertenencia a la clase emblema del imperio; William es descrito como de piel muy blanca, rubio, con los

⁴ De acuerdo con J. A. Hobson, Hannah Arendt sitúa las tres décadas del periodo imperialista entre 1884 y 1914. Para la autora ese periodo de fiebre mercantilista e irracional expansionismo constituyó el terreno ideal para la implementación ideológica de las teorías racistas: “Es probable que el pensamiento en términos de la raza hubiera desaparecido a su debido tiempo, junto con otras opiniones irresponsables del siglo XIX si la ‘rebatía por África’ y la nueva era del imperialismo no hubiera expuesto a la Humanidad occidental a nuevas y más horribles experiencias. El imperialismo habría necesitado la invención del racismo como la única ‘explicación’ posible y la única excusa por sus hechos, aunque no hubiera existido el pensamiento racial en el mundo civilizado” (249).

ojos grises lo cual lo coloca como excepcional incluso entre todas las razas arias, alto y esbelto, viste siempre impecable, completamente de blanco del sombrero a los zapatos. Richard en cambio es sumamente corpulento y su piel resiente la coloración rojiza fruto de sus actividades al aire libre como oficial del ejército; de ambos el narrador expresa que su apariencia y actitud denotan claramente que habían nacido para mandar.

La clase mercantil, la otra clase alta del imperio, no está representada directamente en la novela; pero sí hay un personaje profesionalista, el abogado de Marcus, Norton, quien se esmera por cultivar una apariencia de respetabilidad, y aunque su físico no es tan agraciado, su vestir es impecable y su mirada está siempre puesta en ascender. Norton es el contacto del mundo de arriba con los personajes que, siendo ingleses, son socialmente inferiores; como es el caso del narrador protagonista, Thomas, quien es blanco y posee un buen físico pero es huérfano y tiene que trabajar para ganarse la vida, o el del mismo Marcus Garvey.

Cuando Norton le pide a Thomas que escriba la novela para salvar de la horca a Marcus, el caso parecía necesariamente perdido pues a Marcus se le acusaba de matar a dos nobles ingleses siendo él sólo un oscuro sirviente, con el testimonio acusatorio en contra de un importante cónsul del imperio, y sin que su apariencia pudiera decir nada bueno a su favor.

Marcus Garvey, a pesar de ser inglés, es mestizo, su piel es a veces descrita como marrón, a veces olivácea como la de los gitanos, su pelo es negro y ensortijado; pero lo que más lo señala son, sin duda, sus piernas tan cortas que lo obligan a caminar de forma graciosa. Incluso Thomas no puede evitar juzgarlo de acuerdo a su singular apariencia:

—Cuesta creer que lo acusen de matar a dos aristócratas —dije mientras Marcus se alejaba por el corredor—. Es tan pequeñito, tan moreno...

El sargento reordenaba las sillas con gestos mecánicos. Al oírme se detuvo un segundo. Con las manos en el respaldo de una silla, sin mirarme, dijo:
—Sí. Negro y pequeño. Como las tarántulas (Sánchez 64).

Por debajo de Garvey aparecen otros personajes como MacMahon, el amigo irlandés de Thomas, o el cónsul británico que perdió toda su credibilidad tras ser descubierta su homosexualidad. Sin embargo, necesariamente en la base de esta cadena de segregaciones está la población de color negro. En el texto las señales de discriminación se encuentran tanto en el nivel del lenguaje como en el de las acciones. Un ejemplo de cómo la ideología se deposita en el lenguaje coloquial es el nombre del primer trabajo que Thomas encuentra al salir del orfanato: “negro literario”, es decir, se dedica a desarrollar las ideas esbozadas a grandes líneas en un guión hasta terminar una novela popular que aparecerá bajo el nombre de otra persona. El pago por este trabajo duro y enajenante se ve mermado por la cantidad de intermediarios que existen entre el autor con nombre (en este caso el Doctor Flag) y la mano de obra explotada.

Las novelas del doctor Flag, esquemáticas y maniqueas, tienen gran aceptación y sus contenidos, principalmente aventuras en los exóticos reinos de las colonias, cumplen el papel de ilustrar el imaginario popular sobre aquellas tierras. El primer guión que le fue asignado a Thomas llevaba el nombre de *Pandora en el Congo* y en él quedaban claros algunos de los prejuicios más extraños y ridículos sobre África; por ejemplo, el guión pedía que se representara a un hombre religioso que había ido a África a recuperar la fe, pero cuyo campamento fue atacado por pigmeos antropófagos, “millones de pigmeos” que viven en una “ciudad arborícola”, los cuales, a petición del doctor Flag, deben ser retratados “como simios con cierta inteligencia manual” (Sánchez 15). Aún más, de acuerdo al guión, el protagonista debe trepanar la cabeza de dos de aquellos pigmeos para demostrar científicamente que, no obstante su apariencia, tales seres definitivamente no pueden ser humanos.

Durante esta aventura, el protagonista del guión de Flag hace amistad con un león, un “pigmeo enano” y una princesa bantú de la cual el protagonista se enamora; al terminar la aventura, todos juntos regresan a Inglaterra, pero el doctor Flag es enfático en una cosa: la princesa bantú no debe casarse con el protagonista porque “Los negros no se casan con los ingleses” (Sánchez 16), con lo cual hace patente una de las reglas no escritas de esta sociedad de principios de siglo. Como final feliz, Flag sugiere a su anónimo negro literario el siguiente argumento: “Princesa bantú es muy feliz en el convento. León Simba es muy feliz en el zoo. Pigmeo enano es muy feliz en el zoo. Protagonista los visita periódicamente y mantiene con los tres una amistad inexpresable” (Sánchez 17).

Este tipo de ideas, exageradas en los panfletos de Flag, sin embargo tienen también su correspondencia en la vida de los personajes. En consonancia con la facultad que los europeos tuvieron para disponer de las vidas de los africanos, dejando muy en claro que la vida valiosa era siempre la del occidental, en la novela de Sánchez Piñol la expedición de los hermanos Craver atraviesa la selva bañando en sangre las aldeas a su paso con el fin de conseguir esclavos portadores, Marcus, como el sirviente que era, formó parte de tales crueldades con la misma disposición con la que preparaba la sopa, porque quedaba claro que tal comportamiento estaba previsto no como deseable pero sí como normal para unos ciudadanos ingleses en tan lejano territorio. De nada podría acusarse a los Craver si sus horrores se hubieran conocido; a diferencia de ellos a Marcus se le acusaba de asesinar a dos verdaderos seres humanos.

Según ha apuntado Todorov, a la discriminación por apariencia se sigue, en el pensamiento racista, el convencimiento de que moral e intelectualmente el individuo distinto también es necesariamente inferior y que esa inferioridad es suficiente argumento para que sea dominado (Todorov 65); un ejemplo de ello lo encontramos en

una conversación en la cual Marcus comenta a William que los ruidos que se escuchan en la mina no son ruidos normales y que en esto los esclavos tienen razón, a lo que William contesta:

—Marcus, los negros nunca tienen razón. ¿Puedes entenderlo? —y repitió—: No tienen razón, nunca.

—Supongo que sí William —dijo Marcus—, los negros nunca tienen razón.

—No. No lo entiendes. Déjame que te explique una cosa: si los negros tuviesen razón ellos gobernarían Europa y nosotros estaríamos en las minas de Gales sacando carbón para ellos. Pero resulta que es al revés; nosotros mandamos en África y ellos trabajan en las minas de oro del Congo, a nuestras órdenes. ¿Lo entiendes ahora Marcus? (Sánchez 207)

Pero la novela, además de configurar este mundo realista que busca hacer coincidir las características de un momento histórico (el imperialismo) real con el mundo representado, también sugiere una prolongación de este mundo hacia otro en el cual suceden cosas aún más asombrosas, imposibles en el mundo extratextual de referencia. En esta ocasión el desplazamiento no es horizontal sino vertical.

De la entrada de la mina, comienzan a salir, primero en grupos pequeños, luego en tropas, los tecton, quienes definitivamente no se ven como nativos africanos: de piel más blanca que los blancos, de gran estatura y complexión atlética, con seis dedos en cada mano, están más cercanos a parecer monstruos, sin embargo aún se asemejan demasiado a los seres humanos para excluirlos tajantemente de la especie, por lo que la diferencia debería ser necesariamente de raza. Ante la visión de esta nueva raza, en la mente racista de estos expedicionarios europeos debió formularse por primera vez la pregunta ¿seguiremos siendo la raza superior?

Después de una corta resistencia, los tecton logran someter por número y astucia a los tres ingleses del campamento y los conducen por un intrincado laberinto de estrechos túneles bajo tierra, la travesía dura días enteros durante los cuales se reproducen todos los abusos que los Craver hicieron a su vez con los porteadores

negros; tal travesía no termina hasta que llegan a un risco a la orilla de un abismo desde el cual puede verse, bajo una luminiscencia sobrenatural, una inmensa metrópoli, la ciudad tecton. A diferencia del mundo conocido en el cual las diferencias físicas (la inferioridad evidente) eran seña inequívoca de atraso, de falta de civilización, la ciudad que apareció ante sus ojos demostró que en esta ocasión no se trataba de simples “monos blancos” como los llamara William Craver en un primer momento, sino de seres con la capacidad organizativa, la densidad poblacional, la fuerza y la crueldad para aspirar a dominar cualquier nación europea; al menos en este mundo fantástico, la escala jerárquica se había modificado en contra de la hegemonía británica.

Volviendo al papel central que tiene el cuerpo humano para la mentalidad racista, resulta elocuente el pasaje en el cual los tecton hacen comprender a golpes a los tres ingleses que deben desvestirse:

Mientras se sacaban una prenda no eran golpeados. Pero si se paraban los golpes seguían. No dejaron que conservasen ni la ropa interior. A Richard, Marcus sólo le había visto unos brazos y un cuello tostados por el sol. Ahora descubría que el resto de su piel era rosada como la de los cochinillos. Los tecton rieron [...] Señalaban la entrepierna de los tres ingleses y reían [...] Reían y acompañaban las carcajadas con unos aullidos admirativos, como de lobos cantando a la luna. Los prisioneros se tapaban los genitales con las manos, pero sus captores las apartaban para que el motivo de las carcajadas quedase bien a la vista. Al final, a fuerza de golpes, no tuvieron más remedio que ponerse las manos en la nuca. (Sánchez 300)

El resultado de la inmersión del texto en el terreno de la fantasía no modifica la lógica de funcionamiento de la humanidad, antes bien reproduce la idea de que la ley del más fuerte posee una vigencia mundial; sin embargo sí invierte, al menos representativa e hipotéticamente, la posición de la Inglaterra racista de principios de siglo y la pone en el lugar de sus pueblos oprimidos. El testimonio de Marcus hecho literatura (ficcionalizado) gracias a Thomas tuvo un éxito sorprendente entre el público

inglés, y le valió la absolución a Marcus en medio de un renacido fervor patriótico, el cual cayó como anillo al dedo para un pueblo inglés en crisis, deprimido en medio de la guerra contra los alemanes (fácilmente intercambiables por su metáfora tectónica).

Lo que el relato maravilloso de Marcus ofreció a la gente fue simplemente un héroe, un hombre que sin pertenecer a la nobleza, ni tener el cuerpo perfecto, ni la tez blanca, sí es capaz de no ceder ante los intereses materialistas, sacrificar su propia felicidad y arriesgar la vida por algo tan abstracto como la humanidad.

Pandora en el congo, la más reciente novela de Albert Sánchez Piñol cuenta la historia de una novela escrita tres veces, Thomas la escribió por primera vez en 1914 siguiendo el guión del doctor Flag, luego la reescribió fascinado por el relato de las aventuras de Marcus, y por último, a los ochenta años, la reescribe confesando que toda aquella aventura fantástica, y peor aún, que todos aquellos hechos heroicos, fueron en realidad el invento de un abogado sin escrúpulos para ganar prestigio profesional. A pesar de que Thomas descubre el fraude poco después de la liberación de Marcus, no denuncia ni pide reabrir el caso, pues comprende que el mensaje de su ficción tiene su propio valor y que conservar a Marcus, el personaje heroico, era mejor que colgar al Marcus delincuente ínfimo y miserable.

Ambos discursos en la novela, tanto el realista que hace referencia al mundo del imperialismo de principios de siglo, como el maravilloso que cuenta sucesos sin verificativo posible en la realidad extratextual, se imbrican e invaden mutuamente: Thomas, creyendo contar “la verdad” elabora una ficción literaria artísticamente valiosa; una vez que el referente prueba no ser verdadero, el universo ficcional creado en la novela no pierde ninguna validez, por el contrario, se constituye en un relato modélico que influye positivamente en la conducta de personas reales en un momento histórico preciso. Es decir, la ficción se constituye en constructora de realidad.

La historia del Marcus legendario es la historia de un hombre que **comprende**, que parte de un sistema ideológico segregacionista, utilitarista, pero que encuentra en valores como la empatía, el amor, y la responsabilidad hacia el mundo, los motivos para transgredirlo y cambiar, primero él, y después, con su ejemplo, la mentalidad de otras personas. La lucha por conseguir que el momento en el cual el reconocimiento del uno en la imagen del otro no coincida con la necesidad de eliminarlo lleva ejercitándose en la mentalidad occidental más de cincuenta años, pero es la lucha individual por rechazar en la vida cotidiana cualquier pequeña ventaja que nos proporcione apoyar un prejuicio racial lo que definirá si al final avanzamos o retrocedemos. En este sentido nunca está demás que obras como esta de Albert Sánchez Piñol nos ayuden a tenerlo presente.

Obras citadas

Arendt, Ana, *Los orígenes del totalitarismo vol. 1*. Trad. Guillermo Solana. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1994.

Barceló Elia, “Caminos actuales del fantástico en España: autores, editoriales, publicaciones”. *Lo fantástico en el espejo*. Eds. Marco Kunz, Ana María Moreles y José Miguel Sardiñas. México: Oro de la noche, 2006.

Moreno Rodríguez, Ramón. “Periodos literarios en la novela española de la segunda mitad del siglo XX. *Tras la noche. Estudios sobre literatura española contemporánea*. Ed. Teresa González Arce. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2006.

Sánchez Piñol, Albert. *Pandora en el Congo*. Trad. Xavier Theros. Madrid: Punto de lectura, 2006.

Todorov, Tzvetan. “Race and Racism”, *Theories of race and racism: a reader*. Eds. Les Back y John Solomos. New York: Routledge, 2000.

“El cuerpo del monstruo, espejo de la ley”

Frida Gorbach

UAM-X

Abstract

Me gustaría decir algo sobre la vida y muerte de esos hombres y mujeres infames que vivieron a veces durante solo un instante en el México de finales del siglo XIX y que los médicos de entonces llamaron “monstruos”. Sin embargo, aunque eso es lo que me gustaría, en realidad sólo doy vueltas alrededor de los signos: del monstruo como concepto, y de la medicina legal como el discurso a partir del cual emerge el objeto monstruo. Por un lado, me interesa analizar la manera cómo la medicina legal fue entretejiendo dos ámbitos, el físico y el moral, y por el otro, quisiera mostrar cómo el monstruo constituyó una noción sin la cual no es posible entender la configuración de los saberes en el México de los finales del siglo XIX. No es que haya renunciado a la posibilidad de rescatar la palabra del monstruo, sino que sé que de antemano nunca le fue concedida una posición de sujeto desde la cual hablar; sé además que en la disciplina histórica el acceso al cuerpo del otro es imposible, pues ¿qué decir más allá de lo que el médico o el juez asentaron en una historia clínica o en un expediente judicial? De todos modos, al final llegó al cuerpo del monstruo, pero únicamente para hablar de una exclusión, de una desaparición o, mejor dicho, de un borramiento.

“El cuerpo del monstruo, espejo de la ley”

Frida Gorbach

UAM-X

I

Me gustaría decir algo sobre los cuerpos de esos hombres y mujeres infames que los médicos del siglo XIX llamaron *monstruos*: hermafroditas, cíclopes, enanos, siameses y todos aquellos seres poseedores de una morfología con la que no se puede vivir pero que no obstante se sobrevive. Eso es lo que me gustaría, aunque sé que es imposible debido a la enorme distancia temporal que nos separa de ellos. Además, ¿cómo pretender decir algo de esos cuerpos cuando ni siquiera los mismos médicos que los tuvieron frente a sí encontraron las palabras adecuadas para describirlos?¹

Como sea, aquí no pretendo mirarlos de frente ni busco tampoco vías para describir su cuerpo. Si de pretensiones se trata, diría que lo que quisiera es encontrar la forma de darles voz y así escuchar lo que esos hombres, mujeres y niños tienen que decir por sí mismos más allá de lo que los médicos dijeron acerca de ellos. Digamos que me gustaría traspasar el marco de la historia clínica o del estudio de caso hasta escuchar su voz, pero no su testimonio sino *su voz*, ese signo de dolor y de placer que lo viviente tiene antes del paso al lenguaje. Aunque sepa que es imposible, no sólo debido a la distancia temporal, sino sobre todo a que no hay modo de tocar el cuerpo a través de lo que se dice de él en cada lugar y en cada momento; esto es, no hay forma de abandonar el mundo de las representaciones en aras de la desnudez del cuerpo. Podemos argumentar que más allá del lenguaje existe una materialidad, fragmentos corporales -bocas, dedos, ojos-, pero de todos

¹Sobre monstruos, médicos y medicina legal ver mi trabajo *El monstruo, objeto imposible. Un estudio sobre teratología mexicana (1860-1900)*. UAM, 2007. (En prensa). Sobre la relación entre lo físico y lo moral ver especialmente el capítulo III.

modos esa materialidad es indescriptible.

Pero aun reconociendo esa imposibilidad, de todas formas eso es lo que me propongo aquí: acercarme al monstruo y escuchar si no su voz al menos su silencio. Después de todo, *el otro*, eso a lo que la historia no puede llegar, es precisamente -diría Michel de Certeau- la tarea del historiador². Busco al otro, pero no para dar fe de un sufrimiento vivido, que sin duda tuvo lugar, sino para denunciar una desaparición, la del cuerpo o, más bien, la del sujeto. Si lo que aquí busco es decir algo sobre el monstruo, entonces, intentaré hablar de ese ser desde el silencio, desde su exclusión o, mejor dicho, desde su borramiento.

II

Los médicos mexicanos de finales del siglo XIX se enfrentaron a una vieja tradición que creía en monstruos, prodigios y seres sobrenaturales, y se enfrentaron a ella demostrando que todos esos seres formaban parte de las leyes generales de la naturaleza. El monstruo no constituye una contranaturaleza, aseguraban. Para nada transgrede la ley natural, asentaron en muchos estudios de caso publicados en las revistas médicas de la época. Apoyándose en los principios de la fisiología moderna, “la única ciencia en medicina”, decía Juan María Rodríguez, “el padre de la teratología mexicana” -la ciencia especializada en anomalías y monstruosidades-, querían demostrar cómo unas mismas causas producían idénticos efectos.

Así fue como los médicos se enfrentaron a la tradición. Sin embargo, no por ello dejaron de repetirla. Es verdad que la noción de “monstruo” se transformó radicalmente y de ser

² *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, (Traducción de Jorge López Moctezuma).

una contranaturalaza, resultado de la mezcla de dos reinos, el animal y humano, la mixtura de dos especies, de dos individuos, de dos sexos, como lo era hasta el siglo XVIII, se convirtió en algo enteramente distinto: en los finales del siglo XIX ya no había mezcla de especies, formas o sexos, sino irregularidades, rarezas, desviaciones, imperfecciones. No había dos naturalezas mezcladas sino una sola irregular, imperfecta. Sin embargo, por otro lado, algo de la tradición se mantuvo casi intacto puesto que en el XIX los monstruos seguían constituyendo una desviación física y simultáneamente una infracción jurídica. Esto quiere decir que al mismo tiempo que transgredían los límites naturales, infringían la ley. Digamos entonces que la continuidad radicaba en que también en el siglo XIX resultaba imposible aplicar la ley sobre la deformidad física³.

Como si no hubiera necesidad de diferenciar entre lo físico y lo moral, la condición física del sujeto determinaba su condición jurídica. De hecho, lo físico y lo moral son prácticamente indistinguibles en los estudios teratológicos publicados en revistas como la *Gaceta Médica*: en ellos fácilmente se pasa de la descripción de las partes del cuerpo a la reflexión sobre el derecho de ese sujeto a heredar, casarse y tener hijos⁴. En otras palabras, la reflexión jurídica se deriva de la observación clínica, lo que significa que la descripción por sí misma define el diagnóstico y que el diagnóstico acaba siendo equivalente al juicio legal. Es por eso que bastaba observar anatómicamente el cuerpo para determinar qué anatomías estaban hechas para reproducirse y cuáles no. Por ejemplo, después de presentar un caso de electromelia, Rodríguez comentaba:

³ Al respecto ver Michel Foucault, *Los anormales*, México, FCE, 2000, “Clase del 22 de enero de 1975, pp. 61-82

⁴ Los médicos publicaron estudios teratológicos sobre todo en la *Gaceta Médica*, Periódico de la Academia Nacional de Medicina de México, 1864-1915, *El Porvenir*, Periódico de la Sociedad Filoiátrica y de Beneficencia de los Alumnos de la Escuela de Medicina, 1869-80, *El Observador Médico*, Revista Científica de la Asociación Médica Pedro Escobedo 1869-71, y *La Naturaleza*, Periódico Científico de la Sociedad Mexicana de Historia Natural, 1869-1910, entre otras. En esos estudios los médicos observan, describen, clasifican e intentan determinar las causas del ejemplar monstruoso; al final, incluyen casi siempre un apartado dedicado a reflexionar sobre su condición jurídica.

“...anatómica y fisiológicamente considerada, pues, no habría gran inconveniente en que se casase; pero llevada la cuestión al terreno de otras consideraciones superiores, se convendrá en que la maternidad está vedada a la infeliz que apenas puede consigo misma.”⁵

Es posible que sea debido a la fuerza de la tradición que la correspondencia entre lo físico y lo moral perdurara en el siglo XIX, pero puede ser también que esa permanencia obedeciera a que, en el siglo de la medicina científica, la distinción entre lo físico y lo moral no era necesaria, ya que en lugar de contravenir, reforzaba el principio fundamental de la fisiología el cual asentaba la existencia de una única naturaleza en la que los fenómenos del mundo físico y los del mundo moral eran homogéneos. Por lo menos así pensaban muchos médicos, entre ellos Rafael Lavista quien consideraba que las leyes fisiológicas que regulan la vida del organismo y “las leyes morales que mantienen el equilibrio social”, son equivalentes. Según él, el cuerpo individual se transforma automáticamente en cuerpo social, y éste a su vez en ley moral⁶.

Esa correspondencia tenía como fundamento la convicción de que entre el enunciado de la verdad y la práctica de la justicia había una pertenencia esencial⁷. De ahí que el doctor Manuel Soriano considerara necesario abordar las anomalías corporales siempre desde un punto de vista anatómico, fisiológico, de su tratamiento, y de las consideraciones a que de lugar la Medicina Legal⁸. De ahí también que un médico como Luis Hidalgo y Carpio o

⁵ “Un nuevo caso de electromelia bi-torácica y abdominal derecha”, *GMM*, Tomo XV, 1880, p. 333.

⁶ “Y así como las leyes biológicas gobiernan y regularizan la vida fisiológica del organismo humano, así las leyes sociales mantienen y conservan el equilibrio social”, *Concurso Científico Mexicano*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Hacienda, 1895, p. 6.

⁷ Tomado de Foucault, *Los anormales*, op. cit.

⁸ “Extroversión de la vejiga- Inserción de los orificios de los uréteres abajo del tumor. Ausencia de la vagina - Inserción directa del cuello del útero. Deformidad de los órganos externos de la generación”, *GMM*, tomo XII,

un abogado como Rafael de Zayas y Enríquez coincidieran en la promesa de una fusión final entre la medicina y el derecho. Ambos estaban convencidos de que la medicina científica podía proporcionar el método y la prueba fisiológica indispensable para darle a la ley su validez universal⁹.

III

Es así, bajo el axioma de la homogeneidad, que el monstruo se convirtió en lo ilícito. Así fue como la regulación tomó el lugar de la regularidad, la normatividad el de la normalidad y lo patológico se convirtió en lo prohibido. Por esa conversión Guadalupe Vargas, un hombre apto para el coito y la reproducción, fue diagnosticado como hermafrodita y como tal le fueron quitados sus derechos jurídicos: En este sentido Rodríguez opinaba, “conforme a su sentir”, que

“el hermafroditismo no sólo debe acarrear la privación de los derechos civiles a que se refiere nuestro código fundamental, sino también la de los políticos, siendo la *virilidad* la única que a despecho de los utopistas puede llenar cumplidamente las funciones de jurado, de elector, de diputado, etc.”¹⁰.

Por esa conversión la pregunta clínica era ahora la siguiente: ¿es el monstruo un posible criminal? Al parecer se trata de una pregunta simple, sin embargo no se entiende cómo la fisiología sirve de pronto para determinar las causas de la monstruosidad y al mismo tiempo las causas de la criminalidad y los derechos de las personas. En realidad estamos

1877, pp. 141.

⁹ Hidalgo y Carpio, *Introducción al estudio de la Medicina Legal Mexicana*, México, Imprenta de I. Escalante, 1869; y Zayas y Enríquez. *Fisiología del Crimen*, México, Imprenta de R. de Zayas. 1885.

¹⁰ "Hecho curioso de hermafroditismo femenino complejo", *GMM*, tomo VI, 1871, p. 406.

hablando de dos discursos distintos: por un lado, el discurso médico regido por la división entre lo normal y lo patológico, y por el otro el discurso legal fundado en la división entre lo lícito y lo ilícito.¹¹ Un discurso se pregunta por las causas de un nacimiento monstruoso, y el otro por el tamaño del castigo. Uno intenta mostrar la regularidad del monstruo buscando el modo de insertarlo en el ámbito de la patología, y el otro se detiene a discutir si el monstruo es o no sujeto de derecho.

Esta es precisamente la pregunta que Foucault se hace en *Los anormales*: ¿qué sucedió para que el monstruo se convirtiera en lo ilícito? A fin de responder refiere a la medicina legal, ese nuevo discurso –o esa nueva práctica- que no se deduce del derecho ni tampoco de la medicina, pero que simultáneamente es médico y jurídico ya que se desdobra en dos órdenes distintos: lo normal y lo patológico, lo lícito y lo ilícito. Para Foucault la medicina legal constituye una especie de discurso intermedio cuya función es permitir que las nociones médicas se trasladen al campo jurídico y que las nociones jurídicas entren al campo de la medicina. O para decirlo con todas sus palabras, su función -más práctica que teórica-, consiste en buscar el modo de aplicar el criterio de lo ilícito al mundo físico; no importa que al final el diagnóstico deje de corresponder a las reglas de formación del discurso médico, y que el remedio no responda ni a la clínica ni tampoco a las reglas del derecho. El mismo Pedro Mata, médico legalista español, mil veces citado por los médicos mexicanos, reconoce esa paradoja: la medicina legal –dice- es un discurso que habla de enfermedades pero no con el objeto de curarlas sino de resolver los problemas que propone la Administración de justicia.¹² Ciencia ambigua la medicina legal ya que, en palabras del médico legalista europeo J.L. Casper, “ella estudia los hechos de la naturaleza, y viene en

¹¹ A lo largo de este trabajo sigo de cerca algunos planteamientos de Foucault en *Los anormales*, sobre todo la “Clase del 29 de enero de 1975”, pp. 83-106.

¹² Pedro Mata, *Tratado de Medicina Legal y Cirugía Legal*, Madrid, Carlos Briliere, 1874, p. 1.

auxilio de la administración de justicia y de la ciencia del derecho, sin que por esto sea la ciencia misma del derecho”¹³

En esa ambigüedad la medicina legal posee su propio objeto, que no es ni la enfermedad ni la criminalidad sino la *anomalía*, el sustituto moderno del monstruo, la evidencia de una tercera naturaleza que no es normal ni patológica, sino anormal. A diferencia de la enfermedad que evoluciona y puede curarse, la anomalía es algo que se tiene o no se tiene, que está siempre allí, fijo en el tiempo, inmodificable. La anomalía, versión de la monstruosidad “domesticada” por la ciencia, constituye así el terreno donde dos defectos confluyen, uno físico, visible y externo, la deformidad, y otro, interno e invisible, ya sea instintivo o psicológico: la propensión a la criminalidad. Por esa confluencia es posible la siguiente ecuación: la deformidad determina al sujeto psíquicamente, o dicho de otra manera, la marca física, por sí misma, determina al futuro delincuente. Por la noción de anomalía la mera existencia física de un sujeto termina violando la ley.

Y así, bajo el lente de la medicina legal, se ve como el monstruo repite las líneas de una vieja tradición. Aun con los esfuerzos hechos a fin de separar la medicina de la teología y de toda metafísica, los médicos terminaron reconociendo la doble naturaleza del monstruo. Por un lado, su cuerpo deforme contravenía las leyes generales de la naturaleza, y por el otro, ese mismo cuerpo transgredía el orden jurídico. Sólo que ahora lo que permitía esa duplicación era de índole psicológica. Resulta entonces que en el siglo XIX el monstruo seguía siendo la manifestación natural de la contranaturalaza y, al mismo tiempo, una especie de metafísica interiorizada.

¹³ J.L. Casper, *Tratado práctico de medicina legal*, Madrid, Manuel Minucsa, 1866, p. 2.

IV

Los médicos hicieron enormes esfuerzos por explicar al monstruo e introducirlo en la esfera de la ley general. De hecho, la medicina legal servía para eso: constituía el último recurso al que los médicos recurrieron a fin de imponer sobre ese cuerpo un principio de causalidad. Pero resulta que ese discurso está lleno de paradojas; una de ellas proviene precisamente del deseo simultáneo de determinar las causas de la deformidad física y también de la criminalidad, pues resulta que al final ese discurso termina por conseguir que el monstruo desaparezca. Su finalidad última no es tanto reconocer su existencia como lograr que desaparezca. En otras palabras, el discurso médico-legal crea al objeto para borrarlo luego, lo somete a un principio de regularidad para después excluirlo del ámbito de la ley.

Y es que al monstruo había que desaparecerlo a como diera lugar, ya que él era el culpable del crimen más grande, de aquel para el que no hay castigo concebible. Y es el crimen más grande porque en este caso no se trata de una afectación a los derechos de un tercero sino de un delito inscrito en el cuerpo mismo. El monstruo aparece como la evidencia ostentosa de un doble delito, pues al tiempo que constituye una excepción en relación a las leyes generales de la naturaleza, infringe las leyes del derecho. De esa magnitud es el crimen. Por eso había que desaparecerlo privándolo de sus derechos fundamentales, descalificándolo como sujeto de derecho, declarándolo inexistente. El monstruo no sólo carecía del derecho a contraer matrimonio, tener hijos y heredar bienes, sino que se le prohibía también toda existencia jurídica.

Así es como la ley incluía la monstruo, excluyéndolo. Aunque suene paradójico, el

monstruo se convertía en una existencia humana incluida en el orden jurídico únicamente bajo la forma de la exclusión. Y ese es el modo general como la ley se comporta: la condición de exclusión es la que permite que la ley se conforme a sí misma. Por eso sostengo que el monstruo constituye el espejo de la ley, porque, de la misma manera como sucede con el sujeto jurídico, se necesita desaparecer al monstruo para que la ley pueda erigirse en tanto tal¹⁴.

✓

Así fue como la ley terminó borrando al monstruo. Lo mismo que le sucedió al loco, a la mujer, al indio, al criminal y a todos aquellos que por alguna razón fueron calificados de peligrosos por el discurso médico-legal. Se puede decir que el monstruo fue borrado pero que arrastró a su paso al loco, al criminal, al indio y también a las mujeres, todos ellos incorporados al estado natural de contranaturalaza, es decir, portadores, como el monstruo, de cierta animalidad, de un arcaísmo fundamental anterior a la sociedad¹⁵.

Así fue como la noción de anomalía pasó a los terrenos de una biología que insistentemente se preguntaba si el origen del indio no era de orden teratológico; esto es, si la anomalía no constituía el mecanismo a través del cual se explicaba el surgimiento de la raza mexicana.¹⁶ Pasó también al campo de la psiquiatría donde el loco o la histérica se convertirían en la prueba de la anomalía psicológica, es decir, *internalizada*. En este caso la causa de la locura estaba en el mal funcionamiento de la herencia, la predisposición o el

¹⁴ Al respecto sigo de alguna manera algunos planteamiento de Giorgio Agamben en *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, España, Pre-textos, 1998.

¹⁵ Foucault, *Los anormales*, op. cit., p. 91.

¹⁶ Ver Gabino Barreda y las discusiones en la Asociación Metodófila; ver también *México a través de los siglos* donde Vicente Riva Palacio defendió la tesis de que el carácter de los indios es "verdaderamente excepcional", y ello como estrategia para escapar a la idea de que los indios son seres intermediarios que provienen de monstruos o eslabones perdidos. Roberto Moreno, *La polémica del Darwinismo en México*, México, UNAM, 1984.

instinto, tres formas de duplicar internamente la deformación externa.¹⁷

Así fue como la noción de anomalía se extendió hasta constituirse en un eje silencioso alrededor del cual se estaba organizando buena parte del saber de la época. A través de esa noción el pensamiento médico consiguió excluir a los indios, los locos, las mujeres y a los criminales, figuras que tienen en común el silencio, puesto que ninguna de ellas dejó algún testimonio que nos permita hoy recuperar su voz. El silencio, porque no hay forma de acercarse a su decir ya que nunca les fue concedida una posición de sujeto desde la cual hablar.¹⁸

Y es por ese silencio que la pregunta inicial vuelve: ¿cómo acceder al otro?, lo que significa ¿cómo llegar a comprenderlo? No es que arbitrariamente insista en buscar la palabra del monstruo -o del loco o del indio-, sino que no puedo dejar de preguntarme por los modos de acceder al otro, única tarea posible de la disciplina histórica. Diría incluso que esa es precisamente la paradoja de la disciplina histórica: que tiene como finalidad una imposibilidad.

De todos modos, aunque no haya testimonio alguno ni sea posible recuperar su voz, la alteridad por algún lado se asoma. Y es que no creo que ningún borramiento pueda ser completo. Difícilmente el discurso teratológico puede erigirse por encima y borrar de un

¹⁷ Ver Frida Gorbach “La histeria y la locura: tres itinerarios en el México de fin de siglo” en Laura Cházaro y Rosalina Estrada (eds). *El umbral de los cuerpos: entre representaciones y prácticas*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y el Colegio de Michoacán, 2005; “El encuentro de un monstruo y una histérica. Una imagen para México en los finales del siglo XIX”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, revista electrónica. En línea el 19 de noviembre del 2006; y Frida Gorbach, “La histeria en México: una reflexión en torno a la Historia” en Frida Gorbach y Carlos López Beltrán (eds.), *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia*, México, El Colegio de Michoacán, 2007 (en prensa).

¹⁸ Al respecto ver el artículo de Gyan Prakash, “Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial”, en Silvia Rivera y Rossana Barragán (comps.) “*Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, Bolivia, SEPHIS, s/a.

tajo la marca ominosa del monstruo. Por más efímera que haya sido su presencia, me pregunto ¿cómo puede alguien olvidar semejante aparición? Aunque de su cuerpo nada pueda decirse más allá de lo que los estudios clínicos asientan, esa materialidad invisible, esa alteridad radical está inscrita en el discurso, en sus conceptos y significados. Aunque sea el caso de un monstruo que sobrevive sólo un instante, estoy convencida, su aparición repentina no deja de ejercer presión sobre las palabras.

En los documentos el cuerpo del monstruo está marcando los límites del conocimiento histórico, impidiendo que los conceptos se cierren sobre sí mismos. Su huella se hace visible en los momentos en que el orden fisiológico deja de coincidir con las reglas del derecho y se vuelve evidente el abismo que separa ambos discursos. Aparece en los instantes en que el conocimiento topa con sus límites y un médico reconoce que, pese a todos los esfuerzos, el monstruo sigue siendo una *contranatura*. Digamos que en el acto mismo de su borramiento, cuando el poder penetra hasta el último poro del cuerpo y la ley declara su desaparición, el monstruo, con toda su fuerza, tiene el poder de desdoblar las palabras, sesgar el discurso, hacerlo titubear como si dudara de sus propios fundamentos.

De ahí que el monstruo, al igual que el indio, la histérica o el criminal sean sólo un efecto discursivo. Ninguno de ellos constituye una figura autónoma ya que fracasaron en el intento por hacer oír su voz y hacer reconocer sus derechos. Si se asoman en los documentos es en los intersticios de las palabras, en los pliegues del discurso. Si aparecen es como una ausencia, como un silencio; pero desde ese lugar vacío ejercen presión sobre las estructuras del discurso. Así es como el cuerpo del monstruo se hace ver y de repente habla.

LAS FUNCIONES SOCIALES DEL CUERPO¹

Por Gabriela Castillo Terán.

Lic. en Psicología Social. Terapeuta familiar.

El término función se refiere a la relación creada entre diferentes elementos de una organización, donde el estado de cada elemento influye en los demás. Desde el punto de vista social, todas las estructuras sociales responden a una función determinada. Así, cuando hablamos de la función social del cuerpo, nos referimos a la manera en que el cuerpo como objeto de la realidad social, constituido de significados asignados a partir de procesos sociales, se relaciona con otros elementos y estructuras sociales, incidiendo en la interpretación y construcción de la realidad, influyendo en el comportamiento de las personas y en sus interacciones. Estos significados no son arbitrarios, sino atribuidos a partir de procesos locales, lo que los hace significativos para ese contexto social; es decir, tiene una función dentro de la dinámica social el que el cuerpo tenga unos significados específicos y no otros. Y estas funciones sociales corresponden a necesidades sociales claras.

Ahora, retomando brevemente el tema del cuerpo construido, recordaremos que el cuerpo es un símbolo universal con significados culturales. Y un análisis general o particular del cuerpo en cualquier área, nos permite constatar que el cuerpo como representación y como elemento orgánico está presente tanto en contextos íntimos y privados como en contextos sociales y públicos. De tal suerte encontraremos que es difícil hablar de una función general y que en cambio podemos identificar funciones sociales específicas dependiendo del nivel de análisis en el que nos localicemos: individual, interpersonal, social, o místico.

¹ Esta presentación es un extracto de la tesis: Castillo T. Gabriela (2006) *Las funciones sociales del cuerpo: investigación documental sobre el cuerpo como construcción social*. Facultad de Psicología. UNAM.

Las funciones sociales dependen y se interrelacionan con otros elementos sociales como la estructura social, la cultura, la ideología, el régimen político, la religión, el conocimiento científico, el lenguaje, y sabemos que todos estos eventos de tipo social no son estáticos, son procesos; por lo tanto no será difícil comprender que si los determinantes de las funciones sociales del cuerpo son procesos, las mismas funciones sociales deberán estar en continuo cambio, inclusive entre los niveles de análisis propuestos, no existen límites precisos de acción, ya que se complementan e influyen indefinidamente. En términos generales, cada nivel tiene procesos propios inherentes a las posibilidades que por definición le son posibles, pero se influyen mutuamente e incluso tienen límites difusos, ya que todos son parte de un proceso social.

La función del cuerpo en la relación consigo mismo: experienciación e identificación.

En la relación consigo mismo, el cuerpo adquiere dos funciones distintas: por una parte la persona es su cuerpo; y aquí cabe preguntarse cómo es ese cuerpo que se es y qué significa ser ese cuerpo y no otro. Mientras que por otra, paralelamente, encontramos la función general de conocer el mundo sirviéndose de las posibilidades anatómicas que son propias de ese cuerpo. De tal suerte que por una parte la persona se identifica con la imagen de aquello que su cuerpo representa, para sí y para los demás, y por otra, puede vivir la experiencia del mundo a través de ese mismo cuerpo. Se es un cuerpo y se tiene un cuerpo; y con ese cuerpo que se es, se vive y se conoce el mundo.

Desde una perspectiva anatomo-fisiológica es posible “experimentar” el mundo a través de las terminaciones nerviosas ubicadas muy especialmente en los sentidos: boca, lengua, nariz, oídos, piel; que nos permiten “experimentar” y “sentir” el mundo que nos rodea, entendido como todo eso que esta en contacto con el cuerpo y que “no soy yo ni mi cuerpo”, y finalmente es también a través de este sistema sensorial que se es capaz de

experimentarse a sí mismo y al propio cuerpo, y solo así reconocerse: "Yo soy mi cuerpo". Pero, se conoce al propio cuerpo a partir de la experiencia del "otro". Además, tener y ser un cuerpo implica necesariamente que ese cuerpo tiene un sexo: se es un cuerpo de hombre o se es un cuerpo de mujer; y al mismo tiempo se recibe trato de hombre, o se recibe trato de mujer. Implica también que ese cuerpo que se tiene y que se es, vive un proceso biológico de deterioro incontenible que culminará con su muerte, y por lo tanto la de la persona, o sea, hay algo inherente a la cualidad de ser y tener un cuerpo que implica un proceso fisiológico que no se controla, que es independiente a la volición y la capacidad creativa del ser.

La experiencia del cuerpo apunta fundamentalmente a la dimensión vivencial. La idea de "experiencia" se muestra en el proceso de contrastación entre la "realidad interna" y el mundo exterior. Para Sartre² "yo existo en el mundo y el mundo existe para mí porque tengo un cuerpo", "yo existo en el mundo y para mí mismo a través de las otras personas que me perciben", "soy como un objeto mas en el mundo". Es decir que uno es en el mundo a partir de un cuerpo. Lo que una persona puede ser y hacer en el mundo esta limitado por lo que su cuerpo le permite; sin embargo la posibilidad interior de experienciación sobrepasa los límites de lo corporal, pues alude a la posibilidad de la fantasía y la ilusión; es una experiencia subjetiva, privada y creativa acerca del mundo.

Identificación se refiere al proceso de construcción de identidad que ancla en el cuerpo. Cómo la persona se define a partir del cuerpo que habita bajo la influencia de lo que este cuerpo representa dentro del entramado social, qué dictan las expectativas sociales. Qué significa ser con un cuerpo de hombre o con uno de mujer, con un cuerpo de niño o con uno de viejo, qué significa existir como bello o como feo, como igual o como diferente. La función de identificación se refiere a cómo la persona incorpora los

² Sartre, J.P (1943) *El cuerpo*, en El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica. Cap. II. Buenos Aires. Losada. 1966

significados sociales que son atribuidos a sus características corporales, cómo se los apropia o se les rebela, a cómo los porta, los acepta, se adapta o se resigna. Este es un proceso continuo, paralelo al proceso continuo que es el cuerpo como organismo y paralelo a los roles sociales predefinidos para cada etapa y forma del cuerpo.

2. La función del cuerpo en la relación entre individuos: comunicación. La segunda función social que hemos identificado para el cuerpo como construcción social es, la relativa al momento marcado por el encuentro directo entre dos o más personas. Se trata de la influencia del cuerpo como construcción social en el proceso de interacción, por lo que la función social identificada es de comunicación.

En la interacción corporal hay varios aspectos para analizar, en primer lugar está una dimensión relacionada con los hábitos y costumbres que la cultura impone al cuerpo, los llamados “usos sociales” o rituales de interacción, a pesar de que contradictoriamente por su naturaleza orgánica el cuerpo escapa al dominio de las reglas y de los códigos. De suerte que, la interacción corporal parece ubicarse en un campo de tensión entre la naturaleza orgánica del cuerpo y la cultura.

Algunas de las señales más importantes que evidencia el cuerpo en este proceso de comunicación, interacción e influencia mutua son: la condición y el rol social, el sexo, la edad, el grupo racial, la belleza o la ausencia de esta. Otro elemento importante para la interpretación de los mensajes corporales es el contexto. El contacto aparece como uno de los grandes tabúes sociales impuestos al cuerpo, y encontraremos que hay partes del cuerpo que se consideran públicas y otras que se reservan para contextos privados.

La interacción social es esencialmente un proceso de comunicación, en general los encuentros entre dos o más personas conllevan al proceso comunicativo, con o sin intercambio verbal. Esta comunicación implica la transmisión de información, pero también

la elaboración y uso de significados compartidos dentro de un contexto que aporta en sí mismo un sentido particular a cada situación y en cada situación, los actores reivindican una cierta identidad. La comunicación no se realiza únicamente por medio de la palabra, sino que intervienen elementos no verbales, como la vestimenta, los movimientos corporales, la postura, los gestos, la tonalidad de la voz; todo en conjunto cobra valor comunicativo aunado a las convenciones de los grupos sociales y con el modo en que cada uno interpreta esas señales.

Los usos sociales y las normas de urbanidad regulan los gestos, el ritmo y la postura que asume el cuerpo en el contexto social, sometiendo la expresión corporal a un código claro, estructurado y bien conocido que ubica a cada cuerpo dentro de la estructura social. El código de los usos sociales determina además una estricta escala de valores que clasifican al cuerpo y sus movimientos como: nobles, bellos, elegantes, sutiles o vulgares, grotescos, violentos.

Entre los individuos pertenecientes a una misma categoría social (de edad, sexo o profesión), a una misma comunidad local, a una misma clase o a una misma cultura, se reconocen modos de expresión y de comunicación. Frente a determinadas situaciones básicas como las comidas, las relaciones de trabajo, las reuniones de amigos, los juegos, el trato entre hombres y mujeres, la actitud hacia los niños, hay un tipo de reacción convencional común al grupo.

El sistema de los usos sociales, al especificar las actitudes que se deben tener en función de cada situación, de cada tipo de mensaje y de cada contexto, es un excelente medio para evitar toda clase de incomodidad causada por la ambigüedad o indefinición de la situación.

La topología relacional que define la situación en turno, posición y postura, simbólicamente, proyecta en el espacio la condición respectiva de los interactuantes. En

general, los rituales de interacción constituyen un sistema de asignación de lugares y de funciones y un sistema de comunicación.

La situación adquiere su significado total dentro de cada contexto. La trasgresión a las reglas de cortesía queda circunscripta a determinados sitios, donde el contexto basta para restablecer las normas de distancia y de territorio que compensan los efectos de la trasgresión. “Si el ritual aparece como una forma de lenguaje propio de la interacción social, no existe significado ni pertenencia más que en relación al contexto en el cual se desarrolla, contexto definido por el marco, la situación y los actores.”³

El contacto corporal tiene una carga simbólica muy fuerte; por esta razón está sometido a reglas sumamente estrictas de control pues toca los últimos reductos del “territorio del yo”. El problema es ordenar y limitar el contacto de modo tal que no sea vivido como una agresión o como un toque indiscreto por su destinatario o por quienes lo presencian. Esto no se puede lograr sino fijando restrictivamente las situaciones en las que el contacto está autorizado y ciñéndolo en un ritual obligatorio que lo despoje de toda ambigüedad. La prohibición del contacto no concierne sólo al tacto sino también a la mirada, que puede penetrar indiscretamente en el territorio de los otros. Sobre el contacto directo con el cuerpo de otra persona, Picard señala que éste está rodeado de prohibiciones sumamente precisas. En los raros casos en que se lo utiliza está sometido a una ritualización rigurosa. Por ejemplo, sólo se puede estar en contacto con zonas bien precisas: la mano, el antebrazo y eventualmente el hombro, y en cada caso el contacto tiene un significado particular, está absolutamente prohibido rozar los miembros inferiores. En la cabeza sólo se puede tocar apenas las mejillas con los labios y siempre que exista un lazo íntimo con la persona.

³ Picard, (1989) *La interacción social: cultura, instituciones y comunicación*. Barcelona. Paidós. 1992 p. 107

Otro concepto interesante es el de espacio personal, que es territorio simbólico que funciona como una prolongación material del cuerpo, que se defiende así contra la agresión y la invasión de sus congéneres. Dominique Picard explica que la primera oposición territorial en el campo de los usos sociales no es la de privado/público, sino la de íntimo/social, raramente explicitada debido a que el primer término de la oposición no es considerado ya que recae bajo la acción de otros códigos éticos o religiosos. Es en su propio ámbito que las reglas de cortesía buscan un equilibrio entre el deseo de mantener las distancias y la búsqueda de contacto. El contacto entonces tiene el valor simbólico de abrir el territorio propio y mantener la distancia en los encuentros sociales.

Cuando dos o más personas tienen un encuentro en un espacio público, cada individuo define su posición dentro del grupo por el lugar que ocupa; las personas dan por sentado que el terreno sobre el que están situadas les pertenece temporalmente y presuponen que nadie deberá penetrar en él. La gente puede incluso afirmar su posesión de una porción de territorio público por la ubicación o postura corporal que asume. Al elegir la distancia, indican cuanto están dispuestos a intimar, y por su expresión corporal indican el rol que esperan desempeñar. La posición relativa y el espacio que ocupa un individuo son un signo de estatus.

3. La función del cuerpo en la relación individuo-sociedad: control. En este nivel de análisis se evidencia la influencia de lo social sobre el cuerpo de los individuos. El poder de lo social se ejerce a través de sus instituciones, de la imposición de ideas y parámetros aceptables de comportamiento, y se traduce en que el individuo como persona se vea influido en todo momento de su vida por dichos parámetros.

Las instituciones sociales operan a través de mecanismos que imponen y que regulan el correcto ejercicio en la vida de las personas. Entonces retomaremos las

prohibiciones que algunas instituciones sociales imponen al cuerpo y las formas de castigo social a que conducen.

La sociedad es transmisora de valores, de códigos, de costumbres, de mitos y ritos, de significados; y es el seno mismo de la construcción simbólica y significativa; que como se ha venido diciendo tiene lugar a partir de un proceso social continuo, contextualizado cultural e históricamente.

Paralelamente, las instituciones sociales constituyen la estructura formal de la organización social, definida por valores, normas, roles, formas de comportamiento y de relación; de tal suerte que no existe relación social que no se inscriba en un cierto contexto institucional, que aporte a la relación un código, representaciones, normas de roles y rituales específicos que permiten la relación y le dan sus características significativas.

Las instituciones sociales implican historicidad y control, y el control es la forma de ejercer el poder que tienen las instituciones sociales. El poder se ejerce en todos los ámbitos, a todos los niveles y el poder es el mecanismo de control desde la educación en el seno familiar hasta las instituciones políticas y sociales de control social. Así, las instituciones sociales se crean y se mantienen como resultado de la función social que de ellas se espera: una función económica, educativa, política, religiosa, moral, recreativa, socializadora, etc. Las instituciones constituyen auténticos aparatos de regulación y control social. Así, la familia cubre funciones sociales de regulación de la vida sexual y reproductiva, de sustento económico y material, de matriz para el desarrollo emocional y afectivo, pero sobre todo se le encomienda la tarea de educar y formar a los hijos para su óptima integración al resto del conjunto social. Por su parte, la institución escolar es la encargada de guiar al pequeño en el desarrollo de pautas de interacción social funcionales, adecuadas y productivas. La escuela, no sólo transmite información, conocimientos, ideas, sino que además organiza la actividad intelectual, y con gran eficacia la actividad de las

personas: pararse, sentarse, callar, hablar. La escuela es la primera organización formal y burocrática a la que se accede. La escuela es reproductora del sistema del Estado, reproduce esquemas sociales de jerarquización y subordinación, promueve la competencia, la desigualdad, y el sectarismo. Mientras que el mecanismo de control social del Estado son las leyes y la legitimación política de las instituciones, la formalización y el mantenimiento de las clases sociales y las jerarquías de poder.

La institución religiosa opera a través de la moral, la fe y la imposición de valores. A través de los códigos morales los individuos procesan y deciden la manera en que construyen su práctica cotidiana en las diversas actividades sociales. La iglesia católica, por ejemplo, regula las normas morales relativas a la vida familiar, sacralizando el matrimonio, regulando la moral sexual y la natalidad desde la concepción hasta el nacimiento, imponiendo rituales como el bautismo y la comunión, sin olvidar la confesión y la penitencia.

Los medios masivos de comunicación son una modalidad de comunicación social pero sobre todo son un medio de control, la terrible amplitud, fuerza y contundencia de comunicación de que disponen, los convierte en un instrumento de control social. Los medios masivos fabrican estereotipos.

Por otra parte, como resultado de las instituciones y sus normas, los códigos y los estrictos estereotipos que fijan lo que es un cuerpo deseable, aceptable, correcto o adecuado, surgen las prohibiciones impuestas al cuerpo. Los miedos asociados al cuerpo: miedos sexuales, de muerte y de mutilación, junto con el miedo al dolor son el origen de estas prohibiciones y formas de rechazo sostenidas por una construcción social anclada en lo más profundo de las raíces ideológicas de nuestra cultura. Lo diferente, aunado a la incapacidad para afrontarlo, la ausencia de argumentos para explicarlo, y la escasez de pautas de interacción para relacionarse con ello, producen vacío y angustia. Y que en

muchos casos conduce al castigo social. Según se ha visto, la no pertenencia al grupo predominante (en número), poderoso (ideológicamente y jerárquicamente) o idealizado conceptualmente (por ejemplo ser considerado bello o atractivo), conduce a estas formas de exclusión y aislamiento. Deformidad, fealdad, enfermedad (incluida la homosexualidad), o la pertenencia a un grupo racial minoritario son algunos ejemplos. La fealdad se castiga socialmente, la belleza se recompensa: el castigo implica evitación, distancia, discriminación, represión, rechazo, marginación, poco reconocimiento aun cuando se haya demostrado mayor capacidad o habilidad que los sujetos idealizados; los individuos estigmatizados tienen menos contactos y relaciones exitosas, menos oportunidades y son juzgados más duramente que el resto de los individuos.

4. La función del cuerpo en la relación del individuo con la divinidad: trascendencia.

Trascendencia corresponde a la relación establecida con la divinidad, y la construcción social del cuerpo. Encontraremos aquí que la distinta concepción y relación que se tenga con alguna deidad promueve la forma en que los individuos comprenden su cuerpo, se relacionan con él y entienden sus posibilidades de trascendencia. Con lo cual las personas interpretan y enfrentan los momentos de la vida del cuerpo a partir de la matriz ideológica de la religión que adoptan. Este nivel de análisis nos permite comprender más detalladamente el significado de eventos como la muerte, y la relación con los conceptos de alma y espíritu, tan importantes durante las primeras conceptualizaciones de cuerpo hechas en la antigüedad.

El cuerpo construido

Por Gabriela Castillo Terán.

Lic. en Psicología Social. Terapeuta familiar.

El cuerpo es la primera evidencia incontrovertible de la existencia humana. Por lo que la omnipresencia del cuerpo es evidente y encontramos aproximaciones al cuerpo en cualquiera de sus dimensiones desde todas las áreas del conocimiento y la expresión creativa. El cuerpo es parte inseparable del desarrollo de la vida, casi como la parte tangible de la vida misma, y es posible afirmar que una idea del cuerpo tuvo que acompañar al hombre en cada momento de su historia; a saber por las reconstrucciones de los estudios arqueológicos y antropológicos de culturas desaparecidas, cada una de ellas tuvo una conceptualización y valorización propia del cuerpo que se refleja en los objetos y representaciones del mundo que de ellas conservamos.

Por otra parte, el cuerpo es la evidencia física de la presencia de una persona en el mundo. Somos nuestro cuerpo, nuestro cuerpo nos representa y nos describe. Por lo que la experiencia de nosotros mismos oscila entre tener y ser un cuerpo. El cuerpo es el que goza y disfruta, pero también el que sufre, padece y enferma. Ser un cuerpo y vivir un cuerpo implica que hay que responsabilizarse del proceso propio de la cualidad física y orgánica de ese cuerpo, y que habrá que soportar más allá de la propia voluntad. Es decir, el cuerpo tiene una dimensión biológica y una dimensión simbólica que lo sitúan como una de las construcciones sociales más importantes y complejas de toda cultura.

De tal forma que, el cuerpo, se presenta al mismo tiempo como un símbolo cuyos significados y valores afectivos varían importantemente no sólo geográficamente sino temporalmente; lo que el cuerpo significa varía no sólo de un grupo cultural a otro, sino que dentro de un mismo grupo estos significados no son estáticos. Por lo tanto, la forma de vivir el propio cuerpo, de entenderlo, de explicarlo y las modalidades para relacionarse con el resto del mundo a partir de ese cuerpo, son una modalidad cultural. Así, el cuerpo como construcción social está presente, desde el momento mismo de la definición del individuo, hasta la definición de sus posibilidades de interactuar con sus

semejantes y de moverse en el mundo. Para Le Breton “Vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que este encarna.”¹ Ese cuerpo que es uno habrá de madurar y de vivir en sí mismo sus propios eventos, su decadencia y su muerte. El cuerpo representa y se presenta, significa y se interpreta. En él está el sexo, el género, la raza, la clase y el grupo. En el cuerpo está la diferencia y la pertenencia. Se es un cuerpo de hombre o se es un cuerpo de mujer, se es niño o viejo, bello o feo, semejante o diferente. Se es en un cuerpo. Y lo que ese cuerpo significa como construcción social, define lo que se representa con él dentro de la cultura.

En esta medida es importante analizar qué significados adquiere el cuerpo en el ámbito de lo social, para más tarde descubrir que el cuerpo con sus significados desempeña funciones sociales específicas en cada cultura.

Como parte constitutiva de la realidad, el cuerpo se define como un objeto. El cuerpo es un objeto socialmente construido, con significados atribuidos; como explica Tomás Ibáñez² (1994): “Lo social es una propiedad que se imprime en determinados objetos con base en la naturaleza de la relación que se establece con ellos, y es precisamente la naturaleza de esa relación la que es definitoria de lo social” En este sentido, las construcciones sociales son sociales tanto por la naturaleza de sus condiciones de producción como por sus efectos y por la dinámica de sus funcionamientos.

La atribución de los significados.

Como ya hemos dicho, el cuerpo está constituido por una estructura simbólica. Pero ¿cómo se forma esta estructura simbólica y qué significados contiene?, ¿Cuál es la importancia del cuerpo como símbolo?

Al referirnos al cuerpo como objeto social estamos hablando del cuerpo como un símbolo, una representación; no es el cuerpo en “sí mismo” o el cuerpo de nadie, sino una idea general, una imagen recurrente. “Al igual que la imagen visual, el concepto es

¹ Le Breton, D (1995) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires. p. 7

² Ibáñez, Tomás (1994) *Psicología social constructorista*. Selección de textos de Jiménez- Domínguez. Universidad de Guadalajara, México, 1994. p. 183

una construcción, pero es una construcción colectiva que existe independientemente de los individuos que lo utilizan...Son producciones mentales colectivas que trascienden a los individuos particulares y que forman parte del bagaje cultural de una sociedad.”³

El cuerpo encierra la cualidad de ser un objeto natural en el sentido de su origen, pero construido simbólicamente al igual que otros objetos, a través de un proceso social. Es en este sentido que si reclamamos el lugar central del cuerpo como “objeto natural” y como objeto construido, con significados asignados culturalmente, podremos entenderlo como objeto simbólico. Como Ibáñez señala: “No es la *naturaleza* del objeto sino el *tipo de relación* en el que este objeto está prendido quien le *confiere* su dimensión social, y esta relación es de naturaleza eminentemente simbólica. En efecto, lo social no aparece hasta el momento en que se constituye un mundo de *significados compartidos* entre varias personas. Es este fondo común de significaciones el que permite a los individuos investir a los objetos con una serie de propiedades que no poseen “de por sí”, sino que *son construidas conjuntamente* a través de la *comunicación* y que se sitúan, por lo tanto en la esfera de los signos.”⁴ Ibáñez también identifica otra cualidad de los símbolos relativa al contexto, que puede ayudar en la comprensión de cómo un mismo “objeto”, por ejemplo el cuerpo, puede admitir varios significados de acuerdo al contexto en que se le ubique: “...lo propio del significado es que no puede ser apresado en una formalización precisa y rigurosa, puesto que varía en función de los contextos en los que se construye (indexicalidad), puesto que remite a un conjunto abierto de otros significados que lo definen tanto de forma diacrítica como de forma implicativa.”⁵ Por lo tanto, el significado es siempre local y particular, sin que quepa ninguna posibilidad de generalización “Lo simbólico es tan real como cualquier otro objeto que podamos calificar razonablemente como real. Mas aún, lo simbólico tiene la capacidad de constituirse en fuente de producción de la realidad”⁶, por lo que...“allí donde los

³ Ibáñez, T (1994) *Psicología social constructivista*. Universidad de Guadalajara. p.168.

⁴ Ibid, p.227.

⁵ Ibid, p.228.

⁶ Ibid, p.229.

significados tienen “eficacia causal”, crear o modificar significados se constituye en una actividad productiva de nuevas realidades.”⁷

El cuerpo es también un espacio definido socialmente donde se suceden una serie de eventos que aún pudiendo ser de naturaleza individual, se traducen en temas de discusión pública: las distintas expresiones de la sexualidad que una persona decida ejercer, tener o no tener un hijo, adornar o complementar el propio cuerpo con aditamentos, complementos o tratamientos, proveer el propio cuerpo con un tipo de dieta u otra, o seguir una rutina física de ejercicio, tales son grandes temas de la actualidad. También encontramos la discriminación social a partir del cuerpo distinto, diferente, deforme, enfermo o desagradable. Este tipo de discriminación a partir del cuerpo toma forma en expresiones de racismo, homofobia, estigmatización por discapacidad, enfermedad, mutilación, fealdad, etc. Las leyes de un país cualquiera hoy, no pueden dejar de legislar sobre los usos del cuerpo: inseminación, trasplantes, abortos o comunes faltas a la moral por uso indebido del cuerpo en la vía pública, violación, asesinato, eutanasia, eugenesia, etc, etc.

El cuerpo como construcción social.

El cuerpo como símbolo está presente en todos los niveles del proceso de construcción social; lo mismo cuando hablamos de influencia social, interacción o identificación.

Paralelamente, la definición de lo que es el construccionismo, describe aquellos elementos de la realidad social que contribuirán a este proceso de construcción del cuerpo. Lo que permite realizar desde esta perspectiva un trabajo orientado hacia el mundo de la vida cotidiana y del pensamiento ordinario. “El construccionismo exige que no se acepte la “evidencia” con que se imponen a nosotros las “categorías naturales”, y que se investigue el grado en que los mencionados referentes pueden no ser sino meras construcciones culturales y socialmente situadas, o meros productos de las convenciones

⁷ Ibid, p.256.

lingüísticas”⁸ El enfoque histórico cultural de la perspectiva construccionista conlleva a la necesidad de desarrollar un análisis sobre el desarrollo histórico del estudio del cuerpo. Así, es posible realizar una investigación sobre los significados y las funciones del cuerpo a partir de un método ecléctico propuesto por el construccionismo consistente en: investigación socio-histórica desde el marco de la cultura basada en información discursiva y en el análisis del contenido.

Las instituciones sociales y el cuerpo construido.

Como ha expresado Michel Foucault, los discursos de poder se construyen y se imponen desde las instituciones sociales. Esos discursos, generados, promovidos, difundidos y validados por la institución influyen en la forma en que las personas significan y establecen relaciones con otras personas e incluso consigo mismas. Los modelos bajo los cuales las personas explican, entienden y experimentan los momentos de la vida están insertos en estructuras conceptuales organizadas desde los discursos con autoridad social, como los discursos religiosos y científicos.

En el caso de la experiencia corporal esto es particularmente evidente. Por ejemplo, las descripciones médicas tienden a explicar los procesos anatómicos y fisiológicos del cuerpo con la mayor de las eficacias en un sistema social y político donde el conocimiento científico no tiene cuestionamientos, y alcanza los niveles más altos de credibilidad y autoridad sobre la vida y los cuerpos de las personas.

Por otra parte, el discurso religioso llena de significados valorativos, afectivos y trascendentales la experiencia corporal relacionada con el discurso místico. Otra vez las relaciones de las personas con otras personas, con sus cuerpos y consigo mismas se significan a partir de la matriz conceptual promovida por la institución religiosa. Es en ese sentido que la Iglesia funciona como una institución social y política de ejercicio del poder. La religión entonces como estructura ideológica y como institución, es uno de los elementos sociales que más influye en la cultura, tanto en la definición de los valores

⁸ Ibid, p.106.

éticos y morales, como por la sutileza de su eficacia para imponer y mantener las rutinas en el ámbito de la vida cotidiana, así como por las modalidades que fomenta y promueve en la forma en que las personas entienden, explican y se relacionan con sus cuerpos. Desde la definición de lo abstracto, la estipulación de lo práctico, hasta la significación de lo más íntimo.

La aportación de Michel Foucault al estudio del cuerpo.

Foucault realizó el estudio de las instituciones que hicieron en su momento de determinados sujetos, objetos de saber y de dominación, lo que implicaba toda una serie de técnicas de producción, técnicas de significación o de comunicación y técnicas de dominación, resultando en el estudio de otro tipo de técnicas hasta cierto punto olvidadas: las técnicas de sí. De alguna suerte, lo que Foucault hace es estudiar las técnicas de poder partiendo de las técnicas de sí. Uno de los “problemas” (en términos muy foucaultianos) que inspira a Foucault, es el de la constitución histórica de las diferentes formas de sujeto, “de los juegos de subjetivación y los juegos de verdad, es decir, el conjunto de reglas y procedimientos de producción de la verdad.”⁹

Foucault denomina su trabajo como una “Historia crítica del pensamiento”. “Mi objetivo desde hace veinticinco años es bosquejar una historia de las diferentes maneras en que los hombres, en nuestra cultura, elaboran un saber sobre sí mismos...”.¹⁰ Pero hay otra preocupación constante en los textos de Foucault, “rechazar el universal de la “locura”, de la “delincuencia” o de la “sexualidad”... pues no son más que quimeras inventadas por la necesidad de una causa dudosa; antes bien es la constatación de que su contenido varía con el tiempo y las circunstancias. Por lo que ve la necesidad de interrogarlos en su constitución histórica y como universales antropológicos, “se trata más bien de volver a descender al estudio de las prácticas concretas mediante las cuales el sujeto se

⁹ Foucault, M (1994) *Estética, Ética y hermenéutica*. 1999. Paidós Ibérica. Barcelona.

¹⁰ Ibid, p.444.

constituye en la inminencia de un dominio de conocimiento.”¹¹ y aclara que, tales “prácticas”, son entendidas a la vez como modo de obrar y de pensar.

Finalmente, un tema más que ocupa el desarrollo de Foucault es el relativo a la “sexualidad” como un modo de experiencia históricamente singular en la que el sujeto se objetiva para sí mismo y para los otros, a través de ciertos procedimientos precisos de auto-regulación. Pues bien, inmerso en el desarrollo de todos estos temas, que pudieran parecer increíblemente variados, y que Foucault ha podido desarrollar y relacionar continuamente, encontraremos constantemente la referencia a las prácticas o técnicas de sí; en palabras del mismo Foucault: “...Las técnicas de sí, que permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad. ...las técnicas de dominación y las técnicas de sí han retenido de modo prioritario mi atención. He querido hacer una historia de la organización del saber tanto en lo relativo a la dominación como en lo que atañe al sí mismo.”¹²

Foucault coincide con otros autores en el hecho de que el cuerpo se ve afectado por el entorno cultural e histórico, desde los niveles más concretos y cotidianos como la alimentación y los cuidados del cuerpo. El cuerpo no es una máquina biológica, “natural”, sino que está rodeado y penetrado por los diversos regímenes culturales, los hábitos, los sentimientos, los deseos permitidos y los no permitidos. Es decir, que se refiere a como los hombres se han relacionado con el cuerpo y como lo han llenado de significado en diferentes momentos históricos y bajo diferentes regímenes de poder. De tal suerte que el estudio de la filosofía de M. Foucault permite dar cuenta de la relación del individuo con su cuerpo, relación caracterizada por la “domesticación” del cuerpo a través de un ejercicio de poder del exterior hasta la conciencia del sujeto.

Foucault habla de un cambio radical en la forma de entender y relacionarse con el cuerpo en occidente a partir del siglo XVII, donde el sexo existía como una actividad y

¹¹ Ibid, p.367.

¹² Ibid, p.445.

una dimensión de la vida humana, en contraste con un régimen moderno, que arranca desde entonces hasta hoy, en donde el sexo se establece como una identidad. Cuando en el siglo XVIII las pestes y las hambrunas empezaron a hacer desaparecer a la población, las energías del poder se concentraron en mantener a raya a la muerte y se ocuparon de normar la vida: el sexo regulado aseguraba la reproducción de la vida. Foucault señala que esto se convirtió en algo esencial para el poder jurídico de la temprana Europa moderna: reaccionó defensivamente, para preservar la vida y la armonía social sobre la amenaza de la muerte y de la violencia, y operó negativamente, imponiendo límites, restricciones y prohibiciones. Cuando la amenaza de muerte disminuyó, de acuerdo con Foucault a finales del siglo XVIII, esas leyes jurídicas se transformaron en instancias de poder productivo que generaron identidades para ser controladas, garantizando el crecimiento de los regímenes regulatorios.

Las aportaciones más importantes de Foucault al estudio del cuerpo son en el sentido de la diferencia entre la relación que sostiene el individuo con su cuerpo en la época moderna, en contraste con la forma en que se entendía y se vivía esa misma relación en la antigüedad, así como sus descripciones de las prácticas de sí en estos dos momentos históricos. En las descripciones hechas por Foucault vemos que, mientras que la modernidad occidental ha buscado la identidad y la homogeneidad de lo real; en la antigüedad la relación cuerpo-individuo estaba caracterizada por la autogestión.

De acuerdo con Foucault, la tecnología política del cuerpo no está estructurada en discursos continuos, y tampoco está localizada en ninguna institución o estado, aunque se vale de ellos. En esta visión, el poder se produce en todas las esferas de lo social, abarcando todo tipo de relaciones: económicas, familiares, sexuales, de clase, etc. Foucault descubre que en la antigüedad los hombres han podido hacerse cargo de sí mismos y de su propio cuerpo ejerciendo un poder interno o autogobierno. Mientras que en la modernidad Foucault identifica a un individuo constituido a través de tácticas exteriores que construyen su cuerpo y su interior desde el exterior; en la antigüedad grecolatina se considera a un individuo que será el centro de su propia vida y de su

cuerpo a partir de las técnicas del cuidado de sí: “Estas prácticas de sí han tenido en las civilizaciones griega y romana una importancia y, sobre todo, una autonomía mucho mayor que posteriormente, cuando fueron hasta cierto punto bloqueadas por instituciones religiosas, pedagógicas o de tipo médico y psiquiátrico.”¹³

De acuerdo con Foucault vemos como los mismos preceptos a los que recurrimos en la actualidad han llegando a interpretarse en forma antagónica a como fueron planteados originalmente, por ejemplo, “ocuparse de sí ha sido denunciado con toda naturalidad como una forma de amor a uno mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual, en contradicción con el interés que hay que prestar a los otros o con el necesario sacrificio de uno mismo”.¹⁴ En contraposición a la concepción manejada en la antigüedad grecolatina, pues “entre los griegos -, para conducirse bien, para practicar como es debido la libertad, era preciso ocuparse de sí, cuidarse de sí, tanto para conocerse...como para formarse...”. Pero “ocuparse de sí” conllevaba también a implicaciones de tipo comunitario, en tanto que “Una ciudad en la que todo el mundo se cuidara de sí de ese modo sería una ciudad que iría bien.”¹⁵ Mientras que actualmente, este mal entendido “narcisismo” o interés por sí mismo, se complementa con un auténtico egoísmo patente en las sociedades contemporáneas caracterizadas por el individualismo.

Encontramos así que en la actualidad los principios morales de la sociedad occidental han sufrido una profunda transformación con respecto a la cultura grecolatina de la que nace: “Somos herederos de la moral cristiana, que hace de la renuncia de sí la condición de la salvación... Somos también herederos de una tradición secular que ve en la ley externa el fundamento de la moral.”¹⁶ Pues como aclara Foucault, mientras que en la cultura grecorromana, el conocimiento de sí se presentó como la consecuencia del cuidado de sí, en el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental, entendido como la aceptación incondicional de “el conocimiento

¹³ Foucault, M (1994) *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós. Barcelona. p.394.

¹⁴ Ibid, p.397.

¹⁵ Ibid, p. 400.

¹⁶ Ibid, p.449.

verdadero”. La obligación de conocerse es uno de los elementos centrales del ascetismo cristiano, nos dice Foucault que: “A fin de reencontrar la eficacia que Dios ha impreso en el alma humana y que el cuerpo ha empañado, el hombre se debe ocupar de sí mismo y registrar cada rincón de su alma.”¹⁷ Así tanto “la filosofía antigua como el ascetismo cristiano se sitúan, como vemos, bajo el mismo signo: el del cuidado del sí.”¹⁸ aunque con diferente aplicación e interpretación en las prácticas de sí establecidas.

En la etapa de la historia moderna occidental, las técnicas disciplinarias producen un individuo sumiso a partir del control físico de su cuerpo: como consecuencia de las técnicas disciplinarias, penales y médicas el cuidado de uno mismo, se delega a otros. Las personas confían a otros el conocimiento de sí, y han de consultarles antes de actuar sobre sí y sobre su cuerpo (médicos, psicólogos, sacerdotes); e incluso tendrán que buscar autorización para ejecutar acciones concretas sobre su cuerpo.

La modernidad construye al sujeto a partir de códigos estrictos, de saberes que lo conceptúan y que actúan sobre su cuerpo sin pasar por su propia consideración como sujeto ético, y que incluso llegan a incitar desde el exterior sus deseos, elecciones y voluntades.

¹⁷ Ibid, p.447.

¹⁸ Loc.cit.

Del modelo hegemónico, al proceso de adaptación. Una visión local (Puebla, los años cincuenta).

Gloria A. Tirado Villegas*

Introducción

La representación de la mujer moderna, —en las revistas de moda, en los consejos publicados en los periódicos, en melodramas de radionovelas, en las primeras escenas de la televisión, en los discursos interiorizados de las familias— aparecía siempre desde el inicio de la década de los cincuenta. El sueño dorado sería ser ese modelo de mujer moderna, que por cierto no estaba claramente definido. Por ello, se trata de indagar qué se entendía en este concepto, cómo se representaba y cómo ese modelo hegemónico del no uso del cuerpo era introyectado en las mujeres poblanas. Siendo la ciudad de Puebla una sociedad donde se debatían desde siempre dos fuerzas polarizadas: la liberal y la conservadora. Cómo se daban estas batallas ideológicas, políticas, en este otro plano no estudiado, el de género. Otra pregunta que orientará este trabajo es cómo se combinaba con el comportamiento de las familias que inculcaban ciertas ideas en las niñas y niños, como en las jóvenes. Qué se esperaba de las jóvenes, especialmente.

Este trabajo se apoya en información hemerográfica de la época y forma parte de un trabajo de investigación que se viene desarrollando tiempo atrás¹.

El modelo hegemónico

Ubiquémonos en la ciudad de Puebla, espacio donde se desarrolla nuestro objeto de estudio, un municipio con relativa extensión, cuya mancha urbana crecía, ante nuevas colonias y fraccionamientos que se construían como La Paz, Amor, Volcanes, Santa María, por ejemplo. Llamen la atención porque eran fraccionamientos y colonias para

□ Investigadora adscrita al Instituto de Ciencias sociales y humanidades. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Integrante del Sistema Nacional, Nivel I.

¹ Algunas de estos avances se han presentado en ponencias, artículos y capítulos, como “Las universitarias en los cincuenta. Universidad Autónoma de Puebla”, en *Seminario de Estudios regionales. Anuario 2004*, Centro Universitario de Los Altos, Universidad de Guadalajara 2005, pp. 227-243. En *Mujeres en la política y la historia: Reflexiones en prospectiva*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Puebla, 2006, 183 pp. “Las mujeres de los años cincuenta, de la Universidad al ejercicio de la profesión” Ponencia al 40th Annual Conference of the Southwest Council of Latin American Studies (SCOLAS), que se celebró en Mérida, Yucatán, México, los días 13 al 17 de marzo de 2007.

las capas altas y medias. Una burguesía regional cuya presencia la debía a la industria textil, así como de alimentos y bebidas, que había hecho suyo el slogan de “lo hecho en México está bien hecho”, y aprovechaba la política de apoyo a la industria nacional. Todo ello repercutía de diversas formas en la vida cotidiana de la población: desde los lugares de diversión para esta burguesía y pequeña burguesía que formaban sus clubes exclusivos, ya para practicar deporte o para fraguar sociabilidades.

Los nuevos espacios habitacionales contrastaban con la mayoría de viejas vecindades y casonas construidas, en lo que ahora se conoce como el centro histórico, donde en algunas antiguas colonias carecían de agua potable para cada vivienda y donde debían arreglárselas para solventar los gastos diarios. La mayoría de la población, como en el país, se conformaba de trabajadores asalariados. En esta década de los cincuenta la industria y los servicios habían incorporado a muchas mujeres al trabajado remunerado, pero no a la mayoría, podríamos afirmar que predominaban las amas de casa.

Puebla no fue ajena a la modernización que se vive durante la posguerra y los años sucesivos a partir de la introducción de nuevas fuentes energéticas, como lo señala el historiador Álvaro Matute², sólo que giró sobre su propio ritmo con el que fue alcanzando poco a poco al que se vivía en la capital del país. Prácticamente es hasta mediado de los cincuenta que adquiere un mayor ritmo en esta industrialización, en gran parte por las políticas que lleva a cabo el gobierno estatal, de protección a la industria moderna, como a la industria textil.

Parecerá ocioso, entonces, partir de mostrar algunas facetas de la sociedad poblana, pero sólo así será posible comprender mejor esos cambios en la moda, en los discursos, y en las imágenes que se dieron a lo largo de esta década. Así podrá entenderse, también, cómo podían introyectarse en las mujeres esas nuevas prácticas culturales, que iban de un discurso hegemónico a una aceptación de este a través de los estereotipos, primero de lo que restaba de esa construcción nacionalista, y posteriormente como parte de la moda estadounidense, y que las mujeres asimilaban a través de las imágenes de revistas, del cine, radio y luego la televisión.

Un par de datos ubicarán sobre el crecimiento de la población en el estado, donde la presencia de la población femenina, significaba la mitad de ésta: de ser 1 294 620 en 1940 pasó a 1 625 830 habitantes en 1950; y para 1960 ascendió a 1 973 837. El estado de Puebla ocupaba el cuarto lugar nacional por el número de población y esta se

² Matute Aguirre, Álvaro. “De la tecnología al orden doméstico en el México de la posguerra”, en *Historia de la vida cotidiana en México*, dirigida por Pilar Gonzalbo Aizpuru, V. Siglo XX. La imagen ¿espejo de la vida? Volumen 2, FCE, México, 2006, pp. 157-176.

concentraba en la capital. La distribución porcentual por género fluctuó entre 1940 y 1960, pasó de 51.4, 50.9 y al 51.0 % de mujeres, respectivamente³. Pero este número significativo de población no se reflejaba en la población económicamente activa, pues la mayoría de las mujeres eran amas de casa. Muchas ocupadas en los servicios, en la enseñanza, secretarías, enfermeras y escasas con profesiones liberales, como médicos, abogados, etcétera. Su tardía incorporación a la esfera del trabajo las mantenía en el espacio privado, donde convivían muchas más horas entre las labores domésticas y en su diario ajetreo, escuchando la radio y la televisión, la que llegó a Puebla como repetidora de Telesistema en 1954. Era lógico que en la soledad del hogar se volvieran mucho más vulnerables ante toda una serie de discursos en las revistas, en las radionovelas y las telenovelas, con los que ellas se sentían identificadas.

La década que se aborda es un momento de modificaciones importante para la historia de las mujeres, recordemos que el 17 de octubre de 1953 se otorga el voto a las mujeres, muchas deciden participar en la política apoyando a las promotoras del voto que al principio la Asociación de Mujeres Poblanas, es asociación civil independiente, encabezada por la Profa. Carmen Caballero de Cortés. Pronto es incorporada al PRI. Por esta razón se vivía una denotada preocupación en los círculos masculinos sobre los nuevos espacios que podrían ocupar las féminas. Como muestra están las notas periodísticas que analizamos, de *El Sol de Puebla*⁴, donde predomina una campaña que cuestiona a las mujeres en el ejercicio de la vida política del país, y siempre llaman a asumir el legado de su rol femenino, como quien dirige a la familia. La mayoría de artículos son conservadores frente a una avalancha de actividades en las que las mujeres se van involucrando y que tienen que ver con los espacios públicos ganados antes, pero visibles en este contexto: de la cultura, la universidad, la enseñanza, el ejercicio de las profesiones. Las noticias de la página cultural de este periódico informan de su presencia cada vez más llamativa.

Luego entonces cuál es ese modelo hegemónico del ser mujer, las revistas femeninas más leídas en la ciudad son *Mignón*, *La Paquita*, *Sus Ojos* y *La Familia*, de las señaladas *Mignón* y *Sus Ojos* eran revistas locales, aunque se distribuían en Puebla y Tlaxcala, por ello pondremos especial énfasis en estas⁵. Baste decir que de *Mignón* se

³ Datos tomados de “Población total según sexo, 1930-1960”, en Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, www.inegi.gob.mx.

⁴ Se está elaborando una cronología de la década aquí abordada, y se ha revisado el periódico *El Sol de Puebla*.

⁵ Un primer acercamiento por esta autora, al tratamiento de estas revistas, se tuvo en *Suspiros del ayer. Mujeres poblanas de los 40 a los 60*, Publicaciones del Programa Estatal de la Mujer, Colección

tiraban 25 mil ejemplares y era adquirida con aprecio, especialmente porque se acompañaba por un suplemento y una tela para bordar. Ambas revistas compartían la sumisión de las mujeres como parte del ser femenino:

Mucho se ha dicho y recomendado a las mujeres jóvenes de todos los tiempos, el arte de amar y de hacerse a su vez, amada. Se les recomienda la bondad, ternura y docilidad como galardones inapreciables que deberán siempre adornarlas... No en vano el adagio ha salido siempre de labios de las más viejas: “Mujer compuesta... quita al hombre de la otra puerta”.⁶

Desde esta mirada de las revistas femeninas, de promover las manualidades para ser una buena esposa, ama de casa, o futura esposa, podemos observar en ese modelo hegemónico la de la mujer esposa, madre, abnegada, sufridora.

Podemos desentrañar también la moda como reflejo de lo que la sociedad promovía, vestir al cuerpo: en esos años cincuenta la utilización de la falda del vestido circular, plisada o ampona, cuyo largo era ligeramente más abajo de las rodillas, casi a la altura del tobillo. Los cuellos de blusa tipo sport, y el uso de telas de algodón con colores llamativos y estampados pequeños. No grandes escotes al inicio. Algunas blusas o vestidos adornados con pecheras sobrepuestas, llenas de pequeñas alforzas. Las mangas de ollita cubrían el inicio del brazo y se usaban los pliegues a la altura de la sisa que daban amplitud a la manga.

Toda la ropa, absolutamente toda, lucía mejor si se ponían las fajas, las cinturillas o los brasieres con varillas, así el talle luciría perfecto, la cintura delgada y resaltaría el busto. Tales prendas podían adquirirse en La perfecta, tienda que logró conservar su fama en este ramo y especialidad hasta la actualidad, en la 4 Oriente número 6. Era como ir a El Nuevo Siglo, otra tienda dedicada a ropa de la mujer, estaba en el número 8 de esta calle. Qué había detrás de estos modelos que aparecían en las revistas y a las que había que imitar, cuando la mayoría de las mujeres se ayudaba de su propia máquina de coser, los patrones para cortar acompañaban el suplemento, y lo que hacían las afortunadas mujeres era adaptarlos a sus medidas. Detrás de este patrón de modelo con el cual cortar, estaba el patrón cultural: el de ahorrar dinero, como rol de la mujer.

Toda mujer que se apreciara de serlo debía saber utilizar su máquina de coser, o bien disciplinarse a realizarlo a mano, no importaba el tiempo que les consumiera, porque el

Sororidad, y Colección de Estudios de Género, de la FFyL, BUAP. Puebla, 1999, 69 pp.

⁶ “Incienso”, en *Sus ojos*, octubre de 1938, p. 15.

tiempo en esos años se medía porque contaban con las tardes para realizar sus labores del hogar, así podían acompañarse a ver las telenovelas o un programa familiar.

Este modelo hegemónico de reinas del hogar, mujeres de su casa, mujeres hogareñas, etcétera, reforzado en las revistas, aparecían artistas de cine muy conocidas, fotografiadas en la tranquilidad de su hogar tejiendo o cocinando, en los pies de foto afirmaban el gusto de ellas por realizar sus labores del hogar. En estas fotografías de estudio se mostraban con vestidos “hechos por ellas mismas”, totalmente discretos con el largo del vestido debajo de la rodilla. Era en ese México donde las mujeres debían esconder “sus encantos”. Los trajes de baño eran completos y demasiado discretos, pasaron de usar la sobrefalda a ser un poco más cortos y la utilización de tela de licra, pegada al cuerpo, a medida que entraron marcas trasnacionales al mercado mexicano y se anunciaban en la televisión fueron usándose.

A mediados de los años cincuenta se empezó a compartir este modelo de ama de casa, con el de mujer moderna, una mujer que debería cuidar su imagen, y cuidar también la de casa, aprender a cocinar y a usar los enseres electrodomésticos que llegaban al país y que se popularizaban, ya mediante pagos mensuales, como de consumo necesario. La alternativa para esa mujer moderna sería adquirir alimentos enlatados que le permitieran ofrecer una comida rápida, y a la vez que ella pudiera ejercer su empleo. Estas imágenes presentaban una mujer moderna, en abstracto, porque reforzaban más bien la imagen del ama de casa, que debía desarrollar más eficientemente la doble jornada.

El modelo hegemónico sería el ser femenina, saber ser una buena ama de casa, la madre como el pilar del hogar y centinela de su familia. Los consejos para las mujeres saturaban en comentarios hasta sobre “saber escuchar al marido, en lugar de llenarlo con comentarios inútiles”, o bien con títulos sugestivos donde abordaban siempre el tema del amor, debiendo cuidar sus encantos, refiriéndose a ser una buena ama de casa, y una excelente cocinera.

En su vestir debía hacerlo discretamente (no escotes, no tan entallado, y el largo del vestido debajo de la rodilla). Ser mujer de su casa, en una palabra: *Mignón* acompañó a muchas lectoras, baste decir que a inicio de 1951 presentó una colección de 520 modelos en el *Álbum de Modas de Mignón*, a un precio de \$7.50⁷. Si bien era común admirar las salas del hogar adornadas con carpetas tejidas a gancho, los manteles bordados, tejidos o deshilados, o bien en la cocina lucir las servilletas a mano; pero el

⁷ “Aviso”, en *Mignón*, julio de 1951, p. 10.

cuerpo de las mujeres poco debían lucirse, eran las manualidades, las manos de las mujeres.

Las modistas proliferaban en esa época, y había quienes se dedicaban a zurcir las prendas, pantalones y hasta los calcetines, era común ver en los zaguanes de vecindades letreros anunciando estas habilidades: “Zurcido invisible”. Ciertamente, también, que muchas academias de Corte y Confección abrían sus puertas, una carrera técnica media altamente feminizada, donde se graduaban, en el sistema de alta costura, y en un corto tiempo trabajar. Las academias de culturas de belleza, igualmente se multiplicaban en estos años. Pero todo este ambiente potenciaba más lo hecho en casa y, por supuesto, inhibía el que las mujeres cursaran estudios superiores o trabajaran en otros espacios que no fuera el privado. La generalidad permanecía en el espacio doméstico.

Los cambios: de la aceptación a la transgresión

Corrían los primeros meses de 1953, de ese año en que se otorga a las mujeres el derecho al voto, y desde los inicios de los cincuenta el temor, malicia, preocupación, rondaba en la cabeza de muchos varones, especialmente, unos porque las féminas no se dejaran manipular ni por la iglesia, ni por la derecha. A otros les provocaba incertidumbre el papel que ellas tendrían, aún y cuando eran amas de casa en su mayoría, quizá un temor al empoderamiento. Pero los medios de comunicación jugaban un papel importante en la construcción de otros discursos y con esa imitación de los modelos de vida norteamericanos se hablaba de la mujer moderna, sin definirla, pero sí aquella que es capaz de trabajar y atender bien su casa. Aquella que utiliza los modernos aparatos electrodomésticos. Ideaciones sobre la nueva mujer y los estereotipos de la mujer mexicana, tradicional, dedicada al hogar y al cuidado de la familia. Para ello la figura de la madre, erigido el 10 de mayo desde 1922, había sido útil para procurar un modelo de familia, donde el rol de la madre era la figura casi estoica de una mujer abnegada.

En ese contexto, el insistir en el derecho al voto movía conciencias, aguas y surtía un efecto interesante en muchas mujeres que lo esperaban tiempo atrás, y que ejercían un liderazgo constante, en las artes, en la academia y en la política. La mayoría en el gremio de las profesoras, pero también obreras, universitarias, campesinas, que bastaría revisar listas de mujeres que sobresalían.

No dejan de llamar la atención notas aparecidas, incluso como editoriales, como la siguiente, en *El Sol de Puebla*:

“Temblad maridos, resignaos novios apasionados, las damas ya tienen seguro el voto y muchas habrá que trocarán metates por urnas electorales, cacerolas por cédulas y mandiles por distintivos políticos.

Se completaron ya las legislaciones de los estados al proyecto del voto femenino, necesarias para las reformas adicionales a los artículos 49 y 131 de la Constitución. Lo que significa que está asegurada ya la innovación legal que lanzará a **matronas y doncellas** por los mares procelosos de la política.

Todavía, es verdad, no se respeta el voto del ciudadano; pero somos tan audaces de que ya les damos el voto a las ciudadanas, acaso como un castigo a los autores de fraudes electorales: así tendrán que trabajar más para hacer sus enjuagues...”⁸.

Necesidad de un México que se decía moderno, cuando en muchos países las mujeres lo habían obtenido antes de la primera guerra mundial.

En ese escenario de excesivo machismo, el que las mujeres apenas si asomaran la cabeza ponía en un predicamento un modelo de familia que no era acorde con las circunstancias que se vivían, en ciudades donde la industrialización y el crecimiento del sector servicios incorporaban a las mujeres a trabajar. La llegada a la gran ciudad de muchas mujeres del campo, que sin saber leer y escribir se incorporaban vulnerables ante una vida urbana, las más como trabajadoras domésticas. Más aún cuando el campo se fue olvidando y como consecuencia la migración en condiciones difíciles, de espaldas mojadas, se dejaba ver. Ciudades fronterizas fueron surgiendo, como Mexicali, Ciudad Juárez o Tijuana, con todas las consecuencias que hemos visto actualmente. Ciudades que fueron cubriéndose de mujeres, las que sacaron adelante a sus familias, mientras los hombres pasaban a trabajar al otro lado, como espaldas mojadas.

Fue en ese contexto de un México con ciudades más urbanizadas, que las mujeres fueron incorporándose cada vez más a la vida económica, social y política del país. En 1955, por ejemplo se afirmaba que:

Más de tres millones de mujeres se empadronaron cumpliendo así uno de sus deberes más patriótico y recibiendo a la vez una más de las prerrogativas que antes pertenecían al hombre⁹.

En Puebla, muchas mujeres se incorporaron a la política, no sólo con la Agrupación de Mujeres Poblanas, sino surgían asociaciones y se impulsaban a las profesionistas que egresaban de la Universidad de Puebla (Universidad Autónoma de Puebla, a partir de

⁸ *El Sol de Puebla*, 13 de marzo de 1953. Puse en negritas matronas y doncellas porque subraya una visión denigrante sobre lo que causaría el voto de las mujeres.

⁹ *Paquita de Lunes*, agosto 15 de 1955, p. 17.

1956). Destacadas médicos, abogadas, contadoras, químicas, sobre todo de profesiones liberales, iban sumándose al mundo que hasta antes era sólo de los varones. Y mientras las mujeres iban subiendo el largo de las faldas y cambiando el peinado como el maquillaje; los hombres imitaban siguiendo otros modelos, también.

A las imágenes de las revistas, se sobreponían las del cine, sobre todo el ingreso cada vez mayor de películas de Hollywood. En el cine mexicano existe la influencia del melodrama de Hollywood, pero también, y de manera importante, destaca un propio código en cuanto a la mujer, existen dos figuras femeninas predominantes en nuestro cine, la madre y la prostituta, que responden al esquema de “buena-mala” del melodrama hollywoodense y a los prototipos de Eva y María de la cultura católica¹⁰. Es también en estos años cuando ya se destapan actrices como Ana Luisa Peluffo, Kity de Hoyos, Ninón Sevilla, películas cuestionadas en Puebla por el clero y la “gente decente”, pero en las que empezaron a visualizarse mujeres que mostraban el cuerpo y el erotismo hacía su aparición. Aunque todavía las películas del cine de oro nacional pesaban en el imaginario de la población.

Al finalizar la década de los cincuenta la aparición de los jóvenes en las películas, como en diferentes medios de comunicación, provocó cambios en la moda, y que estos jóvenes apareciesen, con mayor frecuencia. Tómese en cuenta que si bien en las revistas femeninas se dedicaba una gran sección para las futuras novias, el ajuar, o el ajuar del bebé. Si pudiésemos comparar con la sección para quinceañeras, esta era menor, incluso no todos los segmentos de edad estaban representados en los modelos, ese paso de niña a mujer no siempre aparecía claramente definido, más bien las jóvenes podían vestirse como adultas. Las diferencias pudieron apreciarse cuando la moda juvenil apareció como un descubrimiento de lo que eran ellas, Como dice “Cumplir 15 años pasó a formar parte de los rituales significativos en la vida de las familias”¹¹, y no siempre se reflejó como una preocupación en las revistas.

La *Mignon* dedicaba una sección para consejos y en esta es posible notar las preguntas de las lectoras que siempre hacían, entre ellas las de cómo mantener un buen matrimonio, las preocupaciones pertenecen más a mujeres casadas que a jóvenes

¹⁰ Tuñón, Julia, *Los rostros de un mito. Personajes en las películas de Emilio Indio Fernández*, CONACULTA IMCINE, México, 2003.p. 43.

¹¹ Rocha Islas, Martha Eva. “Cómo se enamoraban madres y abuelas de antaño. Cortejo y noviazgo en el siglo XX, 1900-1960”, en *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, José Antonio Pérez Islas, Maritza Arteaga Castro-Pozo, Coordinadores, IMJUVE. SEP-AGN, México, 2004, p. 187.

solteras. Lo cual corrobora que la juventud empieza a tener una expresión en los años sesenta, como producto de un mayor ingreso al sistema de educación media y superior. Un mundo que les abre nuevas opciones y tentaciones, lugares donde refugiarse o se volvieron lugares de encuentro para tener romances. Ya no era sólo a través de las telenovelas o de las radionovelas o las historietas en revistas, podía ser una realidad encontrar ahí a su pareja. Podían fructificar amores prohibidos y por eso las revistas mostraban el juicio de la consejera, como el tomado de la revista *Nosotras*, que cita la propia Martha Eva Rocha:

Las muchachas se precipitan de cabeza a tener romances en su avidez de vivir, por el temor de que la vida se les pase sin encontrarlo, sin ver que no logran sino únicamente emociones pasajeras que no les dejan sino pesares [...] capaces de destruir en ellas la capacidad para un verdadero amor ¹².

Era un ambiente donde predominaba un discurso de doble moral, pero a la mujer le correspondía frenar los impulsos de pasión del hombre y los consejos siempre se dirigían a ellas, indicándoles el “buen camino”.

Podría entonces considerarse que una trasgresión lo era ya la moda. Vestirse de pantalón, fumar, y adquirir actitudes masculinizadas. Otra era subir más el dobladillo del vestido y empezar a usar la minifalda y el escote más pronunciado. Pero más aún permanecer en espacios abiertos en donde fueran reconocidas dentro de esta ciudad, cuyas cafeterías eran contadas y conocidas, y eso llegara a oídos de los padres, podía tener un severo castigo. La mayoría, por supuesto, optaba por seguir a pie juntillas los consejos de las madres y los de las revistas, y sólo se atrevían a soñar con el príncipe azul a través de las historietas y de las novelas de amor. Ahí se encontraba la otra trasgresión, la de estar con la pareja, la del encuentro, el conversar abiertamente o el demostrarse su amor, con caricias. Esa era la ideación de la mujer que en la transición de la juventud, con el nacimiento de los rebeldes sin causa, se va conformando alrededor de la moda internacional y apegada a lo que llega de Estados Unidos. La televisión, el cine y las mismas revistas repiten estos nuevos modelos y estereotipos y existe una búsqueda propia en escasas mujeres de crear su propia identidad, y en la que influyen sobre todo lecturas, o la universidad como espacio de sociabilización que las exita a conformar nuevos arquetipos, vistiendo al cuerpo de diferente forma y adaptándose a los recursos que hay.

¹² *Ibíd.*, p. 191.

La educación sentimental de las jóvenes en los años cincuenta, estaba al cargo de las escuelas femeninas, privadas, que abundaban por encima de las oficiales. Pocas clases sobre sexualidad y así las novelas rosa e historietas circulaban con mayor profusión y formaban un ideal sobre el otro. El romanticismo a flor de piel. Era en la proyección de las películas eróticas donde las adolescentes y las parejas de novios aceleraban el aprendizaje no sin grandes confusiones, era ahí donde ellas y ellos podían copiar lo que los galanes decían, los gestos, miradas, formas de besarse, “Las jóvenes aprendieron a cerrar los ojos cuando se les besa” dice Martha Eva Rocha¹³. Los cinco cines (Puebla, México, Colonial, Reforma, Variedades) en la ciudad de Puebla servían muy bien de escondite, ante la continua negación de permiso de los padres para que los adolescentes pudieran frecuentarse. Pero entonces los adultos se inconformaban ante tanta morbo, la liga de la decencia no dejaba de insistir en lo pecaminoso de algunas imágenes, y más aún siendo Puebla una sociedad conservadora, se criticaban ciertas películas.

Conclusiones

Como contradiscurso se desafiaba esa polarización de opiniones, el esconderse, mentir, buscar chaperón, etcétera. Lo cierto es que si los espacios para los jóvenes no existían, mucho menos para las mujeres, más bien eran las fiestas familiares donde podían conocerse, tratarse. O bien para las estudiantes en las fiestas del Día del Estudiante, de la coronación de la reina. A finales de los años cincuenta el modelo hegemónico, se apegó a los estereotipos de las mujeres estadounidenses. Al mismo tiempo se inicia una búsqueda de espacios juveniles y de ideaciones sobre el ser mujer, y ante la ausencia de lugares donde legitimarse, se dan trasgresiones, que van desde el vestir, el maquillaje, el utilizar los espacios masculinizados y, sobre todo, incorporarse al ambiente politizado, que en el gremio de las profesoras, por ejemplo, aumentaba cada vez más. Los problemas entre dos corrientes ideológicas en la Universidad Autónoma de Puebla (adquiere su autonomía en 1956), entre liberales y conservadores, termina por definir una ideación de la mujer allende fronteras de género y de edad.

¹³ *Ibíd.*, p. 195.

LOS MEXICANOS LAS PREFIEREN...
Guadalupe Ríos de la Torre
Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

Momento histórico

El siglo XIX y la primera década del siglo pasado fue un periodo en el que la “modernidad” generó cambios no sólo en los aspectos políticos, económicos y sociales,¹ sino también en las mentalidades y dentro de ellas la construcción social del cuerpo no fue la excepción. En México como en el mundo occidental se requería de unos cuerpos que pudieran constituir la base del progreso material, y al darse avances importantes en el conocimiento de la biología, la sociedad otorgó a la criminología y a la medicina y a su trabajo una importancia relevante. Para los científicos las enfermedades adquirieron otro significado y también su tratamiento, pero finalmente los nuevos conocimientos no alcanzaron a toda la población. Problemas económicos impidieron construir la infraestructura que los conocimientos de higiene demandaban, y por ignorancia o por tradición muchas veces no aceptadas. México contaba con grandes médicos, se realizaron esfuerzos para organizar e impulsar la ciencia, se crearon sociedades científicas, se construyeron teorías novedosas, pero de hecho, nunca pudieron dejarse de lado las concepciones que la “modernidad” consideraba como primitivas o precientíficas, entre ellas las posibilidades de las plantas como elementos medicinales.

¹ Moisés González Navarro, *Población y sociedad en México (1900-1975)*, México UNAM, 1974., pp. 98-99.

Cuerpo y prostitución

El conocimiento del cuerpo se volvió un agente decisivo para la edificación de un cuerpo que la sociedad moderna requería, y los discursos proliferaron tanto en la legislación, en la moral y en la educación.²

Al restablecer claras fronteras entre la “gente decente y los “degenerados”, el discurso sobre la discriminación permitió legitimar la represión policial, la segmentación del espacio urbano, el desprecio por la cultura popular y, lo más importante, la segregación de las clases-aunque fuera simbólica-en una sociedad que cambiaba.³

El destino de estos problemas se dividió por las medidas tomadas por el Estado para reprimirlos. A pesar de que éstas entrañaron decisiones de importancia, su efectividad fue limitada, y tuvieron que enfrentar cierta resistencia entre las clases bajas urbanas.

Clasificar a los mexicanos y a las meretrices en viciosas degeneradas, criminales e imbéciles, por un lado, y decentes y trabajadores, por otro, era una alternativa aceptable al orden. La mujer pública, casi siempre vista como portadora de males venéreos, encarnó, por ende, para médicos, legisladores y moralistas, la degeneración. La prostituta nata, predestinada, víctima de un regreso atávico a la animalidad, entra perfectamente a la nueva galería de seres monstruosos concebidos en el siglo XIX y en los primeros veinte años del pasado. La antropología criminal no hizo más que enfatizar y dar pruebas de la resurrección del hombre primitivo, de animal y sus instintos. El riesgo de la regresión se manifestaba claramente para los estudiosos en el onanismo, la sífilis y el *delirium tremens*;⁴ los antropólogos criminalistas, con Cesare

² Magda Catalá, *El cuerpo de la psicología femenina*, Barcelona, Índigo, 1991, pp. 76-77.

³ Cfr. Catalá, *op. cit.*, pp. p. 24.

⁴ Rafael Sagredo, *María Villa (a) La chiquita, no. 4002*, México, Cal y Arena, 1996, p.89.

Lombroso⁵ a la cabeza, afirmaban que la sífilis, así como el crimen, no eran consecuencia de la prostitución, sino también, sobre todo, la causa. La prostitución, la decisión inicial de consagrarse a ella, era signo de una tara hereditaria, del alcoholismo, o de la sífilis. El asco se extendía otros espectáculos de la vida galante de las clases bajas: para la prensa y los juristas, el pulque y las pulquerías eran nauseabundas, y las prostitutas eran en su mayoría feas.⁶

En realidad, el miedo que inspiraba la sífilis fue un factor más que apuntaba el miedo masculino hacia el cuerpo de la mujer. Este discurso sifilofóbico estaba en total armonía con las fisuras en la moral sexual. Cuando dejaron de funcionar las engañosas ofertas de igualdad social y de mejoría de las condiciones socioeconómicas durante el régimen porfirista, el poder opresor necesitó justificar las instituciones, por lo que persiguió a quienes contra los valores patrios, la soberanía nacional-estaba en peligro, como siguió estando en los años revolucionarios- las meretrices, por que eran transmisoras de enfermedades: además de fundamentar la alarma que la patología sociales inspiraban entre las élites, establecía un terreno para el estudio de la sociedad, en el que el interés por lo prohibido y lo morboso confluía con la preocupación por la salud y la obediencia de la población. La manifestación más clara de injusticia e impotencia de un régimen se palpa en la necesidad de recurrir a las instituciones represivas para someter a sus opositores.

Para resolver la paradoja entre los avances científicos y atraso civilizatorio, los observadores sociales establecieron un constante y cuidadoso

⁵ Respecto a los males, véase Cesare Lombroso, junto con los escritos de criminólogos como Enrico Ferri, Raffaele Garofalo y Gabriel Tarde, fueron citados con frecuencia por escritores mexicanos, que vinculaban el conocimiento de los vicios locales con prestigiosas discusiones sobre conductas anómalas. Cfr. Francisco Cortés Martínez, *Los orígenes precolombrosos de la criminología*, México, UNAM, México, 1975, pp. 34-35.

⁶ *Gaceta de policía*, México, 28 de enero de 1912, pp. 3-4.

análisis, a la vez empírico y científico, sobre la vida cotidiana de la plebe capitalina. Con base en esa mirada, y la importancia de teorías y métodos europeos, contribuyeron diversas explicaciones sobre patologías de la sociedad. Estas observaciones sirvieron de apoyo para los intentos del régimen por establecer el control, pero no tuvieron el efecto esperado.

La normalización fue modelo para observar y delimitar espacios, de forma que se emitirían conceptos como la oposición de lo sano y lo mórbido. A partir de esto, y en el campo que nos interesa indagar, una parte de la mirada médica se volcó hacia las enfermedades venéreas de las prostitutas mexicanas.

Los mexicanos las prefieren...

De acuerdo con los valores en boga, la sexualidad sucia, e ilegítima había que esconder, tolerar, ocultar. La sociedad siguió vigilando el ejercicio de la prostitución e hizo surgir, como en tiempos pasados, la creencia de que el hombre estaba la abrigo del contagio. Se comprueba con los documentos revisados el hecho que las autoridades siguieron persiguiendo con más rigor a las prostitutas mexicanas que salían de la zona de tolerancia.⁷ Así, la mujer que caía bajo la vigilancia de la Inspección de Sanidad y de los policías de burdeles estaba obligada a ejercer su actividad dentro de las redes de corrupción que se fueron tejiendo desde muchos años antes en la famosa ciudad de los palacios.

La prostitución estaba estructurada de acuerdo con un mercado activo y competitivo, donde las tarifas fueron definidas no sólo del tipo de servicio que se ofrecía, sino también de atributos como belleza, edad, clase social y tipo étnico. La combinación de todos estos factores daba a la ley de la oferta y la

⁷ Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, fondo Salubridad Pública, sección Inspección Antivenérea, caja 3, exps. 10, 11, 15,

demanda una serie de posibilidades. Existieron las categorías de trabajo de las meretrices y de las instalaciones donde éste se desempeñaba, claramente diferenciado por el Consejo Superior de Salubridad.⁸

La elección de una clase contribuyó a un ordenamiento en el desempeño de la prostitución, que invitaba a la competencia entre las mujeres y a la vez marcó la pauta de ingresos a la Comisaría. Las clasificaciones no se detuvieron aquí. Existió otro tipo de regulación que aglutinaba a un mayor número de mujeres dedicadas a la prostitución. El dispositivo social y político aumentó en la medida que el reglamento establecía la estrategia de incorporara no sólo a las mujeres que vivían en colectivo o burdeles, sino también acaparó a un mayor abanico de categorías.⁹

En este respecto cabe decir que había discriminaciones entre las del grupo de mujeres públicas, es decir, que el trato que recibían en términos de la visita médica, de los policías de burdeles y del burdel era diferente según su clase y nacionalidad.

De los datos acumulados en cada uno de los registros individuales de las mujeres, se desprende los lugares de procedencia. La mayoría de las mujeres indicaron ser de la ciudad de México. En segundo lugar correspondían a los estados de la zona del Bajío y centro del país.

Aunque hay que advertir que el padrón se registraron también 98 extranjeras provenientes de Estados Unidos, Francia, Italia España e Inglaterra. Se desconoce cómo pasaron a formar parte del registro, no obstante, sus datos de filiación aparecen al igual que las demás.

⁸ Guadalupe Ríos de la Torre, *Sexualidad y prostitución en la ciudad de México durante el ocaso del porfiriato y la Revolución Mexicana (1910-1920)*, México, UNAM, 2004, pp. 124-123. [Doctorado].

⁹ *Ibidem.*, pp. 125-126

Nacionalidad de las prostitutas inscritas en 1915 en la zona de tolerancia.

Nacionalidad	Prostitutas	%
Mexicana	5149	98.13
Francesa	2	0.27
Estadounidense	14	0.27
Española	20	0.38
Italiana	61	1.16
Inglesa	1	0.02
Total	5247	100

Fuente: AHSS: Fondo Salubridad Pública. Sección Inspección Antivenérea. Legajo 2.

Los mexicanos preferían a las extranjeras de acuerdo con las anotaciones indican la posibilidad, incluso contemplada por la normatividad, de que algunas prostitutas pasaran a formar parte de las mujeres “honradas”. Generalmente las mujeres “güeras” como se les solía llamar eran inmigrantes de las ciudades cosmopolitas, sabían leer o con estudios elementales. Esas mujeres se establecían en sus propias residencias con un número de meretrices que oscilaba entre 15 a 20 prostitutas.

Elas tenía su propio reglamento no tenían un horario fijo, podían frecuentar lugares públicos y centros de reunión. Fijaban sus cuotas que eran por cliente: fluctuaban entre diez pesos a veinte pesos.

Las utilidades se dividieron en dos partes: una correspondía a la meretriz y la otra se repartía dentro del centro explotador, pero existieron otros renglones de ganancias provenientes de la venta de bebidas alcohólicas o de mercancías propias de aquellos lugares y de zonas a la que pertenecía n las meretrices extranjeras. La variación de la cuota iba de acuerdo con la ropa que las prostitutas se quitaban ante el cliente; es decir, amenos ropa, el precio se elevaba.

José Vasconcelos menciona: “Los reservados de “La América”, reinaba la dicha plena, el placer con suavidades de seda, perfumes caros y labios frescos...”¹⁰

En estos lugares se expedían bebidas alcohólicas y se tocaba música, tanto las libaciones como los filarmónicos eran extranjeros. El permiso para la venta de las bebidas era autorizado por el Ayuntamiento, y la bebida que principalmente se consumía era en los burdeles nacionales cerveza y en los extranjeros era coñac y whisky.¹¹

¿Quiénes iban a estos lugares? En realidad eso dependía de la posibilidad económica del cliente para poder pagar de acuerdo a la clasificación del burdel hecha por el Consejo de Salubridad. Es obvio que las prostitutas no trabajaban solas, y que no existían sin sus clientes.¹² Tal vez sea porque éstos exigían respeto y discreción, derechos que los autores de los documentos consultados les reconocían plenamente: complicidad solidaria de varones que se materializa en el anonimato discursivo del cliente que “entra encubierto y receloso como quien va a cometer un crimen u oculta su nombre y el hecho cometido con la preocupación con que se oculta la vergüenza”.¹³

A la oferta de mujeres correspondía ese gran mercado del sexo en el prostíbulo: una demanda urgente imperiosa de los migrantes jóvenes que el desarrollo económico del país había arrancado de sus tierras originarias y lanzado a rumbos extraños.

¹⁰ José Vasconcelos, *Ulises criollo*, México, 1945, p. 165.

¹¹ La autorización de la venta de bebidas y permisos para tocar el piano se hacía a través de la Oficina de Sanidad de acuerdo con los horarios que esta misma establecía para los nacionales para los extranjeros no existió restricción. Archivo Ayuntamiento, ramo Sanidad, legajo 1, exps. 1-10, vols. 3891.

¹² El largo recorrido por las fuentes oficiales y médicas que nos han dejado percibir la prostitución de la ciudad de México, apenas nos permiten esbozar la figura del cliente.

¹³ Francisco Güemes, *Algunas consideraciones sobre la prostitución pública en México*, México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1888, p. 49.

También la ciudad ofrecía numerosos atractivos para las clases medias de la provincia que mandaban a sus hijos a estudiar, y que luego se quedaban a ocupar puestos que el Estado en formación iba creando para su burocracia. La ciudad generó una vasta demanda prostitucional no sólo por el gran número de hombres sin pareja. El marido escapado del hogar, que pide placeres que no se atrevería a pedir a su casta esposa, o el viejo sátiro que trata de excitar por medio de lujuriosos movimientos un sentido genésico ilusorio;¹⁴ los clientes de las prostitutas son todos ellos. Las fuentes se refieren a dependientes del comercio y estudiantes, soldados, pero también nos hablan de que las casas de citas eran frecuentemente visitadas por los perdedores, los de mala suerte, los solitarios. Cuando el tímido o el vicioso con dinero se fija en una mujer, su primer paso es dirigirse al proxeneta, preguntar precio y si se arreglan, la celestina le entrega a la mujer”.¹⁵

Los clientes que frecuentaban los burdeles de las *güeras* eran por lo regular militares, la burguesía capitalina, la naciente élite y también los sectores letrados de la capital.¹⁶

Federico Gamboa describe claramente a la clientela de dichos lugares:

...Y entre tantísimo caballero había padres de familia, esposos, gente muy admirada y muy alta, unos católicos otros librepensadores, filántropos, funcionarios, autoridades, tras las muchachas recién llegadas.¹⁷

Las mujeres deberían poseer algunas cualidades que apreciaban los clientes mexicanos que visitaban dichos lugares: “ser blancas, de carne fresca, dura y joven”. La belleza no tenía otro fin el de agradar al hombre; es decir, la mirada masculina daba autenticidad.

¹⁴ Luis Lara Pardo, *La prostitución en México*, México, Ch. Bouret, 1908, p. 48.

¹⁵ Güeme, *op. cit.*, p. 67

¹⁶ Cfr. Julio Sesto, *La bohemia de la muerte*, México, Libro Español, 1958, pp. 67-176, 204

¹⁷ Federico Gamboa, *Santa*, México, Grijalbo, 1987, pp. 322.

Consideraciones finales

Fueron este grupo de extranjeras las meretrices elegantes y la mercancía de lujo deseado por una parte del México de principio del siglo pasado. Pero también odiadas por las prostitutas mexicanas a las que ni siquiera conocieron, pero cuyos clientes noche a noche pagaban por poseerlas.

Son ellos los clientes, la parte “honorable” de la sociedad, los que preferían a las “güeras”, y quienes en forma pasiva acepta la marca otorgada por la respetabilidad de los que las alquilan y en general de toda la sociedad.

Hoy cabe preguntarse: ¿los mexicanos prefieren el cuerpo de las extranjeras?

Fuentes consultadas

Archivo Histórico de la Secretaría de salud

Archivo Histórico del Ayuntamiento

Catalá, Magda. *El cuerpo de la psicología femenina*, Barcelona, Índigo, 1991.

Cortés Martínez, Francisco. *Los orígenes precolombrosos de la criminología*, México, UNAM, México, 1975

Gamboa, Federico. *Santa*, México, Grijalbo, 1987,

González Navarro, Moisés. *Población y sociedad en México (1900-1975)*, México, UNAM, 1974

Güemes, Francisco. *Algunas consideraciones sobre la prostitución pública en México*, México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1888

Lara Pardo, Luis. *La prostitución en México*, México, Ch. Bouret, 1908

Ríos de la Torre, Guadalupe. *Sexualidad y prostitución en la ciudad de México durante el ocaso del porfiriato y la Revolución Mexicana (1910-1920)*, México, UNAM, 2004. [Doctorado]

Sagredo, Rafael. *María Villa (a) La chiquita, no. 4002*, México, Cal y Arena, 1996, p.89.

Sesto, Julio. *La bohemia de la muerte*, México, Libro Español, 1958

Vasconcelos, José. *Ulises criollo*, México, 1945

Gacetas

Gaceta de policía, México, 28 de enero de 1912,

REPERCUCIONES EN LA IDENTIDAD Y SUBJETIVIDAD DE MUJERES EN EDAD REPRODUCTIVA, A QUIENES SE LES PRACTICÓ HISTERECTOMÍA POR COMPLICACIONES DEL PARTO, EN UNA COMUNIDAD DE LA REPÚBLICA MEXICANA.

María Guadalupe Rosete Mohedano

Dra. en Sociología y Psicoanalista. Profesora de Tiempo Completo. Carrera de Enfermería. Facultad de Estudios Profesionales Zaragoza UNAM. Participante del Programa de Investigación Feminista. CEIICH-UNAM.
rosetem@servidor.unam.mx

Maria Teresa Cuamatzi Peña

Doctora en Ciencias de la Enfermería. Profesora de Tiempo completo de la Carrera de Enfermería. Facultad de Estudios Superiores Zaragoza UNAM.
Maritere54@yahoo.com.mx

Línea temática: El modelo biomédico de atención a la salud y el uso de otros modelos tradicionales y alternativos.

Resumen

La caracterización de los seres humanos, desde el momento de su nacimiento, esta determinado por el “sexo”, pauta que califica un cuerpo y lo gobierna mediante patrones culturales, para el caso de las mujeres, el contar con un aparato “reproductor”, las “obliga” asumir el *deber ser* de “madres”, es decir, dar vida y cuidar de ella.

La ideología dominante, reafirmada por la biología y las ciencias médicas, ha permeado en la subjetividad de las mujeres; asumiendo la necesidad de “dar vida” y cuando esto no es posible por problemas de salud, se ven y se sienten relegadas, presentando crisis severas en su identidad y subjetividad.

Desde una metodología cualitativa se analiza las secuelas sociales, psicológicas y culturales, de cómo la histectomía practicada a un grupo de mujeres en edad reproductiva, repercutieron en su calidad de vida, principalmente en su subjetividad e identidad. Se analiza el significado de la perdida del útero y los cambios ocurridos después de la cirugía. Participaron

diez mujeres entre 16 y 30 años, quienes fueron atendidas en un hospital de área metropolitana del valle de México, entre los años 2002-2004.

Se analiza también, de cómo el poder hegemónico ejercido por el aparato médico, niega las yatrogénias cometidas, obligando a las mujeres investigadas a tener que agradecerles “el salvarles la vida”, sin importarles los daños causados por su práctica médica.

Palabras Claves: Calidad de vida, histerectomía, complicaciones del parto, subjetividad, identidad, atención medica.

INTRODUCCIÓN

La OMS afirma que más de una mujer muere cada minuto en el mundo, debido a complicaciones durante el embarazo, parto y puerperio, muertes que pueden evitarse, si se contara con los recursos necesarios para su atención. Las principales complicaciones y los mayores riesgos de morir, acontecen durante y después del parto, al dar a luz bajo la asistencia de personal no calificado, o bien en instituciones de salud donde no se cuentan con los recursos necesarios para atender ese tipo de emergencias y en otras ocasiones por negligencia médica.

Los problemas perinatales en el país, representan la cuarta causa de morbi-mortalidad de mujeres en edad reproductiva; caracterizada por: pobreza, bajo nivel educativo, alta incidencia de embarazo precoz, abortos frecuentes, escasos servicios médicos, entre otras causas. En México, se han establecido una serie de objetivos y prioridades en las políticas de población y salud,

expuestos en el Programa Nacional de Salud Reproductiva 2001-2006, que generalmente no se cumplen.

Si bien es cierto que la histerectomía salva vidas, en situaciones de emergencia obstétrica, también conllevan serios problemas sociales, psicológicos, culturales y sexuales. Los efectos negativos en la vida de las mujeres ocasionan diversos signos o síntomas, que pueden manifestarse en: depresión, ansiedad, baja autoestima, duelos prolongados, pérdida o alteración en la identidad y subjetividad. Cuando la histerectomía se realiza en edad reproductiva parece ser una situación difícil de aceptar, especialmente en las relaciones intersubjetivas tanto de la esfera privada como pública. El útero órgano interno no perceptible, simbólicamente para muchas mujeres representa la esencia de su SER, por la función que tiene, sin útero no se puede dar vida, no se puede ser madre, no se pueden gozar los placeres sexuales, no se es mujer.

Se planteo como problema de investigación la alta incidencia de histerectomías practicadas en mujeres en edad reproductiva y la poca o nula atención que se da en el campo de salud mental. Otro elemento importante a puntualizar es el sistema hegemónico que existe en los diversos sistemas de salud, el medico varón desde siempre ha ejercido el poder por su saber y su ser. Las relaciones entre las mujeres y los médicos, generalmente son de profunda inequidad, se incrementa cuando con conocimientos especializados y poder sobre las "intimidades" de las mujeres, decide que es lo mejor, sin aceptar que el procedimiento a realizar es causa de una yatrogénia.

Objetivos: Comprender el cómo la histerectomía realizada por complicaciones del parto interfiere en su calidad de vida. Conocer el significado de la pérdida

del útero e Identificar indicadores los cambios que interfieren en su subjetividad e identidad, desde la perspectiva de género.

Metodología. La metodología utilizada fue de tipo cualitativo, a través de entrevistas a profundidad estructuradas, donde el análisis desde la dimensión de la identidad y subjetividad requirió en un primer momento, ser contextualada, es decir, definir cuáles fueron las condiciones que predominaban en el grupo de mujeres, con relación a su tiempo y espacio concretos, el cómo su vida cotidiana se presenta como evidencia incuestionable de un aquí y un ahora, definidos por un proceso histórico, donde la cultura da un significado y un ordenamiento simbólico de su vivir como *reproductoras de vida*.

Población. Se entrevistaron 10 mujeres de 16 a 32 años de edad, atendidas en un hospital del área metropolitana del valle de México, en el período de 2002-2004, previa, firma del consentimiento informado.

Resultados y Discusión. Se encontró cinco mujeres menores de 20 años, cuatro eran casadas, dos vivían en unión libre, tres eran solteras y una era divorciada. Con relación a la escolaridad: una termino la enseñanza básica; dos tenían enseñanza secundaria, una concluyó la enseñanza media, cuatro cursaban el 1^{er} semestre de la enseñanza media, dos terminaron el curso universitario. La mayoría de las entrevistadas refirió haber abandonado los estudios, cuando iniciaron la gestación.

Las complicaciones que las llevo a la histerectomía según expediente clínico fueron: dos por ruptura uterina; tres atonía uterina en el momento del parto; cinco mostraron sepsis abdominal e infección puerperal después de la cesárea. De acuerdo con el análisis de las entrevistas realizadas, se identificaron temáticas que convergieron en tres grandes temas:

- Percepción de los motivos de la histerectomía.
- La pérdida como motivo de sufrimiento.
- Cambios en el cuerpo físico y en el cuerpo social.

Percepción de los motivos de la histerectomía: Las explicaciones de los problemas de salud centradas en el paciente, son importantes, pues determinan si los individuos perciben la responsabilidad de su salud o ven el origen y cura de las enfermedades como algo más allá de su control. Los médicos y pacientes ven los problemas de salud de maneras muy diferentes, mismo cuando no poseen el mismo *background* cultural. Sus expectativas están basadas en premisas diferentes.

De acuerdo con la opinión de las informantes, las causas que las llevaron a la cirugía fueron: temperatura alta o infección, sangrado vaginal, anemia, riesgo de adquirir cáncer y necesidad de salvar sus vidas.

En la tentativa de comprender e incorporar en su subjetividad las razones que llevaron los profesionales que les asistían, a retirar su útero, hacen un esfuerzo deliberado para recordar cada instante de la situación vivida, sabiendo que su vida estaba en peligro, por la forma de hacerles creer que era hecho crítico, como algunas de ellas relataron:

“...solo sé que tenía mucha fiebre y deliraba, que ni me di cuenta en que momento, ni en que hora me operaron...” (E1)

“...nació mi hija y empecé a sangrar mucho, es lo que yo escuchaba... el mismo médico me dijo que no había forma de parar la sangre y tuvieron que operarme...” (E5)

“...después de la cesárea tuve mucha temperatura y no bajaba, después de un día, volvieron a operarme porque me dijo el doctor que tenía una infección muy fuerte.”(E7)

“...fue horrible que me dijeran que estaba sangrando mucho, y para que parar el sangrado tuvieron que operarme para quitarme la matriz, porque era la única manera de detener la hemorragia...” (E3)

La necesidad de realización de la histerectomía como medida preventiva de un daño mayor, como la adquisición de cáncer, fue la explicación dada para algunas mujeres sobre la necesidad de aquella intervención.

“...no es malo, porque no voy a correr el riesgo de tener cáncer...” (E2)

Al configurar su universo simbólico que la histerectomía salvó sus vidas, las mujeres dejaron en evidencia cual fueron los actores sociales que las auxiliaron en la construcción de este proceso de significación, las mujeres identificaron al médico como el elemento clave para la construcción de la red de motivos para someterse a la histerectomía:

“...El doctor me dijo que mi útero ya estaba muy desgastado por una enfermedad mortal y me volvieron a operar para salvar mi vida.”(E2)

El androcentrismo, practica frecuente en los sistemas de salud, han decidido sobre la salud de los seres humanos, sabedores del conocimiento y en su calidad de varones perciben a las mujeres como el “otro” como lo diría S. De Beauvoir, de ahí que los médicos decidieron el procedimiento, es cierto que su vida estaba en peligro, pero desde nuestro punto de vista una mala atención médica las llevo a correr ese riesgo.

La pérdida como motivo de sufrimiento: La experiencia de la histerectomía fue interpretada por las mujeres estudiadas desde los significados transmitidos

a ellas e incorporados de acuerdo con los patrones culturales, para las mujeres que han crecido en una cultura tradicional, el sufrimiento es parte de su imaginario *“las mujeres nacieron para sufrir, el dolor debe acompañarlas toda su vida, aguantan más el dolor, algo habrá en su vida que tiene que pagarlo, etc, etc.”*. En este sentido, la experiencia de la histerectomía derivada de las complicaciones del parto, es vivida y perneada por sufrimiento de diversos órdenes. Las mujeres estudiadas, presentaron un conjunto de manifestaciones que expresa como ha sido el cotidiano de sus vidas después de haber sido sometidas a la histerectomía. Exteriorizaron una serie de asociaciones simbólicas, revelando una calidad de anormalidad que las coloca en condición de víctima de su propia suerte, lo más crítico son los sentimientos de culpa con los que viven, como lo mencionó Freud (1915) la culpabilidad reside en la intención, en una intención inconsciente, mencionó, que la culpabilidad extrema o radical obliga a los sujetos a aniquilar la fuente de su culpabilidad, para el caso que nos ocupa, la única culpables es la misma mujer, de ahí que la llevara a aniquilarse a ella misma.

Winnicott (1965) al describir el compartimiento antisocial leve, menciona que los sentimientos de culpa son intolerables e inducen a la rabia, y en conductas antisociales más graves, es decir si bien las mujeres histerectomizadas no tienen un comportamiento antisocial, sí son sujetos antisociales porque no podrán ser madres, podemos deducir que su vida estará llena de rabia y que tal vez en más de una ocasión pensarán en quitársela.

Afirmaron que sufren porque, desde la histerectomía se volvieron portadoras de un cuerpo hueco, mutilado, haciéndolas sentir como seres inferiores, teniendo que convivir con el desajuste social y conyugal y con un porvenir incierto

reafirmando su condición de mujeres inferiores, incompletas, cautivas de la propia sociedad.

“me siento vacía por adentro.” (E2); “eso me hace sentir menos, quizá hasta fea, hueca, sin matriz...” (E7); “me siento hueca” (E1)

La pérdida de la integridad corporal trae consecuencias, nulificando la función social de la maternidad. Estas mujeres manifestaron lo doloroso que ha sido para ellas vivir en un cuerpo social mutilado, vive en el mundo para ser madre, para procrear, parir y cuidar de la vida de otros/as. El culto/mito de que ser madre es el regalo más hermoso y maravilloso de la vida, de la naturaleza, hace que las mujeres se aferren tales creencias como su valor de sustentación. Y cuando esta condición es suprimida, su vida no tiene razón de ser:

“me siento fea por el simple hecho de no poder tener hijos...” (E8); “después sentí que sin la matriz, no valgo nada...” (E2)

Sin embargo, el valor de una mujer no se encuentra ni en su matriz, mucho menos en el número de vidas que consciente o inconscientemente trae para este mundo. Este valor se encuentra en su mente, en su corazón, en su espíritu, se encuentra en el proceso de socioaculturación en el que creció, en su capacidad de aprendizaje, en la busca por evolucionar como ser humano y de hacer valer sus derechos.

En la construcción del universo simbólico las mujeres estudiadas destacan además del hombre/compañero sexual, a la madre, como un elemento de fundamental importancia para el mantenimiento del simbolismo de la maternidad *“mi madre me dijo que los hombres solo les interesa la mujer que puede tener hijos...” (E7); “... mi madre dijo que tengo que vigilar bien a mi esposo porque no puedo más tener hijos...” (E3).*

Por la situación en la que viven las mujeres estudiadas, el desajuste social y la inestabilidad conyugal fueron situaciones configuradas adentro de sus espacios de vida que las hacen sufrir y las colocan en una posición interiorizada ante las capacidades maritales. La maternidad tiene a su cargo la disciplina de los cuerpos y la construcción de: la subjetividad, el psiquismo, las emociones, las creencias, del carácter, las idiosincrasias y también cultiva la tradición. Por otro lado la maternidad con frecuencia, renueva la carga psicológica impuesta por las propias madres, quienes recuerdan que se debe *ser buena madre*, proporcionando no sólo el alimento biológico sino también el emocional, como diría Fromm: el amor materno debe proporcionar leche y miel, agrega: “El carácter altruista y generoso del amor materno ha sido considerado la forma más elevada del amor, y el más sagrado de todos los vínculos emocionales” (Fromm 1970:64). Este autor se olvidó que para engendrar un/a hijo/a se requiere de dos, y que ambos padres tienen la misma responsabilidad en el crecimiento y desarrollo de los hijos y que no se requiere ser madre biológica para ser una madre, en este caso nos referimos a una madre social.

La imagen cultural de las mujeres mexicanas es hecha para servir al hombre, con resignación, sometimiento y obediencia; proyecta una imagen limitada, promovida por una ideología patriarcal, que con sus sistemas de valores, creencias y actitudes fomenta y privilegia el poder del hombre sobre la mujer:

Cambios en el cuerpo físico y en el cuerpo social: Al hablar sobre los cambios ocurridos en la vida de las mujeres estudiadas, éstas enfatizan que las transformaciones se dieron mucho más en el ámbito de sus cuerpos generando una gran insatisfacción en sus vidas.

“...después de la cirugía me sentí inferior sin ganas de nada, como que si el mundo se me viniera encima y me sentí entrar en un agujero” (E6). “...ahora me separé de las personas, porque no me gusta hablar sobre lo que me pasó, siento que se burlan de mí, o van a tener pena de mí...” (E1)

En el campo de las percepciones de cambios ocurridos después a histerectomía, las mujeres estudiadas hacen indicaciones relacionadas a la fragilidad con que sus cuerpos biológicos no contestan a las demandas sociales:

La identidad social o adquirida, permite relacionarse con otros/as, al sentirse que ya no se es, se pierde la referencia social, recordemos que las relaciones sociales desde el nacimiento, son la base de considerarse sujeto social soy porque los otros/as me reconocen, cuando se pierde este referente se esta condenada a el ostracismo y la soledad, sentimientos que llevan a la autodestrucción.

Consideraciones Finales: Los resultados revelan, el cómo la sociedad y la cultura ejercen un fuerte control sobre todos los aspectos en especial de sus cuerpos y su subjetividad, en los comportamientos con relación a la sexualidad, a las actividades reproductivas y a su condición de mujeres.

El cotidiano, analizado desde el punto de vista de la subjetividad planteamos que han puesto en juego diferentes mecanismos de defensa, donde las emociones y sentimientos bloqueadas son de: ira, soledad angustia, autorechazo, hostilidad, sentimientos de culpa entre otros, paradójicamente teniendo que agradecer a quienes les salvaron la vida. Se trata de mujeres que vivirán con malestares y a una deficiente calidad de vida. Una vez más se comprueba el poder hegemónico en el que viven, no sólo por el modelo

médico, sino también por otras instituciones como es la familia, seguirán siendo discriminadas oprimidas y viviendo en cautiverios.

Desde nuestro punto de vista otro hallazgo importante es la falta de preparación del personal de salud para atender los problemas emocionales, y la orientación necesaria para vencer los obstáculos al reintegrarse a su seno familiar y a la misma sociedad.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ARREDONDO, C. J. **El poder y dominación en el Matrimonio Romántico**: Seminario interdisciplinario, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México
- BOURDIEU, P. 2003. **Poder simbólico**.:Tradução Fernando Tomaz 6ª. Ed. Rio de Janeiro Bertand Brasil.
- FREUD S. 1915 **Sobre rasgos de carácter encontrados en el trabajo psicoanalítico**. Obras completas. Amorrortu editores.
- FROMM E. 1970. **El Arte de amar**. Paidos. Buenos aires Argentina.
- GONZALEZ, N. M. Symposium de **calidad de vida**: generalidades, mediciones utilizadas en medicina, elementos que la componen. Arch. Reumatol 1993; V. 4 no.1
- HIERRO, G. **Naturaleza y fines de la educación superior**: Facultad de Filosofía y Letras. UNAM Coordinación de Humanidades.
- LANGER, G. A. 1996 Maternidad desigual en México, marginalización de estados. Revista **El colegio de Sociología de México**. V. 7 No. 10 1995.
- MÉXICO Sistema Nacional de Salud (SNS); **Informe de Salud México 2001**.
- MÉXICO Sistema Nacional de Salud, SSA **Programa Nacional de Salud, 2001-2006**.
- Winnicott D. 1965 **El proceso de maduración en el niño**. Laila Barcelona

EL PERFORMANCE COMO HERRAMIENTA TERAPEUTICA EN PACIENTES PSIQUIATRICOS. Gustavo Alvarez Lugo

Presentación

La presente ponencia se origina del “*taller de performance*” que se realizó como parte de las actividades de Hospital Parcial, mismo que es un servicio del Centro Estatal de Salud Mental en Saltillo, Coahuila, México; cuyo objetivo principal es propiciar la rehabilitación psicosocial en el paciente, mediante diversas actividades psicoterapéuticas encaminadas a potencializar sus capacidades intelectuales y emocionales .

El presente proyecto es una propuesta de trabajo de mejora continua en el servicio de Hospital Parcial mismo que se ha venido realizando de manera continúa el primer taller dio inicio a principios del mes de Agosto del 2005 y culminó el 30 de septiembre del mismo año, con la presentación de acciones performativas a las que se titulo “Los otros y nosotros” ; el segundo taller inicio en mayo del 2007 y finalizó en junio con la presentación de acciones con el titulo de “Acción insitu”.

Esta actividad se realizo con un grupo de pacientes que padecen una enfermedad mental y que actualmente acuden al programa de Rehabilitación Psicosocial; cada taller tuvo una duración de dos meses, trabajando una vez a la semana en sesiones de tres horas.

Es un abordaje flexible en donde se trabaja con pacientes diagnosticados en su mayoría con esquizofrenia, además de transtorno bipolar y depresión entre otros. Utilizando un modalidad ecléctica con psicoterapia de apoyo, terapia mas directiva orientada a buscar el insight y la conciencia de enfermedad.

La intención es continuar de forma permanente con este taller que ha demostrado un efecto terapéutico en la rehabilitación psicosocial ya que el paciente se abre y aborda al mundo desde otra perspectiva y lo motiva desarrollarse en diferentes formas de tratamiento y actividades terapéuticas.

Factores para considerar al performance como herramienta terapéutica:

Consideramos el performance como una fuerza develatoria, capaz de dar a las vivencias del paciente forma y contenido; como una vía que acude que incita a integrarse en lo que se quiera plasmar, ampliando la noción de lo percibido y lo vivido, dando entrada a la manifestación plena y sin limitaciones; en donde quienes lo experimentan explorarán en el recuerdo, la experiencia y todo

aquello que vaya formando nuestro mundo significativo para la conformación final de su pieza, ya que solo esta en juego el mundo del creador y el material con que cuenta para expresarse, su cuerpo.

Así en esta primera etapa invitamos al paciente a recurrir a esos recuerdos producto de su experiencia, la propuesta a trabajar será netamente elaborada por ellos, desde que el hecho vivencial que elige para la elaboración de la pieza performativa, así cada uno va planteando propuestas para dar el marco general de la acción. De esta manera tenemos un elemento primordial dentro de este proceso , ahora contamos de manera palpable con aquello que el paciente desea hacer explícito, utilizándolo como materia prima de lo que será su acción final, sabemos de cierta manera que este hilo conductor es lo que sustenta la acción performativa del paciente.

Para lograr esto sugerimos partir del concepto multisensorial de todo ser humano y como tal al realizar sus actividades cotidianas pone en juego todos sus sentidos de donde obtiene la mayor información que conforma su experiencia; los sentidos se nos muestran como vías de acceso a la comprensión del medio y de si mismo.

Este es otro elemento que trabajamos con el paciente , ya que a menudo debido a los fármacos administrados se convierten en autómatas que actúan por puro reflejo, olvidando ese factor sensual que poseemos, mediante ejercicios de estimulación se trabaja esta fase perceptiva con respecto al entorno , como podemos sustentar el afuera , de manera que llega a nosotros mediante nuestros sentidos, así exploramos cada uno de estos para concientizar que cada uno puede ser ocupado durante la piezas elaboradas, además de hacer el hincapié en que contamos con la posibilidad de entender el afuera por estas vías.

El Hombre se encuentra en un mundo de significación intencional y no meramente causal, así es la capacidad de percibir algo, está en el nervio de nuestro ser y de ser en el mundo; y es la interrelación entre la intencionalidad del sujeto y del objeto donde se origina el significado.

Explorar la capacidad de los sentidos de los que disponemos a través de nuestra relación entre nuestro cuerpo y el espacio; para encontrar un equilibrio propio entre ellos, entre uno y los demás, y por lo tanto el espacio del otro; todo

ello nos hace ser creadores de nuestra propia comunicación y poder elaborar con ella un diálogo más accesible con la otredad.

Conocemos a través de nuestro cuerpo y parte de este conocimiento se expresa, de modo que esta expresión muy a menudo tiene una intención comunicativa, la comunicación es un juego de nuestro cuerpo en conexión con nuestros sentidos; el cuerpo es eminentemente un espacio expresivo, es el origen de todas las demás expresiones, es lo que proyecta las significaciones, dándoles un lugar.

La expresión de las personas es su propia vida y es por la expresión, que llegamos a un mejor conocimiento de los demás y asimismo los demás llegan a nuestro cuerpo.

Buscamos con esto que los pacientes creen acciones que más allá de una intención comunicativa, se vea sustentada en un hecho expresivo, en el que se juega la importancia de lo que nos quieren contar y como lo quieren contar, ejecutando acciones que vayan más allá de los requerimientos estéticos y clínicos, previendo al paciente de un espacio autónomo, su espacio, efímero sí ,pero lleno de emotividad y sentido para cada uno de ellos, así no importa que haga, pues es de ellos y solo lo será por unos momentos por lo tanto disfrutan el momento de ver de tú a tú sin estigmas externos.

Aquí hablamos de la posibilidad de crear espacios como heterotopías, contémplese esto desde el sentido que daría Michael Foucault, cuando menciona que estos lugares son aquellos que están fuera de todos los lugares, aún cuando se puede indicar su localización en realidad, similar a la experiencia del espejo, como un espacio virtual que se abre detrás de la superficie, hay una conexión entre lo real y lo irreal.

Cuando pretendemos llegar a la propuesta de una acción performativa por cada paciente, y esto se piensa en mostrarlo, se esta realizando en ese momento la construcción de una heterotopía, y esto funciona como un espacio virgen que el paciente se da cuenta de su existencia, y que le da la oportunidad de volver cuando el lo desee, ya que al momento de exponer su pieza se puede observar lo que es, quiere y necesita; curiosamente sin necesidad de una exhibición que obedezca al deber ser, al rito terapéutico, al trato de enfermo; ya que este nuevo espacio no es un artificio propio del exterior sino muy por el contrario es una elaboración autónoma, así irrumpe en el espacio

cotidiano; cuando cada paciente presenta su acción, cuando la realiza y la ejecuta, desde el principio en los espectadores hay una zozobra de que estamos en otro espacio; se desarrolla el sentimiento de que ese es el espacio de él y eso no nos incumbe se nos deja claro que solo podemos ser espectadores y que podremos participar solo en la medida que el ejecutante lo requiera. El paciente se da cuenta de este momento, ya que puede sentir de principio a fin como deja de ser un subordinado, muy por el contrario se insubordina a todos los presentes incluso consigo mismo.

Creemos que la elaboración de estos espacios proveen al paciente de un anclaje hacia lo que sienten, recuerdan y han experimentado, mediante su cuerpo dentro del espacio transitorio producto de lo que muestran, así crean su lugar, su locación, su lugar, suyo al fin y al cabo suyo.

Así el performance resulta importante debido a que por medio de él, podemos tener acceso a ese mundo de la creación, mismo que en algún momento sentimos vedado, como si fuera propio de iluminados; de manera que se crea el ambiente propicio para que cualquiera que se quiera aventurar, adquiera las armas correctas para lograr romper con esquemas preestablecidos y encontrar la vía para acceder al proceso creativo; mientras sucede esto, por otra parte lo vamos desmitificando, pues nos muestra que cualquiera puede recurrir a él, de modo que se clausura esa parte de iluminado que supuestamente debe de tener todo creador.

Sin duda el cuerpo se encuentra en el centro de la acción, no podríamos vernos inmiscuidos dentro de la acción sin un cuerpo, tal vez seríamos espectadores de ella pero no promotores de la misma; el cuerpo nos da ese poder, el de interferir en la acción, ser generador y parte de ella.

El arte-acción o performance, no se salva a esto, sino que su realce en él es aún mayor, no podríamos pensar en él sin el cuerpo presente ya que en otras manifestaciones se puede dar por entendido que ahí está el cuerpo, en la fotografía tradicional se puede ver casi con precisión el momento en que me situé frente a tal acontecimiento para retratarlo, o bien el momento en que las manos pasaron sobre la escultura; esto me lo puedo imaginar por que sin duda cada obra tiene la capacidad de evocar al cuerpo; de manera que se da más una ausencia que presencia.

En el caso del performance, no es de esta manera, no hay resquicio alguno para que se imagine al cuerpo, pues en este lugar es imprescindible, ya que es el actor principal de la obra, mejor dicho, él no solo es el creador de la obra, sino la obra misma; de ahí el lugar preponderante que tiene.

Creemos que cada uno de los pacientes se confronta al hecho de que hacer con su cuerpo, de como utilizarlo bajo la premisas de algo que quieren mostrar, de esta manera acuden a lo que irreductiblemente cargamos y que ahora tienen la posibilidad de utilizarlo para manifestar su presencia, se contemplan como un cuerpo activo, en acción, y que los obedece, por unos momentos no dependen del afuera que les predetermine que hacer y como hacerlo, se dan cuenta de ello, del poder corpóreo que habita en cada uno de ellos.

A través del tiempo podemos observar que utilizar el cuerpo puede convertirse en un acto de transgresión, como un medio que cuestiona que pregunta que exige, y sino se le da respuesta entonces va más allá del límite establecido, por que no se conforma, de manera que en ocasiones tiende a encontrarse en el lado extremo desde la marginalidad para hacerse ver, le preocupa gritar para hacerse sentir, para denotar por medio del cuerpo y la acción aquello que nos hace vivir y/o que nos inconforma.

La acción alberga en sus entrañas una triada indisoluble en esta manifestación, me refiero al tiempo-espacio-movimiento; de manera que mi cuerpo se encuentra en ella, cuando realizo una acción tengo que mediar con el lugar donde la realizo, con la duración, y la manera como deambulo en él o sobre él, se vive una catarsis expiatoria donde el sentido aparente se oculta, tal vez por que nos enfrentemos al momento puntual de la creación, de la expresión visceral cruzada por una leve conciencia, llamada premeditación, y es que así es el performance, una carga volitiva, que espera desprenderse de nosotros utilizando a nuestro cuerpo.

Por último cabe mencionar que utilizar el performance para estos fines, puede resultar para algunos puristas críticos de arte, como ajeno, pues consideran que el arte solo podía ser aplicable por aquellos que dominaran el ambiente técnico e incluso que contaran con un adiestramiento académico, de manera que solos unos pocos podían ser los portadores del arte acción; poco a poco se ha librado un combate contra esta postura discriminatoria; pues esto eliminaba de entrada la postura universal del mismo arte.

Se confía en el performance como un generador de nuevos procesos al interior de la sociedad, propio de todo aquel que desee participar en el acto creativo sin importar que no cuente con una supuesta condición (impuesta por la sociedad o el gremio de los artistas) para utilizar cualquier medio expresivo.

A mi parecer el uso del performance no debe de asociarse con una moda, como algo de vanguardia propio de la posmodernidad, aunque gracias a la elite artística snob, pueda parecer totalmente lo contrario; me parece el momento adecuado para regar la cultura performativa y librarla de todo ese embalsamiento de presunción, para dejarla desnuda, y entonces ahí vemos el arte-acción desprovisto de toda esa parafernalia ornamental que da la tecnología y la pretensión barata, creo pues importante acercarse al performance precisamente desde esta visión, como medio accesible de expresión acortando distancia, y encontrando vías para acceder a él.

“Transitemos de la pasividad a la acción creativa”

Delirios corporales del siglo XXI: Trastornos Alimenticios y Dismorfobia

Dr. Gustavo Aviña Cerecer
 Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades; UFSLP

Desde el primer instante de la existencia del anthropos el cuerpo es principio y fin del pensar y el hacer. Cuerpo como espacio, ancla y plataforma de vida. Cuerpo como mecanismo, soma, laboratorio bioquímico de emociones, espacio de transformación—asimilación de vida, vehículo del sentir, del expresar y el razonar; pero también primer referente de toda mediación ideológica. Sustancia misma del sujeto que sujeta a este, [jugando un poco con el idealismo cartesiano], res extensa entonces res cogita: piense porque tengo cuerpo y entonces existo, conciencia del ser en el espacio y el tiempo por su movimiento, célula compleja de la vida humana que, al mismo tiempo, es espacio de trazos, juicios, emociones y escritura, de una historia personal, o bien, de toda una comunidad. Tanto el funcionalismo más simple o la cibernética más compleja, como el idealismo elemental o el paradigma más abstracto encuentran en el cuerpo su mediación necesaria; es el verdadero espacio de los límites y la trascendencia del ser humano. Cuerpo entonces, no únicamente como máquina vital, orgánica, sino como origen y fin del existir.

Cuerpo como vértice de relaciones interpersonales, en cuanto a objeto del sujeto, la relación del Yo con el Ello y el Super Yo; pero también en cuanto a existencia frente, desde, por y para otros cuerpos. Siempre mediación, pre—texto, antesala del Yo y lo No YO, el cuerpo es punto conectivo entre el sujeto y su propio ser, pero entre el sujeto y otros sujetos. Entonces, cuerpo como instrumento identitario de ubicación del sujeto en relación consigo y con los otros, en cuanto causa y expresión de identidades individuales y colectivas, además de soma.

Ahora, en relación con esta visión unidual del cuerpo como fenómeno bioquímico y simbólico, como espacio del existir de una esencia identitaria, resultado de la dialéctica del uno en relación al otro, a continuación espero compartir con ustedes, brevemente, algunas reflexiones ante lo que hemos denominado Delirios corporales del

siglo XXI: Trastornos Alimenticios y dismorfofobia. Los tres trastornos pueden ser también reconocibles como Trastornos de la Imagen Corporal (TIC).

Desde la más elemental exposición de la naturaleza de este tipo de trastornos mentales (TM), el simple nombre: TIC, nos asalta la unidualidad del sujeto—objeto, cultunatural, mente y soma; negación del modelo bicameral pues en este tipo de trastornos vemos que la mente no se agota en el cerebro, más sí, en el cuerpo entero, al tiempo que este tiene en la mente su esencia ya como condicionante de virtud ejemplar o conducta bizarra.

Hay entonces una lectura corporal de la cultura, la salud de la mente se manifiesta y es en el cuerpo; no como soma ni como imagen sino como condición de la existencia históricamente determinada y como principio de relación indentitaria: unidualidad cuerpemente. Al ser lo más portentoso e ilimitado del ser, esta unidad cultunatural, en su bienestar o enfermedad, mediante su virtud esencial de sabialidad o regulación del movimiento y la mutabilidad existencial, constantemente burla los límites de su piel; pero en ocasiones no lo puede hacer, y son estos TIC la expresión misma de un ser que en su devenir es libertad atrapada en los confines de una figura sobrehumana, de órganos y sistemas, pero más precisamente es un ser enclaustrado en el silencio universal interno de una masa bioquímica cuyo lenguaje histórico evolutivo no es el de las palabras, sino de la recursividad ritual.¹

Al interior del sujeto, el cuerpo atrapa a su mente por el silencio de las palabras en beneficio de la retroacción somática del ser biológico cuya expresión cultural es un ritual; son cortadas las alas del ángel de lo sublime por la promesa belleza de lo efímero, es demos atomizado en la recurrencia de un laberinto existencial. Demonic, como expresión del cuerpemente, que en la salud respeta icono o filosofía alguna en el reflexionar de su libertad y acción psíquica, pero que en la enfermedades TIC es apresado por quien pretende ser su verdadero amo, o ama, el cuerpo en su simple presencia; enfermedad mental entonces primero como disyunción de la mente del cuerpo, y después, imposición del segundo sobre el primero.

¹ Desde el psicoanálisis de Freud y Lacan, Marcelo Heiker nos dice respecto al sujeto anoréxico o bulímico: "el sujeto queda así por fuera de la cadena signifiante; se torna esclavo de su no-decir, y por ende, de la pura mudéz pulsional (Heiker, Miller, 1994:14).

En estos tiempos posmodernos, ¿cómo es posible que esto suceda?, ¿por qué?, ¿por qué la primera recreación del ser se escinde en sí misma para confabular en el silencio una batalla donde el atacante arremete contra sí?

Sería muy injusto el mencionar ahora algunas de todas las mentes brillantes que en su lucidez han buscado comprender las enfermedades mentales, pero, desde la minúscula escala de esta aportación desde una Antropología Simbólica ¿Cuál la especificidad de los Trastornos de la Imagen Corporal: Anorexia Nerviosa (AN), Bulimia Nerviosa (BN) y Dismorfobia, en el contexto contemporáneo la cultura posmoderna?, y con esto último aprovechando los grandes aportes de la medicina y la psicología, estamos queriendo señalando el carácter determinante del devenir histórico y el computar simbólico que posibilita la transmisión de la tradición, la supervivencia del ritual, y la conversión de palabras y razones en libertad, por silenciosas traiciones recursivas de placer y control.

En los últimos años en el mundo han aumentado visiblemente los casos de TFC; desde la pseudocconcreción o ciencia general que confunde un factor de riesgo, el culto a la belleza, como causa de un mal endémico de nuestro tiempo, se nos dice que los TFC son el resultado del constante bombardeo de mensajes a los jóvenes de la aldea global, con contenidos de ensalzamiento de un modelo corporal tipo Barbie: cuerpo muy delgado, caucásico en estado púber. Explicación skineriana del tipo estímulo masivo—respuesta condicionada; conductismo que desde un principio cognitivo no nos convence, pero menos aún tomando en cuenta que si bien es cierto que cada cultura tiene un modelo corporal, no es verdad que la relación modelo corporal—belleza—conducta masiva—salud o enfermedad se lineal y unívoca, en una inmediatez causa—efecto; es decir, no es verdad que belleza deriva en salud; como no es verdad que modelo corporal en AN, BN y Dismorfobia; y esto no es así porque no es verdad que la cultura determine un modelo corporal de belleza como representación imaginaria; ni tampoco que exista un vínculo directo entre difusión masiva de un modelo corporal y TFC. En otros términos, no existe una relación directa entre estímulo perceptual y contenidos ideológicos, y a su vez, estos como causa de conductas específicas saludables o patógenas.

Desde las ciencias de la conducta y la psiquiatría si existe la identificación clara de condicionantes neurofisiológicos, anatómico—fisiológicos de ciertos trastornos mentales adquiridos, genética u orgánicamente, y podemos considerar factores de riesgo o comorbilidad, pero son condicionantes de posibilidades no determinantes; igualmente, están los complejos psicoanalíticos como paquetes etiológicos determinables después del diagnóstico, e incluso, identificables sólo al momento de la abreacción, e bien, permanecen siempre indeterminables en su etiopatología y comorbilidad.

En este sentido, la lógica del signo de la medicina somática, causa—efecto, e bien la coesencialidad absoluta entre lo que se percibe y su causa, no sólo no es aplicable a los trastornos mentales, como bien ya lo apuntó Foucault (1991), sino que tampoco funcionan así los procesos lógicos culturales reproductores de significados y conductas.

Estos procesos de reproducción de significado son simbólicos y complejos, por ende, existenciales, sujetos al tiempo y al espacio, multivariados, no lineales y no deterministas. De hecho, la naturaleza de los contenidos y las formas mentales son simbólicas; cuerpomente sí en cuanto símbolo complejo y no como simple representación corporal causante de TFG. Entonces, ¿Cuál es el proceso cultural reproductor de un modelo de cuerpo? La respuesta es el propio cuerpomente en relación con otros cuerpos, ambos, no como imagen especular, sino en cuanto referente existencial e identitario, que resulta de una, o un conjunto, de historias personales; reflexionamos en un cuerpo símbolo estructurado por otros cuerpos símbolos, pero igualmente, como interprete reestructurador de significados: cuerpos u objetos. El cuerpomente es entonces escrito por la cultura, mediante una historia personal en relación a otros cuerpomente, pero también es lector y escritor inconsciente de la misma; así cuerpomente como libro, escritor y lector de lo simbólico. En este sentido, lejos de ser el cuerpo una simple imagen, producto de los medios de comunicación el cuerpo es causa y producto de la cultura y sus patrones.²

² *Señalan muchos los investigadores que desde las ciencias sociales han tomado conciencia del papel estructurado, pero igualmente estructurante del cuerpo en relación a la cultura. Véanse, por ejemplo, Bourdieu Pierre, El sentido práctico; Le Breton David Antropología del cuerpo y modernidad; Berman Maurice, Cuerpo y espíritu; Varela F. J., Eleanor Thompson, De cuerpo presente.*

Los TFC surgen como parte de una cultura occidental altamente desarrollada, así lo demuestran investigaciones transculturales y las estadísticas mundiales. Siguiendo entonces a Foucault (1991) las culturas son las patológicas y los individuos se contagian desde esta; es en la cultura en donde están los mecanismos simbólicos que posibilitan la etiología y la terapéutica de ciertas enfermedades del cuerpo mente, al tiempo que la evolución de ciertas capacidades positivas. Entonces, más que confundir a un TM, o más bien a un conjunto de ellos con cierto culto a la belleza, por cierto practicado desde los griegos clásicos, o con la discriminación social a la fealdad y la automarginación subjetiva por la no similitud con esa imagen, ambos fenómenos que si existen, hemos encontrado la naturaleza patológica de la cultura cuyo modelo de belleza es caucásica tipo púber, existente ya al nivel global por ser el producto simbólico y la aspiración de una cultura hegemónica dominante en el siglo XXI, en cuyo seno existen las contradicciones fundamentales generadoras de manera masiva de ciertos trastornos mentales. Así, no es en la medida que se disipa este cuerpo de manera imaginaria que crece la enfermedad por la aldea global, sino en la medida en que las condiciones materiales y culturales de este mundo caucásico púber, con sus contradicciones internas generadoras de enfermedad, son extendidas sobre la superficie planetaria.

Consideramos que son varios los TM que se están precipitando en el seno de la cultura occidental posmoderna, pero igualmente vemos que en lo general como parte del ser hay un síndrome que se manifiesta en patologías específicas, o conjunto de estos, de manera singular en cada persona; engarce entre lo general, el síndrome, lo particular, el conjunto de TM y lo singular, la persona y su TM dominante; proceso dependiendo de la historia personal y el contexto social en cada individuo.

En este caso vemos a la Cultura Occidental Posmoderna como fermento, de manera intensiva, de los Trastornos Obsesivo Compulsivo (TOC), patología de la cultura occidental con un desarrollo acumulativo e históricamente determinado en relación con las características esenciales del posmodernismo, el cuerpo como

mercancía, el desarrollo acelerado de lo artificial, la industria, la tecnología y la manipulación digital de la información, el hiperconsumo y la pérdida de valores colectivos, entre otros. El TOC,

está fenomenológicamente compuesto por obsesiones con contenido agresivo, contaminación, simetría o exactitud y compulsiones de lavado/limpieza, chequeo, conteo y repetición de acciones. La mayoría de pacientes presenta obsesiones y compulsiones múltiples. Con relativa frecuencia se asocian al TOC otros trastornos psicopatológicos, como ansiedad generalizada (agorafobia con o sin pánico), trastorno de estrés post-traumático, fobias, trastornos afectivos (trastorno distímico y depresión mayor), trastornos de la conducta alimentaria (anorexia nerviosa, bulimia), trastornos del control de los impulsos (tricotilomanía), trastornos somatomorfos (dismorfofobia) [Berthier, Internet].

Al hacer el cuerpo mente una lectura fuerte de su cultura, obsesivo—compulsivo, cae en alguno de estos trastornos resultados del síndrome TOC, pudiendo ser los TFC; esto dependiendo de la historia personal de cada individuo quien inmerso en una condición existencial, se identifica y autodefine, su cuerpo mente se autosee, escribe e inscribe de manera patológica, e inconsciente, desde algún TOC expresando algún TFC. Así, la conexión cuerpo sociedad es a través de un fenómeno conversivo de somatización de lo psicológico, y la enfermedad es una psique colectiva tendencialmente obsesivo—compulsiva que aleatoriamente resulta en algún TFC.

Sin embargo; hay ciertos condicionantes generales en estos TOC que hemos de considerar en busca de una explicación causal del cómo es que un ser general patológico se personaliza, es decir, del por qué los TFC están apareciendo por conversión con mayor incidencia hoy en día y en cierto tipo de individualidades; proceso determinado por el género, la edad o el desarrollo de la personalidad y las relaciones sociales. Tres aspectos que repetimos son existenciales, productos del momento histórico y el lenguaje relacional o identidad simbólica correspondiente.

Por cada 20 mujeres hay un hombre con AN o BN, e igualmente, los factores de riesgo determinantes de dismorfobia en las mujeres son muy superiores que en los hombres. Los TFC en los últimos años se han presentado en niños de 8 años y en mujeres menopáusicas de 70 años, sin embargo desde su primera identificación, se gestan entre los 14 y 25 años, es decir, en la etapa evolutiva de la personalidad conocida como adolescencia; período delicado en el que suceden de manera intensa y repetitiva tensiones somáticas e interpersonales, en cuanto a ser una etapa de cambios orgánicos y culturales. Se empieza a asumir el papel de adulto, se entra en contacto con estimulantes ideológico u orgánicos de alto impacto, “se exige el abandono de las dependencias familiares y se inician los caracteres sexuales secundarios” (Moreno, Internet). Además, los TFC tienen mayor recurrencia en individuos provenientes de contextos sociales y relacionales muchas veces

disfuncionales con respecto a las aspiraciones personales o culturales del médico: historia previa de abuso sexual e intrafamiliar, separación de los padres u abandono del hogar por parte de alguno de ellos, familias superfuncionales, estancias en el extranjero a temprana edad y pérdida de una relación sentimental o persona muy querida, esto sucedido en esta misma etapa adolescente o en más tempranas.

Factores sucedidos en una historia personal son igualmente parte del contexto de las relaciones sociales, de identidad y convivencia, y todos pueden ser condicionantes que provocan un cambio tanto en la figura corporal como en el ámbito psicológico; promoviendo cuales son las posibilidades o virtudes mentales predispuestas por la cultura y el médico que se disparen hacia lo patológico, pasando de lo pasivo potencial a lo activo sin control de la voluntad, es decir, en sentido inconsciente. Así el sujeto es vaciado desde más adentro de sí, hacia un espacio de pérdida de labilidad, movimiento, interacción de relaciones, de fluctuación entre las partes, en sí y en relación con los otros, es decir, estamos ante la pérdida del control de los procesos de identidad corpórea y social; hacia el interior de la conciencia.

Ahora, es posible entender todas estas condicionantes de género, etapas de la vida y relaciones sociales patológicas desde una lógica simbólica cultural. Los lenguajes computacionales con los que opera este cuerpo predominantemente lo hacen mediante la puesta en acción reflexiva de dos grandes tropos simbólicos, que a su vez se subdividen y expresan en diversos materiales y variantes, que son la metáfora y la metonimia; cuerpo que lee y escribe su destino sobre y desde la cultura mediante la simbolización bidireccional del uno por el otro. Consideramos que de manera no determinante ni maniquea, sino complementaria y desequilibrada, en un primer momento, el cuerpo del género femenino opera mediante metonimias y el masculino mediante metáforas, para luego en un segundo momento ser al revés, y continuamente así en una dialógica cuya especificidad será por determinar en cada momento. El cuerpo femenino es predominantemente, primero, reproductor desde sí de otras partes humanas, es metonímico, luego se ve en sí como un todo, como especie, que reproduce a otro igual como otro todo más, es por consiguiente metafórico. Inversamente, lo masculino, como cuerpo, en oposición complementaria lee y escribe a la cultura desde sí mismo como una individualidad separada arrojada e incapaz de producir otras partes de sí, pero reproduciendo otras entidades o artefactos, así es primeramente metafórico para inmediatamente después desarrollar prótesis como partes de sí, esto es, mediante una cognición reproductiva metonímica. En este sentido, podemos entender porque las sociedades posmodernas aceleradamente incrementan las contradicciones necesarias para el contagio de los TFC; son sociedades predominantemente masculinas, falocéntricas, en las que un Super Yo de lógica

simbólica masculina se impone sobre un cuerpo de mujer, pero incluso, esta inversión o pérdida de identidad ya está fermentando en cuerpos de hombres femeninos.

En cambio el cuerpo de las culturas alternativas a occidente es, sin maniqueísmos deterministas, predominantemente femenino y metonímico, pues se lee y escribe como una parte del todo universal, en su relación con la naturaleza ellos son sociedades totémicas o animistas, esto es que la humanidad es parte de un todo—naturaleza ya por consanguinidad o ritualidad; cada cuerpo es parte del mismo ser. De hecho, son sociedades reproductoras de un antropo—cosmo—morfismo, e incluso lo metafórico, lo otro, es vuelto metonímico, parte de sí, por lo que son sociedades circulares, cerradas, incluyentes de lo otro hacia sí, como predominantemente funcional el cuerpo femenino, es el arte en el cuerpo, el maquillaje, los tatuos, las escarificaciones, es el cuerpo como base material, recepción por emisión, reproductor de sí, y de otros, desde la mismidad. Cuerpo salvaje porque no se ha domesticado por las técnicas de la producción, y la pérdida de un centro ordenador de las diferencias por un hipermercantilismo absoluto. En cambio, el desarrollo tecno—económico e informático, de la modernidad ejercita en mayoría la metáfora del cuerpo masculino que se construye predominantemente como un plano separado, más aún ahora en la posmodernidad, donde el cuerpo femenino es exitoso en cargos masculinos.

Entonces, domesticación en cuanto escisión egocéntrica, ego toma el control hasta ser uno por sí mismo, es otro por sí mismo, por ende, lo metonímico femenino por el devenir histórico tecnológico ahora exige ser leído y escrito más desde lo metafórico. Ahora, el cuerpo femenino debe autoleerse y escribirse como totalmente de otra naturaleza, como artificial. La enajenación del ser en sí mismo al verse como un espacio autónomo desgarrado de la placenta cósmica se refugia en el histrión de la cirugía plástica y la tecnología cibernética. El cuerpo entonces se agota en su naturalidad para caer en mundos imaginarios artificiales carentes del sentido natural de verse como parte de una familia colectiva, de un grupo de formas disformes, cuerpo asaltado por necesidad simbólica de una obsesión compulsiva de no ser curvas, aleatorias, disparejas y voluptuosas, anunciando una pasión desmedida reproductora de más de sí, de un sí natural imperfecto y no geométrico. El modelo posmoderno es entonces un cuerpo púber incapaz de reproducirse a sí mismo, en la búsqueda de la reproducción de otro ser, de otro cuerpo, pero geométrico, angular, artificialmente "perfecto"; recto sin curvas: masculino. La domesticación occidental que genera un antropocentrismo en oposición a un salvaje que genera un pelocentrismo, es la oposición de la ontología frente a la metafísica, de la mujer madura dadora de vida, la Venus exuberante frente a la Barbie de plástico y púber imposibilitada para dar vida de manera "natural". Pero esta triada de oposiciones únicamente son comprensibles en su unidad transformativa, por la calidad del lenguaje simbólico

dominante, ya sea el ser metonímico—más femenino lleno de curvas que anuncian un bacanal de pasión animal, o bien el ser metafórico más masculino, de corte recto, lleno de ángulos apolíneos que previenen una fría y calculadora acción de perfección artificial. Entonces, es siempre la mujer como creadora material en un mundo simbólico, pero la negación de la maternidad a la par de la conquista del mundo de los hombres, es parte del mismo proceso de lectura—escritura de mujeres que intentan fiscalizar su ciclo menstrual e ingesta de comida como en la \overline{BN} , o bien que se inhiben en la \overline{AN} , e incluso, desde esta explicación es posible ver como se hace una lectura desde y para un medio cultural patológico, en el que la \overline{AN} y la \overline{BN} son correlativos de un ser posmoderno en el que el otro es desde sí, egocentrismo exacerbado donde el sí mismo busca autoreproducirse, lejos de la reproducción natural de otro, se piensa y desea la clonación como repetición de sí, ciertas artistas son víctimas del \overline{OT} o de algún otro \overline{TM} correlativo, y es la perfomatera cuya producción es la autoreferencia, es ella misma como arte objeto, es la repetición de la muñeca perfecta en sacrificio de la madre reproductora de otro ser natural. Pienso en Frida, Madonna o Paris, por mencionar sólo algunos ejemplos de cuerpo mujer, que son mercancías reproducidas en sí mismas de manera artificial hasta el cansancio y que justamente son lectoras y reproductoras de \overline{OT} ; esas modelos de la juventud y posibles iconos—persona generadores de los mismos \overline{TM} . Dialéctica complementaria entre lo metafórico y lo metonímico extensible a cualquier fenómeno y escala del problema pues es lógico pensar que la razón por la cual los pacientes con \overline{AN} presentan una personalidad sumisa, excesivamente dependiente, perfeccionista e impulsiva, con baja autoestima, a diferencia de los pacientes bulímicos, con una personalidad más marcada, extrovertidos, con dificultades en el control de los impulsos y tendencia al abuso de alcohol, drogas y sexo, es debido a que el cuerpo \overline{AN} es producto de un \overline{OT} estricto y fuerte, por tanto, su idea compulsiva es en estricto sentido metafórica, por ser un todo cuerpo que desde sí busca su transformación en otro ser por la negación absoluta de sí, de su autosatisfacción; la obsesión es de negación y la compulsión en igual sentido. Esto diferente al cuerpo \overline{BN} que en su compulsión de reproducción de sí obsesivamente, es la negación del control absoluto por la sobredimensión de una manipulación aleatoria que implica la permanencia de la autosatisfacción, incluso en su exceso, pero al mismo tiempo la compulsión si versa en sentido de negación, es decir, por el seguimiento de un lenguaje metonímico, en donde la persona, mediante un control selectivo, pretende llegar al objeto—cuerpo imaginario por ambivalencia: satisfacción—negación de la misma.

Conclusiones

Como la gran mayoría de los TM lo determinante no es falta de autoestima sino una distorsión de las posibilidades de su control consciente, el punto clave no es simplemente falta de autoestima, sino que es la lectura de una cultura patológica que desde un cuerpo mente adecuado, en su situación específica o historia personal, puede tener un exceso de fuerza de voluntad expresable en un comer compulsivo BN, o bien una voluntad débil ante la obsesión, una anorexia restrictiva; o bien una acción complementaria entre ambas posibilidades del ejercicio de una lectura—escritura de la cultura: la bulimarexia. E incluso, después de lo aquí dicho, en el caso de la dismorfobia, se tiene una obsesión sin la ansiedad compulsiva de apertura o cerrazón.

El problema entonces en términos terapéuticos, no es quererle a si mismo, es ser dueño de si, es el problema de la inmanencia en relación al control de todo lo que entra y sale de si, y en el caso de la dismorfobia la obsesión no hay catexia de fuerza mayor a la misma obsesión; es decir, no aparece en el textocultura, o bien desde el cuerpo mente, una posibilidad de mitigación compulsiva que por negación incrementa la obsesión de poseer un defecto físico que en realidad no existe.

Bibliografía

- Berman Maurice. [1992]. *Cuerpo y espíritu*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Bourdieu Pierre. [1999]. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Foucault, Michael. [1991]. *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Paidós.
- Heiker, Marcelo, Celina Millar. [2005]. *Anorexia-Bulimia*. Buenos Aires: Paidós.
- Mancilla Díaz, Juan Manuel, Gilda Gómez Pérez Mitre. [2006]. *Trastornos alimentarios en Hispanoamérica*. México DF: Manual Moderno.
- Moreno José Manuel, *Alteraciones del comportamiento alimentario: anorexia nerviosa y bulimia*, en Internet, <http://es.salut.conecta.it/descripcionanorexia.htm>
- Reynoso Carlos, (comp.). [1993]. *De Edipo a la máquina cognitiva, introducción crítica a la Antropología Psicológica*. Buenos Aires: El cielo por Asalto.
- Varela F. J., Evan Thompson, Eleanor Resch. [1992]. *De cuerpo Presente*. Barcelona: Gedisa.

Corpo – Cultura da Interface

Heloisa Helena da Fonseca Carneiro Leão
Doutoranda da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – Brasil

“Pretendo que a poesia tenha a virtude de,
em meio ao sofrimento e o desamparo,
acender uma luz qualquer, uma luz que
não nos é dada, que não desce dos céus,
mas que nasce das mãos e do espírito
dos homens” (Drumond)

Resumo: Este trabalho reflete a preocupação atual com o corpo, visto, por muitos, como pós-humano. O corpo moderno é consequência do período, de mutações e de criações tecnológicas, em que vivemos. À medida que procuramos entender esse corpo múltiplo, mais complexo ele se torna. Dessa forma, a arte, por estar presente nas manifestações corporais, e os artistas por serem dotados de clareza e compreensão dos diversos momentos da vida, são os parâmetros de reflexão. A parceria do homem e da arte, ao longo da vida, constrói o tempo atual e a projeção de possibilidades futuras. Presente, passado e futuro são alicerces importantes para a compreensão da humanidade. Para deciframos o corpo é importante analisarmos as afirmações de Marshall McLuhan, de Ilya Prigogine e de alguns artistas que fizeram do corpo seu foco de pesquisa. McLuhan explica que “(...) na idade da eletricidade vestimos toda a humanidade com a nossa pele”. Prigogine clama pela criação para construir o futuro e Lygia Clark, artista brasileira, pondera que o homem precisa redescobrir o seu corpo, por meio de sua memória sensorial.

1. Introdução:

Este trabalho, ao focar a ação do artista como arauto da união entre sentimento e razão, procura caminhos para entender o momento atual. Os trabalhos dos alunos que apresento no III Congresso Internacional de, Ciências, Artes y Humanidades. *El Cuerpo Descifrado* é um dos caminhos de minha tese de doutorado em curso. A pesquisa enfatiza a ação estética, poética e ética como possibilidades de transformar o meio em que vivemos. A ação dos artistas é uma das tentativas ao retorno da unidade do homem.

A pesquisa encontra eco nas afirmações de Ilya Prigogine sobre a criatividade, em Marshall McLuhan sobre a influência dos meios na percepção do homem e nos trabalhos de Lygia Clark sobre a redescoberta do corpo. No entanto, o trabalho – “*Corpo – Cultura da Interface*” - focaliza as

experiências de Lygia e as leituras feitas por meus alunos. Ao dialogar pensamentos sensíveis e racionais o homem se encontra por inteiro e se insere na natureza. Prigogine argumenta que a ciência clássica ao criar as leis deterministas e reversíveis, não respeitou o fluxo do tempo e não permitiu a emergência das escolhas. “O materialismo clássico, que assimila o universo a uma máquina, pede um relojoeiro! Ao passo que um universo que se auto-organiza é um universo no qual você tem direito de escolher! ¹”

A união homem/natureza, que foi quebrada no período Iluminista, tem a possibilidade de retornar, pela ação da arte. Ao ocorrer a união, o homem percebe que o futuro é complexo e não determinado *a priori*. A complexidade potencializa a força do momento presente em construir o amanhã, uma vez que produz diversidades e bifurcações. As bifurcações acontecem em virtude da liberdade de se criar possibilidades. A criatividade negada, no mundo determinista, torna-se o centro refletor no mundo indeterminado e possibilita a emergência de um ser “completo”, isto é, dialógico entre razão e sensibilidade.

Da mesma forma que o fluxo do tempo não foi entendido por nossos antepassados. A razão, por sua vez, ocupou o centro da estrutura científica e o sentimento sensível poético foi descartado, por trazer na sua essência certa “inutilidade”. A união da razão com a sensibilidade enfatiza o diálogo entre os pensamentos objetivo e poético e potencializa a reflexão humana e a expansão da mente. A pesquisa defende a parceria entre a sensibilidade do artista e o uso de equipamentos tecnológicos ou não. As Performances e Instalações perceptivas contribuem para o desenvolvimento da relação homem/natureza pelo viés da complexidade², pois transforma o artista em propositor de uma nova ação humana. Prigogine argumenta que a complexidade é o caminho otimista e intermediário entre as

¹ Prigogine.2002:74

² Complexidade está ligada a multiplicidade de comportamentos, a sistemas cujo futuro não se pode prever. (Prigogine.2003:49)

visões deterministas, céticas de um passado pessimista. Assevera que a noção de complementaridade entre a repetição e a criatividade construirá o futuro.

A pesquisa reflete sobre a criação estética, não como a ciência do belo ou como um procedimento de arte, mas, como um instrumento que permita um olhar abrangente do sistema vida. O olhar estético admite o entrelaçamento de pequenos sistemas que estão ligados ao sistema maior que é o universo. Os sistemas menores são, na maioria das vezes, negligenciados pelo pensamento racional. O diálogo entre todos os pequenos sistemas da vida agrega informação nova e permite novas descobertas.

2. Ilya Prigogine

As pesquisas do Prêmio Nobel de química Ilya Prigogine apontam para uma nova visão de mundo que vai de encontro às visões tradicionais que entendiam o mundo de forma reversível, constante e determinista. Observa que a vida não está dada e, sim, em constante construção, o que impossibilita projetar o futuro pelo passado. Há, portanto, a necessidade de se olhar o mundo pelo lado instável, caótico, probabilístico e irreversível. Desta forma, a criatividade que está na natureza é amplificada no humano, na qual a arte tem um papel relevante na construção do amanhã.

Prigogine chama a atenção para o acontecimento, àquilo que chega sem ser esperado, o contingente, o acaso, o imprevisível. E mostra a impossibilidade de se incluir a criatividade em um mundo já determinado. Afirma que compartilha a visão de Paul Valéry, “que associa a criatividade a tudo aquilo que resiste ao pensamento”³. E argumenta que tanto a arte como a ciência são regidas por esse

³ Valéry *apud* Ilya Prigogine, “Ciência razão e paixão”. In: CARVALHO, Edgar de Assis e ALMEIDA, Maria da conceição de (org.). Trad. Edgar de Assis Carvalho, Isa Hetzel, Lois Martin Garda e Mauricio Macedo. (Belém, Pará: Eduepa, 2001. pp. 21-22)

sentimento. Prigogine enfatiza que a criatividade está presente em todas as atividades humanas e, faz parte, de todos os acontecimentos da vida humanos ou não.

Em virtude da criatividade e do acontecimento que desempenham um papel primordial no mundo de hoje é que se pode afirmar que o futuro está em construção. O mundo atual é complexo. Complexidade significa multiplicidade e conduz a vida a uma outra forma de racionalidade, diferente da herdada do Iluminismo. Prigogine explica que essa nova racionalidade é fruto da noção de sistemas abertos e da física do-não-equilíbrio. Afirma que, um sistema próximo ao equilíbrio, embora, sofra flutuações e seu equilíbrio fique momentaneamente abalado, consegue voltar a sua posição estável anterior. Em um sistema longe-do-equilíbrio, ao contrário, o sistema não retorna a sua posição anterior. As instabilidades e flutuações são responsáveis pelo crescimento do sistema, pois obrigam-no a se adaptar, se reestruturar ou mudar em relação aos fatores que provocaram a instabilidade. O sistema que opera dessa forma é do tipo complexo⁴ e se conecta internamente e externamente. Joel de Rosnay exemplifica esses sistemas como os celulares que se ligam à cidade e ao ecossistema.

Prigogine na sua visão otimista sabe que não é fácil se chegar a um futuro feliz. Sabe da dificuldade em direcionar positivamente o uso dos equipamentos tecnológicos, uma vez que interesses comerciais estão em jogo. No entanto, deve-se ter esperança e olhar o futuro de forma doce e não amarga. Se, para Prigogine, o futuro é uma construção, sempre há a possibilidade de se reverter o caminho destrutivo.

⁴ Sistema complexo é aquele que se caracteriza “pelo número dos elementos que o constituem, pela natureza das interações entre esses elementos e pela diversidade das ligações que unem esses elementos entre si”. ROSNAY, Joël de. “O homem simbiótico: Perspectiva para o terceiro milênio”.(Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997. pp. 416).

Prigogine escreveu uma Carta às Futuras Gerações⁵ com o intuito alertar a juventude a tomar decisões frente ao futuro:

“Cabe às futuras gerações construir uma nova coerência que incorpore tanto os valores humanos quanto a ciência, algo que ponha fim às profecias quanto ao "fim da ciência", "fim da história" ou até quanto ao advento da pós-humanidade”⁶.

3. Marshall McLuhan

Uma das explicações, para as grandes transformações que tiveram palco no século XX, é encontrada nas reflexões de Marshall McLuhan que apontam para os efeitos da Revolução Eletroeletrônica. Não é difícil compreender que em um passado relativamente próximo, o tempo, para que uma técnica fosse apreendida e aceita pela sociedade, era de séculos, de décadas ou de anos. No entanto, hoje, em consequência da eletricidade, as mudanças ocorrem rapidamente, simultâneas. É possível se entender o caos atual em relação às novas descobertas e as dificuldades que as pessoas têm em entender transformações tão bruscas. McLuhan, como Prigogine e Lygia, deposita no artista a responsabilidade pela construção de um futuro melhor.

Dentre as diversas contribuições de McLuhan para a compreensão dos meios de comunicação, como extensão do homem, enfatiza-se a que se reporta ao homem em se apaixonar por qualquer extensão que lhe dê a sensação de ser seu reflexo. McLuhan argumenta:

Qualquer invenção ou tecnologia é uma extensão ou auto-amputação de nosso corpo, e essa extensão exige novas relações e equilíbrios entre os demais órgãos e extensões do corpo. (...) Como extensão, e aceleração da vida sensorial, todo meio afeta de um golpe o campo total dos sentidos⁷.

⁵ A carta, na íntegra, está no final do texto.

⁶ Prigogine.2002:74

⁷ (McLuhan.1964:63)

McLuhan aponta para a capacidade do artista em entender as mudanças perceptivas, advindas dos efeitos das tecnologias sobre os indivíduos. O autor deposita no artista a sua esperança em ver resolvido os problemas de desequilíbrios provocados pelo aparecimento de um novo meio: “O artista pode corrigir as relações entre os sentidos antes que o golpe da nova tecnologia adormeça os procedimentos conscientes”⁸.

McLuhan, para enfatizar seu argumento cita Wyndhan Lewis⁹: “O artista está sempre empenhado em escrever a minuciosa história do futuro, porque ele é a única pessoa consciente da natureza presente!”.

McLuhan afirma que, as conseqüências perceptivas ligadas ao novo meio reverberaram no indivíduo e retornam. É um caminho de mão dupla, a modificação do indivíduo modifica o meio, que por sua vez, modifica o indivíduo. É um percurso que se repete *ad infinitum*.

Na direção de uma visão do homem/natureza é que Lygia desenvolve a busca por sensações perdidas. Os artistas sempre são os responsáveis pela ampliação das fronteiras humanas, por compreenderem o potencial da arte em abrir caminhos e redimensionar os pensamentos.

4. Lygia Clark:

O homem moderno, na sua trajetória evolutiva, concentrou na visão, sua importante porta de percepção. A audição foi sua segunda porta e as outras entradas foram relegadas a planos inferiores. Lygia percebeu a importância dos sentidos para complementar o ser. Por que não resgatar as sensações adormecidas? Se o homem é composto pela união do *homo sapiens e*

⁸ McLuhan.1964:86

⁹ Lewis *apud* McLuhan.1964:85

*demens*¹⁰, por que esquecer o *demens* e se concentrar somente no *sapiens*? Lygia traz para o artista a responsabilidade de mostrar os caminhos alternativos para equilibrar e unir esse corpo dividido e nostálgico.

Lygia, desde 1976, propõe que o ser humano solte sua sensibilidade e viva o instante. Para libertar o indivíduo de suas amarras, propõe: “O viver o presente, a arte sem arte”¹¹. Vai além ao dizer que “O homem moderno deve descartar-se desse excesso de racionalismo que está no coração de nosso pensamento.¹²”. O trabalho vanguardista de Lygia é reconhecido internacionalmente e representa o olhar do indivíduo para si mesmo, pela redescoberta de sensações perdidas. Lygia ao enxergar o corpo completo que dialoga interior e exterior, antecipou a preocupação atual. O corpo é único, pois não existe nem dentro e nem fora definidos. “Na Fase sensorial do meu trabalho, que denominei *Nostalgia do Corpo*, o objeto ainda era um meio indispensável entre a sensação e o participante. O homem encontra seu próprio corpo através de sensações táteis realizadas em objetos exteriores a si”¹³.

Lygia na “Estruturação do Self” explora primeiro as possibilidades plásticas e depois as existenciais. O caminho escolhido, pela artista, parte da obra para a poética.

“A poética clarkiana supera a obra e elege o corpo como espaço experimental para uma expressão não codificada, ‘não há necessidade de objeto: é o ato que engendra a poesia’. “(...) na realidade arte e vida sempre estão imbricados: de vivências, extrai pensamentos aplicados no fazer artístico; da prática da arte, deriva reflexões revertidas para a vida.” (...) A atuação de Clark no campo da arte ou fora dele não é regida por dogmas, é antes fundada em motivações pessoais profundas articuladas às circunstâncias externas em contínuas e múltiplas adaptações.”

“A importância de Lygia Clark no panorama cultural brasileiro não se prende exclusivamente ao estético, mas, sobretudo à determinação de atravessar os territórios minados da arte e da terapia. Seu legado é a ousadia de querer mudar a si, mudar a linguagem e ‘mudar o mundo’: sua obra é o trajeto.¹⁴”

¹⁰ Edgar Morin mostra o *homo sapiens sapiens* como o somatório do *homo sapiens* e do *homo demens*. Enfatiza que a liberdade de criar está ligada a parte da loucura que se encontra na razão.

¹¹ (Milliet, 1992:100).

¹² (Milliet, 1992:102)

¹³ (Milliet, 1992:119)

¹⁴ (Milliet, 1992:177-179)

Lygia Clark chama atenção para a necessidade de ampliar as artes na direção da exploração de todos os sentidos, não só do visual. Essa procura por novas significações do eu é um caminho para uma poética do corpo. Lygia afirmou que não era uma artista e sim uma propositora. Em 1968 escreveu o seguinte manifesto:

“Somos os propositores: somos o molde; a vocês cabe o sopro, no interior desse molde: o sentido de nossa existência.
Somos os propositores: nossa proposição é o diálogo. Sós, não existimos; estamos a vosso dispor.
Somos os propositores: enterramos a obra de arte como tal e solicitamos a vocês para que o pensamento viva pela ação.
Somos os propositores: não lhe propomos nem o passado nem o futuro, mas o agora”¹⁵.

Nesse manifesto é possível entender como a obra de arte, provocando a ação, cria o indivíduo. É quase como uma ação divina. Como se fosse um sopro de vida. É a experimentação sensorial que transforma o corpo. Lygia expande as fronteiras do fazer artístico, ao interagir com as diversas linguagens, o público e o pensar o corpo. Promove nos anos 70/80 uma nova relação entre o artista e o espectador¹⁶. Dessa forma, Lygia apresenta uma nova postura aos artistas, que nessa época já se preocupavam com o objeto artístico, pela ótica da recepção.

4. Trabalhos de arte

Os trabalhos desenvolvidos por meus alunos têm a intenção de enfatizar a ação do artista no mundo. A partir dos trabalhos: “Cinto”¹⁷ e “Gesterra”¹⁸ é possível verificar a ação de seus criadores na direção de uma proposta de futuro. O primeiro grupo seguiu as experiências de Lygia em relação às sensibilidades corporais. O segundo mostra a sensibilidade para salvar o planeta, nossa outra pele.

¹⁵ (*apud.* Milliet.1992: 156)

¹⁶ A partir da interatividade efetiva os artistas preferem referir-se a receptores, interatores etc.

¹⁷ Carolina Gutierrez, Felipe Garbi, Igor Giroto, Maira Lacerda, Nivaldo Dakuzaku Priscilla Florido, Rodrigo Maia _ Música – The Knife "Deep Cuts"

¹⁸ Angelo Eduardo de Oliveira, Elis Regina Souza Lima Sugaya, Vinicius Jovino Amorim.

6. Conclusão

“A sabedoria deve saber que traz em si uma contradição: é louco viver muito sabiamente. Devemos reconhecer que, na loucura que é o amor, há a sabedoria do amor. O amor da sabedoria - ou filosofia - tem falta de amor. O importante, na vida, é o amor. Com todos os perigos que carrega”.
(Edgar Morin)

O trabalho dialoga razão e sensação, para gerar ação e unificar o homem. Os autores citados são pertinentes e enriquecedores. O trabalho de meus alunos converge à reflexão. Essa nova forma de criação abre caminho para a construção de um novo futuro, como afirma Prigogine. McLuhan aponta para a sensibilidade do artista em entender o momento presente. Lygia ao dizer que não era artista, e sim, propositora mostra uma nova postura ao artista. O objeto artístico deixa, portanto, de ser o resultado e passa a ser o próprio ato. A ação como poesia.

7. Bibliografia

- CARVALHO, Edgard de Assis e ALMEIDA, Maria da Conceição. *Ilya Prigogine Ciência razão e paixão*. Trad. Edgard de Assis Carvalho, Isa Hetzel. Belém. Pará: Eduepa, 2001.
- MACLUHAN, Marshall. *Os Meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 1964
- MILLIET, Maria Alice. *Lygia Clark: obra – trajeto*. São Paulo: Edusp, 1992
- PRIGOGINE, Ilya. (2003) O fim da certeza. In: MENDES, Candido (org). *Representação e complexidade*. RJ: Garamond.
- _____. (2004) Criatividade da natureza, criatividade humana. In: CARVALHO, Edgard de Assis e MENDONÇA, Teresinha (org). *Ensaio de complexidade 2*. Porto Alegre: Sulinas.
- _____. (2000) *Carta as futuras gerações*. o Caderno Mais!, da Folha de SP, de 30/01/2000
- _____. (2001) *Ciência razão e paixão*. In: CARVALHO, Edgard de Assis e ALMEIDA, Maria da Conceição (org). Trad. Edgard de Assis Carvalho, Isa Hetzel. Belém, Pará: Eduepa.
- ROSNAY, Joël de. *O homem simbiótico* Perspectiva para o terceiro milênio. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997

8. Anexo

Carta as Futuras Gerações Ilya Prigogine

Escrevo esta carta na mais completa humildade. Meu trabalho é no domínio da ciência. Não me dá qualquer qualificação especial para falar sobre o futuro da humanidade. As moléculas obedecem a "leis". As decisões humanas dependem das lembranças do passado e das expectativas para o futuro. A perspectiva sob a qual vejo o problema da transição da cultura da guerra para uma cultura de paz - para usar a expressão de Federico Mayor - se obscureceu nos últimos anos, mas continuo otimista.

De qualquer forma, como poderia um homem da minha geração - nasci em 1917- não ser otimista? Não vimos o fim de monstros como Hitler e Stalin? Não testemunhamos a miraculosa vitória das democracias na Segunda Guerra

Mundial? No final da guerra, todos nós acreditávamos que a História recomeçaria do zero, e os acontecimentos justificaram esse otimismo.

Os marcos da era incluem a fundação da Organização das Nações Unidas e da Unesco, a proclamação dos direitos do homem e a descolonização. Em termos mais gerais, houve o reconhecimento das culturas não europeias, do qual derivou uma queda do eurocentrismo e da suposta desigualdade entre os povos "civilizados e os "não-civilizados". Houve também uma redução na distância entre as classes sociais, pelo menos nos países ocidentais.

Esse progresso foi conquistado sob a ameaça da Guerra Fria. No momento da queda do Muro de Berlim, começamos a acreditar que enfim seria realizada a transição da cultura da guerra para a cultura da paz. No entanto a década que se seguiu não tomou esse rumo. Testemunhamos a persistência, e até mesmo a ampliação, dos conflitos locais, quer sejam na África, quer nos Balcãs. Isso pode ser considerado, ainda, como um resultado da sobrevivência do passado no presente. No entanto, além da ameaça nuclear sempre presente, novas sombras apareceram: o progresso tecnológico agora torna possível guerras travadas premindo botões, semelhantes de alguma forma a um jogo eletrônico.

Sou uma das pessoas que ajudaram a formular as políticas científicas da União Européia. A ciência une os povos. Criou uma linguagem universal. Muitas outras disciplinas, como a economia e a ecologia, também requerem cooperação internacional. Fico, por isso, ainda mais atônito quando percebo que os governos estão tentando criar um exército europeu como expressão da unidade da Europa. Um exército contra quem? Onde está o inimigo? Por que esse crescimento constante nos orçamentos militares, quer na Europa, quer nos Estados Unidos? Cabe às futuras gerações tomar uma posição sobre isso. Na nossa era, e isso será cada vez mais verdade no futuro, as coisas estão mudando a uma velocidade jamais vista. Vou usar um exemplo científico.

Quarenta anos atrás, o número de cientistas interessados na física de estado sólido e na tecnologia da informação não passava de umas poucas centenas. Era uma "flutuação", quando comparado às ciências como um todo. Hoje, essas disciplinas se tornaram tão importantes que têm consequências decisivas para a história da humanidade.

Crescimento exponencial foi registrado no número de pesquisadores envolvidos nesse setor da ciência. E um fenômeno de proporção sem precedentes, que deixou muito para trás o crescimento do budismo e do cristianismo.

Em minha mensagem às futuras gerações, gostaria de propor argumentos com o objetivo de lutar contra os sentimentos de resignação ou impotência. As recentes ciências da complexidade negam o determinismo; insistem na criatividade em todos os níveis da natureza. O futuro não é dado.

O grande historiador francês Fernand Braudel escreveu: "Eventos são poeira". Isso é verdade? O que é um evento? Uma analogia com "bifurcações", estudadas na física do não equilíbrio, surge imediatamente. Essas bifurcações aparecem em pontos especiais nos quais a trajetória seguida por um sistema se subdivide em ramos. Todos os ramos são possíveis, mas só um deles será seguido. No geral não se vê apenas uma bifurcação. Elas tendem a surgir em sucessão. Isso significa que até mesmo nas ciências fundamentais há um elemento temporal, narrativo, e isso constitui o "fim da certeza", o título do meu último livro. O mundo está em construção e todos podemos participar dela.

Metáforas úteis Como escreveu Immanuel Wallerstein: "É possível - possível, mas não certo - criar ou construir um mundo mais humano e igualitário, melhor ancorado no racionalismo material". Flutuações do nível microscópico decidem que ramo emergirá em cada ponto de bifurcação, e, portanto, que evento acontecerá. O apelo às ciências da complexidade não significa que estejamos sugerindo que as ciências humanas sejam "reduzidas" à física. Nossa empreitada não é de redução, mas de reconciliação. Conceitos introduzidos das ciências da complexidade podem servir como metáforas muito mais úteis do que o tradicional apelo a metáforas newtonianas.

As ciências da complexidade, assim, conduzem a uma metáfora que pode ser aplicada à sociedade: um evento é a aparição de uma nova estrutura social depois de uma bifurcação; flutuações São o resultado de ações individuais.

Todo evento tem uma "microestrutura". Tomemos um exemplo histórico a Revolução Russa de 1917. O fim do regime czarista poderia ter tomado diferentes formas, e o ramo seguido resultou de diversos fatores, tais como a falta de previsão do czar, a impopularidade de sua mulher, a debilidade de Kerensky, a violência de Lênin. Foi essa microestrutura, essa flutuação, que determinou o desfecho da crise e, assim, os eventos que a ela se seguiram.

Desse ponto de vista, a história é uma sucessão de bifurcações. Um exemplo fascinante de como isso transcorre é a transição da era paleolítica para a neolítica, que aconteceu praticamente no mesmo período em todo o mundo (esse fato é ainda mais surpreendente dada a longa duração da era paleolítica). A transição parece ter sido uma bifurcação ligada a uma exploração mais sistemática dos recursos minerais e vegetais. Muitos ramos emergiram dessa bifurcação: o período neolítico chinês, com sua visão cósmica, por exemplo, o neolítico egípcio, com sua confiança nos deuses, ou o ansioso período neolítico do mundo pré-colombiano.

Toda bifurcação tem beneficiários e vítimas. A transição para a era neolítica trouxe a ascensão de sociedades hierárquicas. A divisão do trabalho implicou em desigualdade. A escravidão foi estabelecida e continuou a existir até o século 19. Ainda que o faraó tivesse uma pirâmide como tumba, seu povo era enterrado em valas comuns.

O século 19, da mesma forma que o 20, apresentou uma série de bifurcações. A cada vez que novos materiais eram descobertos - carvão, petróleo ou novas formas de energia utilizável-, a sociedade se transformava. Será que não se poderia dizer que, tomadas como um todo, essas bifurcações conduziram a uma maior participação da população na cultura e que de lá por diante as desigualdades entre as classes sociais nascidas na era neolítica começaram a diminuir?

Homem e natureza No geral, bifurcações são a um só tempo um sinal de instabilidade e um sinal de vitalidade em uma dada sociedade. Elas expressam também o desejo por uma sociedade mais justa. Mesmo fora das ciências sociais, o Ocidente preserva um espetáculo surpreendente de bifurcações sucessivas. A música e a arte, por exemplo, mudam a cada 50 anos. O homem continuamente explora novas possibilidades, concebe utopias que podem conduzi-lo a uma relação mais harmoniosa entre homem e homem e homem e natureza. E esses são temas que ressurtem constantemente nas pesquisas de opinião sobre o caráter do século 21.

A que ponto chegamos? Estou convencido de que estamos nos aproximando de uma bifurcação conectada ao progresso da tecnologia da informação e a tudo que a ela se associa como a multimídia, robótica e inteligência artificial. Essa é a "sociedade de rede", com seus sonhos de aldeia global.

Mas qual será o resultado dessa bifurcação? Em qual de seus ramos nos encontraremos? A palavra "globalização" cobre uma grande variedade de situações diferentes? É possível que os imperadores romanos já estivessem sonhando com globalização, uma cultura única dominando o mundo. A preservação do pluralismo cultural e o respeito pelo outro exigirá toda a atenção das gerações futuras. Mas há outros riscos no horizonte.

Cerca de 12 mil espécies de formigas são conhecidas hoje. Suas colônias variam de algumas centenas a muitos milhões de indivíduos. É interessante notar que o comportamento das formigas depende do tamanho da colônia. Em colônias pequenas, a formiga se comporta de forma individualista, procurando comida e a levando de volta ao ninho. Quando a colônia é grande, porém, a situação muda e a coordenação de atividades se torna essencial. Estruturas coletivas surgem espontaneamente, então, como resultado de reações autocatalíticas entre formigas que produzem trocas de informação medidas quimicamente.

Não é coincidência que nas grandes colônias de formigas ou térmitas os insetos individuais se tomem cegos. O crescimento populacional transfere a iniciativa do indivíduo para a coletividade.

Por analogia, podemos nos perguntar qual será o efeito da sociedade da informação sobre nossa criatividade individual. Há vantagens óbvias nesse tipo de sociedade - basta pensar na medicina ou na economia. Mas existe informação e desinformação. Como diferenciá-las? Claramente, isso requer cada vez mais conhecimento e um senso crítico desenvolvido. O verdadeiro precisa ser distinguido do falso, o possível do impossível. O desenvolvimento da informação significa que estamos legando uma tarefa pesada às futuras gerações. Não devemos permitir que surjam

novas divisões resultando da "sociedade de redes" baseada na tecnologia da informação. Mas é preciso igualmente examinar questões mais fundamentais.

Em sentido geral será que a bifurcação reduzirá a distância entre os países ricos e os pobres? A globalização será caracterizada pela paz e democracia ou por violência, aberta ou disfarçada? Cabe às futuras gerações criar as flutuações que determinarão o rumo do evento correspondente à chegada da sociedade da informação.

Minha mensagem às futuras gerações, portanto, é de que os dados não foram lançados e que o caminho a ser percorrido depois das bifurcações ainda não foi escolhido. Estamos em um período de flutuação no qual as ações individuais continuam a ser essenciais.

Quanto mais a ciência avança, mais nos espantamos com ela. Fomos da idéia geocêntrica de um sistema solar para a heliocêntrica, e de lá para a idéia das galáxias e, por fim, para a dos múltiplos universos. Todos já ouviram falar do Big Bang. Para a ciência, não existe um evento único, e isso conduziu à idéia de que múltiplos universos podem existir. Por outro lado, o homem é até agora a única criatura viva consciente do espantoso universo que o criou e que ele, por sua vez, pode alterar. A condição humana consiste em aprender a lidar com essa ambiguidade. Minha esperança é de que as gerações futuras aprendam a conviver com o espanto e com a ambiguidade.

A cada ano, nossos químicos produzem milhares de novas substâncias, muitas das quais derivadas de produtos naturais - um exemplo da criatividade humana no seio da criatividade natural como um todo. Esse espanto nos leva a respeitar os outros. Ninguém é dono da verdade absoluta, se é que essa expressão significa alguma coisa. Acredito que Richard Tarnes esteja certo:

"A paixão mais profunda da alma ocidental é redescobrir a unidade com as raízes de seu ser".

Essa paixão leva à afirmação prometéica do poder da razão, mas a razão pode também conduzir à alienação, a uma negação daquilo que dá valor e significado a vida. Cabe às futuras gerações construir uma nova coerência que incorpore tanto os valores humanos quanto a ciência, algo que ponha fim às profecias quanto ao "fim da ciência", "fim da história" ou quanto ao advento da "pós-humanidade".

Estamos apenas no começo da ciência, e muito distantes do tempo em que se acreditava possível descrever todo o universo em termos de algumas poucas leis fundamentais. Encontramos o complexo e o irreversível no domínio microscópico (tal como associado às partículas elementares), no domínio macroscópico que nos cerca e no domínio da astrofísica. Cabe às futuras gerações construir uma nova ciência que incorpore todos esses aspectos, porque, por enquanto, a ciência continua em sua infância.

Da mesma forma, o fim da história poderia ser o fim das bifurcações e a realização das visões de pesadelo de Orwell ou Huxley quanto a uma sociedade atemporal que perdeu sua memória. Cabe às futuras gerações manterem-se vigilantes para garantir que isso jamais aconteça. Um sinal de esperança é o de que o interesse pela natureza e o desejo de participar da vida cultural jamais foi maior do que hoje. Não precisamos de nenhum tipo de pós-humanidade. Cabe ao homem tal qual é hoje, com seus problemas, dores e alegrias, garantir que sobreviva no futuro. A tarefa é encontrar a estreita via entre a globalização e a preservação do pluralismo cultural, entre a violência e a política, e entre a cultura da guerra e a da razão. São responsabilidades pesadas.

Uma carta às gerações futuras é sempre e necessariamente escrita de uma posição de incerteza, de uma extrapolação arriscada do passado. No entanto, continuo otimista. O papel dos pilotos britânicos foi crucial para decidir o desfecho da Segunda Guerra Mundial. Foi, para repetir uma palavra que usei com frequência nesse texto, uma "flutuação". Confio em que flutuações como essa surgirão sempre, para que possamos navegar seguros entre os perigos que hoje percebemos. É com essa nota de otimismo que eu gostaria de encerrar minha mensagem.

CRASH: UNA APOLOGÍA DE LA DESTRUCCIÓN

Jenny Marina Guerrero Tejada

El tema de esta ponencia es la lectura desde mi perspectiva de historiadora del arte del filme **Crash** de **David Cronenberg** del año 1996, que es una adaptación de la novela del mismo nombre de **J.G. Ballard**. Esta película narra la historia de un hombre que tras haber sufrido un terrible accidente automovilístico se sumerge en mundo oscuro, en donde impera la búsqueda de placer a través de las conexiones entre peligro, sexo y muerte. En **Crash** queda al desnudo la necesidad del hombre de reinventar el sexo y el amor, usando el automóvil, como lugar que suscita el placer.

Resulta interesante, entonces observar el papel que desempeña el automóvil en este filme, pues tiene una significación distinta, porque además de ser el lugar del placer, se le otorga un juicio de valor diferente; es más, se lo personifica. Es por ello, que después de cada choque al auto le queda una cicatriz que al igual que las cicatrices del ser humano, lo marca para siempre. Estas huellas de destrucción-las cicatrices- tienen una historia y pueden hacer que un auto sea más valioso que otro; por ejemplo, tiene más valor el auto en el que chocó y murió James Dean, que otro en perfectas condiciones del mismo modelo.

Desde de mi punto de vista podría calificar a **Cronenberg**, como un cineasta de la posmodernidad, sin la intención de encerrarlo en esta clasificación, pues si comparamos la temática de sus películas con lo que propone por ejemplo, Jean Baudrillard en su libro "La Transparencia del

mal” encontramos que hay elementos de este libro que se reflejan en la película.

Ahora bien, para poder encontrar que tienen en común las ideas posmodernistas de Baudrillard con las ideas propuestas por **Cronenberg** en sus películas, es conveniente recordar de manera muy resumida lo que nos dice “La Transparencia del mal”. En esta obra éste filósofo, o quizá este profeta, nos dice que la sociedad en la que vivimos es una sociedad del simulacro, de la apariencia, que ha experimentado todo tipo de excesos, que no tiene valores y se encuentra en una etapa de sobresaturación, en donde todo se ha banalizado y el sexo no es la excepción, por esta razón, lo encontramos en todas partes, y como consecuencia, todo es sexual: el poder, el saber, la fama.

En fin, podemos decir que existen muchos rasgos de la posmodernidad en las películas de este director canadiense; por ejemplo, en una de sus primeras obras **Scanners (1980)** nos encontramos con la visión futurista de un mundo en donde lo único que al hombre le interesa es dominar a los otros destruyéndolos por medio de poderes mentales para obtener poder. En esta película existen imágenes violentas en las cuales el cuerpo humano es transgredido, destruido, desintegrado; imágenes que se repiten en otros filmes, y que pueden ser una característica de la posmodernidad gracias a la desvalorización del cuerpo. En el caso de **Crash**, el cuerpo es transgredido en función del placer, de la búsqueda de nuevas emociones, al igual que en **Existenzes**

(1999), en donde se crea una cavidad en la columna vertebral, “una biopuerta” con el objeto de poder jugar, de vivir otros mundos.

En fin, puedo afirmar que todas estas películas tienen el sello de este director, porque en ellas se patentiza su preocupación por el hombre, su inquietud por reflejar las crisis de la contemporaneidad, pues apuntan a lo que ya somos o a lo que podríamos llegar a ser. En **Scanners** seres capaces de destruir a los otros con el poder de la mente, En **Existences** seres que se niegan a vivir en la realidad creando otras en donde se viven emociones extremas y se encuentra el placer. Y en **Crash** seres que para llegar al máximo disfrute sexual, necesitan sentir el peligro, la cercanía con la muerte.

Elegí a Crash como objeto de estudio porque a través de esta película vemos cómo se re-semantiza la figura del automóvil al convertirlo en una metáfora del cuerpo. Además, Cronenberg propone en esta obra filmica una apología de la destrucción en donde las cicatrices, las prótesis, así como los daños que sufren los automóviles toman un nuevo significado, ya que se convierten en las huellas del placer.

PRESENCIA DE LO PERVERSO EN CRASH.

La perversión es un rasgo protagónico en esta película, debido a que la podemos observar no sólo como una característica de los personajes, sino también a nivel de imagen; es decir, que a lo largo del filme, observamos imágenes que se salen del común por su violencia o crudeza, tal es el caso de las heridas provocadas por los accidentes.

Ahora bien, es necesario describir brevemente el perfil psicológico de cada personaje, con el objeto de justificar lo perverso en esta película.

- **James Ballard:** (interpretado por **James Spader**) hombre aparentemente normal, que luego de sufrir un accidente automovilístico (en donde casi pierde la vida) conoce a Vaughan quien se convierte en su maestro y le enseña a alcanzar el placer. Este personaje, termina encontrando satisfacción sexual sólo por medio del peligro.
- **Catherine:** (interpretada por **Deborah Unger**) Esposa de Ballard, es una mujer que sólo busca placer, para ello, no sólo se entrega a su esposo, sino también a Vaughan; convirtiéndose además en su alumna, ella aprende a creer que los accidentes automovilísticos son una liberación sexual.
- **Vaughan:** (**Elias Koteas**) Hombre que vive obsesionado por experimentar toda la energía sexual, que según él, se desprende de los choques de autos. Este hombre convierte a los accidentes automovilísticos en todo un espectáculo que le despierta emociones. Él es el maestro, él enseña en donde y cómo se encuentra el placer.
- **Helen Remington:** (**Holly Hunter**) mujer sobreviviente del accidente con Ballard, que también se deja seducir por las enseñanzas de Vaughan, y que no es capaz de experimentar placer sexual fuera de un automóvil.

- **Gabrielle: (Rossana Arquette)** Sobreviviente de un terrible accidente automovilístico, que la obliga a usar una serie de prótesis que le dan un aspecto terrible, pero que sin embargo, suscita un gran deseo sexual.

Lo perverso también se manifiesta en el afán de poseer al cuerpo en una situación especial, por ejemplo, en un autolavado, después de un choque; al igual que en estacionamientos y autopistas.

AUTOMOVIL Y CUERPO: SIMBIOSIS ENTRE HOMBRE Y MÁQUINA.

En **Crash** el cuerpo pasa a ser texto, es un vehículo de significados, transgredido por la emoción estética que producen las cicatrices al ser una huella de la comunión entre el hombre y la tecnología. Mientras que el auto es el medio del accidente, es el instrumento tecnológico que no sólo proporciona placer sino que es dador de muerte.

En esta película no sólo somos testigos de copulas entre seres humanos, sino entre autos. Esto se evidencia en la escena en donde luego del acto sexual entre Vaughan y Ballard. Vaughan choca deliberadamente el auto de Ballard con el objeto de propiciar una especie de copula entre los dos automóviles.

A través de los choques quedan grabadas en la piel, a modo de recuerdo, las heridas de la unión entre hombre y máquina. Esto se patentiza en la figura de Vaughan para quien el sexo y los choques de autos, habían consumado un matrimonio cuyo fruto fueron las cicatrices,

que pueden verse como la señal de un abrazo brutal con una cabina hundida, con el parabrisas, o con una palanca de cambios y que constituyen un lenguaje de dolor y sensaciones, erotismo y deseo.

El accidente, no sólo es una invitación a la muerte, sino que se convierte en un detonador de la sexualidad que autorizaba cualquier perversidad, y en una experiencia auténtica, extrema, en donde existe un enfrentamiento con el cuerpo, que se presenta como el lugar del dolor. En fin, por medio de los accidentes automovilísticos se logra en esta película una copula de cuerpos desgarrados y partes de carros, que son una apología del dolor y el deseo.

Quizá la idea de **Cronenberg** es mostrarnos la compenetración enfermiza y dependiente del hombre con lo tecnológico, pues al personificar al auto en esta película éste no sólo pasa a ser un personaje más, sino que se convierte en un instrumento que utiliza los actos sexuales que se dan en él para engendrar una especie de androide mitad hombre, mitad máquina. Es más, se puede afirmar que el auto se convierte en un fetiche sexual en una metáfora del cuerpo, es decir, que simboliza al cuerpo, es su extensión.

LOS ACCIDENTES AUTOMOVILÍSTICOS Y EL SEXO COMO PERFORMANCES.

En esta película tanto los accidentes automovilísticos como los encuentros sexuales son como una puesta en escena, en donde se busca

alcanzar lo sublime, entendido como lo grandioso, lo extraordinario; en función de lograr conmover al espectador.

Esta película basada en la repetición de imágenes eróticas en las que el cuerpo humano se mezcla o se confunde con las piezas metálicas de los automóviles, puede considerarse como una serie de performances. Entonces, vale recordar, que la performance, abarca al arte corporal, que como sabemos es una forma de representación en la que el cuerpo humano es el elemento principal de la obra, razón por la cual sirve como medio de expresión y manipulación. Manipulaciones que se llevan al extremo e incluso pueden provocar graves lesiones, como ocurre en **Crash**.

En esta película, se exalta la reproducción de los accidentes fatales de James Dean o de Jean Mansfield, en las cuales participan pilotos que trabajan como dobles de cine y Vaughan como moderador.

Ahora bien, si afirmamos que Crash está conformado por una serie de performances, admitimos también que sus personajes pueden verse como unos artistas, pero que para ejecutar sus acciones son guiados por Vaughan quien es el maestro que selecciona los elementos necesarios para ejecutar su obra. En este caso, selecciona a las personas útiles para su proyecto que consiste en experimentar una nueva sexualidad a través del matrimonio entre violencia y deseo. Es por ello, que elige cuidadosamente a sus discípulos, entre ellos, Ballard que le interesa no por su trabajo o fisonomía, sino por observar la interacción entre un individuo anónimo y un auto.

El propósito de estos performances es llegar a morir de una manera grandiosa, consecuencia de un orgasmo que traspase el umbral entre la vida y la muerte, que ya no es una pequeña muerte, sino la muerte en sí. Es por ello, que en la escena final Ballard le dice a Catherine “Quizá la próxima”.

APOLOGÍA DE LA DESTRUCCIÓN.

En esta obra cinematográfica, los cuerpos en donde se ven las señales de un choque, o que han sido víctimas de la violencia son considerados bellos; es por ello que nos dice **Ballard** en su novela **Crash** (1979).

“...por el espejo le vi los cardenales de la mejilla y el cuello, la boca magullada que le desfiguraba la sonrisa nerviosa. Estas deformaciones hacían más evidentes los elementos de la auténtica belleza de Catherine...” (187.p)

También en la escena que tiene lugar después de la del autolavado, y en la que se observa cómo quedó el cuerpo de Catherine después de la copula con Vaughan , se evidencia como Ballard contempla la desnudez de su esposa encontrándola más hermosa, al ver que en ella se marcaban los dedos de su maestro, y que parecía una víctima de un accidente de tránsito.

En fin, el destruir permite un recomenzar; de hecho, en el caso de esta película la destrucción que generan los accidentes de tránsito, dejan el sendero abierto a la experimentación sexual, a la imaginación.

CONCLUSIÓN.

Crash, le rinde culto a la destrucción, que se hace palpable no sólo a través de los accidentes automovilísticos, sino en la desvalorización del cuerpo. En esta película tanto los choques entre autos y el sexo se presentan como una puesta en escena, en donde lo más importante es llegar a tener una muerte grandiosa, producto del éxtasis.

Es importante resaltar que **Cronenberg** en este filme re-semantiza al auto, y nos lo muestra como el lugar del accidente y del placer, como un fetiche sexual, que se convierte en una metáfora del cuerpo.

Ahora bien, es importante resaltar que para realizar esta lectura de **Crash** establecí las siguientes relaciones en función de buscarle un sentido:

- Por su temática establecí una relación con las ideas posmodernistas de Baudrillard, sobre todo las expuestas en su obra *La Transparencia del mal*.
- Gracias a la presencia de imágenes de cuerpos humanos en donde observamos elaboradas prótesis, establecí una relación con el body art cibernético de Stelarc.
- Y finalmente por la reproducción de los choques de los artistas famosos como James Dean, al igual que por la artificialidad que se ve en los actos sexuales establecí una relación con la performance.

Todo esto para llegar a la conclusión de que esta película es una apología de la destrucción, y que los accidentes automovilísticos y el sexo son un performance.

BIBLIOGRAFÍA

- ALARCO VON PERFALL, C. (1999) *Diccionario de Psicología Individual*. Madrid: Ediciones Síntesis.
- BALLARD, J.G. (1979) *Crash*. Barcelona: Ediciones Minotauro.
- BASTÍN, G. (1979) *Diccionario de Psicología sexual*. Barcelona: Editorial Herder.
- BAUDRILLARD, J. (s.f.) *La Transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- GREIMAS, A:J. Y COURTÉS, J. (1990) *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Editorial Gredos.
- FERRATER MORA, J. (1975). *Diccionario de Filosofía abreviado*. (5ª ed.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- MICROSOFT. (2001). *Enciclopedia Encarta*. (Programa de Computación). Chicago: Autor.

OTRA FORMA DE USO CULTURAL DEL CUERPO: LA MEMORIA

Jorge Mendoza García¹

Resumen

El presente trabajo argumenta que el cuerpo humano, además de tener distintos usos en la era global, como su uso estético, de inclusión o exclusión, de sexualidad, de ciber, de tráfico de órganos, etcétera, puede tener un uso cultural y de mayor tradición. Lo que aquí se esgrime es que el cuerpo, y las distintas partes que lo configuran, en diferentes culturas y momentos lo han considerado como un recipiente, como un instrumento, como un artefacto de la memoria colectiva. La memoria colectiva se concibe como un proceso social de reconstrucción de un pasado experimentado y significado por una sociedad. En este caso los viejos posibilitan que este proceso de reconstrucción se lleve a cabo; asimismo, se plantea al cuerpo como artefacto de la memoria de una sociedad. Por eso es que, en distintos sitios y momento, los cuerpos muertos o bien se mantienen, por ejemplo embalsamados, o bien se ocultan, por ejemplo se mutilan y dispersan, para que el recuerdo se mantenga o el olvido se haga presente, según sea el caso. La tesis es que la memoria colectiva se edifica, entre otras cosas, sobre la base de la concepción del cuerpo.

Descriptores: Cuerpo, memoria colectiva, artefacto, comunicación, narración

¹ Maestro en psicología social por la Facultad de Psicología, UNAM. Profesor de Tiempo Completo de la Universidad Pedagógica Nacional, México. Coordinador de los libros “Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas” (2001), ed. ITESM; “Enfoques contemporáneos de la psicología social en México: de su génesis a la ciberpsicología” (2004), ed. Miguel Ángel Porrúa; “El conocimiento de la memoria colectiva” (2004) ed. UAT; “Cuestiones básicas en psicología social” (2005) ed. UAT. Su línea de trabajo es sobre memoria colectiva y olvido social. jorgeuk@correo.unam.mx

Del cuerpo

El cuerpo ha tenido innumerables formas de uso: van desde el culto a éste, como las prácticas de la belleza que se le endosan, hasta el tráfico de algunas de sus partes, como ocurre en la actualidad, pasando por el tributo que se le rinden a pies, manos, barriga, ojos u orejas. Asimismo, el cuerpo es visto en dos planos o espacios con un claro límite: la piel. Sobre ella o al interior de ella, hay una capa exterior, que sirve para distinguir, por ejemplo, entre lo interno y lo externo. Idea de sentido común. Por caso, sirve para percibir los estímulos del mundo exterior y distinguirlos de la experiencia interior. Los tímidos lo saben: sólo lo de adentro los mantiene seguros; los extrovertidos también lo saben: lo suyo es la exhibición; los nerviosos lo experimentan, al morderse los dedos; los desesperados tintinean la mesa o la silla con las extremidades. Para algo ha de servir el cuerpo, aparte de vestirlo, como para moverse, para expresar, por ejemplo los gestos y las sonrisas, para coquetear, con la mirada o con las caderas, para ahuyentar, con la mirada o con el puño.

Algunos usos del cuerpo: el individuo

El siglo XX, por su parte, recortó el cuerpo en dos: caras y cuerpos: se atiende y se mira a uno u otro. El rostro ejerce su influencia hasta los dos metros, ver el cuerpo a menos de esa distancia es mal visto. Es como voyeurismo. Perversión es mirar tobillos, axilas o partes íntimas. La cara es de inteligencia o de tonto. El cuerpo es de tentación o no lo es. Pero no a la inversa, es decir, no hay cuerpos inteligentes ni caras de tentación. En el siglo XX los retratos de cara son superiores a los de cuerpo entero; pero en el siglo XXI el cuerpo empieza a dominar (Fernández Christlieb, 2005). Eso se percibe hasta en las campañas de la clase política, Alejandra Barrales y Lorena Villavicencio incluidas.

En la parte posterior de la cabeza, por ejemplo, se depositaron facultades, como la mente. Ello, en parte, porque el siglo XX privilegió al individuo. La psicología hizo su panacea. Aquello que se encontraba en el exterior, en lo cultural, fue depositado en el interior del individuo. Sea en la cabeza o en otras partes del cuerpo. Revisemos: en la cabeza se puso el pensamiento. En el

corazón los sentimientos (más aún, el primero se volvió masculino y lo segundo se feminizó, así tenemos como resultado que la modernidad dicta que hay hombres racionales y mujeres sensibles). Sigamos: sensación adentro y percepción afuera. Memoria y aprendizaje adentro y visión afuera. En el centro de toda esta perspectiva, dominante ella, el individuo y su cabeza. Éste es quien siente, piensa, recuerda, mira, percibe, etcétera.

Los viejos, el cuerpo y los recuerdos

A la par de todo esto, no obstante, existe una manera de "mirar" el cuerpo, de "reconocerlo", y que proviene de siglos, tal vez milenios, atrás, y sigue arraigada en el tiempo y en distintos lares. Veamos.

No es con los griegos ni en sus tiempos que inicia esta forma de uso del cuerpo, pero los griegos son, en muchos asuntos, el punto de arranque o el pretexto para comenzar a explicar ciertas perspectivas. Ésta no es la excepción. Con los griegos surge hace más o menos 25 siglos el denominado "arte de la memoria", arte que privilegiaba el discurso, los lugares y las imágenes para el recuerdo (Yates, 1966). Aunque los indicios del uso del cuerpo para tales efectos y tareas también se dejan entrever ya ahí. Puede catalogarse como ancestro de los viejos a Hippias, el retórico griego, que con su erudición tenía un "conocimiento enciclopédico" y "llegó a ser el receptáculo viviente de todo el conocimiento humano" (Vernant, 1999: 23). Ese Hippias, por ejemplo, podía escuchar cincuenta nombres y acto seguido repetirlos verbalmente. De Tucídides se dice que era un "buen relator", por tanto se creería que también buen recordador. Varios nombres griegos saltan bajo esas cualidades: buenos recordadores. El propio Séneca, "el sabio", esgrimía tener la capacidad verbal de repetir dos mil nombres. Y de Latro se dice que llegaba a la casa de subastas desde temprano hasta la puesta del sol y podía recordar todos los detalles de las ofertas y las ventas (Billig, 1986). Esa línea, culturalmente, se fue perfilando para los viejos: ser recordadores.

Recordar es "pensar de nuevo", "volver a sentir" (Gómez de Silva, 1985). El recuerdo alude a algo más que la simple "evocación" o a la "reminiscencia". El

recuerdo es una "actividad íntimamente marcada por un sentido del pasado", toda vez que es una "actividad característica del establecimiento de las identidades" de los grupos o personas (Radley, 1990: 67).

Y desde siglos, sino es que milenios atrás, los viejos, por más individualista que pueda percibirse a una persona, tienen un papel cultural, asignado por una comunidad, grupo o sociedad: ser los comunicadores del pasado. Los viejos en ciertas comunidades, y en las familias, han de virar hacia el pretérito, trayendo esos tiempos, o sus narraciones, al presente. El propio Nietzsche (1874: 116) adjudicaba esa función a las personas mayores; de ellos decía: "A la edad senil corresponde una actividad de viejos que consiste en mirar hacia atrás, pasar revista, hacer balance, buscar consuelo en el pasado mediante la memoria; en resumen: cultura histórica".

El tiempo presente, para los viejos, es momentáneo, fugaz, incluso llega a carecer de importancia: "Cuando te vuelves viejo, de alguna manera, regresas a tus raíces", escribe Umberto Eco. En las buenas familias, suele escucharse que "todo pasado fue mejor", aludiendo a que es en el tiempo anterior donde lo significativo, importante y valioso de la vida ha estado. Esa es justa la reflexión de los ancianos: el pasado es mejor que el presente. Lo cual no ocurre únicamente en el terreno de lo individual, puede observarse en lo comunal y en lo societal.

En lo comunal los viejos no esperan pasivamente que los recuerdos lleguen, van en busca de ellos, interrogan a otras personas, contrastan, reflexionan, piensan, revisan sus papeles, sus fotografías, sus cartas, reconstruyen, recuerdan y cuentan lo que recuerdan y en ocasiones lo escriben: "el anciano se interesa más por el pasado que el adulto" escribió Halbwachs (1925: 142). Ese interés por el pasado, algo adormilado por algún tiempo, se entiende en el paisaje de exclusión social, al no ser considerado más como parte de la lógica productiva y utilitarista, y entonces lo que los viejos pretenden es reinsertarse narrando lo que en la sociedad ha ocurrido: es depositario de interés.

En el terreno cultural, de antaño viene la tarea: no hay supervivencia sin memoria y tampoco identidad. De ahí que se estableciera un rol para los de

mayor edad: “el anciano de la tribu que, por la noche, debajo de un árbol, narra las hazañas de sus antepasados. Transmite esas leyendas a las jóvenes generaciones, y de este modo el grupo mantiene su identidad” (Eco, 1998: 236). Por eso, incluso, se componen los mitos fundadores, como el del águila y la serpiente en un lago o la tan famosísima última cena: éstas son memorias narradas².

En otros tiempos, pero también en culturas actuales (África y culturas de México y Sudamérica), los ancianos son depositarios y guardianes de las tradiciones y de un cierto conocimiento, porque han recibido esos conocimientos de manera más temprana que otros y porque cuentan con el tiempo libre suficiente como para comunicarlo a las futuras generaciones: “No es menos verdadero que la sociedad, atribuyendo a los viejos la función de conservación de las huellas de su pasado, les aliente a consagrar todo cuanto les resta de energía espiritual a recordar” (Halbwachs, 1925: 143).

A esta edad no se tiene más recuerdos que cuando se era adulto, sólo que en este periodo, en términos sociales, se dispone de más tiempo para explayarse en el recuerdo sin que se reclame que se está perdiendo el tiempo, y el anciano pone todos los elementos con los que cuenta para esa tarea. Tal tarea se puede observar en demasía, anteriormente en sociedades sin escritura, actualmente en sociedades tradicionales y en sociedades pequeñas, donde la oralidad es columna vertebral de la comunicación: “las tradiciones orales parecen tercas y duraderas casi en todas partes entre los pueblos analfabetos. No se destruyen en su primera exposición al mundo de las letras”, ha señalado el historiador Robert Darnton (1984: 26). En múltiples ocasiones narración y oralidad confluyen para reconstruir experiencias pasadas, y así reordenan el proceso social de una colectividad. Y eso es justamente lo que le da vigencia a anteriores prácticas, saberes y procedimientos: la oralidad fue el primer camino que siguió la comunicación del saber. Y es que, en efecto, “los relatos son la moneda corriente de una cultura” (Bruner, 2002: 32).

² Cada civilización, cada sociedad encuentra su identidad “cuando un poeta compone su mito fundador”; “cuando, en una sociedad, una censura cualquiera borra una parte de la memoria, sufre una crisis de identidad” (Eco, 1998: 236).

Son ilustrativos de estas sociedades y culturas los especialistas de la memoria, los denominados hombres-memoria, custodios del conocimiento pasado, de los códices, también llamados historiadores tradicionalistas, que devienen "memoria de la sociedad" y depositarios de lo que después, en algunos casos, se convertirá en historia. En estos hombres-memoria entran, por supuesto, los sacerdotes, los jefes de familia, bardos, personajes ellos que por su posición social en las sociedades tradicionales cumplen con la función de mantener la cohesión del grupo. No es gratuito que en el medioevo se venerara "a los ancianos sobre todo porque veía en ellos a los hombres-memoria, prestigiosos y útiles" (Le Goff, 1977: 156). Al igual que no carece de sentido el que en diferentes lugares de África cada viejo que muere "es una biblioteca que se quema" (Auge, 1992: 16).

En México, por ilustrar, al menos dos movimientos insurgentes de arraigo campesino e indígena en el siglo XX han tenido a su "viejo" ese que les ilustra, que les ilumina, que les aconseja, que les brinda conocimiento en su resistencia. Aquel a quien se escucha. Uno, es el de Lucio Cabañas, quien recibía consejos de un "viejo" que le señalaba cómo debía moverse, que pasos debía dar y cómo debía actuar ante la embestida del ejército. Era ese conocimiento antiguo, de resistencia, ese que se había forjado en otras luchas, como la zapatista de principios de siglo y que ahora, como memoria, ayudaba a la de Lucio Cabañas para sobrevivir en su empeño por mejorar la vida de su gente. El otro movimiento, es el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, muy conocido es su denominado "viejo Antonio", una especie de "pepe grillo" del *subcomandante Marcos*, en tanto que le indica caminos a seguir, estrategias a utilizar, formas de proceder y maneras de actuar. El viejo Antonio es todo un emblema en el zapatismo de fin de siglo. Ambos viejos, tanto el de Lucio como el de *Marcos*, no son sino memoria puesta al servicio de la resistencia de los pueblos excluidos, en el presente; es pasado actuando, es resistencia ancestral. Estos viejos son echados a andar como conciencia de estos dirigentes, en tanto que en los movimientos que representan los viejos son autoridad, son conocimiento, son

sabiduría, son comunicadores, son una instancia de decisión. Son los que hablan. Y en muchas ocasiones son quienes deciden.

A ese "viejo Antonio" los griegos lo denominaban *Mnemón*, personaje que guardaba los recuerdos del pasado para la toma de decisiones en torno a la justicia. La escritura, al paso del tiempo, les ayudó en esa tarea.

Entretanto, la piel

Pero el recuerdo no sólo se inscribe en lo que los viejos comunican, también se asienta en el cuerpo, por ejemplo, en la piel: "La piel es el depósito de los recuerdos, almacén de nuestras experiencias impresas en ésta, banco de nuestras impresiones, geodésica de nuestras fragilidades. No busquemos lejos ni dentro de la memoria: la piel se graba igual que la superficie del cerebro, también escrita, quizá de la misma manera" (Serres, 1985: 95)³.

"Hay que respetar la memoria, incluso cuando es cruel", advierte Umberto Eco (1998: 236), porque de lo contrario se amputa el pasado. Los eventos dolorosos pueden quedar inscritos en el propio cuerpo, éste que es portador de vivencias, de experiencias. Es el caso de las mujeres, que en momentos de represión, y en otros no tan así, se ven en múltiples ocasiones sujetas a la humillación sexual. Ello puede advertirse en la obra de Ariel Dorfman, *La muerte y la doncella*, la protagonista, Paulina, lleva en el cuerpo el recuerdo de su sometimiento, de sus múltiples violaciones. Lo interesante del relato es que esa mujer pudo haber sido otra y en otras circunstancias: "puede ser una mujer indígena, una mujer pobre de cualquier población, villa miseria o favela. Una mujer refugiada, una mujer negra, judía, guatemalteca, salvadoreña o chilena. La memoria de esa mujer, inscrita en su cuerpo... ha quedado marcada por la tortura" (Lira, 1998: 257). Otro tanto puede apuntarse para las marcas que dejan los torturadores en los cuerpos de sus víctimas: cicatrices, quemaduras, señales, tatuajes, perforaciones, etcétera. Campos de concentración en Argentina o

³ "Escribo sobre mi piel y no sobre las de otros que responderían por mí, como Bonnard ha pintado sobre la suya y la expone sin vergüenza. Descifro mis arrugas, marcas del tiempo, escritas con estilo. El alma frecuenta este cuero recubierto de inscripciones" (Serres, 1985: 96). Puede ser que a eso haga referencia eso de que un recuerdo se encuentra "a flor de piel". "La emanación de tu cuerpo, en mi idioma, antaño, se llamaba espíritu" (: 228). En el lenguaje actual se denomina aroma.

cárceles clandestinas, como el Campo Militar Número Uno, en México, son muestra de esto. El cuerpo, en este caso la piel, recuerda. Este es un tipo de recuerdo cruel, pero necesario. No hay que olvidar.

Quizá otra forma más grata de recordar en torno al cuerpo sea la que guarda sus partes para posteriores conmemoraciones. La propia edificación de una tumba permite, después de algún tiempo, "la transformación del cuerpo en monumento" (Auge, 1992: 67). Y ello porque sobre el cuerpo caen creencias e ideas que lo permiten. Por ejemplo, en África Occidental, ciertas partes del cuerpo, como el dedo gordo del pie, los riñones o la cabeza, son concebidos con una "presencia ancestral", por eso son objeto de devoción, convirtiéndose el cuerpo, de esta manera, en "un conjunto de lugares de culto". El cuerpo como lugar de conmemoración, de remembranza.

Así por ilustrar, durante mucho tiempo las familias mantenían una parte del cuerpo de un ancestro (podría ser un dedo entero) en un frasco, con la intención de la perpetuidad y transmisión del linaje: esa era la voluntad familiar de mantener la memoria.

En sentido conceptual, los objetos reunidos, por ejemplo los de los museos, posibilitan "evocar un cierto sentido del tiempo y el lugar" al que pertenecen o han pertenecido. Eso exactamente ocurre con el cuerpo o partes del mismo. Existen "marcadores transitorios", como una marca en el suelo, una bandera en la punta de una montaña; o indicadores para una acción a realizarse, como el nudo en el pañuelo o el hilo en el dedo; estos tienen la intención de potenciar el recuerdo, la memoria, en un futuro. Ese es el caso de los objetos permanentes "creados especialmente para ayudarnos a recordar", como sucede con las lápidas o las inscripciones en honor de alguien o como las tumbas o los cementerios que etimológicamente remite a "civil", perteneciente a la ciudad o a la familia. Mantener los cuerpos de los seres amados que han muerto es una manera de mantenerlos en el presente, es una forma de dotarles de vida. No mantener sus

cuerpos es como olvidarlos, como dejar el pasado, y quien no tiene pasado no tiene identidad⁴.

Ciertamente, los muertos retozan un papel importante en la forja de la memoria en términos identitarios, pues así como un monasterio sin reliquias se convierte en un lugar sin pasado, sin memoria, las sociedades que no preservan el recuerdo de sus muertos, van desdibujando elementos que contribuyen a delinear su identidad: Comte había dicho que el fundamento de las sociedades era el culto a los muertos (Candau, 1998: 142), Halbwachs que afianzan los lazos familiares, Minot que consolidan al grupo; por tanto, la pérdida de la memoria de los muertos deviene amenaza a la comunidad que los olvida. En el medioevo se sabía claramente: "Antiguamente se embalsamaba a los muertos: para que el recuerdo evocara a quienes habían amado nuestros antepasados" (Serres, 1985: 227).

No obstante, al paso de los siglos, por ejemplo en Europa, la memoria parece quedarse más con los vivos que con los muertos. Entre fines del XVII (Seicento) y del XVIII (Settecento), va en decline la conmemoración de los muertos. Las tumbas son cada vez más simples, incluso las de los reyes. Sobre todo en donde el protestantismo es dominante, como en Inglaterra, donde se piensa que el culto a los muertos da aires de papismo. Después de la Revolución Francesa, y al paso del tiempo en otros países, hay un retorno a la memoria de los muertos: se reintroduce la época de los cementerios, con monumentos e inscripciones funerarias, visita de por medio. Y aunque las tumbas se separan del edificio de la iglesia, son el centro del recuerdo. "El romanticismo acentúa la atracción del cementerio ligado a la memoria" (Le Goff, 1977: 168).

⁴ En México, el cementerio se traduce como panteón, y panteón originalmente es "templo dedicado a todos los dioses", por eso es que ahí se enterraba a los gobernantes que, en algún momento de la cultura mesoamericana, eran los que establecían el puente entre los mortales y los dioses (Florescano, 1987), y ya muertos ascendían a otras tierras. Entre los años 5000 a 25000 a. C. (etapa Lítica: protoneolítico) los cuerpos eran enterrados en cuevas y a las orillas de los lagos, acompañados de artefactos como huesos y flechas; entre el 200 a. C y el 200 d. C la práctica se modifica y los muertos son enterrados bajo las casas, en los patios y en las entradas. Los más distinguidos de las comunidades tenían derecho a las denominadas "tumbas de tiro o cámaras", y eran acompañados por sus sirvientes para la atención personal: las tumbas de la nobleza eran más vistosas y el ritual funeral más complejo, como puede advertirse en las tumbas de Monte Albán. Luego entonces, los panteones, desde tiempos antiguos, son lugares y monumentos de la memoria, al indicar épocas y pensamientos de una sociedad.

Efectivamente, los cementerios son lugares y monumentos de la memoria, e indican épocas de una sociedad. Los panteones, por caso México, después de la segunda mitad del segundo milenio, rodeaban las iglesias, y éstas a su vez se encontraban en el centro de la vida social, al lado del poder civil, como lo muestran varias ciudades mexicanas.

Y quizá previendo que los cadáveres en cementerios improvisados serían artefactos de la memoria, los nazis, a poco de caer los territorios que tenían bajo su control en manos de los aliados, se dieron a la tarea de excavar y sacar los restos de sus víctimas, intentando con ello no dejar huella de sus atrocidades, además de alejar la memoria de esos sitios. Por cierto, sobre las cámaras de gas de los campos de exterminio nazi, Primo Levi recuerda un diálogo con una sobreviviente, que al ver a través de la ventana de su barracón humo saliendo de la cúspide de la chimenea pregunta a una veterana: “¿qué es ese fuego?” y recibe como respuesta: “Somos nosotras que nos quemamos” (1958: 195).

Los cuerpos, efectivamente, son artefactos de la memoria. Cosa que sabían bien los militares dictadores en el Cono Sur de nuestro continente el siglo pasado. Su razonamiento anti-memoria llevó a los asesinos del *Che* Guevara a cortarles las manos y callar sobre el paradero de su cadáver, impidiendo su traslado a algún sitio reconocido: “Por ningún motivo debe quedar una tumba localizable del *Che*, no debe haber en Bolivia un lugar donde pueda rendirse culto al muerto y sus compañeros”, es la conclusión de los militares bolivianos, pues resultaba peligroso que fuera ubicable el sitio donde se enterraría al *Che*, porque ahí llegarían multitudes de gente, por eso en un telegrama el jefe del Estado Mayor, general Juan José Torres, dirá: “Restos de Guevara deben ser incinerados y cenizas guardadas aparte”, y al respecto Paco Ignacio Taibo II, biógrafo del *Che*, reflexionará: “Más peligroso aún que la tumba del *Che*, es el fantasma del *Che*” (Taibo II, 1997: 825). Efectivamente, por eso se solicitaría que se le corte también la cabeza, lo cual finalmente no ocurre.

Es ese mismo razonamiento olvidadizo el que impidió en México el traslado de los cuerpos de guerrilleros muertos en el intento de asalto al Cuartel Madera de la sierra de Chihuahua en 1965 –con lo que se dio inicio a la segunda ola

armada en México- y posteriormente de otros guerrilleros asesinados, para evitar reivindicaciones y prácticas conmemorativas en esos sitios, como anticipando que al paso del tiempo las tumbas localizadas convocarían a aquellos que reclamarían por esas vidas cegadas.

Ese fue el tono olvidador de los militares chilenos, durante y después del Golpe de Estado de 1973. No obstante, años más tarde la memoria comenzó a brotar, y “en artísticos y dramáticos monumentos” la sociedad chilena negaría “la desaparición del presidente Salvador Allende”, de sus ministros, del cantante Víctor Jara y otros; sí, porque a tres décadas de esos trágicos sucesos las tumbas de los mártires que los familiares erigieron son ya monumentos que reciben más visitas que los militares vivos; sí, porque mientras estos últimos recuerdan en la oscuridad de la soledad su “hazaña” de aquel septiembre terrorífico, las tumbas de los mártires “celebran la vida”, “esperando justicia rodeadas de gente” (Castellanos, 2003a): la memoria de esos acontecimientos, alimentada por los artefactos, entre ellos el panteón donde se encuentran los restos de decenas de ejecutados, permite expresar lo que se dijo en la conmemoración de los 30 años del golpe militar: “Salvador Allende está muerto y vive; Pinochet respira y está muerto” (Castellanos, 2003b). En todo caso, los cementerios clandestinos de las décadas de los setenta y ochenta en el Cono Sur, y hallados años después, devienen espacios de la memoria de esos tiempos oscuros que experimentaron las sociedades latinoamericanas a manos de los militares organizados alrededor de la denominada Operación Cóndor.

De regreso al recuerdo: se comunica

Y es que, ciertamente, como imágenes materiales, una función de los artefactos, como los cuerpos humanos sin vida, es “facilitar la relación entre actitudes e intereses que constriñen y guían los recuerdos de los afectados” (Radley, 1990: 72). Hay una significación, personal o colectiva, sobre los objetos del mundo material. Los objetos materiales están organizados de tal forma que permiten el recuerdo, ello ocurre en situaciones amplias y en la cotidianeidad, como en los panteones, y es ese entorno organizado el que facilita “no sólo lo que debería

recordarse”, sino incluso “cómo debería conducirse este recuerdo” (: 64), y en ocasiones es lo que permite encontrar continuidad entre un pasado no vivido y el presente experimentado; y es que, los objetos son usados para establecer “un vínculo con el pasado”, lo cual ayuda a la manutención de la identidad.

Parafraseando al filósofo ruso Ilyenkov un “objeto existe como un artefacto en virtud de una cierta significación social, o significado, con el que su forma física ha sido dotada, y es este hecho lo que se perdería en una descripción puramente física”, de tal suerte que “las formas sociales de la actividad se han objetivado en la forma de una cosa y han elevado de esa forma un trozo de naturaleza en bruto a un objeto con una clase especial de significado” (Bakhurst, 1997: 129). En efecto, en esta tesitura cobra sentido la expresión de que “ser una criatura capaz de pensar es ser capaz de relacionarse con el mundo *como* con un objeto del pensamiento” (: 130), esto es, se relaciona con instancias más allá de lo físico, donde hay significados, sentidos, valores y razones. Los artefactos son instrumentos para las personas (Lang, 1997), lo cual permite configurar el recuerdo social, que puede entenderse como “la evocación colectiva de un pasado común y la conmemoración de acontecimientos que pueden ser previos a la experiencia de cada uno”, y que de alguna manera es conformado por el modo en que se ordena el mundo de las cosas (Radley, 1990: 69)⁵.

Y es ese mundo de las cosas, de los artefactos, del recuerdo de los cuerpos, lo que ha de comunicarse. Desde la posición del antropólogo, advierte Auge (1992: 17), el informante, sobre todo si es viejo, “habla más de lo que sabe o piensa del pasado que del pasado mismo”, y es que no podía ser de otra forma, pues en los asuntos de la memoria no hay correspondencia ni exactitud. El relato es una narrativa, como los mitos, que no hay que comprobar pero que cohesionan y ayudan a que un grupo, comunidad o sociedad se identifique⁶.

Tales relatos van más allá del testimonio. En efecto, por caso, en la historia lo que interesa es la fidelidad del testimonio, no su interpretación o manera de

⁵ Para Candau (1998) los artefactos no son sino “extensiones de la memoria”, desde las pinturas prehistóricas hasta los símbolos y la escritura, pasando por el lenguaje: sólo permiten extender la memoria. Cuestión que en el presente trabajo no se comparte, en tanto que se asume que los artefactos son constitutivos de la memoria misma.

⁶ La antropología tiene razón al esgrimir que “la palabra del informante vale tanto para el presente como para el pasado” (Auge, 1992: 17).

reconstruir, importa su fijeza, mientras que en la memoria se retoma la interpretación, la viveza del relato y el significado que éste tiene. En el primer caso (historia) el testigo a) ha visto, sentido u oído (o cree haber visto...); b) se ve afectado por esos sucesos, impresionado; c) relata, d) el oyente del relato se convierte en testigo de segundo orden (Ricoeur, 1999c)⁷. Y es que el testimonio remite a testigo y éste a quien vivió una experiencia y puede, en ciertas circunstancias, narrarla, “dar testimonio”; también remite a un observador, alguien que vio algo. Por ello, el testimonio es en primera persona. En múltiples casos los testigos ya no están, se han ido, como los que perecieron en los campos de concentración, sean nazis o sudamericanos.

Ahora bien, hay distintas maneras de plasmar el testimonio; la escritura no es la única forma: libros, fotografías, cine, ficción, literatura, teatro, artes plásticas, canciones, leyendas, mitos. Lo común en todos ellos es la “huella” que dejan para que otros comprendan lo que se trata de enunciar. Muchas veces las leyendas y los mitos son más aceptados, por su forma narrativa, que los denominados “hechos históricos”. Lo que importa, en muchos casos, es su verosimilitud. El sentido que genera a quienes escuchan. Y eso lo logran muy bien los viejos, cuestión de mirar a uno de ellos rodeado de un puñado de infantes para saberlo⁸. El testimonio, habrá que indicarlo, incorpora la memoria en el discurso. El testimonio da cuenta de lo ocurrido en el pasado, y el pasado requiere ser narrado, no importa si hay testigos o no (¿quién testificó la aparición de la virgen de Guadalupe?).

Pero más que el testimonio, lo que nos brindan los ancianos son *narraciones* sobre el pasado. Las narraciones son relatos vividos, es una forma

⁷ Hay varias cuestiones en torno al testimonio: a) los obstáculos, como el no poder narrar o el silencio deliberado, es decir, el “límite de lo decible”; b) qué decir, esto es, huecos y vacíos que se producen, lo que puede y no decirse, lo que tiene sentido para quien escucha y quien narra, c) los efectos que estos testimonios producen en la sociedad, el entorno en que se manifiesta (Ricoeur, 1999c).

⁸ No obstante, habrá que señalar que el testimonio, a pesar de que lo exprese una persona, es visión de una experiencia colectiva, hay un sujeto plural en la narración: hay una experiencia que socialmente se experimentó. El testimonio es de alta importancia en los asuntos de la vida cotidiana; es algo que reincluye en la conversación: al preguntar a una persona quién es, nos contará una pequeña historia (en el sentido de relato). Ahí está el testimonio. El testimonio es una huella, el relato de que algo sucedió, existió (Ricoeur, 1999a). Cuando se dice que algo sucedió se plantean tres cuestiones: a) la presencia en el suceso del que narra; b) solicita credibilidad sobre lo que narra. Se solicita confianza, y entonces la memoria se comparte: “el recuerdo de uno es ofrecido al otro, y el otro lo recibe” (: 27), c) si no hay credibilidad en lo narrado, se puede recurrir a otro testimonio o narración. Es de esta forma que el testimonio “traslada las cosas vistas a las cosas dichas, a las cosas colocadas bajo la confianza que el uno tiene en la palabra del otro” (: 27).

discursiva. Un relato tiene un tema central, un inicio y un final, y una voz narrativa identificable. Tienen una trama, entendida como estructura de relaciones mediante las que se dota de significado a los elementos del relato, identificándolos como parte de un todo. La narración es un “sistema particularmente efectivo de producción de significados discursivos”. La narrativa se ubica en el ámbito de la memoria y no en el del sueño ni en el de la fantasía (White, 1987: 25).

En efecto, el pasado, o los eventos que en él ocurrieron, para permanecer requiere ser narrado porque ya ha acontecido: “el pasado que ya no es, pero que ha sido, requiere el decir del relato en la medida en que éste se encuentra ausente” (Ricoeur, 1999c: 97). Mediante el relato, los acontecimientos pretéritos siguen cobrando sentido para quienes no los vivenciaron, porque cobran algún significado⁹. La relación con el relato es de escucha: nos narran historias antes de que seamos capaces de narrarlas nosotros mismos. Hay ahí una “mediación lingüística y narrativa”, que atraviesa incluso a la denominada memoria individual. Bachelard dirá que la humanidad no creó el recitado sino la narración, por tanto no se recuerda por repetición sino mediante la narración, es decir al disponer el pasado en función de lo que interesa en el presente. Pero la narración es también, muchas veces, repetición, con ligeros cambios: un rasgo a destacar en el caso de la memoria indígena es esa cualidad de comunicarse de manera hablada de una generación a otra, de un grupo a otro, de una persona a otra: “esta naturaleza de la memoria indígena explica su tendencia a la repetición, su obsesión por contar una y otra vez la misma historia para conjurar el riesgo del olvido” (Florescano, 1987: 255). Y la indígena vaya que es memoria. Y mucha repetición de por medio lleva.

En tal caso, se ha reconocido en fechas recientes, no sólo se trata de contar más, sino también de contar mejor (Vázquez, 2001). El acto de comunicar implica

⁹ “No hay que preguntarse si un relato se parece a un acontecimiento, sino si el conjunto de los testimonios, confrontados entre sí, resulta fiable. Si ése es el caso, podemos señalar que, gracias al testigo, hemos ‘presenciado’ el acontecimiento contado” (Ricoeur, 1999c: 79). “Antes de ser elevada al rango de relato literario o histórico, la narración se practica primero en la conversación ordinaria en el marco de un intercambio recíproco” (: 20), y se hace mediante el uso de la lengua común.

a su vez acto de recibir. Hay culturas que ponen más atención a la escucha¹⁰, en tanto que la recepción posibilita la invención o la interpretación alrededor de lo que se recibe: de hecho la tradición implica necesariamente interpretación. Hay un ropaje nuevo, del presente, con el que se viste lo viejo, el pasado, como en los carnavales que se actualizan con cada puesta en escena o las prácticas conmemorativas a las que se les endosan vestuarios o adornos de moda, que no alteran en sustancia lo que se conmemora. No es gratuito que “recibir” refiera a “hacer volver” y “reconquistar”, “volver a tomar” que no es otra cosa que actualizar (Gómez de Silva, 1985).

Un posible cierre político del cuerpo

Y recibir y actualizar, precisamente, es lo que han demandado durante décadas los familiares de los desaparecidos en México. A ellos les han dicho malas narraciones: que no tienen a sus hijos, a sus padres, a sus hermanos, a sus primos... muchos de ellos fueron vistos por última vez en algún Campo Militar de Guerrero o del Distrito Federal, pero eso durante años el gobierno lo ha negado. Su demanda ha sido clara: “vivos se los llevaron, vivos los queremos”; no obstante algunos intuyen que a tres décadas de haber “desaparecido” el familiar estará muerto. En tales casos lo que demandan es que se les presente el cuerpo. Lo siempre negado, pero luego en los hechos reconocido: recientemente la Procuraduría General de la República (PGR) entregó restos de cuerpos identificados como víctimas de la guerra sucia que el gobierno mexicano emprendió en la década de los setenta contra organizaciones de oposición, en este caso de guerrilleros. De esta manera se está reconociendo oficialmente que existieron desaparecidos y ejecuciones extrajudiciales (Olivares, 2007: 10). Los cuerpos se devolvieron no sin antes amenazar con que de haber prensa presente esto no se realizaría.

¹⁰ Lo que abre el espíritu es bueno para la memoria. Y uno de esos elementos es la oreja que es de acceso directo, por eso es que muchas religiones le dan gran importancia al oído, por eso se esmeran en instruir en escuchar: el recitado en voz alta era esencial en el cristianismo durante largo tiempo. En otros tiempos, por ejemplo los de Rabelais, se habla de “vino de oreja”, refiriendo el vino de verdad, de ahí que “tomar vino es una oreja es tomar vino de memoria” (Candau, 1996: 25).

La demanda de entrega de cuerpos tiene razones de memoria: tener el cuerpo de un ser querido es tener aquello que se ha de recordar y depositarlo en un sitio, panteón, lápida, urna. Tener un sitio donde el cuerpo es depositado, es tener un sitio para la memoria. No tener el cuerpo y un sitio donde confiarlo es no tener un sitio para el recuerdo de esa persona. La entrega de cuerpos se hace apremiante y necesaria, porque sin ellos los familiares de los desaparecidos no podrán conmemorar y entonces sus vidas estarán ocupadas por el olvido, y un trozo de su identidad estará vacío. Desaparecer personas y luego negar la entrega de sus restos es a lo que se le denominó "guerra sucia". Y sucio etimológicamente significa "húmedo". Y la humedad incomoda. Los huecos o vacíos en las familias y en las sociedades son incómodos. Y una sociedad como la nuestra no se merece eso.

Bibliografía

- Augé, Marc (1992). **Los No Lugares. Espacios del Anonimato**. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Bakhurst, David (1990). "La memoria social en el pensamiento soviético". En Middleton, David y Edwards, Derek (comps.). **Memoria Compartida. La Naturaleza Social del Recuerdo y del Olvido**, pp. 221-243. Barcelona: Paidós, 1992.
- Bakhurst, David (1997). "Actividad, conciencia y comunicación". En Cole, Michael; Engeström, Yrjö y Vásquez, Olga (eds.) **Mente, Cultura y Actividad**, pp. 120-132. México: Oxford, 2002.
- Billig, Michael (1986). **Thinking and Arguing. An Inaugural Lecture**. Loughborough, Scotland: Echo Press.
- Bruner, Jerome (2002). **La Fábrica de Historias. Derecho, Literatura, Vida**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Candau, Joël (1996). **Antropología de la Memoria**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- Candau, Joël (1998). **Memoria e Identidad**. Buenos Aires: Ediciones Sol, 2001.
- Castellanos, Ulises (2003a, septiembre, 14). "Las tumbas". En **Proceso**, 1402, pp. 37-41.
- Castellanos, Ulises (2003b, septiembre, 21). "Respira y está muerto". En **Proceso**, 1403, pp. 53-59.
- Darnton, Robert (1984). **La Gran Matanza de Gatos y otros Episodios en la Historia de la Cultura Francesa**. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 1998.

- Eco, Umberto (1998). "A todos los efectos". En Carrière, Jean *et al.* **El Fin de los Tiempos**, pp. 215-272, 280-283. Barcelona: Anagrama, 1999.
- Fernández Christlieb, Pablo (2005). **La Velocidad de las Bicicletas y otros Ensayos de Cultura Cotidiana**. México. Vila editores.
- Florescano, Enrique (1987). **Memoria Mexicana**. México: Taurus, 2001.
- Gómez de Silva, Guido (1985). **Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española**. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1999.
- Halbwachs, Maurice (1925). **Les Cadres Sociaux de la Mèmoire**. París: Félix Alcan. (Versión en castellano: Los marcos sociales de la memoria. Barcelona: Anthropos, 2004.)
- Lang, Alfred (1997). "Artefactos no cartesianos en actividades en casa: pasos hacia una ecología". En Cole, Michael; Engeström, Yrjö y Vásquez, Olga (eds.) **Mente, Cultura y Actividad**, pp. 149-163. México: Oxford, 2002.
- Levi, Primo (1958). **Si Esto Es un Hombre**. Buenos Aires: Mila Editor, 1988.
- Le Goff, Jacques (1977). **El Orden de la Memoria. El Tiempo como Imaginario**. Barcelona: Paidós, 1991.
- Lira, Elizabeth (1998). "Recordar es volver a pasar por el corazón". En Páez, D. *et al.* (eds.). **Memorias Colectivas de Procesos Culturales y Políticos**, pp. 247-263. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Nietzsche, Friedrich (1874). **Consideraciones Intempestivas II. De la Utilidad y de los Inconvenientes de los Estudios Históricos, para la Vida**. Madrid: Miguel Ángel Aguilar, 1932.
- Olivares, Enrique (2007, febrero, 11). "¡Ahí están; lo prometido es deuda!, dice la PGR al entregar osamentas de la *guerra sucia*". En **La Jornada**, p. 10.
- Radley, Alan (1990). "Artefactos, memoria y sentido del pasado". En Middleton, David y Edwards, Derek (comps.). **Memoria Compartida. La Naturaleza Social del Recuerdo y del Olvido**, pp. 63-76. Barcelona: Paidós, 1992.
- Ricoeur, Paul (1999a). "Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico". En Barret-Ducrocq, Françoise (dir.), **¿Por Qué Recordar?**, pp. 24-28. Barcelona: Granica, 2002.
- Ricoeur, Paul (1999b). "El olvido en el horizonte de la prescripción". En Barret-Ducrocq, Françoise (dir.), **¿Por Qué Recordar?**, pp. 73-76. Barcelona: Granica, 2002.
- Ricoeur, Paul (1999c). **La Lectura del Tiempo Pasado: Memoria y Olvido**. Madrid. Arrecife/Universidad Autónoma de Madrid.
- Serres, Michel (1985). **Los Cinco Sentidos. Ciencia, Poesía y Filosofía del Cuerpo**. México: Taurus, 2002.
- Taibo II, Paco Ignacio (1997). **Ernesto Guevara también Conocido como el Che**. México: Planeta.
- Vázquez, Félix (2001). **La Memoria como Acción Social. Relaciones, Significados e Imaginario**. Barcelona: Paidós.
- Vernant, Jean-Pierre (1999). "Historia de la memoria y memoria histórica". En Barret-Ducrocq, Françoise (dir.) **¿Por qué Recordar?**, pp. 20-24. Barcelona: Granica, 2002.
- White, Hayden (1987). **El Contenido de la Forma. Narrativa, Discurso y Representación Histórica**. Barcelona: Paidós, 1992.

Yates, Frances A. (1966). **El Arte de la Memoria**. Madrid: Taurus, 1974.

Devenir investigadores en torno a una metodología feminista

Autores:

Revilla Fajardo, Jorge Armando.

Maestría en Investigación en Psicología aplicada a la educación

Universidad Veracruzana

Xalapa, Ver.

México

C. Electrónico: jorgerevilla@yahoo.com

Carrillo Trujillo, Carlos David

Maestría en Psicología

Universidad Autónoma de Yucatán

Mérida, Yuc.

México

C. Electrónico: jorgerevilla@yahoo.com

Línea Temática

La materialización del género en los cuerpos sexuados: De la heterosexualidad a la diversidad sexual.

Reflexiones en torno a la metodología feminista

Introducción

La metodología ha cambiado profundamente en las últimas décadas del siglo XX, la irrupción del feminismo a fines del siglo ha hecho algo básico e importantísimo para la ciencia, en especial las ciencias sociales, con el cambio del sujeto hacia un sujeto no egocéntrico ni falogocentrista (Braidotti, 2000). Indudablemente estos cambios lo harán con toda la ciencia: “Reflexionar sobre los caminos de lo verdadero, sobre el método, es urgente para el pensamiento contemporáneo” (Durand 2003. Pág. 44). Una duda metodológica que tienen algunas feministas de acuerdo con Harding (2002), es que los hombres no pueden hacer contribuciones importantes a la investigación y a la academia feminista. Harding (2002) cuestiona “... si los problemas que enfrenta la investigación feminista deben surgir de las experiencias femeninas, si la ciencia social feminista debe estar a favor de las mujeres, y si el investigador debe estar en el mismo plano crítico que el objeto de investigación (que suele tratar sobre las mujeres y el género), ¿Cómo podrían hacer los hombres ciencia social feminista?...¿Debe ser la experiencia del investigador o de la investigadora idéntica a la experiencia femenina de la cual surge la problemática feminista?”. (Harding 2002. Pág. 28-29). Ésta duda sistemática de algunas feministas ha hecho que aún cuando afirmen que ni el sexo ni el género son rasgos asociados con la disposición a contribuir con el pensamiento feminista se dude continuamente de las contribuciones de los hombres, por considerarlas que siguen el arquetipo masculino, el modelo androcéntrico. Esta duda también se relaciona con el factor sobre si el investigador o la investigadora o el teórico están en un mismo plano crítico con respecto a la clase, a la raza, a la cultura, o a la sensibilidad al género que sus sujetos de

estudio. Sin embargo esta duda no es exclusiva con respecto al sexo o al género, como ya se mencionó, está íntimamente relacionada con cuestiones de clase, de raza, de etnia, de nivel socioeconómico, etc. En lo que hay que hacer énfasis, y que es sumamente importante gracias al feminismo, es que la objetividad y neutralidad de la ciencia ya no existe. Por ello es que hay que considerar cómo la postura feminista logra hacernos mucho más conscientes, sensibles, perceptivos acerca de las interrelaciones de las diferentes variables. Desde este marco es importante reflexionar sobre lo que Castoriadis (1998) sugiere sobre nuestro devenir como investigadores (as) con una metodología feminista: Las dudas surgen básicamente del hecho de que el riesgo consista en las preguntas que se pueden hacer al reflexionar, y sobre todo, las respuestas que se pueden dar a dichas preguntas. No hay que olvidar que somos una sociedad heterónoma, donde muchas preguntas hayan su respuesta dentro de sus significaciones unitarias, pero ¿qué sucede con aquellas preguntas que no hallan respuesta desde esta perspectiva? "... son no tanto prohibidas como mental y psíquicamente imposibles para los miembros de la sociedad" (Castoriadis 1998. Pág. 271). La respuesta está en la reflexión, el cuestionamiento de las representaciones colectivamente admitidas. Hasta el punto en que no son posibles, son imposibles las respuestas, sin embargo hasta qué punto son imposibles las preguntas porque no son posibles para los miembros de una sociedad incluso ni por la reflexión. Para ser autónomos se necesita interactuar dentro de la colectividad, formar parte de la colectividad y como parte de la colectividad darnos cuenta sobre qué preguntas, qué reflexiones se hacen dentro de la colectividad. Cómo se hacen estas reflexiones, cómo se hacen estas preguntas, qué respuestas se obtienen, y si

estas respuestas son apropiadas o efectivas o no lo son. Sólo dentro de la colectividad uno puede darse cuenta si habrá alguna manera de hacer preguntas que no pueden realizarse en lo profundo de la colectividad y si las respuestas son únicas o si se necesitan otro tipo de respuestas. Es entonces que se debe de dar respuesta: qué es posible desde la colectividad: ¿Cómo no clausurar reflexiones, cuerpos y razones? Una posible respuesta es la educación. A través de la educación uno puede ayudar a la colectividad, a los individuos, al devenir autónomo. , sin embargo no hay que olvidar que la educación en su acepción más fuerte y más profunda del término, es imposible sin decisiones políticas sustantivas. Vivimos en una sociedad líquida Bauman (2006), una sociedad que está en constante fluir, en donde lo más importante en un momento dado es la fecha de caducidad de algún producto y esto se traduce en el consumismo y con ello el no cuestionarnos, ni reflexionar, ni ser autónomos; estamos caducos, clausurados, cercados psicológicamente. En ese sentido no tenemos otras preguntas, porque no forman parte de nuestro magma de significaciones sociales imaginarias. Y "... en una sociedad clausurada, cualquier pregunta que pueda formularse en el lenguaje de la sociedad también debe hallar respuesta en el interior del magma de significaciones sociales imaginarios de esa misma sociedad" (Castoriadis 1998. Pág. 306). Concluimos entonces que la cuestión del género y / o del sexo del investigador al interior de la metodología feminista va a depender básicamente de qué preguntas podemos hacernos, qué no podemos preguntarnos, qué podemos respondernos y qué no podemos respondernos y aquí quizá se entraría un poco la cuestión del concepto de ser heterónimo y autónomo, enfocado obviamente hacia el investigador. En investigación con un método

feminista se ha reconocido que hay zonas de comportamiento y de pensamiento masculino que son más accesibles y fáciles de captar a los investigadores varones, en comparación con las investigadoras, se menciona por ejemplo, sitios reservados para hombres en el ámbito militar, los baños públicos, los vestidores, algunas veces restringidos a las mujeres. También esa pregunta que nos hemos hecho al inicio de este trabajo acerca de qué tan dispuestos a interpretar, analizar, o a plantear un problema en especial se está dispuesto desde la perspectiva colectiva en que estamos inmersos. Obviamente una investigadora será más perceptiva en un ambiente femenino y/o lesbiano, y los hombres investigadores tendrán una mente más perceptiva del ámbito masculino, o gay. Sin embargo, no habría que limitar la presencia de un investigadora o un investigador a ciertos ámbitos o planteamientos problemáticos, puesto que la mirada del otro, la mirada de aquel que no ha estado involucrado en estos ambientes puede ser muy importante para darnos ciertas percepciones, disposiciones que muchas veces la mirada de quien está inmerso en un ambiente, no percibe. Lo que debe preocuparnos es qué tan dispuesto puede estar un hombre o una mujer para investigar o para plantearse ciertos problemas y analizarlos. La conclusión de Harding (2002) es que, quienes no luchan activamente contra la explotación de las mujeres en la vida cotidiana, no podrían hacer investigaciones feministas o desde la perspectiva de género. Esto puede ser cierto, pero no nada más para la problemática de estudios sobre las mujeres, sino también de los estudios de masculinidad. El asunto esencial no es luchar contra la opresión de un sexo, pues ambos están oprimidos, explotados y controlados por la sociedad capitalista y así con respecto a las etnias, razas, clases sociales, edades, etc, que se encuentran

oprimidas física y simbólicamente, por el arquetipo masculino; blanco, heterosexual, clase económicamente alta, occidental y profesionista. Es obvio que la mirada de las mujeres hacia muchos temas puede ser más perceptiva, más consciente, activa e involucrada. Sin embargo, esto no tiene por qué limitar a los hombres en hacer cierto tipo de investigaciones. Finalmente algo muy importante es el descartar la pretensión de la objetividad absoluta. Lo que tenemos que hacer realmente es estrechar la distancia entre investigadora e investigada e investigador e investigado o una mezcla de ambos, para que de esa manera se mejoren los resultados de los estudios e incluso de los planteamientos problemáticos. Puesto que no hay que caer en la trampa positivista de pensar que los datos hablan por sí solos. Es ingenuo suponer que el contexto no influye en lo que las personas relatan. “Toda investigación (histórica o no) tiene carácter local. Demasiadas veces se olvida que investigar es una actividad política inserta en el momento social en que acontece. Se investiga desde contextos económicos, financieros y personales. Quienes practicamos las ciencias sociales tenemos experiencia en reconocer que nuestra manera de ver el mundo y el lugar que ocupamos en la sociedad condiciona lo que investigamos. Eso también sucede con el resto de las disciplinas. Sólo que los físicos y los estadísticos (por citarse dos ejemplos) suelen pensarse inmunes a influencias históricas como a políticas y económicas” (Guasch 2006. Pág. 11). Es por ello que las prácticas profesionales, las metodologías científicas y epistemologías, así como las prácticas expertas en cuestiones ideológicas están presentes en todo proceso de investigación y de construcción teórica, metodológica y epistemológica, sin embargo, la mayoría de los investigadores las llevan a cabo de una manera

disimulada, es decir, no las hacen evidentes, no las recrean, en el sentido de hacerlas patentes. Las recrean en el sentido de que están presentes en sus prácticas de investigación. Por ello se ha dicho, que son tantas las condiciones que mediatizan cualquier investigación que es imposible su control. Para Guasch (2006) así como Castoriadis (2004) lo mejor para darnos cuenta de lo inmerso en el fenómeno, del evento social es regular la subjetividad haciéndola patente, por ello es importante destacar que toda investigación, incluso la investigación feminista tiene un carácter subjetivo, personal y político. Se investiga desde supuestos teóricos qué son premisas ideológicas no explicitadas, quien escribe e investiga tiene posiciones políticas e ideológicas personales (Guasch, 2006). Aún cuando existe realmente una heterogeneidad en la forma de pensar del discurso modernista y de los pensadores de la modernidad, con el advenimiento de lo racional, una de las formas de proceder de la razón que ha sido duramente criticada por la posmodernidad: consiste en reducir las diferencias, en anularlas y en integrarlas en unas categorías, que de hecho limitan la pluralidad y niegan la diversidad, es decir unifican el discurso de la racionalidad, la clausuran. Es un discurso totalizante, que se presenta como válido para todos y en todos los tiempos. Como menciona Ibáñez: "... es un discurso a partir del cual se puede -esta es la pretensión, en todo caso- formular respuestas para todo, por lo menos, indicar hacia dónde hay que buscar esa respuesta. Es un discurso totalizante, totalizador y, al mismo tiempo, es un discurso que legitima al carácter totalizante y totalizador de los discursos. Las grandes narrativas, la meta-narrativas de la modernidad y de la racionalidad, se expresan en términos de valores de tipo universal, y explicaciones que tienen una fundamentación última incuestionable, y de

proyectos que pretenden alcanzar lo universal” (Ibáñez 2001. Pág. 96) Estos son propiamente los límites del discurso racional. El discurso racional no puede ni debe ser totalizante ni totalizador, ni debe ser de un carácter universal. Los proyectos no pueden alcanzar esa universalidad, no pueden presentar a la racionalidad como una respuesta a todo. Ni indicar hacia dónde hay que buscar esas respuestas. Tenemos que re-definir al sujeto y pensarse en otras formas, con otros términos y, bajo otras ópticas, pero sobre todo, sacando provecho de la crítica y el análisis profundos de años de dominio de una racionalidad totalizante y totalizadora. Hay que mostrar flexibilidad y reflexividad a lo largo del proceso de investigación, en la organización del material y la devolución del producto, en los análisis de los resultados, de los datos y en la puesta en acción de las conclusiones. De esta manera se generará mayor diversidad metodológica y esta es básicamente la postura de un investigador o una investigadora. “... Ni hombres ni mujeres existen como entes aislados en ninguna cultura. Esto tiene implicaciones metodológicas no sólo para los estudios de la mujer, sino también para los de la masculinidad”. (Caplan 1993. Pág. 50). Y aquí es donde se realiza otra pregunta posible: ¿Qué pasa con la masculinidad, con la investigación sobre las masculinidades, con respecto a la metodología feminista? Cuyas respuestas posibles no son más que simples preguntas posibles: ¿es la misma? ¿Es diferente? y si es la misma entonces, ¿no podría llamarse en vez de metodología feminista una metodología de género? ¿La metodología a través de la cual se estudia lo masculino no tendría que ser diferente?

Como Heritier (2006) señala: “los datos de la realidad han cambiado porque los medios de observación han cambiado, muy recientemente por cierto” (Heritier

2006, Pág. 4) Pero también ha cambiado la mirada, el horizonte de esa observación, nuevos medios, nuevas miradas, nuevos instrumentos, mayor sensibilidad en la mirada del otro y del mismo, es decir, sobre todo la mirada con perspectiva feminista. Los varones, han cambiado su sensibilidad ante los fenómenos sociales; en todos los casos quién en realidad ha cambiado es el sujeto observador; es menos clausurado, más reflexivo, más flexible, menos enclaustrado. La metodología feminista viene a resumirse en una voz de protesta ante la parcialidad, el prejuicio, los etnocentrismos y racismos que operan como moneda corriente entre las personas y comunidades humanas, científicas, epistemológicas y metodológicas, comenzando por nosotros mismos como investigadores, como sujetos de enunciación formal disciplinaria y al mismo tiempo como dice León como: "... una invitación -aunque adolorida- para hacernos sensibles ante el maravilloso calidoscopio de formas de ver; sentir y registrar la pluralidad humana del planeta". (León 2005. Pág. 13). Entendiendo esto como una respuesta posible dentro de nuestro tiempo y espacio. Mientras no se construya una nueva colectividad no vamos a poder darle respuestas a preguntas que desde otros espacios son imposibles. O acaso ¿es posible la cura del VIH?, o conocer ¿cuál es la causa de la homosexualidad? Ante esto recordamos las palabras del jurista de la Universidad París 10 Daniel Borrillo cuando afirmaba que, "en un mundo plural, la verdadera cuestión no es la homosexualidad, sino la homofobia", y propuso un cambio en los interrogantes: "Dejar de preguntarnos por qué una persona se siente atraída por otra de su mismo sexo y preguntarnos por qué una situación que no produce perjuicio a terceros y aporta placer a quienes la viven, ha sido y sigue siendo un hecho que desencadena condenas y persecuciones". Por ello

preguntarnos ¿qué tan sensible podemos ser ante una interrogante problemática como para adentrarnos en una investigación que genere sensibilidad y respuestas y más interrogantes, antes que preguntarnos si hombres y/o mujeres podemos investigar con una metodología en particular. O más aún: ¿Cuál es la respuesta posible a la pregunta que posibilita vivir en un mundo equitativo, flexible y respetuoso entre los sexos, los géneros y los cuerpos?

BIBLIOGRAFÍA

Bauman, Zygmunt (2006) Vida líquida. Ed. Paidós. Barcelona.

Caplan, Pat. (1993) Learning Gender: Fieldwork in a Tanzanian Coastal Village, 1965-1985. En Bell, Caplan y Karim (Comps.) Gendered Fields. Women, Men and Etnography. Ed. Routledge. Londres. Págs. 168-181

Castoriadis, Cornelius (1998) Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Eudeba. Buenos Aires.

Castoriadis, Cornelius. (2004) Sujeto y Verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I. Editorial Fondo de Cultura Económica Argentina. Primera edición en español. Pág. 33

Durand, Gilbert (2003) Capítulo II. Epistemología del significado. En Mitos y sociedades: introducción a la mitodología. Editorial Biblos. Buenos Aires. Págs. 43-69

Guasch, Oscar (2006). Héroes, científicos, heterosexuales y gays. Los varones en perspectiva de género. Ediciones Bellaterra. Barcelona.

Harding, Sandra. (2002) “¿Existe un método feminista?”. En Eli Bartra (Comp.), Debates en torno a una metodología feminista, PUEG/UAM - Xochimilco, México. Págs. 9-34

Héritier, Françoise (2007) Masculino/Femenino II. Disolver la jerarquía. Editorial Fondo de Cultura Económica de Argentina, S. A. Buenos Aires.

Ibáñez, Tomás (2001) Municiones para disidentes. Realidad-verdad-política. Gedisa. Editorial. Barcelona

León Vega, Emma (2005) Sentido ajeno. Competencias ontológicas y otredad. Editorial Antrophos y UNAM. México.

Las interpretaciones de la cultura docente en torno al cuerpo de l@s niñ@s

Autores:

Revilla Fajardo, Jorge Armando

Maestría en Investigación en Psicología aplicada a la educación

Universidad Veracruzana

Xalapa, Ver.

México

C. Electrónico: jorgerevilla@yahoo.com

Estrada Morales, Myriam

Maestría en Psicoterapia Gestalt

Universidad Veracruzana

Xalapa, Ver.

México

C. Electrónico: jorgerevilla@yahoo.com

Línea Temática

El racismo: las exclusiones a los cuerpos diferentes en las sociedades
multiculturales

RESUMEN

En una serie de entrevistas realizadas a educadoras del nivel educativo preescolar, Revilla y Carrillo, (2003), consideraron que l@s niñ@s poseen cuerpos, perfectamente delimitados en congruencia y coherencia con su sexo. Ante este hecho nos planteamos la pregunta: ¿Cómo consideran las docentes la imagen corporal del cuerpo de l@s niñ@s, cómo reaccionan, qué hacen, qué actitudes muestran o le demuestran? Por medio de una serie de entrevistas a través de un análisis cualitativo de las mismas, concluimos que tienen creencias “ingenuas”, sólo reproducen las demandas del sistema educativo nacional, de su formación en escuelas normales y del sistema social en general, en este sentido reproducen las significaciones sociales imaginarias de nuestra sociedad y del ser docente con respecto a la diferencia sexual. De igual forma descubrimos que las madres de familia, tienen y juegan un papel fuerte e importante en la vida de las docentes de preescolar. En definitiva lo que queremos poner en relieve, es la existencia del ser humano, pues hay mucha violencia sutil y/ o simbólica hacia l@s niñ@s. Por ello consideramos una intervención impertinente el excluir y/o disciplinar lo que el niñ@ es y/o prefiere ser o hacer. Existe en madres y docentes mucha carga emocional, la cual están depositando, inadecuadamente en el ser humano en existencia.

INTRODUCCION

En una serie de entrevistas realizadas a educadoras del nivel educativo preescolar, Revilla y Carrillo, (2003), encontraron que en opinión de ellas, los (as) niños (as) que muestran comportamientos, distintos a los supuestamente asignados por su sexo, son rechazados e incluso “bloqueados emocionalmente” por las educadoras. Aunado a lo anterior ellas consideran que los (as) niños (as) poseen cuerpos, perfectamente delimitados en congruencia y coherencia con su sexo. Como consecuencia de ello, y de acuerdo a recientes estudios del transexualismo y travestismo dentro de la Teoría Queer, (Sáez 2005) consideramos que: “Tenemos un miedo profundo a la ambigüedad. Hemos sido educados dentro de la lógica dicotómica de lo verdadero, de lo falso, de lo normal o anormal, de lo blanco o negro, de macho o hembra: Somos productos de un pensamiento binario”. (Fischer, 2003. Pág. 21) Lo cual ya ha sido ampliamente analizado por Bourdieu (Bourdieu, 2003) El pensamiento dualista es parte del imaginario social occidental. “Por un lado está basado en una lógica binaria, que produce exclusiones y jerarquías. Y por otro, de alguna manera también es cristalizador de las relaciones de poder que van más allá de la relación entre oprimido y opresor, que forman un engranaje muy complejo y que están ligadas al conocimiento, a saberes, informaciones, al ámbito económico y a la subjetividad” (Fischer, 2003. Pág. 22). En la actualidad se reconoce como algo “natural y normal”, positivo y adecuado en nuestra lógica identitaria, como diría Castoriadis, (1998) en una lógica “ensidica”, que basa nuestro pensamiento en un binarismo; el cual consiste en establecer dos identidades fijas y únicas, sin ambigüedad, como dice Fischer (2003. Pág. 20-21) En la presente investigación nos planteamos la pregunta básica: ¿Qué tan

difícil, es para los docentes y cómo se enfrentan ante la ambigüedad de sexo y género dentro de los discursos, acciones y prácticas educativas? En una primera parte de esta investigación nos avocaremos directamente a: ¿Cómo consideran las docentes la imagen corporal en el cuerpo de los niños, cómo reaccionan, qué hacen, qué actitudes muestran o le demuestran al niño y /o niña? En esta investigación tenemos que analizar y respondernos a las siguientes interrogantes: ¿Cómo el sistema educativo contribuye a perpetuar, reproducir y fomentar un sistema sexo/género binario, inflexible, caduco, atípico, no dinámico? ¿Cuáles son las interpretaciones que se hacen los docentes con respecto a este sistema sexo/género? y, sobre todo, ¿Cuáles son las significaciones imaginarias sociales que generan y reproducen, perpetuando los roles y actitudes masculinos y femeninos? Y, con ello; ¿Cuál es la cultura sexo/género escolar?

Metodología

Esta es una investigación cualitativa consistente en la realización de 6 entrevistas a profundidad a 6 docentes, tres mujeres y tres hombres que trabajan en escuelas primarias, de zonas conurbanas a la ciudad de Xalapa, Ver. En primer lugar se establecieron las siguientes categorías de análisis a partir de las cuales se elaboraron las preguntas de dichas entrevistas. Estas fueron llevadas a cabo en las escuelas en donde trabajan dichos docentes. Todos son egresados de la Escuela Normal Veracruzana. Teniendo un mínimo de tres años y un máximo de 9 años como docentes.

Análisis de resultados

En la presente investigación se entrevistaron a seis docentes: tres de ellos varones y tres mujeres docentes del (Consejo Nacional de Fomento Educativo)

CONAFE. Tres mujeres jóvenes que están iniciando su labor educativa en comunidades. Son al mismo tiempo alumnas de la facultad de Pedagogía de la Universidad Veracruzana. Estas entrevistas se realizaron en lugares no muy adecuados por qué se tenían que hacer sobre la marcha y muchas veces con muchos distractores y en condiciones no muy convenientes. Sólo en una sí se pudo realizar la entrevista en un lugar adecuado. Las tres trabajaban como docentes, y por primera vez se estaban involucrando en actividad docente. Sus respuestas a cuáles consideran que son los comportamientos que definen a un hombre como masculino son muy interesantes; puesto que las tres hablan de que el niño tiene comportamientos mucho más rudos y su actividad es más intensa. Para ellas los niños-varones tienen un exceso de actividad en sus juegos. Juegos rudos, pesados que involucran correr brincar y saltar, golpear, empujar y jalar, además de que en uno de los casos señalan que los niños son mucho más "malos". Las tres docentes entran a las entrevistas con la concepción previa de que los niños son: agresivos, y tienen respuestas más fuertes, juegos más pesados, por lo tanto son mucho más rudos. Por otro lado, la respuesta a las preguntas acerca de cuál es su pensar del comportamiento del varón, sus respuestas son típicas, por un lado, hablan de que un factor es que así han sido educados en la casa y que cuando no han sido educados como varones, entonces muestran comportamientos femeninos. Esto se debe a que los miman mucho, porque su familia ha entorpecido su desarrollo; mimándolos, sobreprotegiéndolos. De esta manera logran mermar mucho de su desarrollo como varón. También la respuesta gira en una: "actitud invasiva del docente" en el sentido de que, desde sus puntos de vista ellas dicen: "... uno debe de observar para poder darse cuenta de lo que está pensando el niño

de lo que es el pensamiento atrás del comportamiento de los niños, puesto que con base en ello trato o comienzo a orientarlo y hago preguntas a la familia, acerca de qué es lo que tiene o por qué hace ciertas conductas o comportamientos y de ahí comienzo un proceso de orientación”. Observamos precisamente una actitud panóptica, una actitud invasiva hacia el pensar del niño, el comportarse del niño, en el sentido de que consideran que debe ir y observarse, controlar, ejercerse una disciplina sobre el comportamiento. Sobre el pensar del niño, algo interesante. Puesto que para ellas el comportamiento tiene detrás un pensamiento y por lo tanto como Foucault lo señala: La familia es soberana, en el sentido de que la familia es la primera institución que invade el pensamiento del niño y lo hace disciplinado. Para Foucault: “La familia no es un residuo, un vestigio de soberanía; por el contrario, me parece un elemento esencial, y lo que cada vez más, del sistema disciplinario... la familia,... es la bisagra, el punto de enganche absolutamente indispensable para el funcionamiento mismo de todos los sistemas disciplinarios. Quiero decir con ello que es la instancia de coacción que va a fijar de manera permanente a los individuos a los aparatos disciplinarios o en cierto modo va a inyectarlos a ellos. Si la obligación escolar ejerce su papel y los niños, los individuos,... fijados y finalmente individualizados dentro de sistema escolar son porque hay familia, por qué tenemos ese sistema de soberanía que actúa en la sociedad con la forma de la familia. Para estar obligados a ir a la escuela, es preciso que actúe esa soberanía que es la de la familia” (Foucault 2005 Pág. 91) Podemos observar que estas docentes basan su actitud en la micro cultura familiar. Una familia, es la que ya ha establecido de antemano las condiciones del comportarse masculinamente, por lo tanto, es la familia la que tiene que ser

observada, la que tiene que intervenir, involucrarse en el proceso de orientación al niño. En ese sentido nos preguntamos como educadores: ¿Qué impacto tiene que el docente diga que tu comportamiento de género y tu sexualidad tiene que ver con la familia? es decir, ¿Qué impacto genera en el niño que se diga que el comportamiento femenino de un niño varón, es debido a la familia? ésta pregunta es muy importante. Estas docentes tienden a rechazar los comportamientos considerados femeninos en los niños varones. Su rechazo es por la observación, por medio de ejercer un control, de alguna manera a través de la familia. Un control, una orientación y lo que ellas manejan como: averiguar por qué es esa actitud en el niño y así poder comentarles a la familia: “Son ustedes, como familia quien está generando el problema y, por lo tanto, son ustedes quienes tienen que disciplinar, corregir, controlar, establecer una orientación apropiada a este niño”. Para ellas esto es acudir con sus padres: “...la solución está en tener más confianza para poder preguntar a la familia, cuál es la razón por la que el niño se comporta así y trabajando junto con la familia”. La actitud invasiva del docente hace que los comportamientos femeninos del niño: son rechazados. Por ello es muy común que ellas respondan de la siguiente manera: “... yo creo que en la escuela nada más vienen a reafirmar comportamientos que en su casa les están creando, fomentando esos comportamientos. En la escuela sólo vienen a reforzar esos comportamientos, ya establecidos, ya fomentados por la familia”. En la intervención docente hay una interpretación en la cual prevalece una cultura docente de “culpar a la familia”. Prevalece esta idea de culpar a la familia; todo lo que el niño (a) lleva a la escuela, la culpa es de la familia. Qué elementos dispone un docente para orientar, por un lado, cuando esta

culpando a un factor externo, la familia. Se da una interpretación muy ligera, como dice Bauman (2006) líquida, que se puede ir en cualquier momento, plástica. Se observa una formación del docente con ausencia de elementos. Hablan a la ligera de una orientación, nos preguntamos con qué elementos, bajo qué perspectiva orientarlos, en qué orientarlos, hacia quién (al menos estas tres docentes dan la impresión que ellas se sienten desamparadas en esos aspectos.) Entonces lo que buscan es saber que el niño ya llega con un comportamiento que es formado en su familia. Por lo tanto: “a mi ya no me toca hacer nada, simplemente tener la confianza”, como dice una de ellas, “sentirme yo confiada de hablar con los padres y decirles su hijo tiene este problema de comportamiento; ustedes son los que tienen que controlarlo, ustedes son los que tiene que solucionarlo”. Están manejando como educadores una formación socioconstructivistas de las escuelas normales y facultades de educación y/o pedagogía, basadas en un cierto grado de esencialismo. En sus discursos oscilan entre una interpretación esencialista o biológica y otra socioconstructivista. Hay que cuestionar el hecho de qué tan real sería esa perspectiva constructivista, si lo vemos desde esta perspectiva ellas estarían entonces reconociendo que el individuo se esta construyendo a si mismo, sin embargo, este no es su verdadero pensar, pues dejan el socioconstructivismo hasta el momento en que ya el individuo no interviene en su autoconstrucción o auto creación, solo se quedan en un constructivismo socializante de los otros sobre el sexo y el género de estos niños. Así no solamente es determinado por la familia, tienen entonces así una inadecuada idea; es un pseudo constructivismo. La pregunta es ¿dónde esta la libertad del individuo? Prevalce en la cultura docente la idea determinista, en términos de culpar a la

familia, cuando hay un problema entonces culpamos a la familia, quitándonos el peso de encima, poner en el otro la responsabilidad. La cual estas maestras no quieren asumir, implica que la familia tiene que resolver el problema. Se vuelve un círculo, por un lado esta la familia por el otro el individuo o niño en este caso, queda el niño. La cultura docente es un sistema de creencias, es un conjunto de significaciones imaginarias sociales. Lo cual no se puede separar de la cultura general en donde están inmersos la escuela, la familia, los docentes y los niños. Tenemos que reconocer el caso de un maestro informante varón, quien no tiene hijos, habla de dar una apertura a esta cuestión, por un lado habla de que no es un problema, que es difícil dar una respuesta sin prejuicios, lo cual nos muestra una conciencia mayor sobre el problema, por otro lado muestra que para él no es un caso, no es una enfermedad para él simplemente es una conducta problemática. Podemos decir que en su caso en particular hay una apertura a este tipo de problemáticas. Hay una sensibilización. Señala claramente en el caso de este docente quien es el más joven de este grupo de maestros informantes, no casado sin hijos, quien nos dice que ante los problemas de los niños con conductas femeninas, él dice: “nada, no puedo hacer absolutamente nada, pues este asunto a mi como docente no me implica, no me compete”. Más adelante dice, “no me compete, es una conducta natural, no debo ni puedo hacer nada”. Demuestra que es tan abierto que cae en el otro extremo. Por otro lado en las tres maestras del CONAFE, hay una conducta invasiva, en este caso este asunto se considera que no compete a la docencia. Cuando se le pregunta cuál es el deber ser de los docentes él dice: “lo que hay que hacer es aclarar la conducta del niño, la conducta sexual del niño. Por otro lado sigue

diciendo: primero hay que averiguar quienes son de su familia.” Manifiesta una posición abierta. Él dice no hay que modificarla sino encauzarla: ¿Qué entiende por encauzarla, que es lo que hace para encauzarla?, mas adelante aclara: cuando se le pregunta Cuál cree que debe ser la actitud del docente?: en teoría para él hay que encauzar hablar con la familia, aun cuando dice que en la práctica que él no hace nada... Aquí hay un asunto muy grave de que realmente en los docentes no hay una formación, en su formación como docentes, no descubrimos una formación específicamente orientada a la atención a los problemas de conducta de comportamiento y menos cuando hablamos de comportamientos de índole sexual. O no hay una formación o la formación es simplemente tan ambigua tan opuesta que puede tomar dos actitudes los docentes: por un lado invadir la vida del niño en el ámbito de la escuela y de la familia y por otro lado una apertura del no hacer nada. Hay en definitiva un doble discurso, que además esta claro que este doble discurso forma parte de la sociedad en general. Finalmente tenemos que preguntarnos: ¿Quién tiene más peso sobre el individuo, la familia o la escuela? Hay que reconocer que las bases de la socialización se encuentran en la familia. Y el peso de la familia a los cuatro años de edad del niño (a), aproximadamente, viene a recaer en la escuela. La escuela, con sus perfeccionadas estrategias de control, de disciplina En apariencia por la carencia de una formación del docente en habilidades de reflexión, estos docentes no se cuestionan sobre su accionar en el aula y en unos casos culpan a la familia y entonces simplemente dejan fuera de su ámbito el problema. Con esta actitud se invisibiliza la situación de los niños con actitudes femeninas y con ello dejamos fuera la posibilidad de atender de una manera adecuada todo lo concerniente con

actitudes invasivas, de control de disciplina hacia los niños (as) que quedan fuera de la “norma”. Tenemos que reconocer además que en la cultura docente no hay la formación adecuada. Se habla a la ligera, muy líquido sin fundamentación con significaciones imaginarias sociales instituidas que intentan preservar un status quo. No se trata de disciplinar, la misma historia nos lo demuestra, se trata de comprender y aceptar. Tenemos que preguntarnos qué impacto tiene en su estructura psíquica y en su cuerpo estas estrategias disciplinarias. En la cultura docente, sus significaciones imaginarias sociales le dan mucho poder al docente, quien finalmente no tiene formación ni conocimientos apropiados a situaciones concretas como la presencia de actitudes femeninas en niños varones. La tragedia de estos niños es estar en una escuela sin conocimientos ni capacidad para comprenderlos y sin embargo, con fuertes actitudes disciplinarias que quebrantan al niño como sujeto sin respetarlo.

Conclusiones

Los docentes tienen creencias “ingenuas”, sólo reproducen las demandas del sistema educativo nacional, de su formación en escuelas normales y del sistema social en general, con respecto a la diferencia sexual. En este sentido reproducen las significaciones sociales imaginarias de nuestra sociedad y del ser docente. Este sistema de creencias y significaciones imaginarias sociales, provienen en los docentes, de la sociedad, del sistema educativo, de las teorías educativas vigentes, pero también de las madres y padres de familia, quienes de alguna manera impactan la labor del docente en su trato cotidiano. Actualmente las madres de familia, tienen y juegan un papel más fuerte, más importante en la vida de los docentes, y en especial a nivel preescolar y

primaria. Hay que reconocer que no sólo lo directo y negativo, también hay cosas y eventos sociales indirectos y / o positivos, por ejemplo: el permiso que padres de familia, en especial madres, y docentes otorgan a los niñ@s, para mostrar determinadas conductas y para que aprueben o den prioridad a determinados comportamientos en y fuera del aula. Un claro ejemplo de ello sería el que los niños jueguen rudo y fuerte y las niñas tranquilas y pacíficas. Todo esto ha sido puesto en evidencia cuando Foucault (2005) menciona que se disciplina, se usa el biopoder, generando tanto comportamientos como imposibilitando otros, así como Castoriadis (1998) ha enfatizado la “desertificación social” que impide o imposibilita, realizar ciertos comportamientos. En definitiva lo que se tiene que poner en relieve, en juego, es la existencia del ser humano, pues hay mucha violencia sutil y/ o simbólica hacia los niños. Por ello lo que no se debe hacer es “excluir” o pretender disciplinar lo que el niño es. Existe en madres y docentes mucha carga emocional, la cual están depositando, inadecuadamente en el alumn@.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre. (2003) La dominación masculina. Ed. Anagrama. Barcelona.

Castoriadis, Cornelius (1998) Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Eudeba. Buenos Aires.

Fischer Pfaeffle, Amalia E. (2003) Devenires, cuerpos sin órganos, lógica difusa e intersexuales. En Diana Maffía (2003) Sexualidades migrantes. Género y transgénero. Editorial Feminaria. Buenos Aires. (Págs. 9-30)

Foucault, Michel (2005) El poder psiquiátrico. Cursos del College de France. (1973-1974) traducción Horacio Pons. Akal ediciones. Madrid.

Revilla Fajardo, Jorge A. y Carrillo Trujillo, Carlos David (2003). Actitudes docentes en preescolar al género y la orientación sexual en alumnos varones. Memoria del XI Congreso Mexicano de Psicología, octubre de 2003, Campeche, Camp.

Sáez, Javier (2005) Teoría Queer y psicoanálisis. Editorial Síntesis. Madrid.

Cuerpo y sexualidad; la percepción de jóvenes residentes en tres albergues del Distrito Federal

José Luis Cisneros.
Miriam Ramírez Jiménez.¹

A manera de introducción

En estas líneas presentamos una descripción y análisis de los significados, experiencias y representaciones que tienen los jóvenes de la vivencialidad de su sexualidad, aquí destacamos que es importante señalar que el ejercicio de la sexualidad debe entenderse dentro de un contexto de desarrollo integral fundamentado en una cultura sexual basada en la educación, dentro de la cual se preste particular atención para que se desarrolle de manera sana y respetuosa. Por lo tanto, si consideramos que las primeras manifestaciones de la sexualidad infantil se dan a través de los juegos sexuales, los cuales a su vez constituyen una forma de conocer el propio cuerpo y de desarrollar la identidad, también tenemos que reconocer que existen profundas limitaciones respecto al desarrollo de la sexualidad, es decir, reconocer que los jóvenes tienen una necesidad imperiosa no solo de información sino de una educación respecto a su propia sexualidad, lo que presupone también reconocer que existe una exigencia para con el educador para que aborde el tema y responda a las inquietudes que se tienen de la sexualidad de manera abierta.

Por otro lado, las prohibiciones de los juegos sexuales evidencian pensamientos cuya moral social crea una conciencia marcada por confusiones que reproducen comportamientos de culpa, inhibición, vergüenza, suciedad, y baja autoestima, todos estos pensamientos conducen a creer que hablar de “sexualidad” es malo, de ahí el interés por conocer los significados sexuales de los jóvenes así como la expresión de aquellas experiencias presentes como la vivencia de su cuerpo, actitudes, lenguaje, comportamiento, y la demanda de sus necesidades y deseos.

En lo que se refiere a la metodología utilizada, para nuestro estudio ésta se poyada en la observación participante y la entrevista como herramientas para la obtención de información. Nuestra población objetivo, fueron 14 jóvenes varones y mujeres estudiantes en escuelas públicas del último grado de primaria y el primero de secundaria, cuyas edades fluctuaban entre los 11 y 15 años, todos residentes en los albergues Casa PACO (Promoción y Acción Comunitaria), La Casa de la Sal y Casa de las Mercedes. La razón porque hemos escogido estos albergues como parte de nuestro estudio esta basado en : A) Casa de la sal: es un albergue para niñas, niños y jóvenes infectados del virus de inmunodeficiencia humana. B) Casa Paco: es un lugar destinado para niños y jóvenes (todos varones), en situación de calle. C) Casa de las Mercedes: es un albergue donde residen niñas y jóvenes (todas mujeres), con antecedentes de abuso o violencia intrafamiliar.

¹ Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco, Depto Relaciones Sociales. Área de Investigación; Educación, cultura y proceso sociales.

El objeto de nuestro estudio

Las investigaciones en el campo de la sexualidad han tenido un desarrollo digámoslo así, relativo, sin embargo con la puesta de atención al surgimiento del SIDA, comenzaron a desarrollarse muchos estudio de la sexualidad, sin embargo muchos de éstos han puesto una particular atención a las prácticas de riesgo, a los métodos de prevención y a la prevención de embarazos no deseados. Otra cuestión es que muchos de estos estudios, parten de un enfoque médico, limitando la sexualidad y la percepción del cuerpo en términos del modelo dominante a la relación heterosexual reproductiva. En este contexto los estudios realizados en México plantean un “modelo normativo” que consiste en repetir a los jóvenes que la única opción amorosa y erótica es la heterosexual, sin reconocer sus inquietudes, y deseos, incluso sin poderlos comentar con algún adulto (Hernández 1997).

De ahí que el interés de nuestra investigación se allá orientado a conocer algunas de las manifestaciones de la sexualidad, dirigidas hacia el propio cuerpo en grupos de hombres y mujeres jóvenes que residen en albergues infantiles. Hemos consideramos de suma importancia trabajar con jóvenes (mujeres y hombres), en la media que estos forman un grupo social heterogéneo y en rápido crecimiento, de ahí la importancia de afirmar la sexualidad en jóvenes, conocerla y comprenderla significa darle valor y reconocerla de manera integral como una forma de expresión de la cultura, por ello, es necesario partir del reconocimiento y la aceptación que adquiere para los jóvenes la percepción del propio cuerpo, en sus diferentes manifestaciones, aceptando la diversidad, las diferentes preferencias sexuales, así como el abanico de posibilidades para ejercer una sexualidad libre, placentera y de respeto mutuo, reconociendo individualidades y diferencias. Hablar entonces de la sexualidad de los jóvenes, presupone reconocer un conjunto de necesidades sexuales, que no suelen necesariamente estar ligadas directamente con la procreación, por el contrario requieren una atención específica e inmediata (Langer, 1999:136).

Finalmente consideramos que el conjunto de las reflexiones obtenidas así como de nuestros hallazgos podrían ser de utilidad en el área de la educación, en donde la labor del docente, no solo debe concretarse a su función transmisora de contenidos escolarizados, sino que debe estar orientada a la trasmisión de conocimientos sobre la sexualidad, de suerte tal que favorezca la toma de decisiones y el respeto del propio cuerpo y el de los demás. Sobretudo porque en este sentido como afirma James R. Kincaid (1998), bajo la idea de inocencia con que nuestra cultura ha definido niñez y juventud no se esconde sino una profunda sexualización cultural. De ahí la necesidad de insistir en explorar las necesidades que manifiestan las y los jóvenes, así como buscar comprender la percepción que construyen de su propio cuerpo, y desde esta perspectiva integrar procesos formativos de la sexualidad

humana al área de la educación, lo que necesariamente nos permitirá identificar los significados que los jóvenes dan a la sexualidad para que estos sean estudiados con mayor detenimiento y comprendidos para poder profundizar en los conocimientos sobre sexualidad y juventud.

El escenario de la investigación y el procedimiento

En Casa PACO, Casa de la Sal y en la fundación Casa de las Mercedes, el trabajo de registro y obtención de la información se llevó a cabo en dos momentos, el primero se realizó gracias al apoyo de la maestra de grupo de quinto y sexto de primaria quien permitió el registro de una observación. Posteriormente se implementó un taller denominado “Estrategias para una educación de la sexualidad en base al “reconocimiento del cuerpo”. Otras técnicas en las que nos apoyamos fueron el diario de campo y la audio grabación, Por otro lado es importante subrayar que las y los jóvenes no se seleccionaron al azar, se eligieron de acuerdo a criterios como:

- Interés por participar
- Residencia permanente en el albergue
- Edad entre 11 y 15 años
- Estudiantes (sin necesidad de estar inscritos en el momento del estudio)
- Disposición para trabajar en equipo

La decisión a trabajar con este universo se debe a que se considera que las y los jóvenes en albergues infantiles representan una población en crecimiento, pocas veces estudiada, por lo que los resultados obtenidos pueden aportar conocimiento oportuno y relevante, y como hemos mencionado indispensable para la labor de un docente.

Mediante la técnica de observación pudimos constatar las actitudes y comportamientos del joven en su contexto, aspectos como: la interacción que mantiene con el grupo, el carácter de relaciones que establece con sus pares o con adultos, su actitud ante las normas, sus hábitos de higiene y alimentación, su tolerancia y rendimiento ante las actividades, estados de ánimo, interés y motivación por el estudio, las formas de expresar afecto, relaciones de convivencia, límites, entre ellos y con los otros. Para este proceso de sistematización fue de gran ayuda un diario de notas en el cual (durante todo el trabajo) se anotaron ideas, preguntas, posibles referencias, recomendaciones, etc., que ayudaron en la interpretación de los testimonios obtenidos en el trabajo de campo.

Para la obtención de información sobre prácticas, valores y significados acerca de la sexualidad, se llevaron a cabo conversaciones que se grabaron y transcribieron. Como el apoyo de los participantes considerados como actores importantes aportaron información relevante, mediante el uso de cuestionarios abiertos en los cuales se les dio la libertad de contestar lo que ellos consideraran adecuado y pertinente a las preguntas guías. El desarrollo del taller con el grupo de jóvenes varones y

los testimonios obtenidos de las conversaciones con las niñas y jóvenes aportaron los principales elementos para analizar y comprender las manifestaciones de la sexualidad y la percepción del cuerpo en las y los jóvenes.

El soporte conceptual

En los estudios sobre sexualidad y juventud resaltan como característica principal aspectos relacionados a cambios de orden físico-biológico y de cuestión psico-social, es decir, en cuanto al desarrollo sexual (cambios puberales y de estructuras mentales). Sin embargo, pocas veces se reconocen las expresiones de la sexualidad en niños y jóvenes, como manifestaciones inherentes de comportamiento sexual en su entorno, con lo cual se puede partir del supuesto de que la sexualidad es una construcción social, lo que implica que seamos capaces tanto hombres como mujeres de dicha construcción y que la información, las actitudes, elementos de la representación social que han adquirido junto con los valores que le damos, constituyen la concepción de nuestra propia sexualidad.

Es importante subrayar que partimos del hecho de reconocer a la “juventud” como aquella determinación dada por factores sociales que generalmente se refiere a diversos cambios en su condición, cosa diferente al concepto de adolescencia el cual suele ser vinculada con el inicio de la pubertad y las transformaciones físicas y psíquicas que la acompañan (Allerbeck y Rosenmayr, 1979).

Históricamente los conceptos de infancia y juventud fueron poco desarrollados, y no es sino hasta finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, cuando Rousseau en su obra *Emilio o la Educación*, definió a la “adolescencia” como una etapa turbulenta de transición entre la “infancia inocente” y la adultez. Esta concepción se extendió durante el siglo XIX, bajo la influencia de factores históricos relevantes como la revolución industrial, la teoría darwiniana, los cambios en la estructura familiar de las clases medias y el aumento de la escolarización como esperanza de vida (Martín, 1998).

En el siglo XX Stanley Hall aportó la definición clásica de “adolescencia” entendida como un periodo universal y natural, determinado biológicamente y dominada por los instintos (Martín, 1998). Importante en estos años es también el trabajo de Erikson (1950), para quien (a grandes rasgos), la adolescencia es una fase necesaria en la elección de roles e identidad, teniendo esta una naturaleza igual para todos (por encima de las clases sociales). A estas concepciones se les cuestionó los supuestos de universalidad y naturalidad que pasaban por alto la construcción social de los grupos de edad (Martín, 1998).

En 1978 Bordieu afirmaba “la juventud no es más que una palabra” debido a que las divisiones entre edades son siempre arbitrarias (Bordieu, 1992), de ahí la importancia de precisar la diversidad que engloba al hablar de la categoría de jóvenes, como un proceso discontinuo y desigual diferenciado en

cada cultura. Si bien existen diversos modos de ser joven, no existe un criterio único y delimitado. Por su parte la Organización de las Naciones Unidas (ONU) tomaba hasta hace poco como rango de edad entre los 15 y 25 años; la Organización Mundial de la Salud (OMS), la sitúa entre los 10 y 19 años, la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) recientemente lo ha ampliado de 10 a 29 años. El Fondo Internacional de Las Naciones Unidas para la ayuda de la infancia (UNICEF), considera “niños” a los menores de 18 años. El instituto mexicano de la Juventud (IMJUVE) reconoce al sector juvenil con base en el grupo de 12 a 29 años de edad (Cobos s/f).

En otras palabras son los agentes e instituciones quienes marcan los límites de las edades sociales, asimismo construyen los perfiles y contenidos de las figuras de los jóvenes y de sus roles. En México la etapa de la juventud, se incluye en la categoría de menores de edad, debiendo estar bajo la tutela de los padres. En consecuencia para esta investigación partimos del hecho de reconocer que los jóvenes comparten determinadas características, necesidades y problemáticas entre sí, que los hace factibles de constituirse como grupo específico de estudio. Por lo que se tiene presente que no son, ni en su definición, un grupo homogéneo, sin embargo para nosotros la voz y demanda de los jóvenes residentes en albergues infantiles representa uno de los principales propósitos.

La expresión de la sexualidad

La sexualidad constituye uno de los principales ejes conformadores de la identidad, y se encuentra fuertemente influenciada por los cambios corporales propios de la juventud, producto tanto de las modificaciones hormonales, como por las influencias sociales y culturales que establecen en diversos contextos. En este sentido para Amuchastegui los significados sexuales son constituidos mediante los discursos sociales y locales, el significado edificado en el dialogo y la experiencia subjetiva del cuerpo. Estos elementos son considerados como parte de los procesos y las formas en que las personas dan significado a los deseos, fantasías, prácticas, narrativas (Amuchastegui, 2001), y experiencias con el cuerpo, claro esta que estos significado varían de cultura a cultura. En este sentido, y siguiendo a Amuchastegui en la búsqueda de los significados sexuales, hemos querido examinar las expresiones de la experiencia del cuerpo proporcionadas por los participantes en este estudio, a través de conversaciones, observaciones basadas en sus juegos diseñados para ello, y en el análisis del lenguaje y del comportamiento.

Las expresiones dan forma a la experiencia (Voloshinov, 1973:83), son conductas realizadas o fantaseadas, donde el acuerdo es una condición indispensable. Aunque antes se caracterizaban ciertas zonas erógenas localizadas en algunas regiones de la piel y mucosas, cuyo estímulo provocaba o

aumentaba la excitación sexual, en la actualidad no se reconocen de esta manera puesto que se sabe que toda la superficie cutánea puede producir este efecto.

Las expresiones son conductas que tienen ciertas resonancias (reacciones que acompañan una experiencia que no es obvia), y tiene que ver con el estímulo sexual efectivo (ESE), en donde las personas encuentran satisfacción, estimulación u orgasmo; conocidas como FILIAS, las cuales en muchos momentos de la historia han sido estigmatizadas.

Algunas de las manifestaciones sexuales observables e involuntarias son las poluciones nocturnas, erecciones del pene y aumento de la humedad vaginal. Las fantasías sexuales o eróticas, pueden estar acompañadas de masturbación y observación de pornografía. Muchas de ellas, en otros tiempos han aparecido bajo diferentes nombres desde “faltas de educación” hasta “pecados” o “crímenes”. La iglesia católica las incluye como “ofensas a la castidad” y las condena como “actos desordenados” (Chávez, 2004).

La expresión simbólica de la sexualidad

Si bien la sexualidad tiene un componente biológico, este se encuentra permeado por las redes sociales de los significados que tiene para cada cultura. Tales significados van desde las reacciones corporales (los líquidos asociados a la sexualidad como el semen, los fluidos vaginales, los olores), hasta la forma de ejercer de una manera u otra la sexualidad (como la masturbación, con quien y en que condiciones). De acuerdo con Bordieu (2002), la sexualidad está incorporada en los cuerpos y en los hábitos que “funcionan como sistemas de esquemas de percepciones, tanto de pensamientos como de acciones”. Merleau-Ponty (1986) ha sostenido que a través de la percepción se funda y se inaugura el conocimiento. Percibir es para este filósofo tomar conciencia de algo. El “algo perceptivo” siempre está en medio de otra cosa; siempre forma parte de un campo. La percepción nos enseña y revela que somos una existencia abierta a un mundo: “la percepción me abre al mundo” (Merleau-Ponty 1986:271).

En consecuencia, la percepción como una experiencia cotidiana está mediada por valores, actitudes, personalidad y significados sociales, pero también está determinada por factores socioeconómicos Davidoff (1989), la define como “un proceso cognoscitivo, una forma de conocer el mundo.” Los estudios sobre percepción han resultado de vital importancia, pues presentan una aproximación sobre los aspectos subjetivos que reflejan la calidad de vida de los individuos y comunidades. Cuando percibimos, hablamos de experiencias, que son seleccionadas y significadas a partir de referentes de nuestro grupo social.

El cuerpo como construcción simbólica, comunica sentimientos, emociones, acatamientos y rebeldías. Cada sujeto nace con un cuerpo determinado biológicamente, pero construido de acuerdo con

mediaciones culturales, sociales y emocionales. Es entonces un proceso histórico de múltiples dimensiones, lo que indica que este ha ido cambiando, no solo de significados, sino de simbolizaciones y valoraciones. La percepción del cuerpo, como una forma de conocimiento, de apropiación, tanto en mujeres como en hombres es imprescindible al hablar de la sexualidad y un hecho reiterativo para reflexionar como se establecen las relaciones de género

El cuerpo es la prueba más tangible de nuestra presencia física, también es una elaboración cultural, ya que a través de él, los grupos humanos establecen códigos, pautas de conducta, ideologías, constancia de existencia en la colectividad. “Más allá de tener un cuerpo, o ser un cuerpo, construimos un cuerpo” (Uribe, 2002).

Para Merleau-Ponty, el cuerpo no es una realidad biológica, sino una realidad personal que trasciende, a la vez significativa y con significado, con presencia personal y símbolo de esa misma presencia, “el cuerpo no es un objeto, una cosa, en su conjunto no es un ensamble de órganos yuxtapuestos en el espacio, sino una posesión indivisa” (Merleau-Ponty, 1986:56).

Como portador y productor de signos, el cuerpo habla y es hablado por las pautas socioculturales, dentro de los que se reconoce como soporte de sentido: sus rasgos externos, sus propiedades y características internas, tanto como las posturas que adopta o las vestimentas con las que se lo cubre, expresan la historia de su portador, refieren a su origen y posición social, manifestando pertenencias y adscripciones a grupos y clases particulares.

Malinowski describe sobre la vida de los salvajes observando que en la juventud; el muchacho cubre la región genital con una hoja púdica en cuanto observa en su cuerpo los primeros cambios físicos, el rápido auge de los órganos viriles, la aparición del vello entre otros. En cambio en las muchachas, mucho tiempo antes de la pubertad ya llevaban faldas y adornos y al aparecer la pubertad se preocupan, no ya de cubrirse, sino de adornarse y lucir su cuerpo.

Durante la juventud, el cuerpo ocupa un lugar importante debido a que, uno de los primeros datos que aparece es la apariencia física. Esta no se puede generalizar pues cambia y se va renovando en el tiempo y los lugares. Responde a modalidades simbólicas, dependientes de los efectos de la moda, constituye el aspecto físico: talla, peso, cualidades estéticas, se trata de signos que fácilmente pueden convertirse en índices para orientar la mirada del otro a ser calificados, bajo etiquetas morales o sociales, “sobre todo son las mujeres las que tienden a sentirse más insatisfechas acerca de estos aspectos que los hombres de su misma edad” (Siegel, 1982).

Los valores hegemónicos otorgados por la publicidad, influyen notoriamente en la forma de percibir lo corporal, así los estereotipos de belleza cada vez se generalizan más en nuestra sociedad y es el modelo de un cuerpo delgado, blanco, sano, e higiénico, que se revela contra la vejez, el que se impone para

calificar o descalificar lo corporal. “es la colonización de hoy que nos enseña que la blancura, esbeltez y juventud es lo mejor” (Belausteguigoitia: 2006). El cuerpo es visto entonces como un objeto al que hay que darle forma, untarle todo tipo de cremas y hacerlo pasar por el gimnasio. De esta manera las formas de percibir, ordenar, disciplinar, vivenciar y significar lo corporal en cualquier cultura, son aprendidas y reproducidas por los sujetos que nacen con un cuerpo determinado biológicamente pero construido con mediaciones culturales, sociales y emocionales, un proceso de aculturación asimilado endógenamente.

De esta forma vamos integrando códigos que resultan de la interacción con los otros, códigos que se traducen en gestos, posturas, conductas sexuales y estéticas. Así también los espacios de lo público y privado se construyen con referentes culturales y corporales. Constituidos por el género y la sexualidad, ambos crean dos contextos que demandan diferentes actuaciones, prácticas y representaciones, vinculadas con la sexualidad.

Representaciones del cuerpo desnudo

El desnudo trasciende el hecho de traer o no traer ropa y se relaciona más bien con una determinada concepción de la realidad del cuerpo. Con una conciencia de carencia de vestido (total o parcial) en la vida cotidiana la desnudez vivida no tiene nada de escandaloso, se le acepta en el baño, en la cama, en los sitios “privados”. En culturas (como la mexicana) la desnudez es algo que se problematiza, se combate, se discute y se consume. Consiste en mostrar o no ciertos puntos concretos del cuerpo en los cuales se concentra la significación del desnudo y la validez del pudor (genitales, trasero y en el caso de las mujeres el seno). A los órganos y las funciones del cuerpo humano se les atribuyen representaciones y valores diferentes en las distintas sociedades.

En los tiempos antiguos las sociedades de griegos convivían desnudos, y esta era la principal forma para conocerse, “te conozco mas allá de lo que se ve, te conozco en la desnudez” (Hernández, 2005).

El cuerpo desnudo en muchos casos se le concibe como “noción de pecado”. En otras sociedades como en Chile un cuerpo desnudo es necesariamente un cuerpo femenino joven y estilizado. Según Paul Ableman (1982), en civilizaciones donde se vive prácticamente sin vestimenta alguna, poseen cierto concepto de “desnudez” y un margen de pudor. Es interesante reflexionar como el cuerpo desnudo parece representar en si mismo la “privacidad”. En diferentes culturas el cuerpo de mujer ha sido visto como la representación de la sexualidad reprimida, ha representado el “peligro” o su contracara “la libertad sexual”. El cuerpo de la mujer es un objeto que puede ser exhibido, ocultado, tocado o censurado, un fetiche ornamental, sin embargo para cada cultura la concepción y las prohibiciones con respecto a la desnudez se enseña a niños y jóvenes en función del conjunto de valores sociales

practicados y reconocidos de ahí que en muchas culturas, los órganos genitales se vean como zonas prohibidas e incluso como desintegradas de su cuerpo.

En el caso de una sociedad como la nuestra, en las escuelas primarias hace más de 30 años que la primera edición de libros de ciencias naturales presentó las dos figuras infantiles en las cuales aparecían los cuerpos desnudos, pero fue tal la presión y el escándalo que al año siguiente salieron con traje de baño y así continuaron apareciendo. Actualmente con el nuevo libro de texto, México se coloca como uno de los impulsores en programas de educación de la sexualidad y entre los hechos destacamos, que las lecciones informan sobre los cambios físicos en hombres y mujeres, al hablar de aparato sexual y no de aparato reproductivo. Se plantea el placer masculino (sueños húmedos) y aunque se habla del uso de calendario en la mujer para identificar la fecha de menstruación, no se brindan las alternativas para evitar un embarazo.

Comentario general de nuestros hallazgos

De las 21 preguntas listadas en la “sopa de Letras” para que los jóvenes mostraran su aprendizaje en cuanto a los nombres correctos del cuerpo, todos tuvieron al menos 19 aciertos. Esto significa que la meta planteada del 90% de los jóvenes que nombran correctamente la mayoría de las partes del cuerpo por las que se preguntó se cumplió, e incluso se rebasó (fue el 100%) Hay que decir que salvo el término “nalgas” a las que se nombró con el apodo “pompas”, ninguna de las partes del cuerpo fue nombrada con apodos. Incluso, pensamos que la confusión en las respuestas se debió principalmente a la redacción de las preguntas. En cuanto a la resolución de la sopa de letras a partir de la lista de palabras complementadas, pese que simplificamos, el formato, resultó de un grado de dificultad tal que no fue posible terminarla completa en el tiempo asignado por la actividad. Reconocemos esto como un error de cálculo.

La mediación del porcentaje de jóvenes que distinguen la mayoría de las veces entre “privado y prohibido” se realizó a través de completar diversas preguntas (tres, cuatro y diez). En ambos grupos, conciben principalmente como partes privadas del cuerpo aquellas con connotación sexual (las respuestas mas frecuentes a la pregunta diez fueron pene, testículos, nalgas, vulva, pechos

Ahora bien, tomando como premisa que lo que queremos ver en nuestro cuerpo lo tenemos prohibido (reprimido) entonces la pregunta tres indirectamente nos arroja información sobre las partes del cuerpo no aceptadas, marginadas, poco observadas. En este aspecto si hubo diferencias entre grupos. Tres de siete jóvenes (paco), vuelven a hacer referencia al pene como la parte del cuerpo que no desearían ver en un espejo por calificarlo de “grosero” “apestoso” o “grande”. En cambio, entre los jóvenes de hogares tradicionales ninguno mencionó una parte del cuerpo con connotación sexual, sino las

menciones fueron la nariz, la boca las uñas, la panza, las rodillas y los pies ya sea por el tamaño, la textura o el volumen.

Por tanto, encontramos que los jóvenes de hogares tradicionales en ninguno califican simultáneamente de “privado” y “prohibido” una misma parte de su cuerpo, por ende se infirió que entienden la diferencia de los términos. En cambio, los jóvenes de Paco no comprendieron la diferencia en tanto que una misma parte del cuerpo fue calificada de privada y rechazada por ende “prohibida”. Por otro lado, destaca que ambos grupos tienen posicionado el concepto de “privado” en sus espacios. No tuvieron problema para dar una lista de sus ámbitos privados, donde destacaron al cama, el cuarto/recámara, y los juguetes; incluso, dos jóvenes aportaron respuestas que ampliaron el concepto de “espacio privado” al mencionar cartas, diarios, libretas y “mi sillón”.

En cuanto a la recopilación de información, las monografías disponibles para el estudio del cuerpo humano representaban generalmente imágenes de varones, además del amplio grado de censura o inexactitudes. La censura también se presentó en Internet aún tratándose de páginas didácticas hubo dificultad para encontrar imágenes de desnudos que no fueran estereotipadas ni pornográficas. Entre las vetas encontradas para futuras línea de investigación está; 1) la ampliación del concepto “cuidado del cuerpo”; 2) la identificación y manejo de la discriminación hacia las mujeres (en ambos grupos); y 3) la identificación y manejo de la violencia entre hombres (Casa PACO).

El juego como elemento lúdico favoreció conocimiento, diversión, placer, en tanto que es una manera funcional de relacionarse con otros. Reconocemos que un elemento muy ventajoso para el desarrollo de todo el trabajo fue contar con información detallada acerca de las características de los participantes y de su entorno, así como el permiso de padres, tutores y autoridades a cargo de los jóvenes.

Durante las observaciones, reconocimos la carga negativa alrededor de la sexualidad que manifiestan los jóvenes, sobre todo al referirse al cuerpo femenino, donde hombres y mujeres valoran a partir de los estereotipos, roles, comportamientos socialmente aceptados para uno u otro sexo, de los discursos aprendidos en la familia y en la escuela en cuanto a las conductas atribuidas al ser hombre o mujer. Reconocer el cuerpo de una mujer en tanto satisface las necesidades masculinas (como instrumento de placer), es algo que prevalece en nuestra sociedad, por lo tanto el propósito de nuestro trabajo como docentes ha sido reconocer las necesidades de una educación de la sexualidad considerando el enfoque de género y la prevalencia de actitudes positivas hacia todas las manifestaciones de la sexualidad.

En este sentido la situación de los albergues infantiles en las que se encuentran niños y jóvenes, suscita a reflexionar ante las nuevas generaciones de jóvenes tanto mujeres como hombres y las condiciones de desventaja social que los exponen a seguir como grupo vulnerable, donde los profesionales difícilmente

se involucran para garantizar su desarrollo integral. Por ello es preciso proponer en las investigaciones a este sector, el cual, dentro de su cotidianidad, concibe la discriminación, el rechazo (social) y en algunos casos la indiferencia. ¿De quién?, de los padres, del grupo, de la sociedad, de las instituciones. La manera como estos niños y jóvenes viven su sexualidad, parece ser otro punto a reflexionar, ya que engloba toda una forma de concebir y vivir las expresiones y significados sexuales a través del cuerpo. Al destacar el papel del docente, la educación en sexualidad es un trabajo por realizar, que demanda el reconocimiento y el respeto a todo tipo de manifestaciones, prácticas y derechos sexuales. El interés por comprender como se percibe el cuerpo y la sexualidades en este tipo de grupos, donde supuestamente no existen capacidades y deseos eróticos, de ellos. Finalmente, se observó que en realidad existe una forma de simbolización, la cual es negada, prohibida, o reprimida. Mas aun cuando no se inscribe dentro de los parámetros de la cultura heterosexual, determinada por categorías binarias.

Bibliografía

- Ableman Paul., (1982) *Anatomy of Nakedness*, Orbis, Londres.
- Allerbeck, Klaus, y Leopold Rosenmayr, (1979). *Introducción a la sociología de la juventud*, Kapelusz, Colección Estudios e Investigaciones, Buenos Aires.
- Amuchastegui, Ana, (2001) *Virginidad e Iniciación sexual, experiencias y significados*, EDAMEX, México.
- Belausteguigoitia Marisa (2006) *"Las güeras y las prietas". El coloquio anual del Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM*, México.
- Bordieu, Pierre, (2006) *La dominación masculina*. Anagrama, Barcelona.
- Bordieu, Pierre, (1992) "La jeunesse n'est qu'un mot", en *Questions de Sociologie*, Les Pages Bordieu, Minuit, Paris.
- Hernández Meijueiro, Juan.Carlos. (1997) *Historia de la Sexualidad en Occidente* Notas del curso, Xochiquetzal, México.
- Kincaid, James R., (1998) *Erotic Innocence. The Culture of Child Molesting*. Duke University Press, London.
- Langer, A., (1999) "Planificación familiar y salud reproductiva: desafíos para llevar el paradigma de salud reproductiva de la retórica a la práctica" en Mario Bronfman y Roberto Castro (coords), *Propuestas internacionales: salud, cambio social y política: perspectivas desde América Latina*, Edomex/INSP/Foro internacional de ciencias sociales y salud, México.
- Martín, Enrique. (1998) *Producir la juventud*, ISTMO, España.
- Merleau-Ponty, Mauricio, (1986) *Fenomenología de la Percepción*, Planeta, México,
- Siegel, O., (1982) Personality development in adolescence. En Wolman, B. (Ed) *Handbook of developmental psychology*. Prentice Hall, N. Y.
- Voloshinov, Valentin, (2001) "Marxism and the philosophy of language", en Ana Amuchastegui, "subjetividad, sexualidad y experiencia", *Virginidad e Iniciación sexual, experiencias y significados*, , EDAMEX, México.

**VIDAS, DECISIONES Y RIESGOS:
HISTORIAS DE VIDAS DE PERSONAS TRANSEXUALES
Y TRAVESTÍS EN SUS VIVENCIAS DENTRO DEL COMERCIO SEXUAL DE LA CALLE Y SUS
PERCEPCIONES FRENTE AL CONTAGIO DE INFECCIONES DE TRANSMISIÓN SEXUAL Y
DE LA CALIDAD DE LAS PRESTACIONES QUE RECIBEN DESDE LOS SERVICIOS DE SALUD.**

**JUAN CARLOS ANCAPÁN QUILAPE, LICENCIADO EN OBSTETRICIA Y PUERICULTURA
EGRESADO DE LA UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE.**

*Dedicada a mi padre Miguel, mi luz y guía en el camino de mi vida.(1943-2007)
A mi madre Rosario y mi familia, a Jackelyn Aguilera y a Andrés Rivera, quienes hicieron posible
presentar este trabajo, en la ciudad de Mexico.*

HISTORIAS DE VIDAS.

Dentro del ámbito de mi formación profesional, debo señalar que el rol social inserto, actualmente en los planes de estudios de carreras universitarias de ciencias de la salud, ultimamente moldean la aproximación e incorporación del enfoque de género y la promoción en salud, en el trabajo con grupos muy vulnerables dentro de la sociedad chilena. Y hablo desde la experiencia adquirida, después de realizar, uno de los primeros trabajos chilenos en torno a captar las esencias de aquellos relatos emitidos por personas, que rara vez se les escuchan, puesto que transgreden principios válidos de la heteronormatividad, como la construcción social delimitada, en torno al concepto peyorativo de la normalidad. Y es esta inquietud, en descubrir aquella transgresión, lo que ha originado el presente trabajo de investigación, dando a la luz, matices de complejidad y vulnerabilidad aún más a la condición humana.

Extractos:

TRANSEXUALES Y TRAVESTÍS DESDE UN ENFOQUE DE GÉNERO.

La tradición filosófica occidental, desde que la modernidad interpreta al mundo, establece una manera dicotómica de ver la realidad: Naturaleza y Cultura. Es así como de esta matriz dicotómica, se ha estructurado la existencia de dos categorías predominantes, los hombres y las mujeres. Y a partir de esta diferencia basada en la diferencia sexual, se instalan diferentes simbolizaciones y construcciones socioculturales en torno a lo que es masculino o femenino, es decir, aquello denominado género. Siendo esta perspectiva desde donde los procesos biológicos, anatómicos y fisiológicos, no pueden ser atribuidos a un estado natural de manera simple y directa, sino que siempre se encuentran mediatizados por procesos culturales.

“Una aprende a ser mujer, en todo, viendo desde todo, pero parece que es como de la sociedad, lo que hace la gente, y lo que hacen todos, o sea tu ves hombres que aprenden a ser hombres viendo a otros, y nosotras tenemos ese problema y tenemos que aprender a ser hombres por nuestra cultura, chilena, que no nos deja ser, me entiendes, para de alguna forma vivir” (CLAUDIA, TRANSEXUAL).

El género por lo tanto, es una construcción cultural, porque cada sociedad posee un ideal de hombre y de mujer y al mismo tiempo establece los mecanismos para asegurar que sus integrantes adquieran, desarrollen y produzcan a lo largo de la vida, las características y conductas esperadas. Estas características son históricas y se van transformando con y en el tiempo y además, son modificables. Estas características se transgreden, si hombres nacidos con genitales masculinos, comienzan a edades tempranas a vestir ropas femeninas, en forma inconsciente.

“Aunque la gente no lo crea, para nosotras es normal desde un comienzo pintarse y vestirse como mujer, porque es como un escape, siempre te golpean por eso, pero parece que cuando crecimos lo recordamos siempre...” (BEATRIZ, TRAVESTÍ).

La masculinidad se define en torno a un conjunto de características que están determinadas social, cultural e históricamente, llamados a cumplir con un rol jerárquico y del dominio político y económico. A su vez la feminidad tradicional es comprendida, como el conjunto de características sociales, culturales e históricas, las que están llamadas a cumplir con la reproducción biológica y los roles sociales determinados. A las mujeres se les enseña por una parte, una serie de valores, actitudes, comportamientos, creencias y expectativas de vida en un sentido, mientras se prohíbe, limita y castiga otras tantas, lo mismo sucede con los hombres, más aún en transgéneros.

“Yo creo que el castigo que más duele es el de tú familia, cuando chica tú lo haces porque no sé, hay algo que te encanta de esa ropa, una ni se imagina a lo que eso va a llegar después...” (GABRIELA, TRANSEXUAL).

MARTA LAMAS (Original no consultado, citada por SANTA CRUZ, 1993), ha definido la identidad de género, como la sensación personal de sentirse hombre o mujer, que se construye a lo largo de la vida la cual generalmente, se consolida alrededor de los tres o cuatro años de edad y que se relaciona con el posterior inicio de las conductas denominadas “roles de género”. Además, se diferencia de la orientación sexual, porque esta última se relaciona, con el deseo al objeto erótico que la oriente (homosexual, heterosexual o bisexual) y no con la auto percepción de su identidad de género.

“Me sentí niña, aún siendo hombre, pero esa era la sensación, cuando fui quinceañera, se despertó lo que sentía por otros chicos, eso es otra cosa, la sensación de ser mujer, ahora es como que te guste otro hombre” (ANTONIA, TRAVESTI).

La orientación sexual entonces, se consolida en la adolescencia. La diferencia sexual es por lo tanto, una realidad corpórea objetiva y subjetiva, a partir de la cual cada cultura elabora una determinada interpretación y simbolización, en donde además, se construyen estereotipos, cuyo resultado será una específica construcción de género, es decir, lo masculino y lo femenino. Es así como el ser transexual y travestí, involucra a dos categorías dentro del término transgénero. Por supuesto existen otras personas que integran esta subcategoría y son los transexuales de mujer a hombre, transformistas con apariencia femenina o drag queens, drag kings o transformistas

con apariencia masculina y otras personas que no se consideren acorde a normas sociales, del cómo deben sentirse y comportarse y que les imponga la sociedad en su construcción social y cultural. Al respecto la autora JAY PROSSER (2005), ha manifestado que el ser un o una transgénero, involucra directa e indirectamente a un término amplio, que se refiere a las personas quienes no pueden o no quieren conformarse con las normas sociales asociadas a su sexo físico. Aquellas personas poseerían una identidad, expresión o comportamientos, que no se relacionan tradicionalmente con su sexo de nacimiento. Así mismo, ella aclara:

“Las y los transgéneros tienen diferentes grados o niveles de transformación genérica y viven conforme al género que han escogido y sienten pertenecer”.

Una visión más general acerca de transgéneros, se refiere, a que quienes siendo del sexo contrario se visten como mujeres (travestís) y aquellos que se identifican como mujeres en cuerpos de hombres (transexuales de hombre a mujer). Estableciéndose así, diferencias que concuerdan a una identidad propia, siendo transexual y siendo travestí (BOLIN, 1998, original no consultado citado por DALLAS, 2006).

“Ser travestí no es lo mismo que ser transexual, las operadas, son cosas distintas, pero a la final el que una se cambie de sexo es como lo que las separa, pero con sólo eso ya nos discriminan, por ser así, porque como que nadie sabe que cosa somos” (PAMELA, TRAVESTI).

Para entender entonces ciertos aspectos de la discriminación por género, que involucra a transexuales y travestís directamente, debe señalarse que existen en las sociedades, normas basadas en principios o ideas, acerca de lo que debe ser. El ejemplo más simple, son las normas morales y muchas de las normas de educación y de comportamiento. Pero existe también una normativa en el sentido estadístico, es decir, "lo más frecuente". El uso lingüístico del adjetivo "normal" sólo hace referencia indirecta a la normativa y socialmente ésta equivale a lo "habitual". Según esto, el uso del término "anormal" no tendría connotaciones peyorativas, sino que alude a algo que sale de lo normal o de lo habitual. Pero aún así, es un término ampliamente involucrado y usado en las formas en como la discriminación como acto social, se refiere a las personas que escapan a la normatividad. Es por ello que dentro del contexto del uso de términos como anormal o subnormal, es el que determina (en la intención significativa del hablante) el valor social y cultural que se quiere señalar. Y es en donde las transgéneros y todos aquellos/as que transgreden lo normal, se enfrentan a ser vistos como anormales (MÉRIDA, 2006).

“Desde que tengo razón, que me siento como no normal, y eso te lo recalcan todas las cosas, en tu vida, hasta lo que te quieren, o sea tu familia” (CLAUDIA, TRANSEXUAL).

Por otro lado, las construcciones socioculturales del género, son las que determinan en parte las expectativas que padres y familias tienen acerca de los niños y niñas y su desarrollo se presenta amplísimo. El autor PALACIOS (1994) señala que los padres tienen expectativas acerca de lo que "han de ser sus hijos" (con distinción de sexos) y deseos de cómo sus hijos/as han de corresponderles. Los padres tienen ideas preconcebidas acerca de lo que es innato en las personas

y por lo tanto, de los límites de su influencia educadora. Los padres sostienen ideas de los logros progresivos del desarrollo de sus hijos/as y en consecuencia, de precocidades y retrasos. Sostienen estereotipos de lo que es un niño/niña "listo/lista", "inteligente", etc. y ubican a los suyos dentro de alguna de estas categorías. En la adolescencia ocurre la misma situación, pero enmarcado en el ámbito del desarrollo físico y psicológico. Posteriormente en la adultez, las tareas a cumplir respecto a proseguir estudios universitarios, casarse y tener hijos son relevantes para la familia. Es por ello que no importando la edad, sucede que cuando se transgreden aquellas expectativas, en las familias de transgéneros, aparecen correcciones, castigos, disciplina, etc.

Por lo tanto, todo aquello que interrumpa un proceso y que desestabilice la convivencia familiar, genere cambios o rechazos, involucra el hablar de una crisis no normativa al interior de la familia como institución (HERRERA, 2002). Así también, las transgéneros a la luz de la mirada que la sociedad tiene hacia ellas, las sitúa en una transgresión a la existencia de valores morales y religiosos. La existencia de valores que es inherente a la manera como las personas construimos un mundo de significaciones, es decir, significados de las vivencias y situaciones que hacen que las cosas que nos rodean, sólo cobren significados desde el momento en que despiertan nuestro interés. Es entonces como aquello que no provoca una actitud, que transgrede o desestabilice, pasa desapercibido, es insignificante o bien rechazado. Son juicios de valor y actitudes hacia las cosas interiorizadas en los adultos e instituciones es decir, normativizadas, que permiten conocer aspectos de la discriminación por género (MÉRIDA, 2006). Y desde este punto de vista entonces, nacería el por qué se considera en nuestras culturas, a la heterosexualidad como lo normal, dando pie al preguntarse el porqué de la existencia de minorías en torno a la orientación sexual.

Ante esto, es interesante enunciar entonces, el reconocimiento de que existen personas que no encajan en las normas sociales y que victimizados por la discriminación, encuentran refugio en ser “los otros” y vivir en la “otredad”. Por esa razón, es interesante enunciar una definición, que se le asigna a esta otredad, como el lugar de ser o sentirse otro, entendiendo este término bajo el concepto de el “extrañamiento”, es decir sentirse extraño/a (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA, 2007). Lo que cuenta por lo tanto, en la construcción del prejuicio, son los intereses y valores del grupo que representa negativamente y estigmatiza al otro/a (SINGER, 1997). Es por eso que también, existen prejuicios que se sustentan, en que lo normal necesita algo anormal para reafirmarse, sino no existiría. Así en la visión de las sociedades, lo diferente, lo no habitual, y lo desconocido, transgrede esta normatividad (MÉRIDA, 2006).

TRANSGÉNEROS Y EL POR QUÉ DE SU RELACIÓN CON LAS INFECCIONES DE TRANSMISIÓN SEXUAL, EN LA PERCEPCIÓN POPULAR.

BARREDA (1993), ha señalado desde el inicio de la epidemia del Síndrome de Inmuno Deficiencia Adquirida (SIDA), que el reconocimiento de la vía sexual, como una de las modalidades de transmisión del Virus de Inmuno deficiencia (VIH), apareció claramente definida por un modelo investigativo medicalizado y epidemiológico. Este modelo tuvo errores conceptuales, ya que reunió en una sola categoría, “la homosexual”, estandarizando una diversidad de identidades socioculturales, que desde otro ámbito, se consideran minorías sexuales, grupos muy distintos y de características e identidades propias, sin considerar el enfoque de género, que actualmente promueve la Organización Mundial de la Salud.

“Se te marca aún si no tengas el chiste, o sea el SIDA, acá pa’ todos somos sidosas, es como la marca que una lleva por ser transgénero, pero eso no es tan así, pero anda a cambiar las mentes de la gente” (BEATRIZ, TRAVESTI)

Es así como el impacto de la mortalidad o morbilidad por SIDA¹ en los grupos de personas travestís y transexuales en Chile es desconocido, pero también omitido, así como lo es también, el porcentaje de ellas que viven con VIH. Se puede tener acceso a estas cifras aunque solamente involucran a la vía de transmisión de VIH, y las prácticas sexuales homosexuales y homo bisexuales. Por ello la vulnerabilidad frente a esta enfermedad y otras infecciones de transmisión sexual (ITS), han sido tomadas como cuestiones secundarias, rodeadas casi siempre por el desconocimiento, el silencio y el rechazo a una sexualidad ambigua y promiscua, por medio de la cual personas transgéneros, son altamente estigmatizadas y en consecuencia las puertas para realizar en ellas una mejor intervención en el área social y de salud se ven muchas veces detenidas, por la falta de sensibilización, una situación que contribuye a extender la discriminación por SIDA, otra problemática social que viene aparejada junto a la epidemia mundial (HOPE; CONNORS; KAMMERER, 1995).

Así también El PROGRAMA CONJUNTO DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE EL VIH/SIDA (ONUSIDA, 2000) señala que el estigma y la discriminación relacionados con el SIDA, crecen cada vez más en los ámbitos internacionales de la salud, a medida que los especialistas intentan enfrentar y superar estos problemas, que aún continúan siendo obstáculos tenaces para la prevención y el tratamiento del VIH/SIDA. Si bien aumenta el consenso en cuanto a que los programas sobre VIH/SIDA deben enfrentar estos problemas de forma directa, los investigadores no han encontrado aún, una manera efectiva de medir los cambios en la actitud de la población hacia las personas que viven con VIH. Es por ello que JAMES CURRAN (Citado en: ONUSIDA, 2000), epidemiólogo especializado en SIDA señala ante esto que:

"Es necesario detectar qué clases de estigmas y discriminación tienen efectos nocivos para el control de la enfermedad. Esto depende de cada país, las leyes, los valores y la subcultura específica. Primero hay que identificar estas cuestiones y luego combatirlas”.

Alrededor del mundo, se han observado toda clase de reacciones diferentes, ante la epidemia del SIDA, desde el silencio y la negación, hasta la hostilidad e incluso en personas con orientaciones sexuales diferentes o identidad de géneros diferentes, aún cuando no tengan el virus y en algunos casos, también esto termina directamente en discriminación e incluso en violencia. El miedo a ser etiquetado o relegado socialmente hace que muchas personas prefieran no someterse

¹ En Chile la tasa de incidencia acumulada de VIH/SIDA es de 21.2 por 100.000 habitantes, una epidemia creciente, con un 20% anual. El SIDA es primordialmente de localización urbana, existiendo una tendencia creciente en población rural. El 83.5% de los casos son por exposición sexual, un 42 % alcanza la transmisión por vía y práctica sexual homosexual, bisexual 12,6% y heterosexual 28,9%, observándose un crecimiento relativo en mujeres respecto de hombres. Los grupos afectados por edad son mayoritariamente entre 20 y 49 años concentrándose el 85.1%, menores de 20 años 2.5% y mayores de 50 años el 12.3% (PASCAL. R; VIDAL, F, DELIYANIS, V, GUAJARDO, A. 1998; CONASIDA, 2004).

a pruebas de detección del virus, o que eviten el tratamiento en el caso de las personas que tienen el VIH, más aún si son transgéneros. Quienes tienen o creen tener el virus sufren, en algunos casos, rechazos o abusos, desempleo, falta de vivienda o exclusión del sistema sanitario (ONUSIDA, 2000).

“La pregunta es para todas, pero las autoridades, acaso se preguntan, por qué llegamos a la calle, a prostituirnos, si otro camino no hay, lo bueno sería que se sepa de algunas que pueden hacer otro tipo de vida, y que nos enseñen, po” (PAMELA, TRAVESTI).

Es inevitable entonces, que al hablar del tema social del travestismo y el transexualismo, se las relacione, en una primera instancia con la prostitución de la calle, sin que exista evidencia chilena, que profundice los aspectos cualitativos que este tema amerita como realidad social en nuestro país. Siendo la “transfobia” o sea la estigmatización social generalizada hacia personas transgéneros, lo que aumenta enormemente su riesgo social y de salud. Además esta intensa estigmatización, redundante, en que se les niegue oportunidades de educación, empleo y vivienda, estableciendo el nexo principal que las obliga a llegar y depender de la prostitución de la calle (GRENN, 1994; NEMOTO Y COLABORADORES, 1999).

“Nos organizamos, primero para que la sociedad chilena sepa que existimos, porque siempre se nos ve muertas por delincuentes y neonazis que nos odian, aún así se nos ve en la calle, imagínate a todo lo que una se expone en eso, que vida que se elige, eso te mata las ganas de salir adelante” (BEATRIZ, TRAVESTI).

Es por esa razón, que autores tales como BOCKTING Y COLABORADORES (1998), hacen el alcance, al decir, que la marginalización como concepto asociado a la vulnerabilidad social, disminuye la autoestima de las personas transgéneros, ya que incrementa la probabilidad de que se prostituyan para sobrevivir y reduce sus posibilidades de practicar “sexo protegido” o “prácticas de sexo seguro”. Viéndose también involucradas, en el uso de drogas y problemas de salud mental, tales como depresión e intentos de suicidios, stress postraumático, entre otros (CAHN; BLOCH; WELLER, 1999).

PROSTITUCIÓN Y COMERCIO SEXUAL TRANSGÉNERO.

LASTRA (1997) señala que desde la antigüedad, el comercio sexual ha sido una problemática donde han confluído muy diversas y contrapuestas visiones que ponen en juego las diferentes miradas que tienen las personas, sobre su orden social. Mientras hay quienes la han visto y tematizado desde una perspectiva naturalista, representándola como un mal necesario, hay otras perspectivas como las impulsadas por algunas corrientes feministas que la han llegado a calificar, como la representación máxima de la condición subordinada del ser humano. Por su parte, otras perspectivas como la marxista, han colocado énfasis analítico en su condición de transacción económica, por lo que han preferido conceptualizar la prostitución, como “comercio sexual”, por el cual una persona vende su cuerpo o sus “servicios sexuales” para satisfacer las necesidades sexuales de otro/a. Así, desde esta perspectiva el término prostitución sería esquívo y engañoso, en virtud de las connotaciones morales, éticas y sociales que a ella se asocian, encubriría la situación de explotación y generaría un estigma para quienes la practican, sea quien sea (MONTECINO, MATUS Y DONOSO, 1999).

“Es como difícil sacarse la marca de la prostitución, pero hay cosas para salir, estudiando, no sé, pensando en futuros mejores, si la prostitución ha estado en todas partes, lo que pasa es que a nosotras se nos agregan más cosas, porque las mujeres y los hombres nos critican, por la moral y todo eso, pero entonces por qué llegan clientes a buscarnos” (ANTONIA, TRAVESTI).

LASTRA (1997), establece una tipología de prostitución basada en criterios de visibilidad e invisibilidad, esto es con relación a su localización. El comercio sexual visible entonces, es aquél que opera en espacios y lugares previamente definidos y organizados para ello, tales como prostíbulos, saunas, topless o la calle. En cambio, el comercio sexual invisible es aquél que se encubre bajo actividades que no se reconocen o que no tienen ligazón con el comercio sexual. Otra forma de clasificar la prostitución, se basa en la subdivisión de esta, según variables de tipo etárea (prostitución infanto-juvenil y prostitución adulta), o según variables sexo-genéricas (prostitución femenina, prostitución masculina homosexual, heterosexual y transgénero). Por ello, en nuestro país, la prostitución de la calle, que históricamente era ejercida por mujeres, ahora cuenta con nuevas integrantes, un fenómeno social que se le denomina prostitución o comercio sexual transgénero (MONTECINO, MATUS Y DONOSO, 1999; PARADA, 2005).

“Ahora somos las transgéneros, pero eso no significa ser puta, está bien, ya en las calles no se ven mujeres, porque están en otra parte, pero la necesidad, hace que estemos dependiendo de la calle, si hasta la ley nos persigue, por algo que en la constitución no está todo claro po”, (CLAUDIA, TRANSEXUAL).

Es por ello que históricamente y desde el punto de vista de la legislación en el mundo, han existido tres posturas o posicionamientos respecto a la prostitución en general. Una posición partidaria de prohibirla y castigarla (Sistema prohibicionista), otra de permitirla y regularla y una última que reconoce su existencia pero plantea una lucha para que desaparezca, como lo señalan los autores BALLESTER Y GIL (1996). Desde el punto de vista legal, se puede señalar que en nuestro país, se evidencia un sistema prohibicionista, que castiga con multas y condenas en cárceles, a aquellas personas que ejercen la prostitución en las calles, y que transgreden el artículo 373 del Código Penal de la República, “ofensas a la moral y las buenas costumbres” bajo el cual, brigadas policiales de Carabineros de Chile realiza controles y detenciones (PARADA, 2005). Y desde el punto de vista regulatorio, el Código Sanitario Chileno, es el que se encarga, de que personas que ejerzan la prostitución, tengan controles de salud, bajo el principio de control epidemiológico de infecciones de transmisión sexual. Así, las y los trabajadores sexuales, en control permanente en los Centros o Policlínicos de Enfermedades de Transmisión Sexual, cuentan con un documento que acredita los controles de salud a los cuales acuden, sean de tipo voluntario o no (CODIGO SANITARIO. CHILE, 2006).

TRANSGÉNEROS: DE PERCEPCIONES, RIESGOS Y SALUD.

Del estudio de la percepción infantil, se infiere, que los niños y niñas discriminan muy tempranamente a los seres animados (personas, animales) de los inanimados (objetos) mediante el cual, se ha llegado a indicios, acerca de la autopercepción. Es por ello que BERTENTHAL (1994), al estudiar la autopercepción, investigó que el paso de la discriminación animado/inanimado a la "idea" de persona, se da mediante un proceso de redescrición, que se extrae de la serie de las imágenes

perceptivas características, que configuran una imagen-esquema en la mente de cada persona y que explicitan ciertos aspectos de la definición de lo que se conoce como percepción.

“Desde niñas aprendemos a saber que con cada rechazo o trauma, eso nos persigue en las cosas que hacemos, por eso muchas terminan en suicidios, tu mente imagina el rechazo y eso lo sentimos de la gente” (CLAUDIA, TRANSEXUAL).

El autor DOUGLAS (1982) ha señalado que la percepción de riesgo, va asociada a la toma de decisiones en cualquier ámbito. Así cualquier decisión por acción u omisión, contempla oportunidades y riesgos. La persona que toma una decisión, se atribuye la capacidad de aprovechar las oportunidades, controlar los riesgos conocidos y sobrevivir a los desconocidos. riesgo conocido. Hay que considerar entonces, tanto los riesgos como los beneficios, para comprender lo que motiva algunos tipos de comportamiento en los seres humanos. Por ello, la percepción de riesgo, no significa lo mismo para todos los grupos de personas y todo riesgo tiene que abordarse, dentro de un contexto sociocultural, más que económico (SLOVIC, 2000, Original no consultado citado en MANDERSON, 2002). Según la ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD (OPS, 2001, Original no consultado citado DOUGLAS, 1982), los riesgos conocidos reducen incertidumbres en las decisiones, la percepción desde este punto de vista, puede ser entendida entonces, como estrategias de aseguramiento, control y calculabilidad del futuro. Es evidente que en el marco de la toma de decisiones, se aprovechan oportunidades y se corren los riesgos asociados, cuando la decisión renta más. Este cálculo racional orientado a decidir, sin embargo, no opera en todo plano decisional. Y es lo que sucede en la mayoría de grupos expuestos al riesgo diario, sobre todo porque viven el riesgo en torno a problemáticas sociales, como drogadicción y alcoholismo, que en muchos casos, determinan acciones en estados de conciencia alterados, lo cual afecta directa e indirectamente, a la toma de decisiones respecto de la prevención en salud (KAMERER Y COLABORADORES, 1999).

“El alcohol está claro, y las drogas como cosa de todos los días, pero no es porque tu lo traigas, si no que los clientes lo traen como parte de su ritual, como que tiene que haber alcohol y drogas cuando ellos le piden sexo a una travestí o una transexual, y que más va a decir una ante eso, si tu estas en la calle por el dinero” (GABRIELA, TRANSEXUAL).

Transexuales y travestís que ejercen la prostitución, tienen relaciones sexuales principalmente con hombres y de forma anal receptiva, lo cual también aumenta su riesgo de contagio de infecciones de transmisión sexual, así lo afirman SIMON Y COLABORADORES (2000). Es bien sabido que muchas de estas infecciones de transmisión sexual, además de ser enfermedades importantes por sí mismas, favorecen la transmisión sexual de la infección por VIH. La presencia de una enfermedad de transmisión sexual, ulcerativa o exudativa, puede multiplicar por diez, el riesgo de transmisión y de adquisición del VIH. Se hace el alcance, puesto que existen trabajadoras sexuales que no usan preservativos, si sus clientes les ofrecen más dinero, agregan NEMOTO Y COLABORADORES (1999). Por otro lado, se ha demostrado, que la mayoría de las prácticas sexuales sin protección no ocurren con sus clientes, si no más bien en muchos casos, con sus propias parejas (SIMON Y COLABORADORES, 2000). Así en Chile, los discursos políticos planteados por activistas transgéneros, que han ejercido la prostitución de la calle, manifiestan públicamente, que no se sienten respetadas y reconocidas en sus derechos humanos más esenciales (derecho a la salud, a la

educación y a un trabajo digno), siendo muy vulnerables a la infección por el VIH/SIDA (PARADA, 2005). Esta vulnerabilidad y riesgo en materia de salud en transgéneros, también se relaciona a las técnicas clandestinas de modificación de sus apariencias externas, para lograr una imagen, que cumpla las expectativas del género al que sienten pertenecer, haciendo uso de inyecciones de hormonas u otros productos (silicona), muchas veces en ambientes sin regulación sanitaria, lo cual puede suponer un incremento del riesgo de secuelas en el organismo.

“Para llegar a ser mujer, en el caso de las transexuales, yo creo se pasa por todas clases de cosas, de inyecciones sin control médico, las travestís también lo hacen, pero ellas no llegan a cambiarse de sexo, en eso hay mucho riesgo y decidir hacerlo, porquetambién esta una cuestión como lo de la salud de una” (BEATRIZ, TRAVESTI).

En estos dos últimos casos, además de mencionar los riesgos asociados al uso compartido de jeringas, se hace necesario informar sobre las consecuencias negativas para su salud, que puede tener el uso de sustancias sin supervisión médica. Además, existe otra condición de riesgo al ser trabajadora sexual, que establece por definición una situación de múltiples parejas sexuales y esto ya en sí, es otro riesgo de salud muy importante (CLEMENTS Y COLABORADORES, 2001). Muchos de los estudios realizados en los Estados Unidos, respecto a qué necesitan las personas transgéneros para salir del riesgo al que se exponen y que podría extrapolarse a la realidad de ellas en nuestro país y en latinoamérica, es lo enfatizado en la otorgación de capacitaciones, empleos y viviendas, además del acceso a la educación, y que se conozca más de ellas como personas y grupo social, siendo a la par factores que ayuden a prevenir la exposición a riesgos y a prevenir la adquisición de VIH. También se puede señalar que existen muchas travestís y transexuales que no acuden a los Servicios de Salud y de prevención del VIH, debido a la falta de sensibilidad en proveedores de salud, temor al rechazo, discriminación, maltratos o bien porque tienen miedo de ser descubiertas como transgéneros, situación que develaría una instancia de percepciones condicionadas en ellas (XAVIER, 2000; PARADA, 2005).

En cuanto a los Servicios de Salud y sus trabajadores/as, LOMBARDI (2001) ha señalado, que existe una necesidad enorme de formación y capacitación para las/los profesionales de la salud, en materia de estudios de género, ya que es un tema desconocido también en ese ámbito. Esto permitiría lograr en parte, la sensibilización hacia grupos sociales en riesgos. Situación que involucra a todos los profesionales de salud, tales como médicos/as, matronas/es, enfermeras/os, recepcionistas de las clínicas, la policía y los empleados/as de los servicios de emergencia tales como paramédicos/as y bomberos/as. El autor también sostiene que el aumento del acceso de ellas a los servicios de salud, realizar investigaciones, trabajo social y educación, permitirían mejorar la calidad de vida en personas transgéneros, desde los principios de la Salud Sexual y Reproductiva y los Derechos Humanos.

“Cuando una se controla en los hospitales o en los consultorios, siempre está la discriminación, si hasta allí está presente, una vé a la gente de blanco, desde todos los escalones, porque todos andan diferentes, pero el trato debiera ser de una sola línea y a eso es lo que gente como nosotras espera, que se hablen estos temas y que no seamos extraterrestres, ni diversión para la noche, porque también somos personas, y si llegamos a la calle, es porque nadie nos dá la oportunidad,

ahora más que nunca en la época del SIDA, porque eso no respeta a nadie, ni clase social, ni raza, y eso es denigrante” (CLAUDIA, TRANSEXUAL).

Bibliografía extraída de: Ancapan, Juan Carlos, 2007. Vidas, decisiones y riesgos. Tesis de licenciatura para optar al grado de licenciado en Obstetricia y puericultura, Facultad de Medicina Universidad Austral de Chile, Valdivia. Chile. 122 págs. Solicitudes vía email: jcaq2000@yahoo.com

Eros y porno

Construcción social de imaginarios morales y poder

Juan Francisco Benavides

Quiero en este texto, y para estar acorde con las modas contemporáneas en el pensamiento de Occidente, declarar la muerte de la ***pornografía***, aspiro con esto, poder analogizar esta idea, con las de los discursos sobre la muerte del Arte, de la Historia, de la Filosofía, de las Utopías y del Sujeto.

Por supuesto será necesario partir de un intento, obviamente vano, de entender qué era la pornografía durante la modernidad y la pre-modernidad, cuya genealogía se extiende hasta los griegos (cuando no), quienes hacían referencia con este término a la narración escrita de las vidas de las prostitutas. A través de los años, esto fue ampliándose a todas las representaciones gráficas de las prácticas sexuales y por supuesto a su prohibición por parte de la mayoría de grupos religiosos, con cierto éxito, durante varios siglos.

El mundo actual se encuentra superpoblado por imágenes, mismas que inundan todos los espacios de la vida pública y privada, la mayoría de ellas hacen referencia a los cuerpos y a la desnudez ¿Por qué esa tendencia actual cada vez mayor de la industria en muchos niveles, impresos, películas, Internet, etcétera, a incrementar la producción de materiales con cuerpos femeninos desnudos o semidesnudos, con insinuaciones sexuales e incluso con escenas explícitas de contactos sexuales?, es obvio que el interés por lo sexual y el deseo de mirar lo oculto de los otros no es nada nuevo, aunque es necesario aclarar que su

exhibición, producción y distribución masiva se desarrolla a partir de la invención de la fotografía y específicamente de la sociedad *mass-mediática mac'luhana*. La aldea global se transforma en una aldea pornoadicta que pretende la desinhibición de las imágenes en todos los órdenes y que lo único que logra, parece ser, es evidenciar su falta de apertura en cuanto a lo sexual, en medio de la hipocresía de una sociedad que se pretende abierta y liberal y que en su doble moral muestra sus propias decadencias y limitaciones. Pero por otra parte, ¿por qué se hace tan rentable la venta de imágenes de desnudez?, si ésta fuera tratada con naturalidad en las sociedades contemporáneas, y si las prohibiciones no fueran constantes, seguramente a nadie le interesaría la compra o venta del mal llamado material pornográfico.

Sin embargo creo que es necesario ir puntualizando algunos aspectos de este comentario, en primer lugar una serie de construcciones:

Hasta ahora, los recuentos históricos existentes de la pornografía la analizan asociándola a la historia de la censura. Annie Stora-Lamarre y Walter Kendrick describen como durante el siglo XIX en Inglaterra y Francia, la Iglesia comenzó a debilitarse como autoridad moral y el Estado empezó a regular el orden moral con el interés de asegurar una población sana y “normal”, lista para el combate, la procreación y la labor productiva. Ellos sostienen que las elites definían como literatura pornográfica todo material que provocase sensaciones y actos sexuales antisociales, en aquellos que consideraban de débil moralidad o carentes de formación, mujeres, niños y obreros. En sus recuentos, las elites creían que la pornografía sobre-estimulaba el sistema nervioso y desgastaba la resistencia del cuerpo a lo sexual y otras tentaciones. En Francia -tanto como en Inglaterra y Alemania- el concepto moderno de lo “pornográfico”

fue inventado durante la década de 1880 y su aparición fue acorde al desarrollo de la amenaza planteada a las elites por los obreros y las mujeres, en un período de marcado incremento de la riqueza, el consumo y la alfabetización. En Francia, por ejemplo, el surgimiento de lo “pornográfico” como una categoría cultural, coincidiría con la consolidación de un sistema de gobierno liberal y sus intereses de clase y género. Lo pornográfico abarcaba desde información sobre métodos anticonceptivos, hasta literatura pacifista, además de las imágenes sexuales explícitas que circulaban en revistas de bajo costo adquiridas fundamentalmente por hombres de la clase obrera. Es decir, el material considerado pornográfico reflejaba las ansiedades de la elite masculina¹. Es interesante recordar aquella interesante película **Letras Prohibidas**, en la que se muestra cómo se difundían los libros del divino Marqués, incluyéndoles ilustraciones para quienes no supieran leer.

En la actualidad nuevamente, el uso del término con relación a otras representaciones que no necesariamente tienen que ver con la exhibición de lo sexual, se ha vuelto común, no es extraño que se lo relacione con las imágenes de las atrocidades de guerra, los escenarios delictivos e, incluso, la pena de muerte, los cuales llegan a ser descritas como “pornográficos”, así también se ha ampliado a una serie de formas de exhibición que no necesariamente tienen lo sexual como fundamento, como es el caso de programas televisivos como el **Big Brother**, en los que se muestra a gente famosa o desconocida en contextos de convivencia artificiales, expuestos constantemente a la mirada del público.

El término no solamente ha sido asociado a la violencia, sino que en la mayor parte de los casos denota un comportamiento erotizado y

¹ Carolyn J. Dean, *Pornografía, violencia y cuerpo social*.

degradado que implica la reducción del cuerpo humano a un vehículo de placer u objeto de curiosidad, que mantiene al espectador en un juego que lo lleva del asco al morbo².

Varias feministas han afirmado que la pornografía constituye una forma de violencia contra la mujer³, ya que se reduce la imagen a un objeto de placer y deseo, desvirtuando a la persona; el estudioso del Holocausto, Alvin H. Rosenfeld, argumenta que las imágenes de ese trauma histórico han sido transformadas en pornografía⁴. Ambos críticos expresan un giro dramático, relativamente reciente, en el significado de lo pornográfico, por más divergentes que puedan parecer sus puntos de vista, pareciera que están haciendo una referencia a que la pornografía no se refiere solamente a un material específico de representación de la desnudez o la sexualidad, sino que describe de manera más general la violación del cuerpo humano en contextos diversos.

Violación que se expresa posiblemente desde su propia representación, pues en la época actual, se han inundado los medios de difusión de masas con imágenes, las cuales, con desnudez o sin ella, han convertido al cuerpo representado en un objeto de seducción para el consumo, de productos, de cultura, de ideología y hasta del propio cuerpo como objeto y no como sujeto, como un alguien.

Por otra parte el racionalismo positivista retomó desde sus inicios algo que la moral judeo-cristiana había propugnado, la sexualidad debía estar destinada a la reproducción y por lo tanto, todas las formas de sexo que no cumplieran con este requisito eran calificadas como perversiones,

² Sobre el tema se puede consultar el interesante artículo de José Luis Barrios, . “El asco y el morbo: una fenomenología del tiempo”. *Fractal*. 21. México. 2001

³ Catharine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, 1989.

⁴ Alvin H. Rosenfeld, “Another Revisionism: Popular Culture and the Changing Image of the Holocaust”, en *Bitburg in Moral and Political Perspective*, Ed. Geoffrey Hartman (Bloomington, 1986).

la instauración de lo perverso es el resultado de un discurso normativo, bajo las categorías de la ciencia y ya no tanto de la moral o la religión⁵, muchos estudios psicológicos calificaban a los comportamientos sexuales no enfocados a la reproducción como perversiones, estas prácticas llegaron a constar en una especie de catálogo y abarcaban más de cien, de alguna forma, de acuerdo a estos parámetros, todos somos perversos. Desde esta visión la pornografía era uno de las prácticas que apuntaban al morbo y a la auto-estimulación, por lo tanto, perversa, esto sin contar con la tendencia exhibicionista que se mostraba en quienes se exponían en estos materiales, y la voyeurista de quienes los consumían, y por supuesto, del negocio que resultaba de estos, bastante cercano a la prostitución.

Perversión es un concepto sinónimo de corrupción, depravación, inmoralidad, desenfreno, libertinaje, en definición de diccionario: "*La acción de ser extremadamente malo*". Desde el psicoanálisis freudiano se asimila la conducta sexual perversa a la solución de un conflicto psicológico, pero Michel Foucault aborda el tema de la perversión como el de una sexualidad periférica, adentrándose en las relaciones de poder mediante el uso del sexo y el placer. Describe desde la historia de la cultura en su *Historia de la sexualidad*⁶ como la sexualidad se presenta como una historia de luchas y contradicciones entre el impulso sexual y la propensión a dominarlo con la racionalidad.

Hoy, también los parámetros de lo perverso se han ampliado y resulta mucho más difícil definir los límites entre lo que socialmente se había aceptado como erótico y lo que se calificaba como pornográfico,

⁵ Antonio Aguirre, "Amor y saber", en, Ramón Almela, *Perversión y moral en el erotismo; Muestra independiente en Puebla*, <http://www.dlh.lahora.com.ec/paginas/temas/filosofia11.htm>

⁶ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad: La voluntad del saber*, Tomo II, Siglo XXI, Madrid, 1995

baste ver obras de artistas como Koons en las que él mismo se fotografía junto a su ex -esposa la *Cicciolina* en poses sexualmente explícitas, en las que muestra incluso penetraciones anales⁷, o las obras de Andrés Serrano en su *Historia del sexo*, en las que se aprecian varias prácticas sexuales consideradas por mucho tiempo “depravadas”, como el *fisting*, el *pissing*, la transexualidad, entre otras.

Por otro lado, muchos de los productores de videos y películas “ pornos ” se preocupan de los resultados artísticos y estéticos de sus “ obras ”, las cuales con el paso del tiempo se han convertido incluso en clásicos y poco a poco se van considerando como obra maestras del erotismo.

La moral se entiende como las normas, leyes y costumbres que transmitidas en las sociedades de manera institucional o por la familia, la escuela y la religión, delinean un prototipo de conducta. Es preciso darle un vuelco a esto, Foucault propugna una nueva ética, alejada de todas las servidumbres de la moral cristiana, desde esta posición razona que la moral es tanto lo que la institución demanda como la respuesta, cualquiera que ésta sea, que el sujeto adopta frente a ella.

Considerar las cambiantes imágenes del cuerpo en un mundo social, es una vía para interrogar sobre los mutables significados de la pornografía, es por ello posible sugerir que las imágenes históricas y culturalmente específicas del cuerpo catalizan y moldean los debates sobre lo que constituye lo pornográfico. De esta manera, deberíamos ir más allá de los argumentos trans-históricos de los defensores de la libertad de expresión, de los moralistas e incluso de muchas feministas, que han pretendido delinear distinciones entre el arte y la pornografía en

⁷ Jeff Koons/Cicciolina, *Made in Heaven*, fotografía en cromocolor

términos legales o morales, cuando realmente hablar de un cuerpo social “sano”, es una visión ideal y normativa del orden social.

Finalmente, a partir de esta reflexión, lo pornográfico a ampliado su límites más allá del orden establecido, la propia moral dominante se convierte en una manera de exaltación de lo pornográfico, los anuncios, los programas televisivos, los periódicos y las noticias se van plagando de una “seducción perversa”: pornografía, y obviamente donde todo es pornográfico..., nada es pornográfico.

III CONGRESO INTERNACIONAL DE ARTES, CIENCIAS Y HUMANIDADES

EL CUERPO DESCIFRADO

Ciudad de México, 23 a 26 de octubre de 2007

**CUERPOS ENVEJECIDOS: MICROCOSMOS Y PARADIGMAS PARA UN
DEVENIR ENTRE LA VIOLENCIA.**

Dr. Juan Luis Ramírez Torres

Universidad Autónoma del Estado de México

Presentación

La vejez y el cuerpo del anciano se erigen en sistemas de significados, que, a su vez, dan pie a considerar el cuerpo envejecido en tanto que microcosmos para la reflexión del presente y futuro de las sociedades en donde el anciano adquiere diversas connotaciones, desde las comunidades étnicas tradicionalistas fundadas en estructuras de parentesco que otorgan al anciano un papel directriz, hasta las sociedades fragmentadas de la globalización fracturadas por su ingratitud e individualismo extremo que llegan, incluso, a expulsar al anciano de los roles sociales; de tal manera es que dichas interpretaciones culturales corren paralelas a contenidos semánticos que actualmente al hacerse vigentes y hegemónicos implican actitudes que niegan aspectos de la condición humana como la vejez y que al sobrevalorar lo “nuevo” desechan sistemas significativos relativos a la ancestralidad, repercutiendo esto en la cohesión social. Para ello se recurre a las consideraciones metodológicas de la semiótica, la teoría del Don y los conceptos de *communitas* y fragmento social, gracias a lo cual se logra analizar las diversas circunstancias culturales, simbólicas y sociales para interpretar los significados del cuerpo anciano en condición de paradigma del tiempo presente y futuro de una sociedad contemporánea hiper-innovadora a la vez que factor de disolución del tejido social.

1. El cuerpo anciano, una semiosfera.

La huella de la vida, de la existencia toda se halla en cualquier manifestación suya, sea en una muestra cuantitativamente relevante (como las de la estadística), o apenas en un atisbo

de su presencia. Es algo así como el ADN, de su composición deviene forma y esencia de un organismo vivo. De igual manera, las huellas humanas suelen encontrarse en las inmensas o diminutas obras del hombre. De aquí que, arriesguemos el asumir al cuerpo humano como *microcosmos* de otros *macrocosmos*, sin temor a deambular entre planos ya biológicos, ya físicos, o ya sociológicos; para ello se invoca aquí la complejidad inherente a nuestra especie y sus transformaciones sobre el hábitat natural, sus creaciones materiales y elaboraciones cultural-simbólicas.

Al respecto y con Edgar Morin de fundamento, consideramos metodológicamente legítima y necesaria la noción de un *sistema abierto* que se abre sobre la *Phycis*, esa naturaleza ordenada/desordenada de la materia, sistema abierto que llama a la noción de ambiente, el cual, a su vez, implica al mundo como horizonte de una realidad más vasta, ya que todo eco-sistema puede volverse sistema abierto dentro de otro eco-sistema más extenso (Morin, 2005: 63). Esto se interpreta en el presente documento, en el sentido de entender al cuerpo como un ecosistema *metido* dentro de otros más abarcadores, por ejemplo, el *corpus* social y el hábitat ocupado geográficamente.

Si, como afirma Morin, “El sujeto emerge al mismo tiempo que el mundo” (Morin, 2005: 63), entonces, el cuerpo (físico y biológico) poseído por el sujeto, se correlaciona con el mundo, emanados ambos en un mismo proceso generativo en el orden del mundo simbólico, es decir, a la manera de una interpretación cultural; cuerpo, sujeto y mundo son, por consecuencia una construcción cognoscitiva bajo formas metafóricas. En otras palabras, la imagen del *Yo* (ser *bio-psicológico*) es producto de explicaciones bien mitológicas o bien científicas, y desde las cuales surgen distintas maneras –siempre como forjas cognoscitivas– que representan al *Yo* y su *Mundo*: microcosmos y macrocosmos, un ecosistema metido en otro, pero ambos mutuamente, dialécticamente, autogestados uno en función del otro.

Lo anterior resulta correlativo al concepto de semiosfera que Iuri M. Lotman postula, en contraparte al de biosfera y noosfera:

“Como ahora podemos suponer, no existen por sí solos en forma aislada sistemas precisos y funcionalmente unívocos que funcionan realmente. La separación de éstos está condicionada únicamente por una necesidad heurística. Tomado por separado, ninguno de ellos tiene, en realidad, capacidad de trabajar. Solo funcionan estando sumergidos en un *continuum* semiótico, completamente ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización. A ese *continuum*, por analogía con el concepto de biosfera introducido por V. I. Vernadski, lo llamamos semiosfera.” (Lotman, 1996: 22)

Ya agrega:

“Debemos prevenir contra la confusión del término de noosfera empleado por V. I. Vernadski y el concepto de semiosfera introducido por nosotros. La noosfera es una determinada etapa en el desarrollo de la biosfera, una etapa vinculada a la actividad racional del hombre. La biosfera de Vernadski es un mecanismo cósmico que ocupa un determinado lugar estructural en la unidad planetaria. Dispuesta sobre la superficie de nuestro planeta y abarcadora de todo el conjunto de la materia viva, la biosfera transforma la energía radiante del sol en energía química y física, dirigida a su vez a la transformación de la «conservadora» materia inerte de nuestro planeta. La noosfera se forma cuando en este proceso adquiere un papel dominante la razón del hombre.” (Lotman, 1996: 22)

De esta manera es que entendemos que la existencia de una biosfera, desde el punto de vista existencial, carecería de sentido por la ausencia de la racionalidad humana –la noosfera–, y ésta no podría expresarse así misma sin la participación de la semiosfera. O dicho de otra manera, el plano biológico –de la *bios*– adquiere existencia conciente gracias a la racionalidad –en tanto que noción–, y esta se estructura como discurso comunicable a través del concepto que adquiere significado por intermediación de la semiótica: semiosfera.

Por lo tanto, al ser el *cuerpo-microcosmos* metáfora del *macrocosmos* (lo acontecido fuera del cuerpo, esto es, en la *biosfera*) resulta que dicho *cuerpo* al ser mirado

en su cronología, en su temporalidad, refleja metafóricamente, semióticamente, lo ocurrido en el macrocosmos y viceversa por lógica dialéctica. Tal temporalidad proyecta el asunto a la vejez, de donde el cuerpo anciano resulta paradigma semiótico de los entornos sociales y naturales, prácticamente el cuerpo envejecido se erige en sistemas de significados, en semiosfera.

2. Cuerpo anciano: microcosmos.

Las culturas de la Mesoamérica prehispánica ofrecen múltiples ejemplos del anciano coligado con los mitos cosmogónicos. Entre los otomíes antiguos se refiere al *Padre Viejo* y la *Madre Vieja* como pareja original de donde procedían todos los nacidos; particularmente el *Padre Viejo*, junto con la divinidad, *Otonteuctli* (Carrasco, 1979: 161-217), se concibieron dioses del fuego, al cual todavía se le rinde reverencia bajo la forma de hoguera, encendida sobre la tierra al centro de la llamada *cocina de humo* y permanentemente vigilada por la abuela o alguna otra mujer mayor de la parentela.

Jacques Galinier respalda esto al considerar que el fogón es el símbolo ritual más prominente, en tanto centro que reúne la animación de la vida, a través de las llamas, y del aniquilamiento, por medio de la simbolización de las cenizas que simbolizan la ancestralidad (Galinier, 1990: 145). En este sentido la *cocina de humo* al ser un sitio oscuro, iluminado apenas por las brazas de leños incandescentes, evoca a la noche donde domina otra mujer: la luna que rige los tiempos femeninos, y entre los cuales son las viejas, las abuelas son parábola del vientre originario, primigenio, referente mítico al origen de un barro sagrado constituido por la Madre Tierra. Esa abuela que elabora tortillas en la penumbra de la cocina, con su cuerpo encorvado, alimenta la flama que entibia esa choza uterina, representación cosmogónica de una Gran Creación mítificada, pero encarnada en el cuerpo *semiotizado* de la anciana.

Este carácter primigenio de la ancianidad se observa por igual en la cultura maya al brindarnos una referencia más:

“– Entrad, pues, en consulta, abuela, abuelo, nuestra abuela, nuestro abuelo, Ixpiyacoc, Ixmucané, haced que aclare, que amanezca, que seamos invocados [nosotros los dioses], que seamos adorados, que seamos recordados por el hombre creado, por el hombre formado, por el hombre mortal, haced que así se haga.” (Popol Vuh, 1988, 28)

Con base en los anteriores datos, es viable asumir que sin el paradigma del cuerpo anciano no sería posible el concepto de *origen*, sustantivo para los principios que fundamentan tanto al mito como a la historia en los razonamientos humanos sobre su pasado y porvenir; el microcosmos que significa la ancianidad da pie al vocablo *futuro*.

3. Cuerpo anciano y futuro.

Para la misma cultura maya en la antigüedad el dios Itzamná es representado como un viejo; su nombre se compone por el jeroglífico del día *Ahau*: rey, emperador, monarca, príncipe o gran señor; por igual se le entendió como Señor de los Cielos, de la Noche y del Día; esto último lo asoció con Kinich Ahau, dios sol, y, de aquí con Ixchel, diosa lunar, divinidad femenina que en su caracterización como vieja, personifica al agua destructiva de las inundaciones y tormentas, aparece generalmente rodeada de componentes simbólicos de muerte y destrucción; pero, paradójicamente, por igual, se le entendió como patrona de la preñez e inventora del arte de tejer (Morley; 1994: 210, 211 y 218). Ixchel es así una divinidad dual de la creación/destrucción.

Esta dialéctica se refleja en la palabra maya *Jal*, que significa «cambio transformador», por lo cual se ha atribuido en la cultura maya la presencia de la idea circular de *muerte / renacimiento / juventud / vejez / muerte*; esta noción se reitera en otro vocablo, *k'ex*, cuyo significado es cambio generacional o sustitutivo, de donde resulta ser «un proceso de hacer lo nuevo con lo viejo» (Freídle et al., 1999: 282).

En esos contextos el sentido de la vejez no es fin de la existencia, caducidad o decrepitud, muy por el contrario, es germen de nueva vida.

4. Semiosis de lo *viejo* y lo *nuevo*.

Los actuales contextos son caracterizados por algunas interpretaciones bajo los siguientes conceptos:

“La extensión de la economía monetaria a la sombra del universalismo jurídico, por tanto, no sólo neutraliza todo posible regreso de la comunidad orgánica que hemos dejado a nuestras espaldas, sino incluso la individualidad misma que pretende garantizar, ya que la entrega al dominio omnipotente del dinero y la condena a la indiferencia silenciosa del vacío social.” (Barcellona, 1996: 113)

El vacío social provocado conlleva a la fragmentación social:

“... fragmentación cultural en la que vivimos. Ante la carencia de un proyecto universal, el hombre occidental se refugia en la subjetividad, en la esfera privada y en el culto a la individualidad: un narcisismo que dirige su atención al presente y al goce no pospuesto de los múltiples incentivos con que le bombardea la sociedad consumista. La red de la fragmentación atrapa al hombre moderno desde el chorro ininterrumpido de sensaciones, estímulos e informaciones carentes de un eje estructurador, haciéndole nadar en la pluralidad de los fragmentos. Queda por dilucidar si nos hallamos ante la disolución del sentido, del recuerdo y de la historia y ante el hundimiento del propio sujeto” (Mardones, 1988: 153)

El ser fragmentado, aislado, deshabitado de símbolos otrora ricos y densamente semiotizados, ahora se refugia, cual Narciso, en su cuerpo, pero un cuerpo que la Modernidad exige permanentemente modernizado, renovado, rejuvenecido, intocado por el tiempo, esto es, por la vejez. La sociedad global contemporánea fractura entonces no sólo el *continuum* regenerativo entre lo nuevo y lo viejo, sino rompe también con la solidaridad entre los polos de ese proceso continuado que es el devenir existencial del hombre como especie y como comunidad social humana.

Comienza a dominar, en tanto que cultura hegemónica, la ingratitud que alimenta un individualismo extremo:

“... el sentido antiguo, y presumiblemente originario, de *communis*, debía ser «quien comparte una carga (un cargo, un encargo)». Por lo tanto, *comunitas* es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un «más», sino por un «menos», una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está «afectado», a diferencia de aquel que está «exento» o «eximido». Aquí toma cuerpo el último, y más característico, par de oposición que flanquea o reemplaza la alternativa público/privado: el que contrapone *communitas* e *immunitas*. Si *communis* es quien debe desempeñar una función –u otorgar una gracia–, por el contrario, *immunis dicitur qui nullo fungitur officio* (P. F., 127.7), y puede por ello permanecer *ingratus*. Puede conservar íntegra su propia sustancia a través de una *vacatio muneris*. La *comunitas* está ligada al sacrificio de la *compesatio*, mientras que la *immunitas* implica el beneficio de la *dispensatio*.”
(Nancy, 2003: 29-30)

La ingratitud quiebra a la comunidad que, recordémoslo, está representada por el microcosmos del cuerpo, de tal manera que al separar la solidaridad interna de la *communitas*, se reproduce esa separatividad en el cuerpo, donde el cuerpo joven ya no se siente comprometido para con el cuerpo viejo, ya no hay más una relación paradigmática de hacer lo nuevo con lo viejo. Lo joven se vuelve ingrato con lo viejo, en consecuencia, el anciano pierde los estatus y roles sociales que anteriormente se le reconocían y hacen de él un cuerpo vaciado de significados, por lo tanto, deculturado, anulado como semiosfera.

Conclusiones

La inmediatez de lo *nuevo* que arrebatada las conductas compulsivas por *estar a la moda*, *ser totalmente palacio*, propician un estilo de vivir vertiginoso a tal grado que *la vida pasa sin*

darse cuenta, que es una forma de vivir sin vivir. Esta conceptualización de la existencia humana no deja espacio semiótico para la noción de vejez, ya que la prisa por alcanzar un estatus social basado en la imagen corporal, hace del vivir un instante fugaz que implica la negación del devenir, del tiempo, y sin tiempo no hay vejez, y por ende no existe posibilidad del concepto *Futuro*. Y sin futuro no hay esperanza, de aquí el miedo a la muerte en tanto que finitud definitiva, ya que el yo no se asume como *continuum*, sino como principio en sí mismo: egoísta e ingrato, ruptura ésta de la comunidad y solidaridad humanas.

Esa ruptura del cuerpo y de la comunidad son inherentemente violentos, en la medida en que violentan la semiosfera, al violar los vínculos significativos, semióticos, que dan cohesión, por solidaridad humana, a nuestra especie. Sin tejido comunicativo, sin intercambios de sentido, las relaciones amorosas, económicas, políticas, sexuales, son prácticamente imposibles, y sin estas relaciones el *Homo sapiens* deja de ser tal.

Sin las ideas culturales y semióticas del cuerpo joven y viejo, no existe su correlato en la biosfera, es decir, más allá del *Yo*. Al violentarse el *microcosmos* se quebranta por igual al *macrocosmos*. Luego entonces, todo encuentro del *Yo* (*microcosmos*) con lo *otro* (*macrocosmos*) por parte del individuo, se torna amenazante y los sujetos son invadidos por el pánico de la otredad; entre estas otredades se haya la muerte del sí mismo que no se asume y se pretende ajeno al *Yo*; para aniquilar ese pretendido peligro se busca hacer del cuerpo un organismo eternamente joven; al no ser esto posible ni ideológica ni físicamente, el individuo se hunde en la desesperanza de nuestros días. Esto es una forma más de violencia, de una violencia que se infringe el propio individuo sobre su cuerpo y su ser, acaso la manera de violencia más descarnada por la soledad que implica en un sujeto totalmente abandonado a su propio narcisismo.

BIBLIOGRAFÍA

BARCELLONA, Pietro. *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Valladolid, España, Editorial Trotta, 1996.

CARRASCO Pedro, 1979. *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Toluca: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979.

GALINIER Jacques, 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México: Universidad Nacional autónoma de México.

FREIDEL D. *et. al. El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

LOTMAN, Iuri M. *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996.

MORIN, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2005.

MORLEY Sylvanus G., 1994. *La civilización maya*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

NANCY, Jean-Luc (2003). “Nada en común”. En Roberto Esposito, *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu.

Popol Vuh, 1988. *Las antiguas historias del Quiché*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

RETÓRICAS CORPORALES DE LA CULTURA POPULAR.

SUBVERSIÓN Y REPRODUCCIÓN SOCIAL EN EL VIDEOCLIP.

Juan Manuel Jiménez Sánchez

Dentro del presente artículo voy a analizar la presencia del cuerpo en el videoclip. Su presencia en tanto medio de reproducción social y cultural y su presencia en tanto vehículo de denuncia de modelos hegemónicos y de todo el sistema social, partiendo de la capacidad de nuestro cuerpo como comunicador, como portador de un discurso voluntariamente construido en el que se apoya la interacción social, elemento de creación de realidad social, bien sea por la adhesión o la negación de las estructuras existentes.

El discurso que he analizado ha sido únicamente el expresado “desde” y “por” los cuerpos mostrados en las filmaciones, prescindiendo de los elementos líricos o musicales dado que es en los primeros en los que el artista va a depositar su seña de identidad, constituyendo su principal elemento definitorio, aquel que le aproximará a su público, que informará de sus posicionamientos, de sus ideas, entendiendo que el artista construye su identidad a partir de la acción de construir su cuerpo, de tal modo que este se configura como la única representación perceptible desde la perspectiva del espectador, erigiéndose como la configuración real del músico.

Influencia del arte en el videoclip

La evolución del formato conocido como videoclip ha estado íntimamente motivada por el enorme potencial económico demostrado, logrando un desmedido progreso en importancia y difusión para la industria musical en la actualidad. En este proceso, dicha industria no ha sido ajena a las corrientes artísticas coetáneas, produciéndose la consolidación del video musical dentro de un periodo en el que podemos hallar la máxima expresión de corrientes como el dadá, el futurismo, el surrealismo o el

constructivismo. Estas han marcado el camino a seguir por el cuerpo artista tanto en su concepción como en su objetivo.

Se adoptó la actuación desde y por el cuerpo, situándose al mismo como protagonista activo a la vez que como elemento de procedencia, al igual que sucedía en el arte a través de las “performance” o “actuaciones-representaciones”, el “body art” o “arte corporal” y los “happening” o “encuentros-acciones”; lo que convirtió al cuerpo en fuente y agente de la comunicación, con lo que el mensaje contenido en la obra es ubicado y relacionado con el conjunto de valores y representaciones socioculturales en la misma medida que lo está el propio cuerpo.

A esto se va a sumar que las citadas corrientes artísticas van a incorporar un nuevo valor en cuanto a denuncia social e instrumento reivindicativo, en el que numerosos autores comienzan a expresarse a través del ya mencionado uso del cuerpo como herramienta representativa de valor artístico (Lourdes Méndez, 2004), si bien esta connotación de denuncia tan solo será minoritariamente adoptada por el video musical.

Con respecto a esta motivación o propósito podemos agrupar los cuerpos mostrados en el videoclip como diferenciables en dos grupos de desproporcionadas dimensiones pero marcadas divergencias.

El cuerpo artista reproductor

Foucault nos habla de “cuerpos dóciles” refiriéndose a aquellos individuos cuyos cuerpos han sido normalizados y disciplinados por el poder político, fundamentando en ellos la base de la mecánica del poder en su modelo de “anatomía política”¹, y es en la búsqueda de los medios necesarios para ampliar dicha imposición a ámbitos más amplios que los descritos por él descritos en su obra -escuelas, ejércitos, monasterios...- donde encontramos, como uno de los principales, aquellos mecanismos resultantes de la

¹ Foucault, 1975

adopción ideológica y moral de los principios socioculturales mayoritariamente adoptados representados en la reproducción corporal consciente y voluntaria.

Para entender la función representativa del video clip nos es necesario matizar dos características de gran relevancia dentro de dicho fenómeno, por un lado su concepción como producto industrial, pues frente a su indudable dimensión artística nos encontramos con la comercial como primordial, posicionándose en un campo extremadamente cercano al de la publicidad. Por otro, el cuerpo expuesto desde la industria musical será siempre un cuerpo encuadrado en una concepción moderna, es decir, un cuerpo como proyecto, un cuerpo sobre el que se trabaja, perpetuamente inacabado e irremisiblemente ligado al proyecto de identidad².

Como resultado de dicha elaboración corporal, el hecho de poder entrar en conflicto con creencias profundamente arraigadas - con dogmas sociales, con estructuras de poder previamente establecidas - acaba con cualquier atisbo de inconformismo o posibilidad de crítica ante la prioridad de los motivos económicos sobre los sociales. Las premisas socio-culturales han de ser asumidas en todo momento así como representados los arquetipos dominantes, incluso ante el caso de existir conflicto entre la identidad individual del artista y los valores del cuerpo artista que presenta. De este modo, surge la necesidad de una continua readaptación en la constitución corporal del artista que pone de manifiesto la existencia de un diálogo entre el cuerpo artista y las convenciones sociales mayoritarias, dando lugar a evidentes evoluciones convergentes entre músicos dirigidos a grupos poblacionales en común o dedicados a mismos a los estilos musicales.

Otro rasgo aún más evidente, presente en la inmensa mayoría de la producción musical, es la aceptación de la teoría biologicista clásica respecto a la correspondencia absoluta sexo-género. Los cuerpos presentes dentro de esta construcción se nos muestran en

² Siguiendo la idea expresada por Giddens (1991) en cuanto a los cuerpos de la modernidad tardía.

extremo sexuados y diferenciados, no sólo pertenecientes a una categoría heterosexual inconfundible, sino hipersexualizados en su adopción exagerada de los rasgos que son considerados como claves en la presentación del dimorfismo sexual.

Al comparar y estudiar estos cuerpos, hallamos una correspondencia total entre las retóricas corporales representadas y las socialmente sancionadas de manera positiva. Estas imágenes no inventan nada, tampoco se pretende inventar. La retórica corporal no les es propia sino que en cuanto adquirida, corresponde a un sistema social marcado por el dimorfismo sexual y la reificación y comercialización de los cuerpos donde nada es cuestionado ni puesto en entredicho. En este contexto de expresión y producción cultural, la ambigüedad no tiene cabida en una representación de lo masculino y lo femenino, del hombre y la mujer que desde el videoclip se presentan como las únicas posibilidades válidas de clasificación humana, tendiendo, como ya he apuntado, hacia un dimorfismo acusado en todas sus vertientes. A esto se suma el que en la elección y presentación de los cuerpos artistas triunfadores, siempre encontramos cuerpos canónicos, es decir, sancionados positivamente como bellos y como deseables y que se ajustan perfectamente a los modelos hegemónicos de belleza, al canon. Una peculiaridad más es que estos cuerpos no sólo se ajustan al modelo estético sino que van más allá en sus implicaciones al ser presentados en su vestimenta, roles y conducta como reproductores de unas particulares relaciones de género centradas en presentarnos a lo masculino como dominante y a lo femenino como dominado.

En definitiva, estamos hablando de reproducción social a través, por un lado, de la reproducción cultural que supone la transmisión de un modelo hegemónico de belleza, pero también, y por otro lado, hablamos de la reproducción social a través de incorporar a los sujetos, a los espectadores, en dos instituciones como son el patriarcado y el consumo.

Respecto al patriarcado, se aprecia como una constante el hecho de que, en el caso de ser el protagonista del videoclip un cantante masculino, es fácil de apreciar como las mujeres asumen una situación estratégicamente inferior respecto del hombre dentro de las relaciones de poder, algo que no es frecuente en el caso de ser una mujer la figura central; pero aún más evidente resulta dicho situación cuando en el mismo videoclip aparecen representantes de distinto sexo e igual peso musical. A esta relación entre hombres y mujeres propias del patriarcado es necesario sumar la manifestación de unas elevadas dosis de individualidad (en cuanto a proceso de desvinculación de las instituciones societarias) e individualismo (entendido como cierto hedonismo) que han de ser exhibidas y aceptadas.

En cuanto al consumo, debo decir que se aprecia también un énfasis hacia el consumismo y el cuidado estético, especialmente el femenino, cuya imagen viene a adoptar la expresión social del hombre y la mujer modernos. El extremo de esta representación lo podemos hallar en la cosificación femenina como norma socialmente aceptada, llegando a su punto más degradante con lo que a la disponibilidad sexual se refiere. La mujer como objeto en todas sus facetas, necesitada de un autocuidado continuo, de una presencia impecable, sean cuales sean las circunstancias y, fundamentalmente, dispuesta a cumplir con las expectativas sexuales del rol masculino dominador en todo momento. Ese cuidado permanente y necesario requiere sin duda alguna de esas lógicas adquisitivas y demostrativas propias del consumo. La idea de un consumo ilimitado y necesario para construir el cuerpo moderno, en permanente construcción, como proyecto, está implícito en gran mayoría de las piezas que he catalogado como reproductoras.

Como característica común a la inmensa mayoría de los cuerpos que actúan como reproductores podemos apreciar su condición de ser cuerpos cerrados, es decir, cuerpos

que se muestran carentes de orificios, de fluidos, que constituyen una unidad inalterable. Las condiciones que premian este tipo de cuerpo son las explicadas por Norbert Elias en su teoría del “*proceso de civilización*”, y el cómo es positivamente valorado el control corporal en cuanto a sus excreciones, del mismo modo que la expresión pública de estas es siempre censurada.

Pese a ello, podemos observar una paradójica situación observada en un cada vez mayor número de cortos musicales, donde, en los últimos años, se ha vuelto común el hecho de emplear otro tipo de cuerpo que, de igual manera que los anteriores, tienden a reproducir el dimorfismo sexual y las relaciones de subordinación entre los géneros pero por vías distintas. Esta vez nos encontramos con cuerpos abiertos que de alguna manera se insinúan como grotescos. Volvemos a encontrar de nuevo cuerpos hipersexualizados, pero estos no sólo nos remiten a la sexualidad a través de la seducción y el juego, sino que directamente remiten a orificios corporales, a fluidos que se intercambian, a formas (glúteos y pechos) que amenazan con sobrepasar los límites que sus contornos definen a través de shorts y escotes. Son cuerpos más excesivos y por ello más impúdicos. No es necesaria la evidencia y el detalle utilizado en la pornografía, ésta, de alguna manera se encuentra presente en estos cuerpos más abiertos que amenazan con salir de sí mismos y extenderse por el espacio.

Estos cuerpos son en su inmensa mayoría pertenecientes al sexo femenino y es su cometido el mostrar una disponibilidad sexual permanente. Las diferencias mostradas en las relaciones de poder son aún más dispares y acentuadas, siempre ubicando al sexo femenino en una situación inferior, mostrando una imagen del mismo unidimensional centrada en sus posibilidades sexuales hasta el punto de la reificación. Pese a las críticas suscitadas y a la censura parcial en determinados países y horarios, su uso se ha convertido una constante en la música electrónica destinada a las discotecas,

encontrando autores que han hecho del uso de este cuerpo femenino grotesco, abierto y sumiso su seña de identidad.

La subversión encarnada

La presencia de este cuerpo conformista, reproductor y sumiso en el videoclip no es única y absoluta, es posible encontrar otros usos, otras retóricas corporales, retóricas de subversión. Estas mantienen una crítica despiadada hacia conductas y hábitos corporales arquetípicos, precisamente en el mismo género musical que usualmente las fomenta. Elementos ya expuestos - como la subordinación de la mujer, la necesidad de un continuo autocuidado y la disponibilidad sexual manifiesta - son abordados desde y por el cuerpo artista a modo de acción performativa y dramatización.

He de destacar la dificultad en su correcta detección e interpretación, no solo el número de videos realizados con finalidades subversivas es mucho menor que el reproductor, sino que, por un lado, este último recibe mucha más difusión y atención por parte de los medios de comunicación y, por otro, estos mismos medios tienden a vanalizar los elementos empleados dentro del videoclip transgresor, calificando a sus autores como sujetos polémicos cuya intención prioritaria es llamar la atención, privando de contenido y mensaje a cualquier expresión de este tipo con tales afirmaciones ante un espectador que, frente a los recursos de tipo llamativo e impactante, comúnmente se habitúa a permanecer en el plano formal empleado, en la porción más superficial de la obra.

Como recurso habitual de este subgénero, es llamativa la adopción de la burla y la caricatura en muchas de dichas representaciones, llevando el mensaje a la categoría de sátira, mostrando un enfoque casi caricaturesco de los modelos hegemónicos corporales y de las conductas que los persiguen, en un planteamiento donde el sentido del humor no está reñido con la crítica elaborada.

Un elemento de gran importancia, por su continua aparición en este ámbito subversivo, va a ser el cuerpo grotesco. En el momento que se cruza la línea entre la reproducción y la subversión, el cuerpo artista tiende a abandonar su definición canónica y cerrada para desviarse y abrirse, siendo desde esta perspectiva el cuerpo grotesco profundamente subversivo al generar vergüenza y repulsión, al alardear de su falta de control exhibiendo sus fluidos, conduciendo al espectador hacia otros orificios que si bien no se observan, son edificios mucho más sujetos al control y a la invisibilidad. La búsqueda del asco, su producción, es su estrategia subversiva.

Del mismo modo, mediante el cuerpo artista, la asignación entre el cuerpo y unas posibilidades de uso asignadas por el sistema sexo-género, pueden ser demolidas, pues nada más subversivo que romper con la correlación socialmente legitimada entre sexo-genero y conductas sociales-orientaciones sexuales propias del sistema de valores imperante, con la reproducción de determinados valores no considerada como propia dentro de dicho sistema mujer-hembra, hombre-macho, que es considerada como la desviación dentro del mismo, inaceptada e incluso castigada. Desde esta perspectiva, al posicionarse en el ámbito de la transgresión, el cuerpo artista se permite caer y perseguir en ocasiones la ambigüedad respecto a la identificación de sus tendencias sexuales, ambigüedad difícilmente observable en la construcción del cuerpo reproductor

Así, en esta línea aparecen representados, y violados en su categorización como tabú mediático, elementos en figuras que nos resultan tan solo alejadas de la realidad por su exclusión de los medios de comunicación, como por ejemplo la exhibición de cuerpos desviados y censurados, junto con otros elementos aún más rechazados en cuanto a su emisión por los medios de comunicación, tales como la diversidad sexual, la blasfemia o las afrentas contra la religión, la sodomía o el hecho de la existencia de cuerpos abiertos, y la búsqueda de la subversión a través del asco y el rechazo a dichos cuerpos

y sus emanaciones, semen, orina, heces, sudor... Elementos que con idénticas pretensiones han sido empleados en las corrientes artísticas performativas ya citadas, elementos que llegan a transgredir por el simple hecho de su exhibición pública.

Con la única pretensión de ilustrar un poco más este apartado, permitiendo el acceso de los interesados a obras concretas, desarrollaré brevemente la obra de dos grupos clasificables dentro de esta vertiente. Por un lado, los alemanes Rammstein, quienes aúnan la destrucción de los valores tradicionales y el uso de la calidad de grotesco tanto conceptual como corporalmente, lo primero volcado en lo segundo, reafirmando la acción comunicativa desde y por el cuerpo, fuente y medio, haciendo seña de identidad no solo al cuerpo, sino al uso contracultural del mismo como otra manera de entender la performatividad en el video clip.

Dentro de la línea de su rebelión conceptual, desde el conjunto de su repertorio, Rammstein representa y asume la desviación del sistema sexo-género, la existencia de lo extremo y las conductas anómicas en el video “Mann gegen Mann” (“Hombre contra hombre”); exhibe cuerpos de evidente obesidad mórbida desafiando los cánones estéticos de nuestro tiempo en “Keine Lust” (“Sin ganas”); muestra con crudeza la represión ejercida sobre el cuerpo desde las ideologías judeo-cristianas en “*Rosenrot*” (“Rosa roja”), y se burla de lo que podría catalogarse como imperialismo cultural norteamericano mediante los cuerpos mostrados en “*Amerika*”.

En respuesta a esta actitud de duda y crítica sobre cualquier institución mayoritariamente aceptada, en la atribución de su origen a un proceso de construcción social, Rammstein solamente plantea la equivocación cometida en el proceso de reproducción, el error depositado en su creencia ciega, la constancia del vacío en el interior de los ídolos que adora nuestra sociedad, sin plantear en ningún momento la búsqueda de una substitución posterior de dichos valores.

El intérprete Marilyn Manson, por el contrario, sí pretende ejemplificar en sí mismo una alternativa, un nuevo punto de referencia que incite no a la reproducción de lo que él muestra, sino a la creación de valores e identidades propias a cada sujeto.

En una brutal representación continua, Manson ha modelado su cuerpo en dos direcciones, hacia la belleza canónica del fetiche sexual femenino, Marilyn Monroe, y la repulsión y condena del asesino deshumanizado, Charles Manson, empleando los métodos propios del cuerpo reproductor, maquillaje y cirugía, en un proceso de autoconstrucción alejado de los cánones estéticos mayoritarios, pero elegidos por él en sustitución de los universales³.

Conclusiones

Tras una amplia revisión de un buen número de video clips, y a modo de breve resumen de lo anteriormente expuesto, puedo afirmar que frente a la reproducción del patriarcado (las relaciones de subordinación entre géneros), el dimorfismo sexual y los modelos hegemónicos de belleza a través de la presentación de modelos corporales canónicos y grotescos, existen también otras retóricas del cuerpo y de la sociedad que muchos artistas elaboran como estrategia política. De esta manera, los cuerpos artistas son, a la vez, reproductores y subversivos, culturales y contraculturales, morales y amorales, canónicos y grotescos.... Los conflictos y las tensiones de la sociedad, son conflictos y tensiones de los cuerpos y el video clip no está ajeno a ellos.

Bibliografía

³ Con respecto a esta faceta, no puedo dejar de señalar las similitudes con otros artistas que han hecho del body-art su principal medio de expresión, en particular con la francesa Orlan. Esta artista comenzó su andadura en 1964, pero va a ser en 1990 cuando comenzará una serie de intervenciones quirúrgicas de cirugía estética que serán filmadas y fotografiadas, en las que ella permanece consciente gracias a la aplicación de anestesia local, y en las que expresará su rechazo ante la importancia que poseen los modelos de belleza corporal canónica.

BAJTIN, M. (1998): “La imagen grotesca del cuerpo en Rabelais y sus fuentes” en *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, pp. 273-331.

BOURDIEU, P. (1998): *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.

ELIAS, N. (1993): *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (1994): *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI.

GARCIA, F. (1994): “El cuerpo como base del sentido de la acción” en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, CIS, Madrid, N° 68, pp. 41-83

GIDDENS, A. (1999): *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.

MÉNDEZ, L. (1993): *Cuerpos sexuados y ficciones identitarias. Ideologías sexuales, reconstrucciones feministas y artes visuales*, Sevilla, IAM. Colección Hypatia.

MUÑOZ, B. (2006): “De la misoginia corporal y la perfección patriarcal. Algunas notas sobre la construcción del cuerpo femenino” en *Cuerpo y Medicina. Textos y contextos culturales* (Beatriz Muñoz y Julián López García, coords.), Cicon Ediciones, Cáceres

TURNER, B. (1994): “Los avances recientes en la teoría del cuerpo” en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, CIS, Madrid, N° 68, pp. 11-39

Los Cuerpos Multiculturales: una APPOlogía

Lukas Avendaño¹

“El cuerpo, ha sido el gran olvidado de la historia, “la historia tradicional, en efecto, estaba descarnada”, es preciso dar cuerpo a la historia e historia al cuerpo y ver a este cuerpo como el “protagonista de un drama”
Jacques Le Goff y Nicolas Truong²

Iniciare esta ponencia con una pregunta, su respuesta no requiere una profunda reflexión solo un poco de sentido común para generar la reflexión que nos llevara a integrar la respuesta a partir de nuestras vivencias.

La pregunta es: ¿quien me da un ejemplo de cuerpo –cuerpo en el sentido del cuerpo humano-?

Ahora: ¿Quién me expone un cuerpo?

Pues bien si se explica la pregunta se darán cuenta que esta lleva dos respuestas, la primera objetiva: el cuerpo como *materia*, y la segunda: subjetiva, el cuerpo como *constructo social*. Puesto que no solo se trata de exponer el cuerpo: esto sería en caso que fuera un cadáver, por tanto la respuesta que se exige no solo requiere de la presentación del cuerpo físico biológico, si no también la *exposición de la conciencia de quien porta el cuerpo*, que para hacerlo, el expuesto se somete a una rigurosa revisión de conciencia para decidir exhibirse o no públicamente, y hacerlo aun a costa del “que dirán” o dos, termina aguantándose las ganas y permitiendo que lo haga alguien más que sea un *cuerpo menos contenido*.

Por que todos los cuerpos son cuerpos contenidos en mayor o en mayor proporción³.

¹ Organizaciones Indias por los Derechos Humanos en Oaxaca, (OIDHO A.C.).

² LE GOFF Jacques y Nicolas Truong Una historia del cuerpo en la edad media, citado por “Historia del cuerpo”, Olga Sabino Ramos en Hoja por hoja suplemento de libros. Año 10 No. 113, oct., 2006 en Reforma. 7 de oct., 2006, México, D.F., año 13 No. 4, 676.

³ PICASO, Esperanza. “Alteridad y conocimiento: desobediencia a toda orden inhumana”. *Tercer cuaderno de Reflexión y Acción No- Violenta: El proceso de Guerra en México: la militarización y su costo humano*. México, 2000.

Por economía de exposición divido la existencia del cuerpo en tres niveles; *cuerpo biológico*, *cuerpo socialmente construido* y *el cuerpo políticamente construido*.

El primero es el *cuerpo biológico* que tiene las mismas necesidades físicas/biológicas que la de cualquier mamífero, cuadrúpedo, etc., es decir después de nacer, comer, cubrirse del frío, tener calor, sed, defeca, orina, se excita, copula, se reproduce, envejece, muere, etc., (claro esto no lo es todo pero intento ser sintético) mismo que a su vez se encuentra inserto en la *memoria específica*; la memoria entendida en un sentido muy amplio. No es una propiedad de la inteligencia sino la base, cualquiera que sea, sobre la que se registran los acontecimientos de los actos. Podemos a este respecto hablar de la memoria específica para definir la fijación de los comportamientos de las especies animales. Esta concebida como los dispositivos que vienen incluidos en nuestro código genético, es decir el instinto de supervivencia.⁴

Ejercicio uno: desnudarse completamente y pararse frente a un espejo de preferencia de cuerpo completo, ¿ya lo hiciste?, pues eso que se refleja es el *cuerpo biológico*, ahora puedes explorarlo, tócalo, acarícialo, dale palmaditas..., muy bien ese es tu *cuerpo biológica*.

El cuerpo socialmente construido es el segundo y que se va adquiriendo poco a poco después del nacimiento, con respecto a este cuerpo el proceso es el siguiente.

Ejercicio dos: viste tu cuerpo con lo que comúnmente sueles hacerlo, para ir al trabajo, la escuela, para salir a correr, para hacer el amor, etc., y si pides opinión de alguien que no te conozca pero que te diga lo que piensa que eres en función de los ornamentos reales o simbólicos colocados en tu cuerpo, más tus hábitos que llegas hacerlos consiente de ellos cuando cambias de contexto socio cultural, pues eso que ves ahora es *el cuerpo socialmente construido*, mismo que se inserta en lo que se entiende como *memoria étnica* “considera la memoria “étnica”, aquella que asegura la reproducción de los comportamientos en las sociedades humana”⁵. Por ultimo el

⁴ Jacques Le Goff. El orden de la Memoria. El tiempo como imaginario. Editorial. Paidós, España, 1991.

⁵ LEROI-GOURHAN, André. *El gesto y la palabra*, Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela, Caracas, 1971.

cuerpo políticamente construido, y de esto se encargan de crearlo los medios de “comunicación masiva”, quiero decir se anuncia un prototipo de cuerpo femenino o masculino y en función de eso la *cultura de masas* se desvive en una loca carrera por alcanzarlo y adquirir el *estatus* o prestigio, sin considerar que lo que se alcanza es una extrema contención del cuerpo, quiero decir un cuerpo sometido a una violencia extrema, químicos, zapatos, dietas, ropa... que los termina despojando de la memoria étnica para ser de ellos solo meros consumidores sin cuerpo

¿Cuántos de ustedes ha desistido de ejecutar una acción por el “que dirán”?

Ejemplos: la camisa, el color, el corte de cabello, la fiesta, el cigarrillo, etc. Todo esto se piensa antes de salir de casa, al trabajo, la escuela, la misa, etc., preocupados siempre por los ojos que me verán y su posible censura –violencia real o simbólica-. ¿Y como se instaló ese “que dirán, que pensarán, como me verá, etc., en cada una de nuestras conciencias? Pues muy simple o bastante complejo, esto se da a partir de la conciencia que existe el *otro*.

Pregunta: ¿Y quien es el *otro*?

El otro es el inmediato con quien me relaciono, volteemos a ver al *otro* más próximo, ¿ya vieron?, entonces como se darán cuenta el *otro* no es igual a *otro*, y entonces se convierten en dos *otros*, por lo tanto no existe *otro* si no *otros*, *otras*, que nos vigilan y nos sancionan.

Cuando uno no es conciente del como afecta la conciencia y por consecuencia nuestras acciones la mirada del *otro*, *otra*, uno puede pasar por la vida padeciéndola porque no solo se crean *juicios de valor* de los otros en *mi* mismo, sino que reproducimos a esos *otros* desde nuestros cuerpos *socialmente construidos* o *políticamente construidos* cuando sancionamos, criticamos, y los hacemos desde nuestra “posición privilegiada” en la estructura de nuestras dinámicas cotidianas, por ejemplo, se juzga y se sentencia desde el sexo, género, identidad étnica, doctrina religiosa, formación académica, posición económica, política, código civil, etc.

Ejemplo: *faltas a la moral*, ¿Qué es la moral en una sociedad tan inmoral? ¿En una sociedad que reivindica la *simulación* como lo socialmente correcto?, etc., y sin ser concientes reproducimos y ejercemos el control, el poder, la amenaza y/o el miedo.

¿Lo ven? Entonces si el compañero antes de salir de casa con tan ridículo o elegante atuendo se mira con los ojos de los *otros* se horroriza y opta, por cambiarse de vestuario por uno que hable de su honorabilidad o, simplemente no sale.

Hasta aquí espero estar dando a entender, del como el miedo a desobedecer esta inserto en cada uno de nosotros, un poder que es efectivo porque existe la sanción, el castigo, ¡ha! ¿No lo vas hacer?, ¿no me vas a obedecer?, entonces llegando ala casa vez a ver... o el ¡ja, ja, jay ya sabes como lo comes! o ¡por eso te pongo en tu madre...!

Por otro lado esta el desconocimientos, que es el miedo más grande, el desconocimiento social, ¿ es posible que no estés a la moda? *ósea hello, siembra tu arbolito y piérdete, hallo*, y si no hablas como yo *me tapo un ojo, me tapo el otro y nada que ver, ósea buey...*, etc., este es un castigo simbólico, y un ejemplo de castigo real es la cárcel.: mira hijito, no me obedeces dice el Estado y te libero una orden de aprensión (violencia simbólica-latente a convertirse en real) ah ¿no obedeces?; ¡*madreenselo*, secuéstrenlo, tortúrenlo, llévenselo a la cárcel, e invéntenle cargos! y el castigo extremo ¡desaparézcanlo!, esta acción es más violenta que aquella que se da por defunción, donde existe la posibilidad de tener y velar el cuerpo: y es precisamente hasta aquí donde quería llegar, hasta la cúspide de la violencia en su versión de la violencia institucionalizada, mediante la construcción *cuerpo políticamente construido*.

Pregunto ¿y cual es el aprendizaje? pues que se nos ha construido un miedo hasta el tuétano bajo la amenaza del castigo que en su versión más siniestra es la desaparición real, si nos negamos a desobedecer, un miedo fundado en “si no obedeces te chingo” ¿y como se ha venido construyendo este miedo?, ¿Desde cuando?.

Ejemplo de la construcción del miedo y sus mecanismos de control: el niño berrinchudo; primero lo pellizcas por debajo de la mesa cuando hace berrinches frente a las visitas, dos, le das un jalón de orejas, luego le pegas con el cable de la plancha, después le avientas el plato de comida, luego lo dejas morado o lo mandas al hospital... y los mecanismos de control se van haciendo cada vez mas extremos, que es lo que hace precisamente el Estado cuando termina matándote o desapareciéndote, para que al final baste con mirarlo feo para que obedezca el niño o el ciudadano.

¿Y desarticular los mecanismos del miedo impostado en cada uno de nosotros? ¡Pues teniendo conocimiento de qué es lo que nos amenaza!, porque se ha llagado muchas veces a la conclusión que ni siquiera sabemos porque tenemos miedo a eso que nos amenaza.

Para el caso inmediato, sobre todo porque me interesa que se aplique justo ahora que vivimos bajo una amenaza constante por parte del Estado sobre nuestros cuerpos.

¿A que podríamos tenerle miedo?

Ejemplos: los granaderos, las bombas lacrimógenas, los perros, los toletes, los escudos, el ruido del escudaron de la muerte, las ráfagas de fuego, los helicópteros, etc.

¿Ahora porque habríamos de tener miedo?

Porque a eso que decimos tener miedo no tiene identidad, es una interrogante:

¿Por qué actúan de manera tan efectiva los granaderos?

Digo ese aun cuando sepa que existen las esas...-también hay mujeres granaderas-¡ojo!, pues son efectivos en la medida que se les ha despojado de su identidad, no hay nada que los vincule con sus objetivos que tiene que destruir, someter, torturar, etc., entonces ¿que hay que hacer?, darles identidad: primero, es un hombre o una mujer como yo, es padre, madre, esposo, esposa, hijo, hija, hermana, hermano, sobrino, sobrina, primo, prima, cuñado, cuñada –cuerpos socialmente construidos-, etc.

Otra cosa muy importante, sean o los han convertido en “robot de guerra”-*cuerpos políticamente contruidos*- porque son los *excluidos*, -de esta sociedad tan desigual, de este sistema económico voraz- por la razón que sea, no han “tenido” una oportunidad o estas han sido severamente adversas, no dejándoles otra opción para su sobre vivencia real o simbólica –la amenaza de la desaparición social- que formar parte de los cuerpos represivos del Estado.

Ojo: 1.- La gran población que conforma los cuerpos represivos, es gente con apenas la educación básica.

2.- Muchas veces su lengua materna es una lengua diferente al castellano.

3.- Proviene de las zonas más marginadas de las regiones.

4.- Los elementos son descontextualizados, quiero decir que los que son se Oaxaca, los mandan a baja California, los que son de México a Quintana roo, los de Tabasco a Sonoro, etc.

Para desarticular el miedo fincada en la amenaza cuanto a los elementos que intervienen: entiéndase armas las que estas sean.

1.- Entender su funcionamiento, debemos saber que estas tiene un dispositivo que las hace funcionar, que una arma en si misma no es una amenaza real, (pero si subjetivamente por las razones que ya dijimos). Ejemplo: las pistolas, las granadas, los cuetes, etc.

Entonces aun cuando no estemos familiarizados con los objetos y sujetos que nos amenazan, tendremos siempre la opción de usar el *sentido común* para una posible explicación del como funcionan. Ojo: las armas por si solas no se disparan, el miedo hacia ellas en por los resultados que ofrecen cuando son activadas, que requiere precisamente de una mano que la sujete, la dirija, la active, por tanto estemos al tanto de el proceso pata poder reaccionar efectivamente para protegernos y proteger a los compañeros.

Conclusión:

El mejor aprendizaje que nos ha dado la experiencia de la APPO, es cuando la gente aprende que es posible desobedecer, pero como desobedece, si no es primero reconociéndote como un cuerpo autónomo capaz de decidir, capaz de actuar, quiero decir existe una proclamación de la independencia de los cuerpos, por eso es común ver ahora emprender las actividades más creativas a hombre y mujeres juntos, colaborando y respetándose, siendo mediante ese control absoluto del *cuerpo socialmente construido* como se despojan del *cuerpo políticamente construido* y actúan en función de las posibilidades que le da el *cuerpo biológico*, por eso muy a pesar de la logística desarrollada por los servicios de inteligencia militares-policiales es difícil el control y sometimiento de la ciudadanía, a causa que los *cuerpos* ha adquirido autonomía para actuar en consecuencia a la desobediencia, por eso grita, no calla, pinta, levanta, declama, invita, se suma,.

Estrategia del Estado para alcanzar el control policíaco militar de la ciudad de Oaxaca⁶.

1.- Generar la inseguridad generalizada mediante la instauración del miedo, el terror, desapariciones forzadas, detenciones arbitrarias, persecución selectiva y sistemática, detenciones masivas.

2.- Descalificando a la APPO como interlocutor político: negando su naturaleza, sus causas, magnitud o profundidad social, calificándolos de radicales, guerrilleros, vagos, vándalos, etc.

3.- Expropiación de los *espacios públicos* y de *convivencia colectiva*, posicionamiento militar de las calles, avenidas, entronque carreteros, zócalo de la ciudad, patrullajes en convoy de las colonias, iglesias, escuelas.

4.- Por tanto la aparente paz que hay en Oaxaca, no es una paz verdadera si no es una paz basada en la injusticia, en la imposición de un “Estado de Derecho” que ejerce un alto grado de violencia a la población civil, de impunidad y complicidad de toda la estructura política del País.

Por ello la paz en Oaxaca es una paz tras el cerco o una paz armada.

⁶ Cuadernos de reflexión y acción no-violenta. Exposición. La paz tras el cerco. No.4, México, 2000.

Marco Alberto Porras Rodríguez
Metáforas del cuerpo evanescente en el videoclip musical
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

Esta ponencia pretende explorar algunas de las dimensiones de la corporalidad contemporánea y sus figuraciones narrativas vertidas en un dispositivo comunicativo como el videoclip musical, todavía en ciernes, tales indagaciones son pautas de dirección que orientan el sentido de la investigación que se desarrolla en el Doctorado en Ciencias Sociales de la UAM-X.

Primero. El cuerpo es más que el espacio físico que habitamos, establece nuestros vínculos con el otro y es frontera con el entorno, con otros cuerpos. La corporalidad otorga un sentido a nuestra experiencia con el mundo; lugar de las sensaciones, el cuerpo duele, se disfruta, mueve al encuentro y desavenencia con el otro, a la inserción en la colectividad. El cuerpo es constatación del espacio transitado –rural o urbano-, y del tiempo vivido –personal o colectivo.

La gestualidad, los usos del cuerpo, llevan la impronta de la cultura que se habita; cada sociedad tiene costumbres inmanentes que se hacen visibles en los individuos, *técnicas corporales* que determinan no sólo las maneras particulares de un cuerpo particular sino su relación con los cuerpos individuales y el colectivo. Los actos y la repetición de ciertos patrones que adopta la corporalidad le vienen de la *tradición* que vive; formas del andar, del comer, distintas posturas e incluso formas de mirar –o escenificar- la realidad son ordenadas de manera valorativa a partir del territorio y del tiempo que aloja, que le ocupa.

Las técnicas corporales son susceptibles figurarse, de hacerse visibles. Las *escenificaciones* del cuerpo contemporáneo condensan la tradición moderna de concebir los cuerpos. Asistimos a la época del *cuerpo espectáculo*, expresión *decantada* –porque ya no es lo que era- de algunos de los estadios que atravesó la modelación de lo corporal. Del espacio representado al tiempo introyectado, el cuerpo ha sido concebido de manera particular por cada una de las temporalidades de la época moderna.

Un breve recorrido nos permitirá visualizar los giros que se han dado en las concepciones modernas del cuerpo. En el siglo XVIII irrumpe un *cuerpo libertino*, vertido en la literatura de Sade, Casanova, Masoch, es un cuerpo sensual cuyo vínculo con el otro se da en un goce ejercido o padecido. Entrado el siglo XIX se concibe un *cuerpo trabajo*, donde la dinámica de la producción artesanal que establecía vínculos con el barrio, con la familia, es sustituida por la dinámica de la fábrica, que al establecer una ligadura de lo corporal con la máquina se le exige al cuerpo del obrero ser una pieza más del engranaje industrial. A mediados del siglo XIX, con la teoría evolucionista se da una reinención del *cuerpo biológico*; el orden del dualismo cartesiano mente-cuerpo se ve alterado al concebir el alma como una emanación de las vivencias del cuerpo. En la época victoriana el cuerpo es del orden de lo discreto que no deja lugar al desbordamiento individual, se requiere vigilarlo, se hace de este *cuerpo visible* una entidad moral. Con la irrupción del psicoanálisis se concibe un *cuerpo pulsional*, donde las imágenes que subyacen en el inconsciente orientan las emociones del individuo en el vínculo con los otros, experiencias que dan lugar a un régimen afectivo con la otredad. A mediados del siglo XX, presenciamos

una sociedad del espectáculo; gran parte de las experiencias individuales y colectivas son puestas en escena por los medios de comunicación masiva, el *cuerpo* adquiere entonces el carácter de lo *mediático*, donde toda práctica corporal es sometida a una celebración exacerbada y eventualmente trivializada en su representación.

El *cuerpo mediático* conlleva una transposición de sentidos y formas de vivirlo: el cuerpo es una mercancía sujeta a los vaivenes de la lógica capitalista, hecho para la seducción, para la celebración del consumo. Como lugar de incertidumbre, es necesaria su dominación; sea colectivamente por la vía de la vigilancia, sometiendo sus pasiones a la dinámica institucional, algunas veces coercitiva; sea individualmente por la conjura de su pérdida, a través de las prácticas de belleza, de remodelación, de simulación de las apariencias. En todo caso, lo que se hace patente en la lógica contemporánea es la disociación entre la conciencia del hombre y el cuerpo que lo contiene.

El tránsito espacial y temporal del cuerpo mediático hacen de él un *cuerpo evanescente*; su levedad lo hace seductor, fascinante, simulacro. Insertado en la lógica contemporánea, los vínculos del cuerpo evanescente tienden a concentrarse en el espacio urbano; en las calles, en los malls, en Internet, se da una dislocación que deriva en una sustitución del territorio por la primacía del desplazamiento; el excedente de visibilidad de otros cuerpos, no significa una vinculación solidaria con el otro, las más de las veces su encuentro con la otredad empieza y termina en el mismo lugar. Paradójicamente, la ligereza del *cuerpo evanescente* lo hace estar en todas y en ninguna parte a la vez; moviéndose en la dirección de las apariencias, es un cuerpo cuyo arraigo efímero al vínculo con el otro hacen imposible un

reconocimiento recíproco. Narciso reversible entre los medios y los fines, el cuerpo *evanescente* es extático porque su movimiento exacerbado lo torna vacío, la velocidad de su trayectoria impide concebir la corporalidad como totalidad; sometido imperiosamente al régimen de las afecciones, su experiencia es la de lo efímero, donde la intensidad concentrada y transitoria al distenderse exhibe la fragilidad de sus vínculos; el roce excesivo con el otro anula la fuerza diferencial de las relaciones.

Ante la estrechez del mundo contemporáneo, el cuerpo individual adquiere mayor relevancia, se convierte en el medio y fin último para experimentar el entorno. Volátil, entidad que condensa y expande su esencia en todos los ámbitos de la esfera privada, lo que fascina en el *cuerpo evanescente* es que es la suma o concentración decadente de otras expresiones corporales; arrojado al goce su carácter *libertino* deviene en una bulimia de las sensaciones, en cierta culpabilidad por las acciones experimentadas; la entrega absoluta al *trabajo* conlleva una anulación de la propia en aras de una “mejor calidad de vida”; la preocupación por el cuerpo *biológico* deriva en una remodelación del propio que implica la pérdida de su singularidad, ese otro que puede transfigurarse y adecuarse a los “tiempos actuales”; su dimensión *pulsional* hace que la pasión tenga un carácter mutable en la pura circularidad del deseo de y para otros cuerpos; el temor a la proxemia de los otros individuos –el extranjero, el diverso- otorga legitimidad a la visibilidad y vigilancia por parte de las instituciones.

Dada su inserción en el espacio público, los cuerpos establecen patrones de reconocimiento cuya dislocación deriva en la formación de *efigies*, fisonomías particulares que opacan la verdad del sujeto y que producen efectos de identidad. Como efigie, el cuerpo *evanescente* contiene ciertas características que lo hacen

seductor; es especular porque establece pautas de reconocimiento para otros cuerpos, es provocador porque apunta afecciones en el otro que van de la empatía a la desavenencia, es enigmático porque su complejidad insta en el otro la fuente y destino de todo intento de aprehensión.

Segundo. Como parte del macrodiscurso televisivo, el videoclip musical establece un régimen de *visibilidad* particular, los signos desplegados en la pantalla son un lugar polimorfo atravesado por distintas voces. La imagen escenificada tiene la capacidad de fundir en su seno la cultura, adquiere un valor como imagen cuerpo, es videografía de los pensamientos, vehículo audiovisual que prolonga la inercia domiciliaria.

En su irrupción mediática –los ochenta del siglo XX-, este dispositivo comunicativo se dispuso como objeto visual de la música, siendo así que su inserción dentro de las industrias culturales derivó en un instrumento promocional de los cantantes; las narraciones visuales de la letra de las canciones estuvieron y están centradas en vender la imagen del artista. Sin embargo, en forma paralela, se dan otras formas de narrar y poetizar las evocaciones suscitadas por la narrativa sonora, el videoclip adquiere entonces un carácter estético al margen de lo que marca la industria discográfica y televisiva.

La estética del videoclip conlleva una interpretación narrativa y visual del trayecto sonoro de la canción. La visualización musical puede ser abordada *poéticamente*, esto es, insertarse en un régimen de expresividad por parte del realizador de la obra, cuyo proceso creativo se da por partida doble; el de una

selección con base en ciertas similitudes o divergencias y el de una *combinación*, un entramado con base en proximidades. La visión poética es visible en textos que expresan subjetividades, miradas que conllevan mecanismos de interpretación a partir de ciertos regímenes de significaciones, sean míticas, políticas, sociales. Los videoclips musicales se insertan dentro de cierta tradición que lleva en sí normas y valores de la época que vivimos, virtudes que no sólo se dan al interior de la obra –lo que refiere una condensación- sino también las de una sociedad determinada –en este sentido, una descripción exterior- es así que ciertas tensiones culturales como las corporales son expresadas en este texto. Podemos leer en el videoclip musical relaciones entre su estructura y el contexto sociocultural en el que se despliega, uno de ellos el sentido de *velocidad* con el que vivimos el mundo actual; la rapidez de la transmisión informativa tiene correspondencia con la rapidez en el montaje inmanente del videoclip; otra relación es por *repetición*; creación de diferencias en forma continua, proceso donde las imágenes son revocación de los mundos posibles, un vaivén entre las normas –estilísticas, sociales- y su subversión.

Los medios de comunicación masiva operan sobre una lógica de máxima eficacia; establecen cierta inteligibilidad por la implantación de pautas simbólicas repetitivas, una densidad de los códigos visuales que tienden a suplantar ciertos esquemas argumentativos. Una de las características de los mensajes visuales vertidos en los medios de comunicación es una sobre codificación metonímica, esto es, se destaca un rasgo –o elemento notable de una experiencia- y por medio de su repetición el mensaje se vuelve polisémico, sujeto a distintas interpretaciones.

Una de las formas de expresión poética –y también política, social- es la *metáfora*, entendida no sólo como la comparación entre dos elementos de ámbitos distintos sino como la acentuación de un rasgo observable para llevarlo a las figuraciones del lenguaje; un *rasgo unario* –y metonímico, ya que permite interpretar la parte como una totalidad- que irradia su sentido fuera de la esfera donde se produce, este desbordamiento es condición de la fantasía, correlato de las ensoñaciones; ciertos videoclips musicales realizan una *metáfora viva* cuando las imágenes, la música o las palabras desbordan su significado objetivo; la composicionalidad de éstas imágenes –y eventualmente las letras- destacan ciertas fisonomías y los someten a la exaltación poética, el videoclip será poético sí disloca las regulaciones ofertadas en los canales de distribución comercial, como las compañías disqueras o los canales de televisión como MTV.

Toda experiencia estética se funda sobre juicios reflexivos y ciertas finalidades; en este sentido el proceso de creación estético se hace para otro singular. Para la investigación que se realiza hablamos de *escenificación* –y no de representación, por ejemplo- por ser ésta una figura de la ficción, derivada de cierta *fantasmagoría*, modalidad imperativa que orienta al sujeto a una acción determinada. En el sentido de que la imagen visual del videoclip musical es una alusión, es fantasmagórica porque evoca otros mundos posibles y se instala en los marcos de la memoria del espectador. Los signos visuales desplegados son *síntesis* de afecciones, pulsiones, deseos; composicionalidad diferencial de regímenes de la experiencia corporal que se narran para un lector. La imagen visual de la pantalla actúa en el espectador como *punctum*, pinchazo a la conciencia que hace de algunos detalles en el objeto mirado

puntos que pervierten el orden de los términos; existe entonces una suerte de doble devolución; del otro –aquel que se desplaza en la pantalla- hacia el espectador, y de ese mismo otro hacia el afuera, el mundo que refiere o escenifica.

Tercero. Como derivación del cuerpo mediático, la escenificación del *cuerpo evanescente* por los videoclips musicales revela las múltiples tensiones en torno a la concepción corporal contemporánea. Toda experiencia corporal tiende a ser enunciada a través de metáforas que actúan como amalgama de todo estado de ánimo o sensación. Al momento de esta investigación, los videoclips musicales que se perciben dentro de cierta estética hacen visibles modelaciones de los cuerpos que se expresan de una manera decantada en el cuerpo contemporáneo o evanescente, algunas de ellas son las siguientes:

Existe la escenificación de un *cuerpo proteico*, aquel que engendra o contiene un cuerpo extraño en sí mismo, cuerpo resultante del desarrollo tecnológico de la era post industrial que persigue la hipersignificación del cuerpo humano. Estamos ante una colonización del cuerpo por la tecnología, cuerpo cibernético que lleva la impronta de lo ajeno en sí mismo, reflejo de la tentación demiúrgica de crear un ser viviente. Con una rítmica susceptible de hacerlo vibrar con la máquina, la imbricación de sus movimientos programados añade una sacralidad acorde con los tiempos eugenésicos por venir, sociedad global en la que el otro adviene distinto a su naturaleza.

El *cuerpo teriomorfo* relata los acontecimientos al transfigurarse en animal, en las fuerzas de la naturaleza que habrán de sujetar o liberar el cuerpo de la pasión que

le afecta. Hablamos entonces de un intercambio entre las afecciones humanas y la animación animal. Trazo de agitación interior, las figuraciones teriomorfas son la escenificación de la angustia en su nivel básico. Otro rasgo, en algunas situaciones el hombre necesita mutar para sobrevivir; ante la amenaza de violencia que se cierne sobre la comunidad se requiere una víctima propiciatoria, papel ejercido por algunos animales, en este caso el hombre transfigurado en tal atraerá sobre sí la violencia del otro.

El *cuerpo carnavalesco* hace uso del exceso, de un éxtasis corporal que subvierte las normas sociales; la liberación transitoria que asume el cuerpo carnavalesco distiende las regulaciones institucionales que apuntalan las desigualdades; la risa, la broma, el insulto, se oponen a todo intento de separación corporal del mundo, son el vehículo para excretar del cuerpo las pasiones potenciales que subyacen en la corporalidad sujeta por los estatutos del poder, y crear así, sus propios límites.

El *cuerpo abyecto* que habita en los márgenes de las normatividades, marcado y arraigado a su existencia por el trazo del dolor, es llevado al límite para establecer fronteras radicales con su propia naturaleza, con la otredad; en el seno de lo hiperreal que borda con lo obscuro, el cuerpo abyecto busca provocar un tumulto por medio de la experiencia estética, escenificación desmesurada del cuerpo por un choque visual que niega toda representación para instaurar el exceso del acontecimiento.

Un *cuerpo supernumerario* cuya escisión o negación constitutiva particular deviene en el deseo de conjurar su pérdida por la vía de la remodelación, de someterlo al orden de las apariencias. El reconocimiento narcisista de sí deriva en un

rechazo de la corporalidad natural, es así que se busca conservar la lozanía, reconfigurar el cuerpo para hacerlo seductor, pero al mismo tiempo se elimina el territorio natural al hacerlo más conductible; el cuerpo territorial es rigurosamente configurado para hacerlo “habitable” en una época que se consagra al consumo y sin embargo, ello no impide que sea simulacro de sí mismo.

Un *cuerpo enamorado* es aquel donde la causa del deseo encuentra correspondencia en las afecciones suscitadas por el cuerpo adverso; contractualidad del vínculo que deviene anulación de los cuerpos por la irrupción violenta en la esfera íntima, desvanecimiento de la opacidad del otro para hacerlo entrar en el juego del sentido. La proyección del sujeto enamorado en el otro es de tal magnitud, que cuando está ausente sobreviene la pérdida absoluta de tal sentido, el otro adviene huidizo, migrante, evanescente.

Efímero, transitorio, pulsional, el *cuerpo evanescente* es síntesis de múltiples afecciones diferenciales. En un mundo en el que el cuerpo social se ve reducido por los mecanismos del poder, el cuerpo individual adquiere una relevancia no vista en otra época. Las figuraciones de los videoclips ponen el cuerpo en escena por medio de ciertas metáforas, y las aquí trazadas son sólo una parte de un universo mucho más amplio; siendo que el proyecto se encuentra en la fase de construcción, tales figuraciones no son definitivas, son caminos por los cuales habrá que transitar y abrir nuevas rutas.

Bajtín, Mijaíl (1990) *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento, el contexto de Francois Rabelais*, Madrid: Alianza Editorial.

Barthes, Roland (1996) *Fragmentos de un discurso amoroso*, México: Siglo XXI.

_____ (1990) *La cámara lúcida*, Barcelona: Paidós.

Baudrillard, Jean (1984) *Las estrategias fatales*, Barcelona: Anagrama.

Durand, Gilbert (2004) *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México: FCE.

Girard, Rene (1983) *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama.

Le Breton, David (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Lipovetsky, Gilles (2002) *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama.

Virilio, Paul (1993) *El arte del motor*, Buenos Aires: Manantial.

_____ (2001) *El procedimiento silencio*, Buenos Aires: Paidós.

Los excesos sobre el cuerpo. Sus manifestaciones en el ciberespacio

Margarita Alegría de la C.*

Graciela Sánchez Guevara*□

El cuerpo humano no es un objeto eterno, inscrito desde siempre en la naturaleza, es un cuerpo que ha sido verdaderamente sujetado y moldeado por la historia, las sociedades, los regímenes, las ideologías y por lo tanto estamos absolutamente autorizados para interrogarnos sobre lo que es nuestro cuerpo, de nosotros, hombres modernos y hombres particularmente socializados y sociales

*Roland Barthes
(1985)*

Resumen:

En el contexto del mundo globalizado postmoderno, la Internet se ha convertido en un poderoso espacio de difusión masiva. El cuerpo es un elemento presente en muchos de los mensajes que recibimos por dicho medio, sea a través de la publicidad o del correo electrónico, y dichas manifestaciones evidencian las concepciones actuales en cuanto a la corporeidad humana. En el trabajo que aquí proponemos revisamos esta realidad contextualizándola en su ámbito socio-cultural; además de analizar algunas manifestaciones específicas de la misma, con enfoque transdisciplinario (semiótica, retórica visual, estudios culturales, antropología y psicología).

Un fenómeno cultural

La historia del cuerpo es una historia cultural. Más allá de los sujetos centrales y centrados en contextos socio-políticos, y apuntalados de acuerdo con los intereses de personas o grupos en el poder, lo que ha movido a quienes han escrito sobre la concepción y tratamiento del cuerpo en los diversos tiempos y lugares, es la búsqueda de sentido en los hábitos y costumbres corporales a través de la historia. Es la historia de la cultura la que se propone estudiar las

□UAM-Azcapotzalco. Departamento de Humanidades. Cuerpo Académico “Estudios culturales”.

* UACM; ENAH. Cuerpo Académico “Análisis del Discurso y Semiótica de la Cultura”.

acciones cotidianas de quienes conforman una determinada sociedad, la que analiza la significación de las mismas en el terreno cultural.

Los cambios conductuales que experimentan los comportamientos de los sujetos sociales, fueron calificados por Norbert Elías como psicogenéticos¹; esas modificaciones se dan en la estructura psíquica, en la conducta de los individuos, como resultado de los otros cambios: los sociogenéticos, mismos que afectan las estructuras sociales y políticas.

Elías mencionó que de los siglos XIII al XIX los “umbrales de la vergüenza” fueron avanzando gradualmente como parte del proceso civilizatorio; pero en la época postmoderna se rompen los cánones y dichos umbrales se desdibujan.

Al analizar el perfil de la postmodernidad, Gilles Lipovetsky habla de una combinación sinérgica de organizaciones y de significaciones, de acciones y valores, iniciada en los años veinte y que amplía sus efectos a partir de la Segunda Guerra Mundial.

Este fenómeno trajo consigo un proceso de personalización causante de la fractura de la sociedad disciplinaria, para dar paso a otra flexible basada en la información y en la estimulación de las necesidades, el sexo y la asunción de los factores humanos, en el culto a lo natural, a la cordialidad y al sentido del humor; “nuevo modo de gestionar los comportamientos [señala Lipovetsky] no ya por la tiranía de los detalles; sino por el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones privadas posible, con el mínimo de austeridad y el máximo de deseo, con la menor represión y la mayor comprensión posible.” Y remata: “ [...] después de la educación autoritaria y mecánica, el régimen

¹ V. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1997.

homeopático y cibernético; después de la administración imperativa, la programación opcional, a la carta.”²

En este contexto que Lipovetsky califica de hedonista, se da un proceso de personalización que promueve y encarna masivamente un valor fundamental: el de la realización personal, el respecto a la singularidad subjetiva, el derecho a ser íntegramente uno mismo, a disfrutar al máximo de la vida; así, el hecho social y cultural más significativo de nuestro tiempo es vivir libremente, sin represiones, escoger íntegramente el modo de existencia de cada uno, que trae consigo un deseo de expresión y expansión del yo: narcisismo, símbolo del individualismo total.

En tal ámbito cultural, el cuerpo ha sido promovido al rango de verdadero objeto de culto, ha perdido su estatuto de alteridad, en beneficio de su identidad con el ser sujeto, con las persona³

El cuerpo, apunta Lipovestky, designa nuestra identidad profunda de la que ya no hay que avergonzarse, por lo que puede exhibirse desnudo en su verdad natural, en tanto que persona. Por otro lado, su funcionamiento se debe vigilar constantemente y hay que luchar contra la obsolescencia, combatir los signos de su degradación por medio de reciclaje permanente, quirúrgico, deportivo, dietético...

Para este autor como todas las dicotomías, la del cuerpo y el espíritu se ha esfumado. Ha tenido lugar un proceso de psicologización. El cuerpo psicológico ha sustituido al cuerpo objetivo y la concienciación del cuerpo por sí mismo se ha convertido en una finalidad en sí para el narcisismo, mismo que, señala

² Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, 2ª ed., trad Joan Vinyoli y Michéle Pendanx, Barcelona, Anagrama, 2004, pp. 6-7.

³ V en *ibid.*, “El cuerpo reciclado”, pp. 60-64.

Lipovetsky, desmonta las resistencias “tradicionales” y hace al cuerpo disponible para cualquier experimentación.

En este terreno de experimentación con el cuerpo con un afán de originalidad individual, en virtud de la cual destacar del resto de los mortales, vamos a analizar aquí algunos cuerpos que revelan los excesos a que han sido sometidos por el culto personal de aquellos a quienes pertenecen. Individuos que han abusado del desarrollo muscular de su cuerpo gracias al ejercicio gimnástico, y por el consumo de anabólicos.

El fenómeno de remodelación del cuerpo corresponde al concepto de “larga duración” acuñado por Fernand Braudel⁴, es parte de lo que -en el contexto de la historia de la cultura inglesa- Edward P. Thompson⁵ denominó “complejidad del vivir”. Se trata de pautas de comportamiento que tienen que ver con la interacción en sociedad. Son prácticas que se sitúan en el orden de las ya mencionadas transformaciones psicogenéticas, cambios graduales de conducta en el carácter de las personas.

La larga duración de este fenómeno que deja al descubierto la complejidad del vivir, ha de rastrearse desde épocas remotas y a ello dedicaremos la siguiente parte de este ensayo.

⁴ Se refiere a un nuevo modo de concebir los procesos históricos y sociales. El propio Braudel reconoció que el primero en establecer los modelos de explicación globales desde la perspectiva de larga duración fue Carlos Marx, y a partir de ello las distintas disciplinas que versan sobre lo social y humano en la historia, debieron abrir el arco temporal de sus análisis para recuperar perspectivas de largo aliento V. Carlos Antonio Aguirre, presentación al dossier “La larga duración a prueba. Cinco ejercicios críticos sobre la historia, la modernidad y la civilización capitalista”, en revista Theomani, primer semestre de 2005, número 011, Universidad Nacional de Quilmas, Argentina. Consultada en <http://redalyc.nuemex.mx/redalyc/pdf>, el 17 de septiembre de 2007.

⁵ Thompson participó en el *Histoty Workshop* (Taller de historia) organizado por Samuel Rápale en la década de los sesentas en el *Rusking Collage* de Oxford y escribió en el contexto de lo que denominó “complejidad del vivir” *The making of the english working class*.

El cuerpo atlético en la antigüedad griega

En la historia de la humanidad el cuidado en la alimentación y en la construcción del cuerpo tanto masculino como femenino, ha sido preocupación *per se* del ser humano.

Actualmente, los medios masivos de comunicación y la Internet bombardean a las sociedades con mensajes para que hombres y mujeres consuman alimentos ricos en vitaminas, complementos alimenticios, usen geles, cremas, etcétera, todo para el embellecimiento del cuerpo y, sobre todo, para mantenerlo joven. Estar cerca de la fuente de la juventud es el precepto y el *canon* no solo de esta, sino de todas las épocas.

En este contexto nos abocaremos ahora, fundamentalmente, a los cuerpos atléticos vs. los cuerpos deformes debido a los excesos de ejercicio e ingesta de drogas. Por ello nos resulta interesante hacer una revisión *grosso modo* de los conceptos que los griegos de la antigüedad clásica tenían sobre la construcción de los cuerpos atléticos, los cuales se diferenciaban: unos respondían a los cánones educativos de la época, en otras palabras, en el sistema educativo el ideal de individuo era tener un cuerpo armónicamente ejercitado y cultivado en los aspectos intelectual y moral. Otros eran los cuerpos atléticos para la competencia, arduamente criticados por los filósofos y los artistas, para quienes se trataba de cuerpos deformes por el abuso tanto en la alimentación, como de los ejercicios para desarrollar el volumen de la masa corporal.

Los griegos de la antigüedad clásica mostraron un gran interés por construir y mantener un cuerpo sano en forma integral. Su preocupación era que éste

debía ser atlético, vigoroso, geométrica y aritméticamente armónico. Un cuerpo perfecto debía medir siete veces la altura de la cabeza ⁶ y tener una masa muscular fortalecida por los ejercicios practicados en el gimnasio.

Pero no solo se ocupaban del cultivo del cuerpo, sino también del intelecto y del alma, de ahí la frase célebre “*la gimnasia para el cuerpo y la música para el alma*” trabajada ampliamente en la *República* de Platón, en el *Corpus Hippocraticum* y Galeno, así como por Aristóteles, en su *Política*.

Lo que importaba a los griegos era “alcanzar una armonía entre el cultivo y desarrollo de las cualidades físicas, intelectuales y morales [...] objetivo primordial de la educación griega antigua (y de la educación ateniense en particular)”⁷ Por esa razón el sistema educativo griego promovía la educación física, la práctica de ejercicios corporales a fin de mantener la salud física y el equilibrio entre la mente y las cualidades morales. Esta concepción del “cuerpo sano en mente sana” fue el precepto del ideal de ciudadano que necesitaba la antigua Grecia.

Un espacio fundamental para que los griegos se ejercitaran era el gimnasio. La palabra gimnasio proviene del griego *gymnos* (γυμνός), que significa desnudez, por esa razón los individuos hacían ejercicio sin ropa.

Además ahí no solo se hacía ejercicio, también representaba un lugar de reunión para desarrollar el intelecto y las cualidades morales, en suma, era un espacio que cumplía con su función educativa. El de Pompeya fue un gimnasio muy famoso.

⁶ V. Jean, Martín Roland Charbonneaux, y François Villard, *Grecia Clásica*, Aguilar, Madrid, 1970, pp.137-138

⁷ Fernando García Romero, “El Cuerpo del Atleta en la Antigua Grecia”, Universidad Complutense de Madrid. www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antigua/antigua11/cuerpo.pdf

Cabe mencionar que en dichos gimnasios además de todas las actividades como la vida social, intelectual y filosófica a la que se dedicaban los griegos, también había baños y grandes jardines; ahí acudían pintores y escultores para estudiar los cuerpos masculinos tanto en movimiento como en reposo, que luego representarían en esculturas, por ejemplo Policleto realizó en bronce la escultura llamada *Doríforo*, entre los años 440 y 430 a. C. ⁸ (); Mirón construye el Discóbolo, también en bronce aproximadamente hacia el año 460⁹

Estas esculturas son la prueba de los tipos de cuerpo que se construían en aquellos tiempos. No obstante, también había excesos en los cuerpos, sobre todo por aquellos atletas que se dedicaban a determinadas competiciones, por ejemplo el boxeo, la lucha y el pancracio.

Para realizar estas actividades deportivas, los individuos comían en exceso carne para aumentar la masa corporal, de modo que se volvían cuerpos barrigudos y deformes, ya Eurípides hace una ácida crítica a estas prácticas deportivas y alimenticias, pues la dieta sobrealimenticia, dice Eurípides¹⁰, los volvía en máquinas de comer y en hombres de cuerpos deformes, “*esclavos de sus mandíbulas y víctimas de sus vientres*”.

Tanto filósofos, Platón y Aristóteles, como literatos, Eurípides, Píndaro, Baquílides, entre otros, criticaron fuertemente en sus obras los cuerpos atléticos cultivados para la competencia, ya que insistían en que la práctica de los ejercicios físicos tenía fines educativos.

El fisicoculturismo

⁸ Dato tomado de: www.artehistoria.jcyl.es/historia/obras/7938.htm

⁹ V. www.xtec.net/~jarrimad/grecia/discobolo.html.

¹⁰ En García Romero, *op. cit*

En la época actual existen en nuestro mundo una gran cantidad de gimnasios y espacios para ejercitar los cuerpos masculinos y femeninos; ofrecen variados tipos de prácticas deportivas como los pilates, pesas, aerobics, jazz, así como también artes marciales de todo tipo: I chin, Karate Do, Kun Fu, yoga, etcétera. En esta exposición nos centramos en el fisicoculturismo, ya que estamos tratando los cuerpos deformes por el exceso de ejercicio y de sobre dosis de drogas permitidas para aumentar la masa corporal.

En Internet encontramos 198,000 páginas que se refieren al fisicoculturismo masculino, femenino, videos, fotos, entrenamiento, rutinas, ejercicios, culturismo, aparatos, dietas, complementos alimenticios, etcétera.

El fisicoculturismo se define como un tipo de deporte basado generalmente en ejercicio físico, intenso, generalmente anaeróbico, que consiste en el entrenamiento con peso, actividad que se suele realizar en gimnasios, y cuyo fin suele ser la obtención de un cuerpo lo más definido, voluminoso y proporcionado muscularmente posible. También se suele llamar culturismo o musculación, y no debe confundirse con la halterofilia ni con el atletismo¹¹.

Las diversas páginas que se refieren al tema, son muy completas, y las acompañan fotografías de los y las fisicoculturistas, quienes a diferencia de los griegos, que se preocupaban por tener un cuerpo atlético sin excesos, como parte del sistema educativo, únicamente se preocupan por mantener un cuerpo voluminoso y por dominar sus posturas para la competición.

En las diversas páginas que revisamos encontramos fotos sobre todo de hombres, y en menor cantidad de mujeres, una serie de links que se refieren a: Mis fotos, fotos culturistas, sobreentrenamiento, nutrición, entrenamiento, la fuerza, suplementos, hormonas, para mujeres, actualización, esteroides de la A

¹¹ Tomado de <http://es.wikipedia.org/wiki/Culturismo>.

a la Z, historia de Mr. Olimpia, insulina, ciclos, dietas, quemando grasa, ayuda química, principios Weider, claves de progreso, etcétera.

También se publicitan una gran cantidad de suplementos alimenticios y fármacos que ayudan al fortalecimiento y desarrollo de la masa muscular, como: anadrol, y dianabol, HGH hormona del crecimiento, clenbuterol (spiropent), testosterona, ácido arachidónico, entre otros muchos más productos.

Llaman la atención las fotografías de los fisicoculturistas, cuyo único propósito es el de cultivar el cuerpo como imagen, en este sentido, la ropa y los accesorios resultan anodinos, lo importante para estas personas es el cuerpo en sí, la musculatura y las posturas.

En el seno del fisicoculturismo hay quienes desarrollan sus cuerpos en forma más o menos normal y hay otros que se obsesionan por aumentar cada vez más su musculatura lo que los lleva, consecuentemente, a la deformación. Eso influye, como se ha venido señalando, con aspectos psicológicos.

A esta compulsión por el gimnasio, el psiquiatra Harrison G. Pope del hospital Malean (Blemont, E.U.) le denominó vigorexia o complejo de Adonis, el cual consiste en una obsesión por verse musculoso, contemplarse constantemente en el espejo para constatar el crecimiento de la musculatura, y pesarse continuamente en la báscula, con el consecuente abandono de las actividades sociales.

Pasar un gran número de horas en el gimnasio en sobreentrenamiento, sin ningún objetivo más que el de verse con una mayor masa corporal; además de la ingesta de dietas ricas en proteínas, anabolizantes y varios productos dopantes, como los esteroides, finalmente, afecta –ya lo señalamos- tanto la salud psicológica como la física.

Este tipo de prácticas deportivas y nutricionales provoca problemas metabólicos en los sujetos que se dedican al excesivo cuidado del cuerpo. Se produce en los cuerpos físicos y biológicos la androgenización debido a los

anabolizantes y, por lo tanto, las consecuentes deformaciones óseas y problemas articulares, por la hipertrofia y el sobre esfuerzo muscular.

Las características de la “vigorexia” son similares a las de la anorexia. Se trata, dice el psiquiatra Pope, de una anorexia al revés, y tiene que ver con la distorsión psicológica de sí mismo.

Las características más comunes tanto de la vigorexia como de la anorexia son: preocupación por la figura (modifican a cada momento su dieta) y una fuerte tendencia a la auto-medicación, en el terreno fisiológico; auto-imagen distorsionada (las personas se sienten poco atractivas para el sexo opuesto), baja autoestima y carácter introvertido, en el contexto socio-cultural.

La vigorexia es una enfermedad como la anorexia, dice Pope, aunque todavía no se le ha reconocido como tal. Dicha enfermedad, además de los factores socio-culturales que llevan a este tipo de sujetos a cultivar el cuerpo, debido a los *cánones* de belleza impuestos por los *mass media*, también se relaciona con desequilibrios en neurotransmisores del sistema nervioso central y, fundamentalmente, de la serotonina¹².

Por su parte, Marilou Bruchon-Schweitzer habla de un modelo que postula la existencia de un refuerzo social diferencial con respecto a individuos de apariencias distintas. El entorno suele presentar reacciones consistentes, mismas que llevarían al sujeto “blanco” de ellas, a adaptarse en cierta medida a las expectativas que su aspecto físico induce en los otros. Entre las hipótesis que Bruchon-Sweitzer plantea respecto a por qué esto puede suceder, señala que los sujetos “blanco” perciben las actitudes de los otros y las interiorizan progresivamente a tal punto, que afectan de manera significativa la imagen de sí mismo y sus comportamientos. En definitiva, su personalidad se adapta poco a poco a las expectativas sociales de que han sido objeto, y es así como se da el llamado por Norbert Elías cambio psicogenético.

¹² V. <http://personales.ciudad.com.ar/pasionculturismo/COMPLEJODEADONIS.html>

Análisis semiótico de los excesos del cuerpo: Los cuerpos hablan

Sujeto semiótico-visual

Vamos a presentar ahora un análisis contrastivo entre la escultura griega nombrada El dicóbolo y una de las imágenes que encontramos en la Internet, que reproduce la fotografía de un sujeto “blanco” quien, seguramente orgulloso de su exagerada musculatura, se exhibe con en un medio tan masivo como lo es éste.

Hemos mencionado al inicio de este trabajo que históricamente el ser humano se ha preocupado por diseñar, construir, configurar su cuerpo de una forma armónica acorde con los cánones de belleza que impone la sociedad, y también por cuestiones de salud.

Este sujeto que se preocupa por imagen y por su alimentación lo manifiesta en su cuerpo, que es el que habla de los hábitos a que el mismo está sometido, de tal forma que un cuerpo ejercitado y adecuadamente alimentado y con descansos suficientes, muestra diferencias a un cuerpo que está acostumbrado a la vida sedentaria, a alimentos saturados en grasa, con ingesta de bebidas alcohólicas y gaseosas, y poco descanso.

Los cuerpos gordos, delgados, musculosos, o los que sufren de excesos, nos hablan de sus hábitos y costumbres. Entonces nos estamos refiriendo a cuerpos semiótico-visuales, porque son cuerpos-signos, cuerpos significantes, cuerpos-significado.

En primer lugar llamaremos cuerpo-signo a aquellos que simbolizan la cultura a la que pertenecen, esto es, las características genéticas de los grupos sociales; es decir, la geografía humana. El cuerpo-significante lo identificamos por sus características físicas: alto, delgado, musculoso, rubio, moreno, amarillo, etc.

Cuando decimos cuerpo-significado, nos referimos tanto al concepto que el sujeto tiene de sí mismo, como al de los otros acerca de él. Así pues, hay cuerpos-texto en los cuales se produce el sentido, tanto para el mismo sujeto como para otros.

En este orden de ideas, desde hace varios años hemos estado trabajando a partir de las representaciones iconográficas (escultura y pintura esencialmente)

con una nueva categoría de sujeto a la que denominamos sujeto semiótico-visual.

No soslayamos la subjetividad¹³ que ha sido ampliamente estudiada y acerca de la cual hay una fuerte producción teórico-metodológica; sin embargo, para las pretensiones de este trabajo, sólo nos referimos a la categoría del sujeto *semiótico-visual*.

En una primera definición concebimos al sujeto semiótico-visual como el sujeto del enunciado visual, que en su contexto adquiere un sentido. Es costumbre de las culturas dejar memoria visual no solo de la historia, de los espacios, de los rituales, de los hábitos y costumbres; sino también de cómo se construyen, reconstruyen, se diseñan, se configuran los sujetos en tanto su corporeidad. Esta memoria visual se ha testimoniado en las Bellas Artes como la escultura y la pintura y, ahora, en la fotografía y en el ciberespacio que tienen un alcance globalizador.

Así, el sujeto semiótico-visual es representado ya sea por medio de la plástica, de la escultura, de la fotografía, del video, de los mensajes cibernéticos e, incluso, cuando se le describe como retrato hablado. Esta forma de reproducir al sujeto responde a tres ópticas: la formación imaginaria de quien describe y la de quien lo dibuja o lo representa, así como la de sí mismo. La construcción del sujeto semiótico-visual se realiza a partir de un entramado de creencias filosóficas, psicológicas, religiosas, políticas y sociales; tanto de la percepción de sí mismo sujeto, como en la percepción del otro, sea éste entrenador, pintor, escultor.

¹³ El estudio de la subjetividad atraviesa muchas disciplinas con diferentes enfoques: E. Benveniste, *Problemas de lingüística general I y II*, Siglo XXI editores, México, 1971, en la lingüística, aporta la categoría de sujeto de la enunciación y sus huellas en el discurso y C. Kerbrat-Orecchioni, *L'enunciation. De la subjectivité dans le langage*, Paris: Armand Colin, 1980, propone el sujeto lingüístico como "nosotros exclusivo e inclusivo"; N. Braunstein, *Psiquiatría: Teoría del sujeto, Psicoanálisis*, 5a. de., siglo XXI editores, México, 1986, en la psicología y en el psicoanálisis, estudia el sujeto referente y psicoanalítico; M. Pêcheux, *Hacia el análisis automático del discurso*, Madrid: Editorial Gredos, 1969, L. Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Ediciones Quinto Sol, México, 1970, M. Foucault, "El sujeto y el poder". en: Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México. 1988, R. Regine, *Histoire et Linguistique*. Paris, Armand Colin, 1973, y J. Haidar, "Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas". en: González y Galindo Caceres (Ed.), *Metodología y Cultura*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) México: 1994, en la sociología y el análisis del discurso, trabajan el sujeto del discurso. I. Lotman, *La semiosfera I* (Ed. Desiderio Navarro), Cátedra/Frónesis, Madrid, 1996, en las prácticas semiótico-discursivas y en la semiótica una de sus propuestas es la del sujeto como auditorio; y G. Sánchez Guevara, *La configuración de la identidades nacionales en dos historias oficiales: un análisis semiótico-discursivo transdisciplinario*, tesis de doctorado inédita, ENAH-México, 2005, aporta la categoría de sujeto semiótico-visual.

Veamos pues la famosa escultura “El discóbolo” de Mirón, la cual además de tener las características estéticas del movimiento del atleta, reúne las cualidades físicas y éticas de los cuerpos concebidos en la Grecia Clásica.



En este caso el sujeto-productor, o sea el escultor griego Mirón, construye y representa al “otro” o los “otros”, cuando se trata de un sujeto colectivo, esto es al conjunto de atletas, independientemente de su disciplina deportiva; lo hace en su identidad y en su diferencia de un ‘nosotros’ con ‘los otros’ en sus prácticas semiótico-discursivas, y lo materializa como un sujeto estereotipo, construido por el “otro” a partir de sus formaciones imaginarias¹⁴, con el propósito de simbolizar la cultura propia mediante la (re) producción de ‘su’

¹⁴ Pêcheux, (1969:48) define formación imaginaria como “[...]lo que funciona en el proceso discursivo [son] una serie de formaciones imaginarias que designan el lugar que A y B atribuyen cada uno a sí mismo y al otro, la imagen que ellos se hacen de su propio lugar y del lugar del otro, y la imagen que de A y B tienen de R. En otras palabras, la formación imaginaria que el sujeto A tiene de sí mismo, A sobre A; la formación imaginaria que el sujeto A tiene del sujeto B, y la formación imaginaria que el sujeto A y el sujeto B tiene del Objeto, ‘R’, que puede ser por ejemplo un acontecimiento histórico, la construcción de un cuerpo musculoso.

identidad/diferencia a través de diversos textos visuales, en este caso la escultura.

Las condiciones de producción del sujeto-productor de los textos visuales dan cuenta de las formaciones sociales del escultor, del pintor, del fotógrafo, del caricaturista. Dichas condiciones son similares a las del sujeto sobre su mismo cuerpo, ya que éste se representa y se construye para sí mismo, conforme al entramado de su historia de vida.

Así, el sujeto semiótico-visual construye y desarrolla, desde su percepción psicológica, para sí mismo, una imagen de su propio cuerpo; es decir, lo textualiza, lo significa y continuamente lo resignifica buscando la semejanza con otros sujetos que le sirven de modelos, como por ejemplo, en la época actual, los que publicitan productos diversos en el contexto de la sociedad postmoderna caracterizada por Lipovetsky. Publicidad que, “valiéndose de diversos recursos como cremas reductoras, *body building*, alimentos especiales, ‘complementos alimenticios’, geles reafirmantes, fajas de diversos tipos, lipo-escultura, o la misma cirugía plástica.”¹⁵ Incitan o a la originalidad, o a “ser único y diferente” respecto de los demás sujetos.

Veamos al respecto las diferencias físicas entre los siguientes fisicoculturistas¹⁶:

¹⁵ M. Alegría de la C. y G. Sánchez Guevara, “El cuerpo, un texto publicitario en la sociedad contemporánea.” en *Fuentes Humanísticas*, Núm. 29, año 16, 2º semestre, 2004, p. 58.

¹⁶ Estas imágenes fueron tomada de la página web: (pasionculturismo/COMPLEJODEADONIS.html),



Se trata de un sujeto de color que muestra en su cuerpo-significante la ingesta de dietas y dopantes, así como el resultado de los ejercicios con aparatos para robustecer los músculos. La posición no es significativa la de un atleta para la competencia de juegos olímpicos, sino una para la competencia de quien ha desarrollado mejor la musculatura y la exactitud de las posiciones, esto es, mostrar la “belleza” desde su concepto particular y singular que tienen del propio cuerpo. Entonces, los cuerpos del sujeto semiótico-visual hablan de las disciplinas a las que están sujetos y del concepto de belleza, lo cual se refiere al cuerpo-significado para sí mismo, y para los sujetos que realizan las mismas prácticas fisicoculturistas.



Es evidente que estos cuerpos-significantes hablan de los excesos humanos, y que, a causa de problemas neurofisiológicos, la percepción que los sujetos tienen de sí mismo provoca la distorsión psicológica que les permite mirarse, ya sea delgado, o robustos.

Se trata de la necesidad imperiosa de generar más masa muscular, sin temor a las consecuencias en salud que puedan tener, lo importante es verse únicos e irrepetibles respecto de los demás sujetos.

En consecuencia, el sujeto semiótico-visual construye para sí, y desde sus condiciones de producción, un cuerpo deforme, hipertrofiado físicamente, como resultado del entramado de diferentes componentes neurofisiológicos y psicológicos que dan cuenta de las emociones materializadas denotativa y connotativamente en el cuerpo como práctica semiótico-discursiva, en el entendido que el cuerpo es considerado como un texto en donde se cruzan las creencias, los hábitos, y todo el contexto físico, ambiental y psicológico que rodea al sujeto semiótico-visual, y que manifiesta la complejidad identitaria de ese de los sujetos dueños de ese tipo de cuerpos. En esa complejidad, el cuerpo se significa, se resignifica, se refuncionaliza y busca su permanencia, en un mundo convulsionado por los *mass media*.

Conclusión

Un sujeto “blanco” con el cuerpo deforme a fuerza de resaltar sus músculos, hace voltear a las demás personas y algunas hablan entre ellas mientras lo miran, éste se siente admirado, lo cual refuerza su deseo de continuar practicando el fisicoculturismo y tomando anabólicos.

El seguir por ese camino lleva a la deformación resignificante del cuerpo, e implica riesgos a la salud; no obstante, en el ámbito sociogenético postmoderno en el contexto del cual se busca, como bien lo ha señalado Lipovetsky, una apariencia distinta, personalizada, el individuo incurre en excesos, “pierde el piso”, experimenta un cambio psicogenético negativo, y maltrata su cuerpo hasta dejarlo deforme e incapaz de ciertas funciones naturales e incluso vitales.

El sujeto que arremete contra su cuerpo de tal manera, rebasa el *canon* estético de las sociedades occidentales en las que, de acuerdo con las investigaciones de campo realizadas por diversos especialistas y que Marlon Brunchon-Schweitzer recoge en su libro *Psicología del cuerpo*¹⁷, en el caso masculino tiene que ver con el tipo mesomorfo (musculoso), lo cual se verificó con encuestas realizadas en Japón y México, entre otros países, por lo que el investigador que las llevó a cabo, califica este fenómeno como concordancia intercultural¹⁸. No obstante, en la etapa psicópata de su transformación, el individuo ya no es capaz de darse cuenta de que la forma en que es percibido por los otros no es ya admirativa, sino de repulsión. Es este un fenómeno cultural de nuestro tiempo, en cuanto a la concepción y cultivo del cuerpo.

¹⁷ *Op. cit.*

¹⁸ *V. ibid.*, p. 66.

El cuerpo doliente del performance como base de una estética de la transgresión.

Margarita Romero Sánchez

Este trabajo es el acercamiento a lo que pretende ser un análisis de la *estética de la transgresión*, partiendo del *cuerpo doliente* que se presenta en el performance como objeto de creación artística. La idea de concebir el *cuerpo doliente* como fundamento para esta reflexión, se da a partir de tres espacios de la filosofía a los que me he acercado de manera especial, estos son el cuerpo, la tragedia y el arte. Mi interés es generar un análisis sobre cuál es la posibilidad de transgredir en el arte en nuestra época contemporánea y de qué manera, ésta labor artística cumple un papel fundamental en la sociedad en la que vivimos.

Para lograr mi cometido es necesario que en principio me refiera a qué sería, para efectos de este trabajo, la *estética de la transgresión*, en donde la palabra transgresión es de suma importancia. Para el esclarecimiento de este punto me valgo del planteamiento de Georges Bataille, escritor francés del siglo XX, que plantea que toda regla es irracional en la medida en que contiene en si misma la posibilidad de ser transgredida.¹ Según el autor, la prohibición es de carácter ilógico y esto hace que sea difícil hablar de tal prohibición. La transgresión no es la negación de lo prohibido, sino lo que lo supera y lo completa, se caracteriza por ser efímera, por no permanecer, es un instante que genera un cambio sustancial en lo establecido, es la posibilidad de irrumpir en lo preformativo generando no solo una negación sino una ruptura que posibilite una nueva condición.

Cuando hablamos de las transgresiones en el plano de la creación artística, es indispensable referirnos al espectador, el arte transgresor se caracteriza entonces por generar en el espectador una sensación de sorpresa, de fascinación, en donde las

¹ BATAILLE, GEORGES. 1979. *El Erotismo*. Tusquets. Barcelona pp.67-74

palabras se olvidan junto con la razón y dan espacio a lo sensorial. Esto nos abre dos interrogantes fundamentales, ¿si el arte es por naturaleza trasgresor? Y ¿qué es lo que se transgrede en caso de que lo sea?

Para contestar la primera pregunta es necesario pensar en ¿qué es creación estética? Haré referencia entonces a una ruptura que se da entre el arte concebido como una añadidura de lo social y el arte concebido como una disciplina que tiene como fin mismo la creación de la obra de arte y no la necesidad de representación de lo social.

La estética como disciplina independiente de la filosofía también nace con este rompimiento, y comienza a encontrar en la obra de arte análisis en torno a cuestiones como el gusto, la belleza y el agrado o desagrado entre otros. Este retorno de la mirada hacia la obra de arte como fin de la creación artística, nos permite hablar de la transgresión en los términos que expusimos anteriormente, en la medida en que el arte no debe responder a un aspecto específico de lo social sino que puede incluso burlar esas mismas normas sociales.

A partir de esta ruptura inicial, se da otro vuelco interesante y es la posibilidad de concebir la obra de arte como adorno o como objeto de placer. En este sentido, el fin del arte es entonces, ser bello, ser agradable. La concepción de este arte ornamental, se basa en la noción misma de lo *bello* que fue trabajada en profundidad por Immanuel Kant, quien define lo bello como “lo que, sin concepto, place universalmente”². Para este filósofo, la belleza es una forma de la finalidad de un objeto en cuanto es percibida en él sin la representación de un fin, lo bello nos place en tanto que es agradable e infunde amor.

Pero hay un problema básico en esta concepción del arte y es la disposición del mismo a las ordenes de lo bello, ¿qué pasa entonces con lo feo, con lo grotesco, con lo desagradable? Esta posibilidad de la fealdad o del terror como objeto de la obra de arte,

² KANT, INMANUEL. 1764. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo Sublime*. Editorial Porrúa: México 2003. p. 163

va a ser solucionada con la noción de *lo sublime*. Lo *sublime* se opone a lo *bello* y es definido por Kant como el agrado unido al terror, que infunde respeto y que a veces se acompaña de la melancolía y del asombro.³ Edmund Burke define lo sublime como “Todo lo que resulta adecuado para excitar las ideas de dolor y peligro, es decir, todo lo que es de algún modo terrible, o se relaciona con objetos terribles, o actúa de manera análoga al terror.”⁴ Para Burke, lo sublime produce la emoción más fuerte que la mente es capaz de sentir y deja al hombre sin habla, mientras que lo bello es lo que le agrada, lo que le place.

Nietzsche fue más lejos en el planteamiento acerca de lo *bello* y lo *sublime*, al referirse a la creación artística como un ejercicio mismo de la irracionalidad, y haciendo una adecuación del arte en términos de *lo apolíneo* y *lo dionisiaco*. Para Nietzsche el ejercicio del arte se basa en la imprecisión de la vista más no en el razonamiento perfeccionado, y la creación artística no se da en el logos civilizador que crea el arte bello, sino que se da en la animalidad desequilibrada de Dionisos que crea el arte visceral. Por un lado está entonces lo apolíneo, lo armónico, lo equilibrado, lo ideal, el logos civilizador. Y por otro lado está lo dionisiaco, lo animal, lo salvaje, lo carnal, lo instintivo, lo sensorial o en términos psicoanalíticos la pulsión, y es esta fuerza dionisiaca la fuerza creadora por excelencia. Pero cómo retornamos a la idea de creación artística a partir de este impulso natural creador por excelencia. ¿Que nos queda fuera de la polis y de lo racional? Nos queda el cuerpo. No la razón, no la fe, no la moral, el cuerpo, hilo conductor de la historia.

El arte debe ser entonces un arte corporal y animal, debe ser sensación pura. El arte debe decirnos, debe hacer que nosotros no digamos sino que sintamos.

La creación artística en este sentido puede o no ser transgresora, sin embargo, esto que nos deja sin aliento, sin razón, sin palabra es trasgresor, en la medida en que nos genera

³ Véase Kant

⁴ BURKE, EDMUND. 1757. *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*. Editorial Tecnos: Madrid 1997. p. 29.

la sensación, de ser algo que irrumpe en lo racional y que nos deja sin habla, nos fascina. Pero ¿Qué diferencia una estética de la transgresión de la actividad estética en sí misma? Esto depende de nuestra segunda pregunta, ¿qué es lo que se transgrede? No podemos hablar de una estética de la transgresión *a priori*, debemos hablar de algo que se transgrede. Por lo pronto sabemos que una estética de la transgresión, en nuestro tiempo, va a ser una posibilidad de crear estéticamente fuera de los parámetros que conocemos de lo *bello*, lo *armónico* y lo *agradable*. Vamos a encontrar entonces la posibilidad de hablar de lo feo, de lo mórbido y de lo chocante como formas mismas de lo bello o de lo armónico, sin que esto signifique embellecerlo en los términos que conocemos. Una estética de la transgresión va en contra de lo establecido pero generando nuevas posibilidades. ¿Y qué es lo establecido? ¿Qué es lo que se transgrede en nuestra época? Si miramos el plano de la creación artística, podríamos decir que ya esta todo trasgredido, los valores de simetría, armonía, luminosidad, representación etc. Si miramos el plano de lo social, aunque se han transgredido grandes tabúes de occidente como el del sexo con un fin exclusivamente reproductor, una cosa que permanece en el terreno de lo sagrado es el uso que se da al cuerpo. Por esta razón, voy a plantear que lo que se transgrede es el ideal del cuerpo, que va a estar unido al ideal de armonía, de salud y por lo tanto de bienestar. Pero cuál ideal del cuerpo estamos transgrediendo. Para esto nos vamos a referir a la noción del cuerpo en la modernidad, haremos hincapié en la idea base del razonamiento moderno, que valga la redundancia, es la razón. Este ejercicio de la razón que se da en la modernidad nos va a llevar a un olvido del cuerpo en tanto ente dinámico en la historia y nos va a presentar un cuerpo que cumple el oficio de ser el sustento material del yo pensante. Este yo pensante, o individuo racional, se acerca al cuerpo a partir de una visión lógica y lo concibe como un objeto, en la medida en que el cuerpo no habla por sí mismo sino es solo el medio por el que habla la razón. Se hacen entonces estudios sobre biología y anatomía humana

en donde se concibe el cuerpo humano como una máquina que, al igual que otros mecanismos, funciona armónicamente en la medida en que todas sus partes estén en buen estado. A partir de estos estudios en anatomía se genera un cambio en la medicina desde donde se va a plantear la necesidad del cuerpo sano para que pueda existir una mente sana y en donde se concibe que este cuerpo sagrado, se debe cuidar, se debe tratar y debe ser un espacio incorruptible y así puedan darse las condiciones óptimas para el desarrollo del pensamiento. Seguido a este cambio en la medicina, que concibe la enfermedad como la parte dañada de la máquina, la noción de salud va a relacionarse con lo bueno, o con lo funcional y la enfermedad con lo malo o lo dañado. Según este paradigma, lo saludable va a ser la ausencia de la enfermedad y se va a entender como el funcionamiento armónico del cuerpo máquina. La salud entonces va a estar directamente relacionada con la armonía, que se refiere al equilibrio, a lo balanceado y a lo funcional. Resultado de estos imaginarios en torno al cuerpo y a la salud, el cuerpo saludable y vital va a ser concebido como un cuerpo *bello*. Por un lado por la relación que existe entre lo bello y lo bueno. Y por otro lado por la relación que existe entre lo bello y lo armónico. Esta relación entre lo saludable, lo armonioso y lo bello va a generar una exclusión de los cuerpos distintos o no ideales, dando paso a la imposibilidad de concebirllos como cuerpos bellos y a la imposibilidad de concebir otras formas de armonía que no refieran a lo saludable.

La noción de lo bello como lo dijimos anteriormente va a ser lo agradable, lo armónico, lo que place a los sentidos, ahora bien, ¿Por qué lo bello existe solo en términos de lo armónico o lo agradable? ¿Qué pasa con las corporalidades que se salen del canon de lo bello concebido en relación con lo armonioso y saludable? ¿No son bellas o no pueden ser objeto de creación artística? Esta inquietud queda abierta en la modernidad y genera un malestar que va a ser expresado con toda su magnitud por algunos de los más grandes pensadores tanto de la modernidad como posterior a ella, tales como Friedrich

Nietzsche, Georges Bataille, Michel Foucault y Michel Serres entre otros. Estos autores consideran que si bien con el racionalismo posteriormente estructuralismo se llega al límite mismo del paradigma racional y del pensamiento lógico aplicado a todos los campos del conocimiento, no por esto hemos logrado concebir al ser humano en su totalidad. Se formula la pregunta ¿qué nos ha dejado la razón? Ya tenemos la estructura y aun no tenemos la esencia, la violencia persiste, también la locura. Se trabaja en búsqueda del sentido y la gente sigue en el sinsentido. Es ahí donde entra el cuerpo, es el sentido de la materia y no del verbo.

De alguna manera, después de este olvido del cuerpo del que nos hablan estos autores, se comienza a generar un retorno al mismo, concibiéndolo como un cuerpo dinámico. Se retorna al cuerpo que habla por si mismo, al cuerpo que es en si mismo la representación de la violencia, de la injusticia, de la desigualdad. Como vemos, este cuerpo del que nos llaman la atención, no es el mismo cuerpo maquínico y secundario de la modernidad. Este es un cuerpo generador de historia, es un cuerpo sin órganos, es un cuerpo violentado, es un cuerpo traumatizado, y un cuerpo desigual. Vamos a encontrar distintas aproximaciones al estudio del hombre desde la subjetividad de su misma corporalidad y es a partir de este paradigma en donde existe la posibilidad de hablar de estas otras corporalidades, las desiguales, las que han sido excluidas. Son éstas, el objeto mismo de reflexión, son las corporalidades reales, las que han sido divididas racial, social, económica y políticamente.

Gracias a esta nueva reflexión, comienza a evidenciarse la manera en que la modernidad se encuentra en si misma atrapada por el mito de la razón, de la lógica y la estructura. Se muestra que el pensamiento racional mismo ha dejado al hombre al olvido de su materialidad para inmiscuirse en un ámbito de ideas y de relaciones lógicas en donde lo cualitativo no esta amparado de ninguna manera. Por más palabra y racionalidad el cuerpo no habla, no está presente. Estos autores quieren hacer énfasis en ese aspecto del

hombre que, lejos de encontrarse en la esfera de lo ilusorio es constitutivo de la humanidad misma, que lejos de ser idea pura, nos recuerda mas bien lo que olvidamos, es el recuerdo de la carne. Este retorno al cuerpo se va dar fuera de lo racional, no se piensa el cuerpo en relación a la razón sino el cuerpo como principio del saber y como posibilidad creativa por excelencia. Se cree que es necesario devolver la atención a los sentidos, y a partir de estos crear. Seguido a esta reflexión acerca de las corporalidades desiguales, se generan espacios en el arte en los que se da la posibilidad de mostrar, de manera que se quiera, los cuerpos dolientes producto de nuestra sociedad.

A finales de los años 60 aparece el termino *performance* que se refiere a la puesta en escena o al arte en vivo, modalidad que aparece a raíz de la guerra fría y que se caracteriza por ser una forma de creación artística en donde la obra de arte se crea a partir de la acción del artista y la interacción del público con esta acción. En el performance el cuerpo va a jugar un papel esencial ya que se va a convertir no solo en el objeto de arte, sino en el medio por el cual se va a crear la obra. Aunque la mayoría de los performance hacen uso de las acciones violentas que generan una reacción inmediata en el público, no todos muestran cuerpos dolientes o violentados. Es Marina Abramovic quien va a comenzar un movimiento en el que, el cuerpo que se va a mostrar, es un cuerpo vivo que ha sufrido. En el performance, *Lips of Saint Thomas (1975)*, Abramovic nos muestra las marcas que ha generado la religión en los cuerpos, auto infligiéndoselas frente a un público en la galería Krinzinger de Austria. El material para su arte es ella misma, es su piel, su cuerpo, su dolor. Lo interesante es que el público al ver este performance no piensa solo en el dolor de *ella*, piensa en su dolor propio. Gina Pane ejecuta *Azione Sentimentale* el 9 de noviembre de 1973 en la galería Diagrama de Milán. En el performance la artista esta en un salón en donde se dibujan en el suelo unos círculos hechos con tiza que rodean la palabra *Donna*. Pane tiene un ramo

de rosas en el regazo y ejecuta una serie de movimientos que concluyen en un gesto fetal, luego hace cortes en sus manos y brazos con las espinas de las rosas, generando un dibujo de una flor que muestra al público en la palma de su mano. La pregunta es, ¿qué nos están diciendo estos cuerpos? ¿Por qué es tan difícil dejar de sorprendernos al verlos? Tengo la impresión de que estos cuerpos nos hablan de todo eso que no queremos ver, la violencia, la injusticia, el terror. Son estos cuerpos el resultado de la racionalidad, el resultado de las políticas, de las desigualdades, de las enfermedades, de la anormalidad, de la inconformidad. Lo que no queremos ver es que ese cuerpo sagrado, armónico, saludable e ideal es en la práctica un cuerpo mutilado, sexuado, corrupto. Y la pregunta esencial es ¿Qué implica que veamos en la violencia no solo un acontecer político social e histórico sino además un objeto estético?

Creamos sobre lo que tenemos y ¿qué es lo que tenemos? Por un lado tenemos infancia, amor, ideales. Pero ¿qué pasa con el mundo? ¿Qué tiene el mundo? Tiene guerras, injusticias, formas del poder infligidas sobre los cuerpos. Cuando vemos las trasgresiones que se hacen al cuerpo por parte de Abramovic o de Gina Pane, pensamos en la enfermedad, no solamente pensamos en *sus* cuerpos, sino en qué ha hecho la sociedad para que estos cuerpos existan, de qué se están quejando. El cuerpo doliente nos habla, y no nos habla solo sobre el cuerpo mismo, sino en esencia sobre la sociedad. Este cuerpo no está separado de las dinámicas socio históricas, no está fuera de las divisiones que hemos hecho entre raza, etnia, estrato, civilización, barbarie. Este cuerpo nos habla sobre los estragos que la sociedad ha dejado sobre el individuo, estragos que se manifiestan por medio de marcas en la piel, marcas del dolor, de la guerra, de la injusticia. Las marcas que se imponen sobre el cuerpo son la representación de las marcas que ha impuesto la sociedad sobre los seres humanos, sobre los individuos. El cuerpo que se presenta en el *performance* rompe en principio con las nociones modernas sobre cuerpo-máquina y nos permite entenderlo en tanto que cuerpo

dinámico, histórico y social. Este es un cuerpo móvil, musical, poético y se reconoce como cuerpo y como objeto estético en la medida en que es carne viva. Paralelo al paradigma de salud, de la belleza esta lo que no queremos ver, la violencia, la violación, la muerte. Ahora bien, ¿por qué el cuerpo doliente que se nos presenta en el performance es por contexto y naturaleza trasgresor?

Cuando se empieza a mostrar en el arte estos cuerpos marcados, deformados, mutilados no sólo como una representación de lo feo sino como una presentación de lo que le sucede a los cuerpos reales, se transgrede la noción de lo corporal y de lo bello, pero además se transgrede los parámetros bajo los que se ve el cuerpo como una máquina y materia y se empieza a ver en relación con lo social, lo histórico y lo político. El performance nos muestra el cuerpo que lejos de ser ideal ha sido violentado por una circunstancia específica, de esta forma nos muestra en el cuerpo lo que le sucede a la sociedad. El performance no nos muestra a los cuerpos ideales sino a los cuerpos reales, esos que tienen un fenotipo racial, que tienen un sexo. Pero ¿por qué el cuerpo doliente del performance y no otro? porque esta no es una representación del cuerpo sino que es el cuerpo mismo. Lo que se esta transgrediendo con el performance es también la idea de obra de arte, la idea de objeto artístico y la idea de artista. El cuerpo doliente que se muestra en el performance es trasgresor en la medida en que por un lado, rompe con los ideales de belleza y por el otro, nos genera una fascinación tal que no podemos descifrar. Cuando la descifremos, no habrá mas transgresión. El arte debe entonces ser corporal, porque lo corporal es lo que no se puede decir, porque frente al cuerpo, la letra se desvanece.

La eterna discusión es ¿Por qué eso es artístico? Respondo, porque el arte no debe ser bello o feo sino significativo. Nos debe hablar. Les hago la pregunta, ¿se puede crear sin cuerpo? ¿Se puede crear arte, saltando sobre el espectro del cuerpo propio? ¿Como se crearía? Se crea por, por medio de y a pesar del cuerpo, se crea a partir de la herencia

social y política, lingüística y si se quiere territorial en la que nace Mi Cuerpo. Pienso a partir de mi cuerpo y erotizo, hablo, polemizo, genero estructuras a partir de la corporalidad misma ubicada en un tiempo específico, enmarcada en una historia específica. Lo que planteo no es un olvido de la razón, ni del método. Lo que planteo es que toda creación artística esta en relación con el uso que dentro de un marco histórico social específico le da el artista a su cuerpo. Y cuál es la idea, el supuesto máximo de nuestra época, razón por la cual estamos aquí congregados. Hemos vuelto a pensar en el cuerpo. Hemos pensado en los cuerpos que nos imponen. Lo que debe ser, que con cirugía se puede lograr, lo que no debe ser, lo enfermo.

¿Qué es lo que podemos transgredir en este momento? El cuerpo es lo que trasgredimos. El performance logra eso, nos muestra que en el cuerpo doliente, hay algo que nos gusta, e este gusto nos molesta. Nos molesta porque no sabemos entenderlo, nos molesta porque no queremos entenderlo. La fascinación no se entiende, la fascinación sucede, así como el performance, es un instante, instante en el que buscamos y apelamos a nuestra razón para dejar de mirar, pero más allá del gusto que nos genere, más allá del desagrado que nos permita. No podemos dejar de mirar, y es al cuerpo trasgredido al que no podemos dejar de mirar. Es ese objeto que nos hace pensar, que de hecho no podemos pensar frente a la carne, la palabra escapa. Michel Serres decía “La piel historiada lleva y muestra la vida propia o la visible: desgastes, cicatrices causadas por las heridas, porciones de piel endurecidas por el trabajo, arrugas y surcos de antiguas esperanzas (...) allí se imprime la memoria, porqué buscarla en otra parte.”⁵ Creo que es hora de escuchar a Serres. Busquemos la memoria en lo más próximo, en nuestro cuerpo.

⁵ SERRES, MICHEL. *Los Cinco Sentidos*. Taurus: Barcelona pág 26.

Lo abyecto cotidiano
Sobre heridas ambulatorias y vendajes comprensivos

María Cristina Rebollar Mondragón

Es evidente que el cirujano debe conocer no sólo las descripciones estadísticamente típicas o modales de los textos de anatomía descriptiva, sino las variaciones anatómicas posibles.

Cristóbal Pera, *El cuerpo*

herido

La auto mutilación ha formado parte de rituales antiguos, así como una forma de castigo en diversas culturas. Sin embargo, actualmente los motivos han cambiado, formando parte de ritos en donde el cuerpo puede ser visto como un campo abierto a múltiples posibilidades o simplemente como una modificación deseada, construyendo así, un cuerpo que va mucho más allá de su espacio físico.

Las razones que llevan a las personas a prescindir de alguna parte de su cuerpo han sido estudiadas desde diversos puntos de vista.¹ En algunas tribus la auto mutilación se relaciona con rituales mortuorios, el cortarse un dedo forma parte del duelo por la pérdida de un familiar, una marca que recordará por siempre este momento, tanto para la persona que lo lleva como para los demás que lo vean. Al alimentarse de ciertas partes del cadáver, se espera obtener un incremento en la fertilidad o liberar al muerto para que pueda regresar como parte de la naturaleza, este ritual recuerda que la muerte es necesaria dentro del ciclo natural de la vida. Estos ritos, en apariencia cruentos, tienen como finalidad la unión de la comunidad a partir de un orden social, en donde toda la tribu forma parte de un acto comunitario.

¹ Véase, Favazza, Armando, *Bodies Under Siege, Self-mutilation and Body Modification in Culture and Psychiatry*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1996.

En todas las culturas hay ritos de iniciación que tienen como objetivo el incorporar al sujeto en la sociedad, diferenciándolo de los demás. El auto infligirse heridas también es estudiado desde un marco religioso, en donde algunas personas piadosas deciden despojarse de lo mundano y de lo que los tienta, llegando a soportar el dolor por sus creencias, en los santos, estas decisiones los convierten en un ejemplo a seguir, no en cuanto a sus acciones extremas, sino en su fortaleza a aceptar el sufrimiento. La circuncisión es un ritual de higiene y una promesa entre Dios y el hombre en el judaísmo, y se convierte en una práctica no religiosa entre no creyentes, donde se practica por diversos motivos. Dentro de la patología la auto mutilación es vista como síntoma de enfermedad mental, siendo dividida en superficial y extrema, como lo son el auto infligirse heridas que van desde cortes con navaja en los brazos, piernas o en alguna otra parte del cuerpo, así como golpearse el rostro o la cabeza, el morderse las uñas o los dedos, hasta herirse profundamente algún órgano como los ojos o los genitales. Estos actos se relacionan con desórdenes de disociación de la personalidad, ansiedad extrema, desórdenes limítrofes, retraso mental y esquizofrenia. Los motivos dados por los pacientes son diversos, sin embargo no todos encajan en una patología específica, posiblemente no se ha entendido realmente el porqué las personas realizan estos actos, y se condenan como actos incoherentes y destructivos que deben ser curados; un intento por liberar al sujeto de sí mismo.

Existen prácticas ampliamente aceptadas en donde el cuerpo es modificado para fines estéticos, las perforaciones en los lóbulos no son visto como un acto desagradable, de hecho se pueden realizar múltiples perforaciones para exhibir joyería. Las cirugías estéticas, son formas consentidas por la sociedad de

cambiar la forma del cuerpo, desde la rinoplastia hasta la liposucción, así como métodos de corta duración, como las inyecciones de Botox. El prolongar la juventud se ha convertido en un ritual diario de belleza, influenciado por la publicidad que actualmente promete los métodos más rápidos para modificarnos externa e internamente. Las operaciones de reasignación de sexo son cada vez más frecuentes, al masificarse este tipo de prácticas, la percepción sobre ellas se transforma, y van siendo cada vez más aceptadas.

Aunque en cierto momento los tatuajes fueron mal vistos, ahora son una práctica bastante común, siguiendo otro tipo de modificaciones como lo son las perforaciones y las escarificaciones.

Los *wannabe*, *devotees* y *pretenders* son diferentes tipos de relaciones que siempre han existido, nombradas anteriormente como enfermedades o perversiones, no obstante, cada vez son más visibles, y esto es debido en gran parte, a los medios de comunicación, especialmente la Internet, en donde encontramos múltiples sitios de encuentro que facilitan el conocer a la pareja ideal. Los *wannabe* son personas que esperan encontrar a un *devotee* que como su nombre lo indica, desea cuidarlos devotamente. Estas relaciones tienen un rasgo común, encontrar una pareja que cumpla con sus requerimientos, específicamente físicos. Es decir, lo que buscan es la falta física, los *wannabe* presentan amputaciones en uno o varios de sus miembros, ya sea de nacimiento o por un accidente. Al estilo de Ballard en su novela *Crash*, el accidente no es visto como una desgracia, sino que por el contrario, es deseado. La falta física no es vista como una limitación, sino como una poderosa fuente de atracción para algunos y de repulsión para otros. Las heridas auto infligidas o provocadas por algún accidente conllevan una

percepción distinta del cuerpo². Los *pretenders* disfrutaban de toda la parafernalia que se da a partir del accidente, como lo son los vendajes, sillas de ruedas, muletas, yesos, etc. El accidente se disfruta en sus diversos tiempos, desde el accidente mismo, la contemplación de las heridas, la sangre hasta el cuerpo abierto, así como lo que le precede. La hospitalización es un momento bastante interesante, en donde el paciente es cuidado a lo largo de su curación, las inyecciones y el proceso de cicatrización son disfrutados ya que permiten tener conciencia de un cuerpo que no es sólo límite frente al exterior, sino un cuerpo que se abre ante una cultura de la herida.

En ciertas ocasiones se desea una permanencia de la herida, por lo que muchos recurren a interrumpir el proceso de curación y prolongarlo indefinidamente.

Ha habido casos en donde algunas persona piden a los médicos una “amputación estética”, la cual les es negada, ya que la medicina actual contempla las amputaciones como operaciones quirúrgicas en casos donde consideran que son necesarias para salvar la vida del paciente. Y no habiendo otra opción es preferible sacrificar algún miembro que poner en riesgo al paciente.

La cirugía es cruenta, ya que abre al cuerpo, si es necesario, para sanarlo, produce una herida, algunas veces mayor, sin embargo, este *cuerpo herido*³ es cuidado hasta su total recuperación. En la medicina la herida es tomada muy en cuenta, ya que la intención principal de una intervención se vería comprometida si las heridas no sanaran correctamente.

² Véase de Van, María, *Dentro de la piel*, Francia, 2002. (91 min.)

³ Véase Pera, Cristóbal, *El cuerpo herido, un diccionario filosófico de la cirugía*, Barcelona, Acantilado, 2003.

Para el médico es necesario conocer las “variaciones anatómicas posibles”, ya que en una intervención quirúrgica se pueden presentar variaciones entre los pacientes que deben ser atendidas, no obstante, estas diferencias se contemplan particularmente en lo anatómico y no en lo psicológico. La medicina se ha abierto a cirugías estéticas en donde la finalidad no es salvar la vida del paciente, sino hacer su apariencia exterior más atractiva según los cánones sociales. Pero no ha contemplado a las mutilaciones como una forma de hacer de la vida del sujeto una existencia más agradable.

La abyección⁴ va más allá de la repulsión y del entendimiento, es lo que el sujeto es incapaz de enfrentar, ya que lo cuestiona y lo desubica, ése es el poder de la herida, un recuerdo de nuestra vulnerabilidad y un atisbo de la posibilidad de morir. Nos enfrenta a nuestros límites físicos y al mismo tiempo a pensar al cuerpo como un organismo que es factible de abrirse y estar expuesto al exterior.

Las *heridas ambulatorias* serán aquellas que el individuo decida exponer. Con sus costras, cicatrices, puntadas, como herida expuesta o sanada, y ser una forma de diferenciarse de los demás, como lo hacemos con la ropa, los accesorios, perforaciones o tatuajes. Al igual que los vendajes, que suelen proteger una herida, o sostener una parte de la anatomía corporal, deben dejar de ser compresivos y transformarse en *vendajes comprensivos*, vendajes que sostengan el deseo del individuo en ausencia o presencia de heridas, auto infligidas o provocadas accidentalmente.

Las cicatrices forman parte del sujeto, lo reconstruyen a partir de recuerdos y quedan como marcas de experiencias vividas.

⁴ Véase, Kristeva, Julia, *Los poderes de la perversión*, México, Siglo XXI, 2004.

*El recuerdo comienza con la cicatriz. La huella del suceso no se conserva porque los tejidos sean destruidos por una espina o por la hoja de una navaja...el tejido al repararse deja ver la costura, como en la tela. Conviene tenerlo presente, los recuerdos se fijan por reconstrucción.*⁵

Los bienes de consumo también se ven afectados por las diversas manifestaciones culturales, tal es el caso tanto de los comics como de los peluches de Alex Pardee en colaboración con *Eyesuck Ink*. Los peluches muestran problemáticas actuales, como lo son el aborto, en donde encontramos a un conejo amputado de peluche con el producto abortado entre sus piernas, también está el conejo que presenta un abuso de esteroides, y conejos amputados con tentáculos o siameses. En los comics de Pardee se muestran imágenes de conejos de múltiples formas con distintas deformaciones, como es el tener extremidades demasiado largas, partes amputadas, y lo más escatológico que se pudiera pensar acerca de los conejos.

El salto de un medio a otro, como lo es del comic a los peluches, demuestra que existe un sector interesado en este tipo de objetos, siendo juguetes y lecturas mucho más cercanos a los intereses probables de los *wannabe*, *devotees* y *pretenders*.

Los muñecos sexuales también han tenido un éxito bastante extendido. *Realdoll* es una compañía que atiende a los múltiples intereses de los clientes, siendo ellos quienes puedan escoger la combinación entre diferentes cabezas y tipos de cuerpos. También se puede elegir entre diferentes tonos de piel, el color del cabello, de uñas, vello púbico, y si se quiere también pueden tener la

⁵ Citado en: Pera, Cristóbal, *El cuerpo herido, un diccionario filosófico de la cirugía*.

marca de la tanga, simulando haber estado bajo el sol. Pero las preferencias todavía pueden ser más amplias, y *Realdoll* puede pintar a la muñeca de tamaño natural del color preferido del cliente. Se venden con manos articuladas, e incluso se puede conseguir un *cd* con los sonidos adecuados para jugar con la muñeca.

En Internet podemos encontrar varios sitios en donde las personas muestran las fotos de sus muñecas consentidas en diversas posiciones, con corsetería o sin ella. Pensado en todos los gustos, también encontramos una muñeca amputada, que muestra un rostro bastante peculiar, como salido de un manga japonés, se ve bastante sonriente, y se le pueden colocar unos lentes que la hacen ver mucho más intelectual y seria.

La mercadotecnia ha ampliado los sectores a los que va dirigido, tomando en cuenta que los intereses son divergentes. Mientras más tiempo pase y todos estos fenómenos culturales se vuelvan más visibles, serán, posiblemente mucho más aceptados. Y se tendrá que ampliar la forma de estudiarlos, ya no desde la patología, sino desde marcos teóricos más extensos que permitan apuntalar diversas direcciones de estudio e interpretación, y no de restricciones o de límites.

Cuerpo, Racismo y Derechos Humanos en América Latina.

María del Rosario Guerra González, J. Loreto Salvador Benítez.*

Presentación

Las características del cuerpo humano siempre han sido motivo de admiración, control, distinción, discriminación, aceptación y rechazo, entre quienes ostentan las mismas cualidades y entre aquellos que se distinguen y distancian precisamente por ser diferentes en cultura, lengua, costumbres y maneras de interpretar y vivir la Vida. Identificar al cuerpo propio y a quienes se nos parecen es una construcción antropo y etnocéntrica que une y distingue a los grupos humanos; pero también es fuente de rechazo hacia los distintos a quienes se les puede inculpar por las desventuras; tal es el fenómeno del racismo y discriminación hacia los cuerpos pequeños, oscuros, no blancos como el prototipo europeo. Tales prácticas de antaño parecen resurgir con fuerza, no obstante el reconocimiento de la multietnicidad, pluriculturalidad y la diversidad de lenguas que hablan los grupos humanos en el mundo globalizado. Dichas prácticas, incluso institucionalizadas, atentan contra los derechos humanos de las poblaciones; por ello se hace patente la necesidad y urgencia de proteger la diversidad en un contexto ético mínimo.

La reflexión se hace desde la ética, se piensa a la violencia creada por la discriminación como una de tantas formas de violencia estructural. El texto tiene dos partes, primero se presentan diversos aspectos de lo que sucede cotidianamente, luego se habla de lo debería suceder según el acuerdo a que ha llegado la humanidad en la formulación del pensamiento sobre los derechos humanos; sobre los fundamentos de la defensa de la diversidad.

* Profesores investigadores del Centro de Estudios de la Universidad (CEU), Universidad Autónoma del Estado de México.

1. Rechazo al cuerpo diferente, etnocentrismo y racismo.

Algunos de manera consciente, otros sin saberlo, casi todos viven una representación social poblada por dominadores y dominados; prevalece la idea de una estructura social con jerarquías y legitimación de diferencias por raza, cultura y clase. Cada grupo tiene su matiz: es diferente el racismo sudafricano a la conducta norteamericana o la xenofobia europea; no es el mismo rechazo el sufrido por los hispanos en Estados Unidos al vivido por los indígenas en México.

Es por todos conocida la raíz de esta situación en América; desde la conquista se planteó la superioridad de la aristocracia europea, pero peculiar caso es el racismo mexicano del siglo XIX que combina la herencia colonial con una ideología liberal igualitaria y biologicista, asociada con teorías provenientes de Estados Unidos y Europa. El deseo de medir cráneos, manos, pies y demás partes del cuerpo deja a los indios y a las mujeres fuera de un modelo deseable. En ese siglo prima una mentalidad segregacionista; se propuso que los indios vivieran como en la colonia, en repúblicas separadas, mientras otra postura concebía el mito del mestizo, donde desaparecía a los indios blanqueándolos y civilizándolos.

En otro contexto pero del mismo fenómeno de racismo y exclusión de cuerpos humanos debido al color, creencias y costumbres, la discriminación griega de antaño denominada con el término 'bárbaro' para todo el que fuese extranjero, pasando por la civilización occidental que describe al otro como 'salvaje', hoy en día no hace sino acentuar la diversidad cultural; no obstante la advertencia de Lévi-Strauss en el sentido que la humanidad actual se cristaliza en una monocultura. Dicha diversidad, por tanto, "no se localiza en espacios lejanos, sino en nuestra propia aldea, nos encontramos inmersos en una

época de mestizaje y mezcla de diversidades, somos el resultado y producto de un enorme collage”.¹

Esto es que se observa un proceso de difuminación donde resalta una cuestión moral, estética y cognitiva respecto al futuro del etnocentrismo, entendido éste como la actitud de un grupo que se atribuye una posición central respecto a otros grupos humanos, en valorar sus propias realizaciones de manera positiva frente a los otros, los diferentes. De alguna manera todos los grupos y comunidades sociales y culturales son etnocéntricas; se refiere a un conjunto humano definido por el área cultural y geográfica, por ejemplo Europa o el Islam. El etnocentrismo presenta dos vertientes, por una parte es positivo dado que mantiene la cohesión grupal y la lealtad de los miembros a ciertos principios; por otra, expresa una actitud radical que puede conducir a fenómenos como el clasismo social, el nacionalismo o el racismo,² precisamente.

Los discursos etnocéntricos hablan de una población formada por inferiores, desiguales, diferentes, obstáculo para un Estado nacional. Así Justo Sierra proponía en México “que coman más carne y menos chile”, “atraigamos inmigrantes de sangre europea” para terminar con el “problema indio”. José María Mora un siglo antes proscribió por ley el vocablo *indio*³; no obstante, se seguirá usando para agredir y zaherir a aquellos cuerpos de nativos, pequeños y morenos. Hasta nuestros días el término se usa para excluir y discriminar.

¿Cuáles son las características del racismo latinoamericano?

¹ Rafael Aguilera Portales, “La encrucijada ética del multiculturalismo en la aldea global”, en http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/rafael_aguilera_portales.htm

² *Idem.*

³ Cfr., María Eugenia Sánchez, Reseña de “*Los caminos del racismo en México*”, Cuicuilco, escuela Nacional de Antropología e Historia, México, vol. 13, número 37, agosto 2006, pp. 207-212.

Como ya se ha indicado esta actitud tiene raíces históricas en el colonialismo europeo, desde la conquista el genocidio de los pueblos indígenas y la esclavitud de los africanos han estado presentes.

En Europa el racismo ha sido dirigido contra cuerpos oscuros, en la actualidad contra cuerpos cubiertos con una vestimenta islámica, mientras que en Latinoamérica los inmigrantes europeos han establecido la discriminación contra las personas de ascendencia indígena o africana. Las razas se han mezclado, la dominación étnica ha continuado con los mestizos, los mulatos y los zambos.

Los descendientes de europeos encontraron diferentes -por lo tanto desearon que estuvieran lejos- a los chinos, japoneses, coreanos, libaneses y judíos sefardíes, entre otros. En general, puede decirse que los prejuicios han sido desde las personas con apariencia anglosajona y nórdica hacia aquellos que tienen no tienen europeo.

En Latinoamérica se ha asociado a los cuerpos de los hombres blancos cualidades positivas: inteligencia, habilidad, educación, belleza, honradez, amabilidad, etc. Un aspecto físico menos blanco ha significado fealdad, pereza, delincuencia, malos hábitos, falta de cultura y presencia de carencias.

La mayoría de la población latinoamericana entiende que los cuerpos de indígenas o negros suelen ser más pobres, tienen pocos recursos sociales y mínimo control. El racismo latinoamericano se vincula y, por tanto, a menudo se confunde (y se excusa) con la idea de clase social. Mejorar los grupos dentro de la escala social es posible gracias a un proceso de blanqueado, obtenido con el mestizaje o con la inmigración europea.

Este clasismo-racismo se combina con el sexismo, el resultado es una discriminación que afecta en mayor grado a las mujeres. El cuerpo femenino, oscuro,

cubierto con vestimenta de ascendencia prehispánica significa rechazo por parte de quien discrimina y sumisión y silencio en las discriminadas.

En Latinoamérica el racismo se aprecia en el discurso cuando los grupos excluidos son nombrados como los “otros” frente a “nosotros”. Van Dijk expresa:

Una de las conclusiones de nuestro análisis del discurso político sobre los pueblos indígenas mexicanos confirma el postulado de esta obra, a saber, que también aquí las élites superiores practican contra los “otros” diversas modalidades de exclusión, marginación y problematización racistas. Deberíamos añadir que el racismo cotidiano contra los indígenas en México considera algo más que unas opiniones de la élite, un discurso y una legislación impuesta. Por una parte, tenemos el racismo y la violencia habituales que ejercen los terratenientes blancos o mestizos, además del prejuicio y la discriminación de los comerciantes y de los funcionarios, entre otros.⁴

Precisamente existen miembros de la élite política o mediática comprometidos en la lucha contra la discriminación; académicos e investigadores evidencian la violencia estructural del sistema, donde cuestiones de racismo y la violencia ha sido una expresión simultánea; se arremete contra el otro, el diferente.

“Es el odio, que podríamos considerar una pulsión arcaica, pero que, paradójicamente, es contemporáneo de la hiperrealidad de las grandes metrópolis al estar desconectado de su objeto y de sus fines. (...) ...nuestra sociedad engendra una violencia virtual, una violencia reactiva. (...) El odio es más irreal, más inasible en sus manifestaciones que la simple violencia. Lo vemos perfectamente en el caso del racismo... Por eso es tan difícil hacerle frente, ya sea mediante la prevención o la

⁴ Teun A. Van Dijk, *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 101.

represión. (...) Pero, mucho más que un rechazo del otro, el odio (el racismo, etc.) sería un fanatismo de la alteridad”.⁵

El racismo discursivo manifiesta la discriminación, existe un vocabulario - negros, pardos, prietos, morenos, mulatos, indios- que evidencia la exclusión. Otra característica que necesita ser subrayada es negar o minimizar la existencia de esta forma de discriminación, muchos racistas consideran que no lo son.

¿Cuáles son las formas actuales de racismo? Es difícil aislar una conducta exclusivamente racista porque está mezclada con xenofobia, especialmente contra los migrantes, los refugiados y los solicitantes de asilo. Además la pobreza, el subdesarrollo, la marginación, la exclusión social o las desigualdades económicas están vinculadas con el racismo; si se observan los indicadores de educación, empleo, salud, vivienda, mortalidad infantil y esperanza de vida se verá que los grupos raciales excluidos tienen situación de desventaja. Dentro de este tejido social es difícil establecer si se violan derechos civiles y políticos o si es más grave el no disfrute de derechos económicos, sociales y culturales. Una tercera mezcla hace más complejo el fenómeno: la discriminación racial y la xenofobia son causas básicas de conflictos armados y a veces son consecuencia.

En algunos Estados las instituciones públicas no corresponden a las características multiétnicas, pluriculturales y plurilingües de la población, con ello se presenta exclusión, principalmente de los pueblos indígenas.

El sentido de la vida y la manera de vivirla es diferente en cada cultura, así la relación de los indígenas con la tierra es base de su existencia espiritual, física y cultural, mientras los legisladores al establecer normas sobre propiedad ignoran estos aspectos.

⁵ Jean Baudrillard, *Pantalla total*, Anagrama, Barcelona, 2000, pp. 107-111.

Otra situación actual preocupante se da en las manifestaciones actuales de racismo que desean adquirir reconocimiento político, moral y jurídico y emplean las plataformas de organizaciones y partidos políticos para difundir sus ideas, a través de Internet, basadas en la superioridad racial.

2. Eliminar la discriminación de los cuerpos, promover el entendimiento.

Ante tanto rechazo al cuerpo diferente ¿qué ha sucedido con el pensamiento propio de los derechos humanos?

La Organización Internacional del Trabajo es precursora en respuestas, desde 1919, en el tema que nos ocupa interesa; así tenemos el “Convenio 111 sobre la Discriminación (empleo y ocupación)” de 1958. Es destacable el artículo 3 donde se pide promulgar leyes, promover programas educativos y llevar a cabo una política de empleos públicos no discriminatorios.

También la UNESCO ha brindado su aporte; la “Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza” (1960) establece en su artículo 5 que la educación debe promover el desarrollo pleno de la personalidad y fomentar la comprensión de todos los grupos raciales. Las minorías nacionales tienen el derecho de establecer actividades docentes que les sean propias, enseñar en su propio idioma, siempre y cuando al ejercer este derecho no se impida que los miembros de los grupos vulnerables comprendan la cultura y el idioma del conjunto de la colectividad y realicen actividades dentro de la sociedad mayoritaria; esas escuelas no deben tener un nivel inferior al nivel general aprobado por las autoridades.

Los principios de no-discriminación racial se han especificado en documentos como la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, donde resalta

...la expresión “discriminación racial” denotará toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social o cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública (Artículo 1).

El mismo texto considera que la doctrina de la superioridad y diferenciación racial es científicamente falsa, moralmente condenable y socialmente injusta y peligrosa; como puede apreciarse, la convención necesita ser recordada en el presente por los discursos paternalistas que avasallan a los ‘otros’, diferentes y minorías.

En el mismo tenor el Artículo 2 establece que

“los Estados partes condenan la discriminación racial y se comprometen a seguir, por todos los medios apropiados y sin dilaciones, una política encaminada a eliminar la discriminación racial en todas sus formas y a promover el entendimiento entre todas las razas, y con tal objeto: a) Cada Estado parte se compromete a no incurrir en ningún acto o práctica de discriminación racial contra personas, grupos de personas o instituciones y a velar por que todas las autoridades e instituciones públicas, nacionales y locales, actúen en conformidad con esta obligación; b) a no fomentar, defender o apoyar la discriminación racial practicada por cualesquiera personas u organizaciones; c) a tomar medidas efectivas para revisar las políticas gubernamentales nacionales y locales, y para enmendar, derogar o anular las leyes y las disposiciones

reglamentarias que tengan como consecuencia crear la discriminación racial o perpetuarla donde ya exista; d) a prohibir y cesar por todos los medios apropiados, incluso, si lo exigieran las circunstancias, medidas legislativas, la discriminación racial practicada por personas, grupos u organizaciones; e) a estimular, cuando fuere el caso, organizaciones y movimientos multirraciales integracionistas y otros medios encaminados a eliminar las barreras entre las razas, y a desalentar todo lo que tienda a fortalecer la división racial”.

El Artículo 3 precisa, por si cabe alguna duda, “Los Estados partes condenan especialmente la segregación racial y el apartheid y se comprometen a prevenir, prohibir y eliminar en los territorios bajo su jurisdicción todas las prácticas de esta naturaleza”.

Al respecto la Convención plantea que los Estados asumen el compromiso de prohibir y eliminar la discriminación racial en todas sus formas y a garantizar el derecho de toda persona a la igualdad ante la ley, sin distinción de raza, color y origen nacional o étnico, particularmente en el goce de los derechos a la igualdad de tratamiento en los tribunales y todos los órganos que administran justicia; a la seguridad personal y a la protección del Estado contra todo acto de violencia o atentado contra la integridad personal cometido por funcionarios públicos o por cualquier individuo, grupo o institución. (Artículo 5).

Ante las diferencias culturales y éticas caben tres posturas: eliminarlas porque las conductas de los otros son “irracionales”, tolerarlas dentro de determinados límites y, en tercer término fomentar y proteger la diversidad. La Convención, en su artículo 2.2 declara que los Estados partes se comprometen a tomar medidas especiales y concretas en las esferas social, económica, cultural, para asegurar la *protección* de ciertos grupos raciales

con el objetivo de lograr el disfrute de los derechos humanos. El documento, por lo tanto, tiende a la tercera postura.

El documento hoy más significativo es la “Declaración de Durban” emanada de la “Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia” celebrada en 2001.

En la Declaración de Durban aparece la diversidad cultural como un bien a custodiar, se adopta “reafirmando que la diversidad cultural es un valioso elemento para el adelanto y el bienestar de la humanidad en general, y debe valorarse, disfrutarse, aceptarse auténticamente y adoptarse como característica permanente que enriquece nuestras vidas sociales.”⁶

La misma Conferencia concluye:

Afirmamos también la gran importancia que atribuimos a los valores de solidaridad, respeto, tolerancia y multiculturalismo, que constituyen el fundamento moral y la inspiración de nuestra lucha mundial contra el racismo. Afirmamos asimismo que todos los pueblos e individuos constituyen una única familia humana rica en su diversidad. Han contribuido al progreso de las civilizaciones y las culturas que constituyen el patrimonio común de la humanidad. La preservación del fomento de la tolerancia, el pluralismo y el respeto de la diversidad pueden producir sociedades más abiertas.

Ante el riesgo potencial que conlleva la globalización que tiende a una homogeneización, las diferencias culturales son manifiestas; por ello se tiene que plantear de qué manera defender y desplegar la igualdad ética entre este pluralismo. La cuestión es cómo conciliar la diversidad cultural en un contexto ético mínimo común que aliente y respete los derechos humanos; se trata de ayudar a “vernos, tanto a nosotros mismos, como

⁶ http://www.conapred.org.mx/Marco/Convenios/37-Declaracion_y_Programa_de_Accion_de_Durban.html

a cualquier otro, arrojados en medio de un mundo lleno de indelebles extrañezas de las que no podemos librarnos”. No obstante lo anterior, “no todo el mundo -sikhd, socialistas, positivistas, irlandeses- va acabar concordando respecto a qué es decente y qué no es decente, qué es justo y qué no es justo, qué es razonable y qué no lo es; no pronto, ni tal vez nunca.”⁷

⁷ Clifford, Geertz, *Los usos de la diversidad*, Basic Books, Nueva Cork, 1999, p. 56.

Conclusión

El fenómeno del racismo expresado en discriminación y exclusión por cuestiones del color y vestimenta de los cuerpos humanos, aunado a costumbres, culturas y lenguas diferentes a las predominantes se expresa con nuevos bríos en distintas partes del mundo. Su manifestación es resultado de visiones etnocéntricas de grupos humanos que asumen la actitud de atribuirse una posición central respecto a los otros; si antaño se discriminaba al bárbaro y salvaje, al negro y al indio ahora es al inmigrante, al musulmán, al pobre; a quien tiene aspecto distinto y prácticas de vida, la sexual incluida, diversas. No obstante la negación o minimización de las acciones discriminatorias y racistas, éstas persisten impactando los derechos humanos de quienes son víctimas de tan deleznable actitud. De ahí la importancia de hacer frente, desde la educación y la cultura, a prácticas discriminatorias y racistas hacia cuerpos humanos desprotegidos, excluidos y vulnerables. Es menester promover un desarrollo pleno de la persona, fomentar la comprensión de todos los grupos humanos sin distinción de ningún tipo; eliminar la discriminación en todas sus formas al tiempo de alentar el entendimiento entre todas las razas; en breve, fomentar y proteger la diversidad, dado que la pretendida doctrina de la superioridad y diferenciación racial es falsa, condenable, injusta y riesgosa científica, moral y socialmente. Para tal efecto es preciso que los Estados que signaron la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial se comprometan con acciones y hechos concretos, antes que con argumentaciones y discursos vacuos.

Bibliografía

Baudrillard, Jean, *Pantalla total*, Anagrama, Barcelona, 2000.

Guerra, María del Rosario, “Multiculturalismo y derechos humanos: limitar, tolerar o fomentar lo diferente, en *Andamios*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Volumen 3, número 6, junio 2007.

Geertz, Clifford, *Los usos de la diversidad*, Basic Books, Nueva Cork, 1999.

Sánchez, María Eugenia, “Reseña de *Los caminos del racismo en México*” *Cuicuilco*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, vol. 13, número 37, agosto 2006.

Van Dijk, Teun A., *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2003.

Documentos consultados en Internet:

Aguilera Portales, Rafael, “La encrucijada ética del multiculturalismo en la aldea global”, en http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/rafael_aguilera_portales.htm

Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, en [www.ohchr.org/spanich/law/cerd.htm](http://www.ohchr.org/spanish/law/cerd.htm)

Declaración y Programa de Acción de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, en <http://www.conapred.org.mx/Marco/Convenios/37->

[Declaracion_y_Programa_de_Accion_de_Durban.html](http://www.conapred.org.mx/Marco/Convenios/37-Declaracion_y_Programa_de_Accion_de_Durban.html)

Gamio Gehri, Gonzalo, “Buscando razones (y emociones) para no discriminar. El cultivo de las humanidades y la defensa de los Derechos Humanos, en, [http://blog.pucp.edu.pe/media/229/20070503-RAZONES%20\(Y%20EMOCIONES\)%20PARA%20NO%20DISCRIMINAR.pdf](http://blog.pucp.edu.pe/media/229/20070503-RAZONES%20(Y%20EMOCIONES)%20PARA%20NO%20DISCRIMINAR.pdf)

"Alteración de los sentidos y disfrute estético en *Contra natura*, de Joris Karl Huysmans"

María Elena Madrigal

La novela *Contra natura* (*À rebours*, París, 1884), es considerada texto fundamental del decadentismo, entendido como la búsqueda y la concreción artística de la belleza en total divorcio de cuestiones utilitarias, mercantilistas y éticas. El conde Des Esseintes, su protagonista, es tenido por paradigma del dandy, figura representativa del temperamento que sabe apreciar el arte por el arte mismo. Es decir, las acciones de este personaje están regidas por la firme creencia de que toda manifestación artística debe ser valorada por el placer estético que es capaz de despertar, sin que importen las intenciones didácticas o morales. Por ello, en su momento, la literatura decadentista fue tachada de inmoral o perversa. Des Esseintes, fastidiado de no poderse conciliar con una sociedad y con una naturaleza que no se regían por la misma búsqueda de la belleza y por su buen gusto, busca refugio en su castillo, donde cuida hasta el más mínimo detalle para que la arquitectura, la decoración, los alimentos, las texturas, los olores, los sonidos, etc. constituyan una fuente constante, aunque artificial, de placer sensorial.

El aislamiento de Des Esseintes lleva implícita una certeza de superioridad con respecto a la convivencia social.

Dicha seguridad está regida por una sobre valoración de la individualidad, típica del final del siglo, cuando la conciencia de la actividad artística alcanzó su máxima expresión. Las tensiones surgidas entre el aislamiento del conde y su superioridad con respecto a la convivencia y a la sumisión a las normas sociales enmarcan una historia que, según se vea, rinde homenaje al placer estético por encima de todo otro valor, o bien ejemplifica las razones por las que fue condenado el decadentismo: narcisismo, ironía, vanidad, nihilismo, sofisticación y alienación.

El final de la novela se precipita por la presencia de dos elementos, que no había contemplado el conde Des Esseintes: su propio cuerpo y la enfermedad. Es entonces que debe decidir entre llevar al extremo su convicción de que el placer estético debe anteponerse a todo, o bien ubicarse en el lugar del paciente que se somete, cual víctima de la sociedad, a las promesas de curación, con las consecuentes irrupciones del médico en su castillo y de la alteración de sus maneras artificiales de alimentarse, por ejemplo. Des Esseintes se enfrenta a la disyuntiva de continuar alterando sus sentidos para agudizar así sus experiencias de disfrute estético —a costa de su bienestar corporal— o bien de retornar a la convivencia ordinaria y recuperar su salud.

Paulatinamente, las facultades del conde se van minando. Un aspecto sumamente importante en este proceso es que Huysmans, el autor de la novela, no explicita los padecimientos por su nombre, sino que ha correspondido a los críticos literarios el adjetivar tal o cual experiencia del personaje y así tenemos que Havelock Ellis, por ejemplo, ha señalado que el conde sufría de "agotamiento nervioso, neuralgia y dispepsia".¹ Al margen de las enfermedades que hayan inspirado al autor para dar cuenta de los padecimientos del personaje, es de hacer notar que el desprecio por el cuerpo, parte del mundo natural, constituye el origen de buena parte de las tensiones que vive Des Esseintes. Por una parte, el cuerpo es el sustento del deleite sensorial y, por otra parte, comparte el desdén que siente el conde por todo elemento que no ha sido sometido a procesos artificiales o de cultivo con miras a la producción absoluta de belleza (*contra natura*, de allí el título de la novela), como pueden ser las flores en su estado agreste, o la mujer, a quien no hay manera de estilizar, según el personaje. En otras palabras, es el cuerpo el sitio de enfrentamiento entre la salud y la enfermedad, el aislamiento y la sociabilidad, la naturaleza y la artificialidad. Es el cuerpo

¹ En su Introducción a Joris Karl Huysmans, *Against the grain* (*À rebours*), trad. de Robert Baldrick, New York, Dover, 1969, p. xii. Todas las referencias a la novela corresponden a esta edición y las citas van indicadas con el número de página correspondiente entre paréntesis.

del personaje el que demarca los extremos de las antítesis. Veamos tres ejemplos.

En el primero, el sentido del olfato reacciona negativamente al contacto con el aire en estado natural, puesto que el conde inclusive había llegado a controlar el ambiente odorífero que lo circundaba. Dice un pasaje que, en un momento dado, el conde abre una ventana y la habitación se inunda con "the air from the valley of Fontenay [...] assailing his exhausted sense of smell, shaking afresh his shattered nerves, prostrating him to such a degree that he fell swooning and half dying across the window sill" (116). En el segundo ejemplo, sus sensaciones se ven interrumpidas porque "the cravings of hunger recalled him to reality" (126). El tercer ejemplo resulta más atractivo, puesto que los padecimientos somáticos afectan sus gustos literarios: "he had at one time adored the great Balzac, but in proportion as his organism had lost balance, as his nerves had gained the upper hand, his inclinations had been modified and his preferences changed" (167).

El deleite logrado por procedimientos químicos funge también como metáfora de la escritura de *Contra natura*, texto donde Huysmans combinó las proporciones exactas de poesía, prosa, arcaísmos, latinismos y neologismos para crear una atmósfera densa de perfección formal. Toda frase y toda

palabra tienen el fin de lograr un efecto de belleza dentro del refinamiento de una fórmula química. Pero al igual que todo preparado químico, esta escritura, dice Derrida, también es veneno que, en el plano de la novela, conduce a Des Esseintes a caer en un estado patológico y que, en el plano de la literatura, condujo a la condena del decadentismo por propiciar una supuesta corrupción del ser humano (de hecho, Huysmans originalmente escribió *Contra natura* para su propio deleite y el de unos cuantos de sus amigos). Tan consciente estaba Huysmans de la doble faceta del procedimiento químico que inclusive lo utilizó para criticar veladamente a los religiosos de su tiempo, a quienes acusó en los mismos términos:

The monasteries were transformed into apothecaries' laboratories and distilleries. They sold recipes or manufactured the stuff themselves; the Cistercians, chocolate, Trappistine, semolina, tincture of arnica; the Marist Brotherhood, bisulphate of chalk for medical purposes and vulnerary water; the Jacobines, anti-apoplectic elixir (201).

Huysmans tal vez nunca calculó la aceptación y, en igual medida, el rechazo que causó su novela, a la que veinte años después de publicada agregó un Prefacio, en el que justifica la "voluntad diabólicamente pervertida" de su personaje por tratarse de un ser caído en "aberraciones sensuales" debidas a un "agotamiento cerebral" y abunda:

It would seem, in fact, that nervous invalids expose fissures in the soul's envelope whereby the Spirit of Evil effects an entrance. But his is a riddle that remains unsolved; the word hysteria explains nothing; it may suffice to define a material condition, to mark invincible disturbances of the senses, it does not account for the spiritual consequences attached to the phenomena and, more particularly, the sins of dissimulation and falsehood that are almost always engrafted on them. What are the details and attendant circumstances of this malady of sinfulness, in what degree is the responsibility diminished of the individual whose soul is attacked by a sort of demoniac possession that takes root in the disorganization of his unhappy body? None can tell: on this point Medicine talks mere folly, Theology holds her peace (xl).

Antes que una justificación ideológica o filosófica (como la que esgrimió Wilde ante los cargos de inmoralidad que se le imputaron), Huysmans recurrió a la enfermedad de su personaje, estrategia que le permitió cobijarse con el prestigio de la floreciente disciplina médica, entorno que nos permite entender otros visos importantes de la novela. En efecto, visto como enfermo, el conde Des Esseintes adquiere un aura de credibilidad y conmiseración, estado que lo hace sujeto de esfuerzos por sanarlo, de cuerpo y alma; es decir, sus padecimientos contienen el germen de su salvación. En consecuencia, remedios y médicos son los únicos autorizados a irrumpir en el mundo artificialmente creado por el conde Des Esseintes. En medio de sus estados mayormente alucinatorios surge, cual luz en oscuro sendero, una de tantas referencias a las curaciones a las que se somete, por ejemplo cuando el sirviente

handed [him,] his master[,] an enema altogether different in colour and smell from the peptone suppositories. "Why, it's not the same!" exclaimed Des Esseintes, looking with consternation at the liquid poured into the apparatus. He demanded the menu as he might have done in a restaurant and unfolding the physician's prescription, he read out—

Cod-liver oil	20	grammes
Beef-tea	200	"
Burgundy	200	"
Yolk of one egg		

(196)

Si Des Esseintes ha desoído las leyes divinas y las sociales, no puede hacer caso omiso de su cuerpo y del conocimiento científico que ha de atenderlo porque, de otra manera, quedará cancelada para el conde toda posibilidad de disfrute ulterior. La figura del médico se yergue como emblema del positivismo, filosofía imperante que proclamaba, por voz de Augusto Comte, la metáfora del organismo para el entendimiento de la sociedad o inclusive del lenguaje, y al científico que, cual médico, habría de procurar la conservación de la salud y, a partir de sus técnicas anatómo-fisiológicas, terapéuticas y quirúrgicas, avanzar el conocimiento de la sociedad y la lingüística. En la novela que nos ocupa, el médico es el sabedor de las causas, los síntomas y la cura de las dolencias de Des Esseintes, y no es gratuito que el autor se refiera al galeno como sabedor de secretos, revelados únicamente a aquel que tiene una concepción empírica de la vida, por ejemplo en el siguiente pasaje: "he [the doctor] examined and sounded him

[Des Esseintes] and carefully scrutinized the urine, in which certain white streaks told him the secret of one of the chief determining causes of [Des Esseintes'] his nervous collapse" (195).

Al comienzo de este trabajo apuntábamos que Huysmans, el autor de *Contra natura*, describe las aflicciones de Des Esseintes, pero tiene buen cuidado en no darles un nombre preciso. La estrategia puede obedecer a dos razones: una, que al nombrar los padecimientos, limita su interpretación y alcance dentro del mundo de pesadilla en que se convierte el castillo de Des Esseintes. La segunda, puede radicar en que, paralelamente al avance de la medicina,² el campo léxico de

² Como indicadores, recordemos que, en Francia, como parte de la organización de la institución universitaria napoleónica, en 1808 surgieron las Facultades de Medicina y que, en 1820, se fundó la Academia de Medicina. Dentro del periodo de escritura y publicación de *Contra natura*, destacaron los siguientes investigadores, que trataron enfermedades como las de Des Esseintes: Jean Florimond Coudret, autor de *Recherches médico-physiologiques sur l'électricité animale, suivies d'observations et de considérations pratiques sur le procédé médical de la neutralisation électrique directe, notamment appliquée au traitement de l'ophtalmie, de l'érysipèle de la face, de la céphalalgie, de la migraine, des dérangements de la menstruation, des affections rhumatismales, de quelques affections nécropathiques, etc.* (Paris, J. Rouvier et E. Le Bouvier, 1837); Henry Leclerc, estudioso de las hierbas medicinales, quien trató las migrañas y la neuralgia del trigémino con tés y tabletas a base de *Matricaria recutita* pulverizada; P. Vanier Paul, que en el año de 1839 defendió una tesis sobre migraña; y Elizabeth Garrett Anderson, la primera médica inglesa, pero que se formó en Francia, en la Universidad de París, y que defendió "Sur la Migraine", tesis doctoral donde presentó una revisión exhaustiva del padecimiento y su patología, así como opciones de tratamiento. Actualmente, el Premio Elizabeth Garrett Anderson es otorgado a mujeres que contribuyan de manera extraordinaria al alivio del padecimiento. En la formación de una epistemología médica, destacó la *Introduction à la Médecine expérimentale* (1866), de Claude Bernard.

esta disciplina también ganó en precisión. En el plano de la lengua, decíamos antes, el científicismo positivista se convirtió en norma y exigencia de exactitud, de las que son sus expresiones libros como *La Vie des Mots*, donde la imagen del organismo es traslapada a la lengua con el fin de suprimir todo síntoma de alteración patógena, o los diccionarios, sintomáticos del tránsito de la medicina clásica a la moderna. Huysmans tiene autoridad para señalar la enfermedad de su personaje, pero no para nombrarla, ya que ésta es un área fuera de su competencia, descrita con creciente precisión, y con el consecuente alejamiento de las terminologías populares y metafísicas o de las concepciones humorales. Muy probablemente Huysmans se sabía ajeno a la autoridad de obras de ambiciones ilimitadas como el *Grand Dictionnaire Universel du XIXe siècle*, de Pierre Larousse, donde es detectable la extensión del vocabulario de las enfermedades, de los procedimientos terapéuticos, quirúrgicos o farmacológicos.

Y así como Huysmans no invade el terreno médico, Des Esseintes, su personaje, se somete a la nueva modernidad. La soberbia del conde se ve avasallada, en una suerte de fatalismo, por la ciencia, el paradigma que no respetaba clases sociales, gustos refinados o deleites estéticos. Des Esseintes se había recluso en su castillo

utterly disillusioned, depressed by hypochondria, eaten up by spleen [...in] such a pitch of nervous irritability that the mere

sight of an unpleasant object or disagreeable person was deeply graven on his brain and several days were needed to efface the impress (24)

Sin embargo, nada había arreglado con su huída y debía volver, derrotado y conducido de la mano por la promesa de salud física y moral que le ofrecía esa nueva ciencia, donde ni siquiera ya el nombre del padecimiento era dable a los muchos. Era la época en que, por ejemplo, el vértigo se definía como *Maladie de Ménière* o la púrpura como la *Maladie de Werlhof*.

El cuerpo y su enfermedad por fin someten la soberbia del conde Des Esseintes y dejan, para la posteridad, una de las narraciones estéticamente más bellas del siglo XIX francés donde la naturaleza, la artificialidad, la salud y la enfermedad gravitan alrededor del cuerpo, productor y receptor de placeres y venenos. El estudio de esta obra arroja luz no sólo sobre estos complejos entramados en Europa, sino en los centros cosmopolitas de Latinoamérica y sus conclusiones abren la puerta para la ponderación antropomédica de obras como *El retrato de Dorian Gray*, de Oscar Wilde, texto de la vertiente esteticista inglesa inspirado en *Contra natura* o de textos modernistas latinoamericanos.

Elena Madrigal

Agosto de 2007

Cuerpo de mujeres envejecidas

María Fernanda Guerrero Zavala (Escuela Nacional de Antropología e Historia) y Gabriela Pineda Hernández (Escuela Nacional de Antropología e Historia)

La presente investigación antropológica es tan sólo una parte del estudio comparativo realizado a dos grupos de mujeres de 60 años y más en contextos geográficos distintos, la comunidad de La Palma en el estado de Veracruz y el “Club Churubusco” en el Centro Histórico de la Ciudad de México perteneciente al Instituto Nacional de las Personas Adultas Mayores, donde el objetivo principal fue explorar y comparar la experiencia del envejecimiento a partir de las representaciones y prácticas corporales.

Este trabajo se orienta en el marco de nuestra disciplina, la *Antropología Física*, la cual “reconoce una doble esfera de determinación del fenómeno humano y en ese sentido se le asigna una doble naturaleza o significación: biología y cultura en constante interacción, pero con cierta independencia. La cultura que modifica la estructura biológica de las poblaciones humanas y a su vez, la biología que puede modificar las formas de relación social de los seres humanos” (Vera, 2002:40). De esta forma, el análisis de la experiencia del envejecimiento le atañe directamente a esta antropología, en tanto proceso de interrelación biológica en un ambiente físico y social, donde las representaciones y prácticas corporales dan cuenta de la reciprocidad y la manera de sentir de estas mujeres. Es por ello que el cuerpo no es visto como un objeto aislado, sino como una realidad múltiple que se muestra en las experiencias, ya que al hablar de envejecimiento, no sólo se trata de elementos puramente fisioanatómicos, sino de un suceso y problemática de raíz sociocultural.

De esta manera, abordamos al cuerpo del envejecimiento como situación de ser en el mundo, el cual recae sobre el cuerpo y la experiencia, en este caso, de las mujeres como sujetos de conocimiento, histórico, complejo, multideterminado y en situación dialéctica entre cuerpo, sociedad, cultura y su entorno. Observamos

al cuerpo como constructor de la vejez mediante significaciones socioculturales, representaciones e imágenes, es un reflejo, somos a la vida por medio de nuestro cuerpo, eje referencial que nos abre al mundo y al paso del tiempo; es un cuerpo plural actuante en pleno dinamismo, históricamente circunscribe contenidos del ser social al relacionarse con los otros. Así, estas mujeres coexisten mediante la representación dotada del orden simbólico en su actuar, poseedoras de características corporales que admiten una mayor subordinación, y con ello la construcción de identidades específicas que legitiman e instauran discursos hegemónicos en torno a un acontecer más que biológico.

A partir de lo anteriormente señalado, consideramos que la aproximación al cuerpo requiere de un ejercicio de conciencia, del uso del recuerdo, de prestar atención a lo que nuestros gestos y también los que otros nos muestran, escuchar al interior, pero también al exterior, en donde son muchos los cuerpos que hablan. Es un ejercicio de reflexión desde el espacio privilegiado de la existencia, somos a la vida por medio del cuerpo, nuestra historia se corresponde con él y nos enraíza en su narrativa constante. El cuerpo “vive” de sus relaciones e interrelaciones, tiene su propio mundo, es como el lenguaje, más allá de los medios de expresión convencional, significa; los signos mismos inducen hacia fuera sus sentidos.

El cuerpo como construcción simbólica, también se presenta en múltiples cuerpos, es el cuerpo del nacimiento y la muerte, el cuerpo de mujer y de hombre, el cuerpo transmitido mediáticamente, el que se nos hereda mediante reconocimientos históricos, es el cuerpo plural, aquel de nuestras modernas sociedades donde se le considera un figurín que se modifica a placer y se privilegia una estética de lo corporal, se le demarca por el decir de las sociedades de acuerdo con la demanda. Ahora “el cuerpo al proponerlo inteligible sufre de fracturas ya que se ha convertido en una “superficie de inscripción”, mediante el reconocimiento implícito de ser un cuerpo objeto y blanco de poder” (Foucault, 1996:140), políticamente se le persigue con disciplinas encaminadas a la

administración y el servicio, si algo le falta se le inventa o exige. Aquel cuerpo plural expresa el ánimo de nuestras sociedades y con ello, revela la significación sociocultural de una ideología imperante, al respecto Mary Douglas señala que:

El cuerpo, en cuanto medio de expresión, está constreñido por las exigencias del sistema social (...) a un control social fuerte corresponde un control corporal igualmente estricto (...) cuanto mayor sea la presión por parte del sistema social mayor será la tendencia a descorporeizar las formas de expresión (Douglas, 1973:96).

El cuerpo consigue su valor en tanto se muestre como la mayoría, como aquellos que popularizan un ideal de perfeccionamiento constante, nuestra carne se vuelve un accesorio más que portar, vivimos nuestra corporeidad como un vestido, sin cuestionar el ansia que produce en las sociedades modernas el estereotipo¹, “se instauran códigos del buen vivir que implican normas corporales precisas, y que socializan la relación con el cuerpo a manera de represión” (Le Breton, 1995:153). Se nos ha sugerido que mediante estas acciones compramos legitimidad, aseguramos nuestras relaciones sociales, como las de tipo íntimo y afectivo, si nuestro cuerpo es más parecido a la norma preponderante, obtendremos felicidad y bienestar:

El cuerpo es el ancla, es el único que puede darle certeza al sujeto, por supuesto que aún provisoria, pero por medio de ésta puede vincularse una sensibilidad común, encontrar a los otros, participar del flujo de los signos y sentirse cómodo en una sociedad donde reina la falta de certeza. Las sociedades occidentales, enfrentadas a la carencia de simbolización de la relación con el mundo, en las que las relaciones formales siempre salen ganando por sobre las relaciones de sentido (y por tanto, de valores), generan formas inéditas de socialización que privilegian al cuerpo, pero el cuerpo cubierto de signos efímeros, objeto de una creciente inversión (Le Breton, 1995:154).

¹ “El estereotipo incluye tanto creencias, características y adjetivos positivos como negativos... es algo subjetivo que descansa en ideas preconcebidas y determina fundamentalmente las opiniones de las personas... dirigen las expectativas de los miembros del grupo social, es decir, determinan qué es lo que esperamos unos de otros y cómo nos vemos unos a otros” (Bosch, 1999:140).

Uno de los poderes que consigue el cuerpo, es el de calificar, siendo parámetro y vara que mide, “el cuerpo físico es un microcosmos de la sociedad, que se enfrenta con el centro donde emana el poder, que reduce o aumenta sus exigencias en relación directa a la intensificación o relajamiento de las presiones sociales” (Douglas, 1973:97). En este contexto, es donde se enmarca el envejecimiento como acontecimiento de *drama corporal* a través del valor a la superficie. Es su correspondencia con el tiempo que vive nuestro cuerpo, lo que expresa huellas que serán utilizadas para otorgar cierta identidad y legitimación o para discriminar y menospreciar, sin duda, un escenario que muestra al cuerpo “como motivo y fuente para el análisis de dicha experiencia, construcción procesual singular y a la vez colectiva” (Barragán 2005 C: 34).

En esta ocasión, el cuerpo del envejecimiento que nos exige un mayor interés, es el de las mujeres, ya que “ser mujeres en un sistema en donde los valores principales son aquellos que legitiman la productividad y el éxito mediante estereotipos centrados en considerar lo bello, como algo que se encuentra muy lejos de lo que le pertenece a la vejez, confiere un carácter simbólico especial dentro de la interacción social” (Guerrero y Pineda, 2006: 3). Es por esto que el acercamiento al envejecimiento como situación de ser en el mundo, permite entender a la “mujer como sujeto de conocimiento, histórico, complejo, multideterminado, en situación dialéctica entre cuerpo, sociedad, cultura” (Lagarde, 2005:63) y su entorno. La historia de las mujeres, es la historia de su cuerpo, es él quien recrea una intencionalidad que la coloca junto con su envejecimiento en un momento abierto al tiempo, tiempo real en donde tanto sensaciones como acciones, miedos y deseos, encuentran traducción por y a partir del cuerpo, espacio que invita a pensar, vivir, representar.

Si bien es cierto, la vejez se carga de manera silenciosa, es posible descifrarnos viejas/os a través del código expuesto por y para los otros, código que se magnifica en el cuerpo en tanto, experiencia del cuerpo vivido, percibido e

interpretado. La representación de la vejez y todos los atributos que porta, se revela fundamentalmente mediante la reproducción de convenciones históricas que logran obtener un poder que vincula, ya que existen mujeres que se muestran, actúan y enuncian, produciendo con ello, un efecto inevitable en el discurso, el cual tiene y forma parte de la historia, posibilitando con ello la existencia de un cuerpo *envejeciente*. Este proceso subsiste por medio de nuestras repeticiones, así Butler (2001) afirma que: “el acto mediante el cual un nombre autoriza o desautoriza un conjunto de relaciones sociales, es necesariamente una repetición” (Butler, 2001: 172). El éxito de esta llamada repetición recae en el eco de una acción anterior, y por lo tanto se acumula el poder.

De esta manera, asumimos **que envejecer es un juicio social más que un acontecer biológico**, como construcción sociocultural, se integra en un marco histórico de valores dirigidos a crear formas de envejecer, dichos valores y formas recaen en el cuerpo como unidad de experiencia, actuación, reafirmación y cambio. A partir de este planteamiento, logramos distinguir entre mujeres *viejas* y *envejecidas*, siendo estas últimas “objeto de”. Bajo esta perspectiva optamos por la construcción del término **“mujeres envejecidas”**, en donde se considera que la fuerza y el decir sociocultural, a partir de una no identificación, es lo que envejece a las mujeres a través de limitaciones y exigencias sociales. Por su parte, el referirse a las mujeres como *viejas*, admite determinantes y representaciones de la vejez y todos sus atributos, son las *viejas*, mujeres que actúan y enuncian, se saben con características, condiciones, actitudes, transitar diferentes, por lo tanto, son “sujeto de” identificación, históricas y multideterminadas. Es importante enfatizar que una mujer *vieja* al mismo tiempo puede ser *envejecida*, y viceversa, sujeto/objeto de origen y propietaria de aquello que se nombra, al pensar que ambos términos poseen historicidad con poder que se ejerce y se oculta a la vez.

Al considerar al cuerpo como blanco de poder, las mujeres *envejecidas* entre otras cosas “se resignan a su cuerpo” que se mira reducido y como materialidad en abandono, entonces son estos cuerpos desfavorables, irreverentes, los que se atreven a nombrar lo innombrable. Esta experiencia anclada en lo corporal, combate todo el tiempo huellas que descubren una edad que marca esa llamada etapa de la vejez, etapa de pérdidas, etapa inmóvil, casi inconclusa, infinitamente lenta, que logra representar imágenes sutiles de un cuerpo femenino² envejeciente. Sobre este cambio se menciona:

“Cuando uno está viejo se pone aguadita la carne, enflaca uno, no es como cuando una está nuevecita que está durita la carne” (Faustina, 66 años, La Palma Veracruz 2005).

La representación que las mujeres *envejecidas* tienen ante el proceso de envejecimiento de los otros, moldea narraciones y expectativas del propio proceso, donde ellas clasifican, explican y evalúan; a pesar de que la mayor representación social del envejecer se ubica “en y para el cuerpo”, no es la única dimensión que cobra, puesto que de ahí corre hacia el comportamiento, las expresiones, los valores, las visiones del futuro, las restricciones e intereses implantados, la mayoría de las veces, por la asignación de una categoría social. Las mujeres *envejecidas* construyen y son construidas dentro de una realidad social forjada por la supremacía del cuerpo ‘moderno’ sobre aquel que es distinto.

La influencia que ejerce el decir y las demandas socioculturales sobre las construcciones del cuerpo, y en este caso, del cuerpo de los años o de la vejez, y de las mujeres, conforma las evidencias del cuerpo, ya que *se dice* que ya no existe el atractivo físico, *se dice* que se pierde el deseo sexual, *se dice* en los

² La feminidad si bien no es el producto de una elección, es en si una cita forzosa de una serie de normas cuya compleja historicidad es inseparable de las relaciones de disciplina, regulación y castigo (Lagarde, 2005).

medios de comunicación que el envejecimiento puede disimularse o retardarse, se *dice* que ya no se puede trabajar, se *dice* que el cuerpo se hace débil, se *dice* que la vejez es una enfermedad ¿Quién lo dice? Todos y nadie a la vez, porque partimos de las representaciones que se van inscribiendo cotidianamente. Es decir, el objeto no significa por sí mismo, sino que es y tiene sentido para un individuo o un grupo y en relación con ellos.

La regularización a la que deben someterse los cuerpos de las mujeres a cualquier edad, así como la despreciación que de ellas se hace al entrar a la vejez, “es una realidad aceptada y reproducida, que puede explicarse debido al ensimismamiento del contexto en el que se habita, o debido a la jerarquía, la cual actúa como uno de los elementos constitutivos del orden simbólico, opera mediante la distinción, la regulación, el establecimiento de límites y la organización, tanto en la construcción del mundo cultural, como del sujeto” (Serret, citado por Galindo, 2005:11)

De esta forma, la creación de identidades en torno a las mujeres que viven el proceso de envejecimiento es admitida a partir de símbolos y signos corpóreos, que dan base a diversas estructuras en que se producen y regulan las prácticas corporales. Sin embargo, la represión y la imposición sobre el deber ser de las mujeres, no sólo guarda una relación con aquellas/os que la ejercen, sino con quien la hace propia a través de esos comportamientos y prácticas que legitiman dicha ideología. Sobre esto, una de las mujeres señala:

“Me sentí mal pero bueno ni modo... ¿por qué mal?...pues porque ya no tiene uno la mejor estética que tenía antes, ¿no?” (Eugenia, 69 años La Palma Veracruz 2005).

“La representación funciona como un sistema de interpretación de la realidad³ que rige las relaciones de los individuos con su entorno físico y social, ya

³ Jean-Claude Abric (2001) menciona que *a priori* no existe realidad objetiva, pero que toda realidad es representada, apropiada por el individuo o el grupo y reconstruida en su sistema

que determinará sus comportamientos o sus prácticas. Es una guía para la acción, orienta las acciones y las relaciones sociales. Es un sistema de pre-codificación de la realidad puesto que determina un conjunto de anticipaciones y expectativas” (Abric, 2001:13). En este sentido, al igual que los demás, las propias personas consideradas ‘viejas’, participan en la creación de representaciones, a través de las cuales hemos aprendido que la vejez es sinónimo de abandono y soledad, conlleva a la pérdida de estatus social, además de que es una etapa de deterioro físico y mental que puede ser vivida y considerada como una enfermedad, o si no relacionada con ella. Las mujeres sobre esto, explican:

...cuando uno está viejo algo le falla, no es como cuando uno está nueva... (Faustina, 66 años, La Palma Veracruz 2005).

sí, de repente sí (la vejez es una enfermedad), porque ya no tiene uno la misma fuerza para hacer su quehacer, para levantar alguna cosa pesada, ya no se siente uno igual como cuando era uno nuevo (Eugenia, 69 años, La Palma Veracruz 2005).

El cuerpo de las *mujeres envejecidas* también es desplegado por un lenguaje que marca el inicio y el desarrollo de discursos producidos por “tecnologías sociales e intereses económicos, como los de las industrias dedicadas a la cosmética o los sectores médicos, ya que en una sociedad donde todo se vende y compra, la vejez se vuelve un producto al cual hay que invisibilizar y medicar; no sólo se forma una propiedad en el cuerpo, sino también su efecto llega directo al comportamiento y las relaciones sociales” (Guerrero y Pineda, 2006:7), una vez más se conforma de manera clara el gran cuerpo objeto.

El cuerpo muestra lo que se espera de él, actúa para los otros, la vida en la vejez es el escenario, las mujeres el medio. Mientras que esta sociedad moderna y occidental relaciona el bienestar y la utilidad del cuerpo con lo joven, está la otra

cognitivo, integrada en su sistema de valores que depende de su historia y contexto social e ideológico que le circunda. Y es esa realidad apropiada y reestructurada que para el individuo o el grupo constituye la realidad misma (Abric, 2001:12).

parte, la de lo viejo, donde se representa al cuerpo normativo, represivo y dócil. Círculos dentro de los cuales las *mujeres envejecidas* se relacionan, representan y conducen los elementos para recrear determinaciones, características y prácticas corporales. Maleable e individual, cuerpo de mujer o historia de mujer concebida como ser-para-los-otros, pensada y vivida a partir de condicionantes materiales y construcciones históricas de función y acción, donde su envejecimiento y la forma de vivirlo o expresarlo se ve influido por los otros:

...las canas me empezaron a salir desde hace mucho...mis hijos me dicen - no te ves bien, píntate ese cabello - y me dan dinero para que vaya a arreglarme...pero por mi yo me lo dejaría blanco, me gusta más que estármelo pintando a cada rato...lo hago por mis hijos y a veces por mi esposo que me dice - ya no te ves bien, ya píntate ese cabello, píntatelo, córtatelo - y les hago caso (Milagros, 61 años, "Club Churubusco" Distrito Federal 2006).

Recordar que "la feminidad como distinción cultural históricamente determinada, caracteriza a la mujer a partir de condicionantes genéricas, define atributos de la mujer adquiridos y modificables, cada minuto de sus vidas ellas deben realizar actividades, tener comportamientos, actitudes, sentimientos, creencias, formas de pensamiento, mentalidades, lenguajes y relaciones específicas, a través de las cuales tienen el deber de realizar su ser humanas, su ser mujer" (Lagarde, 2005:783). De esta manera, la vejez en el cuerpo de las *mujeres envejecidas* siempre es "perfectible", vestida de múltiples símbolos y signos que la revelan, las *mujeres envejecidas* viven la experiencia del envejecer dentro de sistemas productivos, centrados en estereotipos de lo bello, donde prácticas como el pintarse el cabello, puede representar máscaras que ocultan los años transcurridos.

...empezaron mis hijos a decir tienes canas, y que ya te ves muy grande y yo también pensaba yo creo que me voy a ver mejor pintada del pelo, dije bueno me lo voy a pintar y luego mi hija empezó a regalarme los tintes...pero ahora ya no quiero pintármelo otra vez,

digo ya uno debe de mostrar lo que siente, lo que una va pasando, los años... (Soledad, 64 años, "Club Churubusco" Distrito Federal 2006).

Las cualidades físicas de las mujeres que envejecen, pretenden exacerbarse, se implica la relación social, económica, erótica, emocional, intelectual, se vuelven obligatorias y necesarias. Los tiempos de la existencia deben cumplir con los tiempos que recorre el cuerpo en historia, situación-acción. Este contexto revela prácticas corporales plasmadas por las *mujeres envejecidas*, así se exterioriza socialmente un proceso biosocial y cultural, la vejez; todo lo que sucede en el cuerpo de las mujeres posee cargas ideologizadas, devaluación, menosprecio.

Prácticas descifradas en las mujeres, como pintarse el cabello, utilizar cremas, modificar los hábitos de alimentación, inscriben el escenario para instaurar rastros que miran y asumen un cuerpo repulsivo, dominado, construido individual y colectivamente, enraizado en redes de poder. Práctica en cuerpo objeto, resignado y reducido a su materialidad, dotadas de orden simbólico en tanto características corporales que admiten la construcción de identidades con base en discursos hegemónicos. Las mujeres día a día, con el paso del tiempo se vuelven alertas a cada cambio, en cada acontecer, las canas, las arrugas, la menopausia, la enfermedad, la soledad, sin olvidar el tiempo libre, la recreación, la amistad y en ocasiones la compañía, todo esto en multiplicidad de acción.

Una cara del envejecimiento ha conseguido ser una categoría que lastima y reduce nuestro valor, nos exhibe colocándonos dentro de un esquema preestablecido de deficiencias, el cuerpo que delata y traiciona, y junto con él, la memoria que nos recuerda lo que hoy ya no somos. El valor a la superficie perfecta se implanta en nuestras sociedades, mientras que desaparece el valor a la diferencia. Por lo que en esta investigación, hemos decidido entender al cuerpo del envejecimiento, como aquel que relata una historia, como el lugar de los

sucesos, del curso humano, al que se regresa para comprobar nuestra existencia y el paso de los años como sinónimo de autenticidad vital.

Finalmente, enfatizamos el desarrollo de un análisis con compromiso individual y social que incite a la reflexión, a la construcción de conocimientos útiles para las mujeres y otros miembros sociales, y a la comprensión de diversas identidades y el ofrecimiento de alternativas al complejo camino de la vejez. Ya que al ser el envejecimiento un proceso gradual e ineludible, es necesario considerar nuevas formas de envejecer, transformar el aspecto despreciativo y de deterioro biológico con el que generalmente y de manera unívoca, se encuentra relacionado. Ya que en este caso, si bien las *mujeres envejecidas* de los contextos rurales y urbanos que participaron en esta investigación, en repetidas ocasiones sugirieron la apariencia negativa de la vejez, sabemos que preexiste la otra cara, una forma de autocuidado y valor corporal, de reafirmar la identidad. Multiplicidad que ilustra nuevas direcciones y miradas al distinguir caleidoscópicamente la experiencia de envejecer.

RACISMO Y BIOPODER: LA FABRICACIÓN DEL CUERPO ABANDONADO EN LAS SOCIEDADES LIBERALES

Por: María Luisa Bacarlett Pérez*

I. La cuestión del biopoder

Es en 1976, en el marco del primer tomo de *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* y en el curso impartido en el Collège de France, titulado "Defender la sociedad" (1975-1976), que Michel Foucault habla por vez primera de la temática del biopoder, cuestión que si bien no formará parte abundante de sus reflexiones subsiguientes, se hará presente en otros cursos posteriores como "Seguridad, territorio, población" (1977-1978), "Nacimiento de la biopolítica" (1978-1979) y "Del gobierno de los vivos" (1979-1980). El concepto de biopoder no puede, sin embargo, separarse del de biopolítica. Ambos forman parte de un mismo gesto con que el poder comienza a acercarse a la vida a partir del siglo XVII, aunque ciertamente podríamos considerar que el biopoder está más ligado a las sociedades disciplinarias, mientras que la biopolítica será un movimiento cronológicamente posterior, ligado a las sociedades liberales. En términos llanos diremos que el biopoder se refiere al movimiento por el cual el Estado hace de la vida, y en particular del cuerpo y sus funciones, su principal objeto de preocupación, de administración y adiestramiento. Sea en la fábrica, dentro de la escuela, en la propia prisión, el cuerpo se convierte en un espacio de disciplina y optimización de fuerzas. Frente a este poder más individualizado, dirigido al cuerpo individual, la biopolítica se dirige al cuerpo especie, a la población como un todo de la que tratan de controlarse los procesos biológicos: muertes, nacimientos, enfermedades, duración de la vida, condiciones de salud, etc. Aunque ambas formas de ejercicio de poder se dirigen a procesos distintos, uno a nivel del cuerpo-individuo y otro al nivel del cuerpo-especie, sin duda ambos son gestos

* Profesora – Investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

hermanos que comparten este nuevo interés por la vida en un sentido positivo; es decir, la vida se convierte en un *affaire* que se tratará de optimizar, de maximizar, es decir, “un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y a ordenarlas más que a desaparecerlas, a hacerlas plegar o destruirlas” (Foucault, 1976: 179). De hecho, la gran diferencia entre el poder soberano y el poder moderno, cuya primera forma es la de un poder disciplinario, es que mientras para el primero se trata de “hacer morir y dejar vivir” –es decir, el acento de pone en el hacer morir–, en el segundo se trata de “hacer vivir y dejar morir – aquí la parte activa va dirigida a la vida, a hacer vivir. Recordemos que mientras el poder soberano va dirigido a los bienes, la tierra y sus productos, el poder disciplinario se orienta hacia los cuerpos y lo que hacen. Desde esta óptica, a diferencia del poder soberano, en las sociedades disciplinarias como en las liberales la vida se convierte en una realidad sobre la que se tiene que trabajar positivamente: administrándola, optimizándola, ordenándola. Este poder que se ejerce positivamente sobre la vida será un poder incluyente y normalizador: antes que excluir y borrar del mapa –a la manera de la lepra–, incluye en un sistema de orden y gestión –a la manera de la peste–. Ahora bien, este trabajo incluyente se hará cada vez más de manera racional: la medicina, la biología, la higiene, el derecho, la demografía, entre otras ciencias del hombre, darán las principales herramientas para este nuevo tratamiento de lo vivo.

Hemos dicho anteriormente que mientras el biopoder está más ligado a las sociedades disciplinarias, la biopolítica se vincula, en el esquema foucaulteano, fundamentalmente a las sociedades liberales, pero ello no significa que el biopoder desaparezca del panorama, antes bien podríamos contemplar a la biopolítica como una especie de metamorfosis del biopoder hacia preocupaciones más bastas, ligadas a la población y a la especie humana. De hecho no son pocos los lugares, por ejemplo en el curso de 1976-76, *Nacimiento de la biopolítica*, donde el filósofo francés afirma que el liberalismo es el “cuadro general de la biopolítica”. La cuestión es ahora preguntarnos: ¿qué separa a las sociedades disciplinarias de las

sociedades liberales? ¿Qué es lo propio del liberalismo en el marco de la obra foucaultiana?

II. Biopoder y liberalismo

Para Foucault el poder tal y como se ejerce en las sociedades liberales responde al mismo impulso que el de las sociedades disciplinarias: en ambos casos se trata de gobernar racionalmente, de un arte racional de gobernar; es decir, de una forma de ejercer el poder no dispendiosa ni excesiva –como en los suplicios punitivos y carnales propios del poder soberano–, sino económica; es decir, lograr el máximo beneficio al menor costo. Pero si bien ambas formas de ejercicio de poder, la disciplinaria y la liberal, comparten esta lógica racional de gobernar, la diferencia estriba en que la primera desplegará un poder puntual y estrecho sobre lo que pretende someter, una mirada minuciosa e individualizada sobre los presos, los enfermos, los obreros, etc. Frente a ello la lógica liberal se plantea exactamente lo contrario ¿cómo gobernar mejor gobernando menos? De hecho, uno de los pilares de la racionalidad liberal es la “Economía política” del siglo XVIII, la desarrollada, entre otros, en los textos de Adam Smith. Para Foucault lo específico de la Economía política es que consiste en sí misma en una crítica a la razón gubernamental, una crítica que aboga por la limitación del poder del Estado: “marca la irrupción de una nueva racionalidad en el arte de gobernar: gobernar menos, para buscar la máxima eficacia, en función de la naturalidad de los fenómenos de los cuáles se encarga” (NB: 333). En otros términos, la gubernamentalidad liberal no se propone un seguimiento estrecho de los movimientos y conductas de los gobernados; es decir, un engrosamiento del Estado y sus instrumentos de gobierno, tal y como podría ocurrir en la lógica de la disciplina y del Estado de policía, sino un acompañamiento que no obstaculice los flujos, los intercambios y la movilidad de la población. El objeto es ahora la población como un todo, tratando de “dejar pasar y dejar hacer”, sin interrumpir su dinámica, su movimiento “natural”. Se trata de una extensión de la lógica del libre mercado a todos los demás ámbitos de la vida social y política, se trata de

hacer del mercado el verdadero lugar de legitimación y veridicción del proceder del Estado y no al revés, como en el caso de los fisiócratas, donde era el Estado el que debía legitimar y regular el mercado. En este talante, la apuesta liberal por limitar el poder estatal no es equivalente a disminuir su eficacia, todo lo contrario, sólo que ahora se trata de administrar los flujos de personas y de mercancías sin bloquearlos, sin estrecharlos, sino conciliando los intereses del Estado con ese flujo, haciéndolos funcionales a la lógica del mercado y gestionando sus riesgos. Está claro que ahora el énfasis no está puesto en el cuerpo del individuo particular, sino a nivel de la población y de su dinámica, de sus fluctuaciones y riesgos; es decir, a nivel de la seguridad. De ahí que entre liberalismo y biopolítica exista una especie de hermandad, de mancuerna estrecha.

Aún más, el liberalismo para Foucault no es solamente una especie de intento de auto-limitación del poder estatal, un llamado a gobernar menos; su finalidad no sólo es evitar el bloqueo de la libertad de conductas e intercambios, sino inclusive alentar, fabricar dicha libertad. El costo de tal fabricación será un aumento de los riesgos, y el principio de cálculo de tales riesgos se llama "seguridad". En otros términos, si la finalidad del Estado liberal es alentar la libertad, por lo único que tiene que velar es que dicha autonomía no termine minando la libertad misma: cuestión de seguridad. *"La libertad y la seguridad, el juego libertad y seguridad, es lo que está en el corazón de esta nueva razón gubernamental de la cual les doy ahora los caracteres generales. Libertad y seguridad es lo que va animar desde su interior, de alguna manera, los problemas de eso que llamaré la economía de poder propia del liberalismo"* (Foucault, 2004: 67).

III. Biopoder y racismo

Desde esta óptica, si es necesario reconocer una liga estrecha entre liberalismo y biopolítica, será necesario reconocer también un lazo estrecho entre biopolítica y seguridad, ambos son gestos liberales que tratan de gestionar los riesgos producto de la fabricación de la libertad. Se dirá, sin embargo, con justa razón que hasta aquí todo parece demasiado positivo y optimista: el biopoder actúa positivamente,

maximizando y gestionando la vida; el liberalismo tiene como principal objeto fabricar la libertad y gestionar los riesgos derivados de ello. En este esquema todo parece no sólo positivo, sino también incluyente: la vida se optimiza y se incluye en un régimen de gestión de riesgos, el poder estatal se autolimita y se conmina a gobernar menos. Con todo Foucault piensa que tales movimientos sólo pueden ser contemplados en toda su extensión si atendemos a que, en primer lugar, gobernar menos es necesario porque ello permite gobernar mejor; en segundo lugar, que tal maximización de la vida es deseable porque sólo así se pueden extraer de ella más fuerzas, a la vez que hacerla más apta para el trabajo y el control. Finalmente podríamos preguntarnos, en tercer lugar, si tales elementos positivos, tanto del liberalismo como del biopoder, se agotan en sí mismos o es que habríamos de sospechar que detrás de tal escenario positivo e incluyente se sigue escondiendo un gesto excluyente, mortuorio. Es decir, que bajo la consigna "hacer vivir y dejar morir" quizá el dejar morir no sea tan pasivo como lo suponemos.

Tal sospecha será desarrollada por Foucault de manera más puntual en el curso antes mencionado *"Defender la sociedad"*. En este curso Foucault admitirá que a pesar de que el biopoder tiene como objeto inicial este gesto positivo de potenciar y maximizar la vida, ello no lo exime de desplegar gestos negativos, excluyentes. Es decir, si el objetivo es mejorar la vida habrá entonces que excluir o abolir todo aquello que vaya contra esta maximización de la vida. En los Estados modernos el elemento que jugará de manera central este papel "negativo" y excluyente será el racismo. El racismo tendrá como función "introducir una ruptura en el dominio de la vida", "ruptura entre lo que debe vivir y lo que debe morir", en tanto la mengua de la vida del otro está en proporción inversamente proporcional con la mejora de mi propia vida. El racismo, y sobre todo el racismo de Estado, parece introducir una lógica distinta en el despliegue del poder liberal, inserta en la lógica "positiva" del biopoder la lógica "negativa" del derecho soberano de matar. Efectivamente, si algo se hace patente con el racismo es que aunque el Estado liberal, a través del biopoder y la biopolítica, parece privilegiar una relación "positiva" con la vida, en términos de maximización e inclusión, nunca ha renunciado a condicionar

negativamente la vida a través de la exclusión y la muerte, nunca ha renunciado a ejercer el derecho a matar que caracterizaba al poder soberano, el racismo es la forma general que toma tal derecho, es la forma que toma la necesidad de introducir la muerte ahí donde es requerida: la colonización, la guerra, la criminalidad, etc. *"En pocas palabras, el racismo, creo, asegura la función de muerte en la economía del biopoder, según el principio de que la muerte de los otros es el refuerzo biológico de mi mismo en tanto que miembro de una raza o de una población, en tanto que elemento de una pluralidad unitaria y viviente"* (Foucault, 1997: 230).

En última instancia, las sociedades liberales, y con ellas el biopoder y la biopolítica, no representan una ruptura total de la lógica del poder soberano, bien al contrario, hacen del racismo, sobre todo del racismo de Estado, el camino privilegiado que permite introducir el derecho de matar en una lógica que parecía fundamentalmente positiva, preocupada por la maximización de la vida. En este talante, en las sociedades liberales o se vive –se es incluido en un sistema de gestión y potenciación de la vida, con el objeto de hacerla útil y apta para el trabajo y los demás requerimientos del sistema político y económico– o se muere – y con ello se es excluido de la vida política, económica o biológica. O se vive o se muere; es decir, Foucault sólo puede visualizar el poder en dos formas excluyentes pero que se refuerzan mutuamente, o el poder incluye y actúa positivamente, por ejemplo, en el caso del biopoder; o bien actúa excluyendo y matando, como en el caso del racismo, no hay punto medio. Si bien ambos gestos se apoyan uno a otro, el racismo, que es el caso que aquí nos ocupa, es un gesto en su totalidad negativo, que implica exclusión y/o aniquilamiento.

IV. Racismo y "ban"

La temática del biopoder y la biopolítica en la obra foucaultiana se vio en algún momento desviada por la emergencia de preocupaciones ligadas a la ética y el cuidado de sí, no es que una y otra temática fueran ajenas entre sí, antes bien, la crítica a las sociedades liberales y su interés por los fenómenos vitales llevaron a

Foucault a preguntarse por otras formas de gobierno de sí distintas a aquellas que las formas modernas de poder han impuesto sobre los individuos. Sea lo que sea, lo cierto es que a partir del curso titulado "*Subjetividad y verdad*" (1980-1981) el análisis del poder sobre la vida va dejando paso a otras cuestiones de distinto cariz. Uno de los pocos pensadores que siguió por propia cuenta el estudio del biopoder y la biopolítica fue el filósofo italiano Giorgio Agamben quien supo no sólo continuar tales preocupaciones, sino impulsarlas a derroteros pocos transitados. Quizá una de las mayores diferencias entre Foucault y Agamben en relación a la biopolítica es que mientras para el primero es un fenómeno ligado a la emergencia del poder moderno, y en particular del liberalismo, para Agamben "la política occidental ha sido biopolítica desde sus inicios"; es decir, es en la toma de la vida por el poder político donde encontramos desde siempre la fuente de la soberanía en el mundo occidental, desde la Roma clásica hasta nuestros días.

Desde esta óptica el poder es biopoder desde el principio y sólo podríamos hablar de soberanía y poder político si de inicio incluimos la vida en ellos. En Agamben claramente no existe una diferencia entre poder soberano y poder moderno, sea disciplinario o liberal, antes bien, la soberanía es un gesto que acompaña al Estado desde sus formas más antiguas. Siguiendo la concepción de Carl Schmitt, el soberano es simplemente para Agamben "quien decide la excepción"; es decir, el soberano es el único que puede decidir cuándo la ley se suspende. Tal definición no puede más que llevar a una paradoja: si sólo el soberano puede decidir la excepción, entonces está más allá de la ley, es decir, domina aunque la ley haya sido suspendida, por ende la soberanía es anterior y posterior a la ley. Podríamos preguntarnos ¿qué se gana con esto? ¿Qué beneficio obtiene el soberano al estar a la vez antes y después de la ley? La respuesta más pronta sería "una extensión de su poder"; es decir, al estar antes y después de la ley el soberano abarca lo que el derecho contempla y lo que no puede contemplar. Pero ¿qué es lo que habita este lugar donde la ley ha sido suspendida? ¿Es un puro afuera, un puro producto de exclusión? Respondamos a la primera cuestión, lo que esta "afuera" bien podría ser el estado de naturaleza, el buen salvaje, aunque Agamben prefiere hablar de

vida nuda, de la vida biológica. Demos respuesta a la segunda interrogación: eso que está antes de la ley, lo que queda una vez suspendida la ley, no es algo puramente excluido, no es algo que se encuentre irremediabilmente en el fuera, bien al contrario, es aquello que por este gesto de exclusión de la ley está incluido bajo el poder soberano: exclusión incluyente. Otra manera de llamar a este gesto ambiguo de exclusión incluyente es el "abandono"; o sea, aquello que el poder excluye queda en estado de abandono, en un lugar sin ley, sin estatus jurídico, pero sometido totalmente al dominio soberano. Agamben no duda en pensar en los detenidos de Guantánamo o en los judíos de los campos de concentración en Alemania.

Si bien para Agamben el poder en Occidente siempre ha sido biopoder, a diferencia de Foucault éste no puede entenderse ni exclusivamente como excluyente ni exclusivamente como incluyente, sino como las dos cosas al mismo tiempo, es decir, como "estado de excepción". Lo único que agrega el mundo moderno es que, sobre todo a partir del siglo XX, tal estado en lugar de ser "excepcional" se convierte en la regla, estamos ante la pululación y normalización de pequeños estados de excepción en nuestra vida cotidiana, en la calle, en el trabajo, en la familia. Ahora bien, lejos de que el racismo se convierta en la puerta por donde el poder de matar se introduce en la lógica del biopoder, para Agamben el racismo es la máxima muestra de cómo actúa el poder soberano en nuestros días y con él el estado de excepción. En este sentido, el racismo no produce cuerpos excluidos, no es pura voluntad de exclusión y muerte, sino el gesto ambiguo de lo que al ser excluido queda incluido, cuerpo abandonado que desposeído de la ley tendrá que quedar sujeto al poder total del soberano.

Así, el cuerpo fabricado por el racismo no es un cuerpo excluido, sino un cuerpo abandonado, incluido en virtud de su exclusión, un cuerpo sin estatus jurídico, fuera de la ley y por ello mismo, totalmente abandonado al poder soberano. "Ban", prefijo del cual surgen las palabras abandono, *banishment*, en inglés, *bannir*, en francés; puede encontrarse ya en el Código de Hammurabi y más adelante en *La política* de Aristóteles. "El ban —sea en términos de *banishment*, abandono, exilio

u ostracismo— "lejos de ser un mero castigo por un crimen, se utiliza cuando la vida de un individuo se considera virulenta para la comunidad" (Calarco, 2007: 77).

Para Agamben, sin embargo, aquello que se considera peligroso para la comunidad no puede dejarse al azar de la pura exclusión, del puro afuera, tiene más bien que ser introducido en un régimen de poder a la vez que es excluido del orden legal. Ahora bien, tal espacio que al excluir incluye no es ni un adentro ni un afuera sino una "zona de indistinción", zona habitada por cuerpos reducidos a su vida nuda, a su vida biológica, estrato biológico que paradójicamente queda politizado al entrar bajo el régimen soberano. Tal zona de indiferenciación apela también a una indistinción radical entre la vida y la muerte, entre lo animal y lo humano: pensemos en Auschwitz, es precisamente ahí donde los límites entre lo humano y lo inhumano se borran y las barreras entre la vida y la muerte se hacen difusas. La vida nuda, producto de tal zona de indistinción, de la cual el cuerpo abandonado sería una de sus expresiones, es en última instancia aquello que permanece sumiso al poder soberano antes y en la ausencia de la ley. En este talante, el cuerpo fabricado por el racismo es vida nuda, cuerpo abandonado que en virtud de su exclusión del orden legal es introducido con mayor firmeza dentro del poder soberano.

Coda

Para Agamben el cuerpo del negro, del musulmán, del judío, del indígena no es un cuerpo meramente excluido, es más bien un cuerpo abandonado, incluido en virtud de su exclusión. Cuerpo sumiso por estar a la vez dentro y fuera, dentro del poder soberano, fuera de la ley. En este sentido la distancia que separa a Agamben de Foucault no es despreciable, mientras para el primero las sociedades liberales no inauguran en realidad nada nuevo, sino simplemente normalizan el modelo de la exclusión, del cual el racismo sería paradigmático; para el segundo el liberalismo expresa dos movimientos que se apoyan mutuamente, pero que son contradictorios: inclusión por un lado, maximización de la vida; exclusión por el

otro, derecho a dar la muerte. Para Agamben tal distinción es artificial y engañosa, la vida nuda, el cuerpo fabricado por el racismo, el habitante del centro de detención de Guantánamo, el indígena cercado por el ejército, no está ni adentro ni afuera, no está ni meramente excluido ni meramente incluido, se encuentra antes bien en una zona de indistinción que lo incluye al estar sometido a un poder total, a la vez que lo excluye de todo derecho, de toda existencia legal.

De igual forma, mientras para Foucault el liberalismo tiende a producir libertades y a gestionar los riesgos que se desprende de ello, para Agamben el liberalismo no sólo atomiza y normaliza dentro de la vida cotidiana pequeñas zonas de excepción con las que nos familiarizamos gradualmente, sino hace indecibles la libertad y la ausencia de la misma, lo humano y lo inhumano, la vida y la muerte.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (1997), *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil.

Agamben, Giorgio (1999), *Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*, Paris, Rivages.

Agamben, Giorgio (2003), *Etat d'exception*, Paris, Seuil.

Calarco, Matthew y Steven de Caroli (2007), *Giorgio Agamben. Sovereignty & life*, California, Stanford University Press.

Foucault, Michel (1976), *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

Foucault, Michel (1997), « *Il faut défendre la société* », Paris, Gallimard- Seuil.

Foucault, Michel (2004), *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard-Seuil.

.

El cuerpo abyecto y la cultura de la vestimenta como una forma de arte-diseño

María Nonatzin Martínez Bautista

Al pensar en un cuerpo abyecto me viene la idea de un cuerpo humillado, menospreciado por algún defecto físico, en primera instancia, pero también pienso en un cuerpo humillado por su rol en la cultura hegemónica, es decir, en la cultura de la heteronorma, en la cual el cuerpo femenino y la imagen femenina tienen menor valor frente a lo masculino. En la cultura de la heteronorma, el hombre exitoso a la manera del "american way of life" es el estereotipo aceptado y a partir de este se califica lo demás. El modelo hegemónico de la heteronorma es el que nos presenta al hombre exitoso, blanco, metrosexual y empresario exitoso, como modelo a seguir, lo que no encaja con este estereotipo es menospreciado y humillado a través del insulto que veo, como un mecanismo de control, con el fin de mantener la hegemonía de la heteronorma. En ese sentido, nos dice la autora Judith Butler, el insulto en su función de adjetivo calificador, juega el papel de diferenciador de una raza, de un estatus social, de una preferencia sexual, de una calidad moral, etc. El insulto marca de manera profunda mediante la estigmatización, el insulto hiere, de esta manera conforma la subjetividad del individuo insultado al asignar ciertas características que se relacionan, de manera automática, en el subconsciente de los individuos insultados y los insultantes: el negro es delincuente, el indio es naco, el homosexual es pervertido, las mujeres son histéricas, etc. El insulto marca de manera profunda mediante la estigmatización, el insulto hiere, de esta manera conforma la subjetividad. Con esto, los que insultan confirman su hegemonía a través de la violencia que implica el insulto pero a su vez conforman la identidad del sujeto insultado: la marca que queda en los individuos estigmatizados los convierte en blanco de los demás insultos y de manera automática se le asignan las características relacionadas con el rol menospreciado. Didier Eribon pone un ejemplo

con la identidad homosexual: Llamar a alguien “loca” o “marica” es enunciar la “verdad” de lo que es. Pero este individuo solo es lo que es porque las palabras (es decir la historia colectiva desorden social y sexual sedimentada en el lenguaje y los fantasmas sociales que expresa) inscriben en su propia definición, y en su ser toda la “realidad” que designan para hacer de él un ejemplar , un espécimen de una especie en particular y le atribuyen rasgos psicológicos, prácticas, sentimientos, e incluso características físicas, que quizá no sean las suyas propias, pero que encajan en la definición social y fantasmal de esa categoría de personas a la que pertenece y, por lo tanto, en la suya”. (Eribon; 2001).

En este punto me he planteado la siguiente interrogante: Cómo un individuo humillado puede subvertir el estigma que lo marca y lo mantiene al margen? Podría ser el arte una "cura" para aliviar el dolor del estigma así como algunos autores lo han propuesto como la cura para la locura?

Se puede pensar la propia vida como una obra de arte y el cuerpo con ayuda del artificio, a través de la apariencia, como el soporte de esta? Pensando en la idea de Oscar Wilde con respecto a lo anterior pienso al reconocer en la apariencia subcultural, una cultura de la vestimenta, y en esta la la expresión de una vida condensada en un instante...pienso ese instante mismo, en el que los individuos subculturales se hacen visibles(en las calles, en la noche, y en los lugares de encuentro) el acto mismo, como un acto poético.

La cultura de la vestimenta , el artificio que cubre y viste el cuerpo del individuo subcultural, la pienso a la manera en que Jean Genet la describe al hablar de un desfile de travestis en la que los individuos humillados, las jotas, las locas, los maricas, es decir, los homosexuales travestis se juntan para crear una celebración de orgullo, mas que de vergüenza al hacer visible su propia diferencia con respecto a la heteronorma

mediante el artificio y de una manera teatralizada. Retomo la definición que propone Jean Genet con respecto a la poesía en la cual el acto mismo de hacerse visibles y crear en el espectador sentimientos de identificación se convierte en un acto poético. En ese sentido Jean Genet define la poesía como : " el trabajo que uno mismo tiene que realizar para ser lo que uno ha deseado llegar a ser" de manera que la cultura de la vestimenta es uno de los medios a través de los cuales el individuo subcultural expresa su propia subjetividad y nos narra con ello su identidad a través del artificio.

En ese sentido, Paul Ricoeur (1985) plantea lo siguiente acerca de la identidad: “decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho esta acción? ¿Quién es su autor? Dice Ricoeur: a ésta pregunta se responde cuando se nombra a alguien, designándolo por un nombre, el insulto como una manera de nombrar juega el papel del nombre propio marcando de por vida al sujeto subcultural, así surge la interrogación ¿Qué justifica que se tenga al sujeto de la acción, así designado por su nombre propio o por un adjetivo insultante (negro, homosexual, naco, etc), como él-mismo a lo largo de una vida que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte? Ricoeur señala: la respuesta sólo puede ser narrativa. Así, tratar de responder a la pregunta ¿quién? , nos dice el autor, equivale a contar la historia de una vida. La historia narrada dice así el “quién de la acción”. Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa” (Ricoeur; 1985). Así a través de la cultura de la vestimenta el individuo subcultural, al diseñar su propia imagen, es decir, al asignar significados a lo que viste, al homologar estos con sus prácticas sociales, nos narra la historia de la propia subcultura a la que pertenece a través de una imagen exagerada con respecto a la norma. En ese sentido es intencionalmente exagerada para comunicar una diferencia. Revertir el estigma de ser un paria significa reivindicar la propia diferencia al enorgullecerse de su propia diferencia, "sacar de la

debilidad fortaleza" como Jean Genet señala. Así es como lo hacen los homosexuales en la marcha del orgullo gay o como lo hacen las subculturas urbanas como los Punks, o los Darks, entre otros. La apariencia subcultural es intencional, de esta manera puede ser vista como una forma de diseño arte, en la cual colores, formas, texturas, peinados, maquillaje, en su conjunto y contexto cobran significados y nos narran la historia de una vida convertida en obra de arte, en performance que se va recreando a través del transcurrir de la vida misma.

Así, comunicar una diferencia a través de este "performance" de la cultura de la vestimenta significa revertir el estigma al subvertir los significados, al diseñar con respecto a esto retomo el ejemplo que nos presenta Dick Hebdige en su libro "Subcultura, el significado del estilo" retomado de la "retórica de la imagen" de Roland Barthes el cual contrapone la imagen publicitaria "intencional" con la fotografía de prensa supuestamente "inocente" y nos dice: "ambas son complejas articulaciones de códigos y prácticas específicas, pero la foto de prensa parece más natural y transparente que el anuncio. Barthes escribe: "la significación de la imagen es ciertamente intencional (...) la imagen publicitaria es clara, o como mínimo enfática".

Análogamente la distinción de Barthes nos sirve para marcar la diferencia entre apariencia subcultural y apariencia "normal". Hebdige nos dice: "los conjuntos estilísticos subculturales – las combinaciones de vestuario, baile, argot, música, etc. - guardan más o menos la misma relación con las formulas más tradicionales (traje y corbata" normales", ropa informal, conjuntos de suéter y chaqueta, etc.) que la imagen publicitaria guarda con la fotografía de prensa menos visiblemente elaborada" (Hebdige;1979)

Por otro lado, Humberto Eco dice: "todo objeto, y no sólo el objeto comunicativo expresamente intencionado, puede ser contemplado como signo cuando no expresa otra

cosa (el objeto) expresa “normalidad” contrapuesta a la “desviación” (Eco, 1973; citado en Hebdige; 1979:142) De ahí que, las elecciones que hacen los individuos al vestir son significativas, es decir, están en función de sus “gustos”, posibilidades económicas, los “roles” preestablecidos, etc. Hebdige señala que estas opciones contienen toda una gama de mensajes, transmitidos a través de las sutiles distinciones de una serie de conceptos interrelacionados: clase y estatus, imagen de uno mismo y atractivo, etc. Este autor nos dice que los conjuntos visuales de las subculturas se distinguen de los empleados por las culturas colindantes en que los primeros están obviamente fabricados, proclaman sus propios códigos; en ello se oponen a la cultura dominante cuya principal característica definitoria, según Barthes, es una tendencia a la mascarada como naturaleza, tiende a sustituir formas históricas por formas “normalizadas” (Barthes, 1972; citado en Hebdige; 1979:142)

Hebdige dice: las subculturas vulneran algunas leyes del hombre al resituar y recontextualizar las mercancías, al subvertir sus usos convencionales y darles usos nuevos con lo cual se abre el mundo de los objetos a lecturas nuevas y encubiertamente opositoras. La comunicación intencional de la apariencia subcultural comienza haciendo notar una diferencia. De este modo, “la comunicación de una diferencia significativa (y la paralela comunicación de una identidad de grupo) será entonces la clave oculta tras el estilo de las subculturas” (Hebdige; 1979: 142).

Entre las estrategias de diseño que utiliza el individuo subcultural encuentro , entre otras, el Bricolage, la homología, la yuxtaposición,

En ese sentido, Hebdige distingue una estructura interna en la apariencia subcultural la cual analiza a través de los conceptos de bricolaje y homología. El bricolaje dice, alude al modo en que el pensamiento no técnico, no cultivado del llamado “hombre primitivo” responde al mundo que le rodea: el proceso implica una ciencia de lo concreto” (frente

ala ciencia “civilizada” de lo abstracto) qué lejos de carecer de lógica, de hecho ordena con precisión y exactitud, clasifica y distribuye en estructuras las minutiae de una lógica que es diferente. Las estructuras “improvisadas” o inventadas como respuesta ad hoc a un entorno, sirven entonces para establecer homologías y analogías entre la ordenación de la naturaleza y la de la sociedad, y de este modo “explican el mundo de una manera satisfactoria, al hacerlo habitable (Hawkes; 1977; citado en Hebdige; 1979:144) “Objeto y significado constituyen, conjuntamente, un signo, y en el seno de cualquier cultura esos signos son ensamblados, repetidamente en formas características de discurso. No obstante cuando el bricolador cambia el objeto significante de lugar y lo emplaza en una posición distinta dentro de ese discurso, empleando el mismo repertorio global de signos , o cuando el objeto es resituado en un conjunto totalmente distinto, se crea un nuevo discurso, un mensaje distinto se transmite” (Clarke, 1976; citado en Hebdige;1979:144)

Hebdige menciona las prácticas estéticas de la vanguardia del siglo XX el DADA, y el surrealismo como inspiradoras, entre otra cosas , de los estilos subculturales, así – el sueño, el collage, los ready made- dice, son las modalidades clásicas del discurso “anárquico”; aunque anota el autor, los términos anárquico y discurso podrían parecer contradictorios: discurso sugiere estructura sin embargo la estética surrealista es ya tan conocida a través de la publicidad, que constituye una especie de unidad (temas, códigos, efectos) que el término discurso implica.

De este modo, las categorías y oposiciones lógicas dominantes (sueño/realidad, trabajo/juego, etc.) se invierten en el relato subcultural con la celebración de lo anormal y prohibido. La clave para lograrlo ésta en la yuxtaposición de dos realidades más o menos alejadas (Reverdy, 1918). El bricoleur subcultural, como el “autor” de un collage surrealista, se distingue por yuxtaponer dos realidades supuestamente

incompatibles (Hebdige; 1979:146) Al hacer esto recrea su propia realidad asignándole significado y sentido, a través de lo cual se reconstruye en el trabajo sobre si-mismo que hace día con día y sobre lo que significa reivindicar su propia diferencia a través del arte-diseño del que se vale la cultura de la vestimenta, el individuo subcultural de esta manera, revierte el estigma.

Mollera, Varillas, Cuajo, Estómago-matriz: Sus padecimientos y terapias

Ma. Teresa de Jesús Mosquera Saravia
Instituto de Estudios Interétnicos
Universidad de San Carlos de Guatemala

Presentación:

Para entender las terapias aplicadas por los terapeutas tradicionales en Guatemala y en Meosamérica es necesario analizar la percepción que se tiene sobre el cuerpo, la cosmovisión propia que hay sobre determinados órganos que se ubican en el cuerpo humano. En este sentido la percepción que tiene la población guatemalteca sobre el cuerpo humano no es igual a la bio-médica,

El cuerpo está dividido en diferentes partes, éstas tienen utilidad no sólo en términos anatómicos sino también pueden ser simbólicas, ello es válido para la percepción bio-médica del cuerpo como también para la visión mesoamericana del cuerpo.

Los conjuntos sociales en el área rural o urbana guatemalteca identifican las siguientes partes del cuerpo: mollera, varillas y cuajo, utilizan de acuerdo al idioma mayense diversas formas lingüísticas para explicar los padecimientos que de alguna forma están relacionados con dichas partes del cuerpo. La mollera caída, por ejemplo le llaman en: kiche': tzaq' uinak uja', kaqchikel: qajneq' pa ru ya', popiti': ayk'ayanj syak unin.

La bio-medicina en Guatemala busca encontrar sinónimos que traducidos en términos bio-médicos dé una respuesta a la demanda de atención que solicitan las madres de familia en los centros y puestos de salud. Pero no se puede partir de una premisa equivocada, es necesario entender que existen concepciones diferentes sobre enfermedades, padecimientos, percepción del cuerpo y partes del cuerpo (órganos), razón por la cual la ponencia actual proporcionará al lector la percepción que sobre determinados órganos, enfermedades o padecimientos tiene la población guatemalteca.

La actual ponencia se divide en tres importantes secciones; la primera explora y da contenido a una representación diferenciada del cuerpo; la segunda expone el principio del equilibrio mecánico del cuerpo como una representación que se puede explicar en una concepción diferenciada del cuerpo; la tercera y última parte el complejo mollera-

varillas-cuajo evidencia finalmente una reflexión que da pie a esa percepción diferenciada del cuerpo.

Una representación diferenciada del cuerpo:

En los conjuntos sociales guatemaltecos se tiene una percepción del cuerpo diferente a la biomédica. Estas percepciones entre los grupos étnicos difieren dependiendo del contexto histórico que ha permeado las relaciones entre grupos.

De esta cuenta el grupo xinca-poqoman compartieron un pasado que en la actualidad se visualiza en la representación que manejan respecto del cuajo. Otros grupos étnicos se refieren a la mollera, a las lombrices que viven cerca del estómago y otros órganos, validados por la visión médica y los trabajadores de salud como por ejemplo la matriz.

La intención de ésta primera parte es explicar y señalar la cosmovisión propia del cuerpo respecto de: el cuajo, la relación estómago-matriz, las lombrices, la mollera y las varillas.

El cuajo:

“El cuajo cose la comida,
pues fíjese que el cuajo es como una bolsa,
nosotros podemos sentir como una bolsa de agua
y da muchas molestias”. (comadrona)

“Cuando está normal entonces el cuajo
tiene su salida para acá, en donde sale la alimentación,
tiene su salida para acá ve. Aquí tiene uno tres dobleces,
entonces un doblez onde hace gonce, se le seca a uno la comida,
y onde se le seca a uno la comida,
ya no le pasa, ya no le funciona bien.” (curandera)

Madres de familia y terapeutas explican que los niños tienen cuajo, éste se puede palpitar y localizar fácilmente, mientras que en los adultos el cuajo pierde su fácil visualización y ubicación, pero continúa ayudando al cuerpo con su función principal que es “coser los alimentos” que están crudos.

La utilidad de éste órgano difiere ya que a los niños no se le atribuye una función en particular, sin embargo los cuidados respecto de los movimientos bruscos son determinantes para que el cuajo se mueva de su lugar o se “ladee” como dicen madres y

terapeutas. Cuando el cuajo se mueve de lugar se identifica como una enfermedad o padecimiento que tiene sus propios signos, síntomas y terapia en particular.

La relación estómago-matriz:

“Sí se relacionan, porque cuando uno come,
Porque cuando nosotras estamos embarazadas,
Y deseamos algo, dicen que es el bebé él que
Lo pide, entonces sí tienen que ver”. (madre)

En la mayoría de conjuntos sociales indígenas y no indígenas de Guatemala las mujeres perciben una relación entre la matriz y el estómago. En investigaciones que se han realizado con parteras¹ (comadronas) capacitadas por el sector salud, es sorprendente escuchar algunos testimonios de éstas explicando que algunos medicamentos afectan el estómago y la matriz. Aunque se les ha capacitado a las mujeres en la idea biomédica de visualizar al estómago como un órgano sin comunicación con la matriz; éstas no pueden dejar de lado esta percepción principalmente cuando en el período del embarazo las mujeres reportan muchas molestias asociadas con el estómago. Otro elemento fundamental es la lingüística mayense ya que no existen palabras para designar a cada uno de los mismos.

En el siguiente testimonio: “Pero uk'ux ni pam, quiere decir mamá del estómago”, que fue proporcionado por una madre de familia, ejemplifica perfectamente la relación que se tiene que hacer entre los términos para referirse a la matriz.

Las lombrices:

“Todos tenemos lombrices, desde recién nacidos,
Porque el día que no tengamos nos morimos,
Entonces nos morimos todos,
Porque ya no tenemos hambre”. (madre)

En el área abdominal se localizan las lombrices, éstas se pueden interpretar como “seres acompañantes” durante todo el proceso de vida. En este sentido a las lombrices se les puede atribuir la idea del nawualismo, sin embargo las lombrices son seres tan importantes que se les atribuyen funciones tan importantes como el hambre, razón por

¹ Consultar el capítulo No. 3 del libro; la comunicación entre paciente y trabajadores de salud en una sociedad multiétnica.

la cual se interpretan como una extensión o parte del estómago, porque de ellas depende también que una persona se enferme con malestares relacionados con el estómago.

La mollera:

“Se ve aquí en la parte alta de la cabeza,
Entonces allí se le toca al bebé, lo que
Sería el recién nacido, se le toca agüadito.” (comadrona)

En términos biomédicos las fontanelas o la mollera son los espacios que separan los huesos de la cabeza y que permiten su crecimiento a los recién nacidos. Este mismo concepto es el que manejan mujeres y terapeutas en Guatemala, sin embargo se puede hablar de una percepción diferenciada porque la mollera está conectada por dentro de la cabeza con el cielo de la boca y toda la parte que se ubica alrededor de la garganta.

En este sentido cuando a los niños se les cae la mollera se recurre a esta parte del cuerpo para manipularla, generalmente a esta terapia que se hace dentro del cielo de la boca y alrededor de las amígdalas se le llama “palanqueo”.

En algunos grupos étnicos de Guatemala se utiliza la palabra “varillas” y éstas se relacionan mucho con la mollera, como se explica a continuación.

Las varillas:

“Hay unos palitos cerca del cielo de la boca,
se tocan cerca del cielo de la boca hay unos
que son huesitos.” (Comadrona)

Existen algunas referencias muy generalizadas sobre diversos padecimientos atendidos por los terapeutas tradicionales en algunas etnografías se hace referencia a la mollera caída y a las varillas, sin embargo en algunas comunidades del Occidente no se utiliza el término “varillas”, en otras comunidades si se utiliza la palabra mollera y varillas.

Durante el año pasado se realizó una investigación en tres comunidades² respecto del padecimiento mollera-varillas. En dos de estas comunidades las personas tenían la

² El estudio se realizó en tres comunidades diferentes: Poqoman: Palín, Escuintla, Xinca: aldea de Jumaytepeque, Nueva Santa Rosa, Santa Rosa y Kaqchikel: Patzún, Chimaltenango.

percepción relacionada entre la mollera y las varillas. Antes de realizada dicha investigación las pocas referencias sobre el tema evidenciaban a que éstos dos órganos eran diferentes, razón por la cual se les pidió a madres de familia y a terapeutas que dibujaran en siluetas humanas el lugar en donde se localiza la mollera y el lugar en donde se localizan las varillas. Luego de pasar algunas de las siluetas se evidenció que muchas de las informantes explicaban que la mollera y las varillas estaban relacionadas.

Este fue uno de los primeros hallazgos de la investigación, la mayoría de las personas entrevistadas señaló que había una relación entre la mollera y las varillas. Cuando ellas explicaban que se cae la mollera, las varillas también se caen. Razón por la cual se aplica la terapia del “palanqueo” en el cielo de la boca y alrededor de la misma.

En éste sentido en la otra comunidad en la cual la población no utiliza, ni conoce el término varillas, explicaron que aplican la técnica del “palanqueo”³ para tratar el padecimiento de la mollera caída.

El cuajo, la relación estómago-matriz, las lombrices, la mollera y las varillas son claras evidencias que tienen los conjuntos sociales guatemaltecos sobre una representación del cuerpo muy diferente a la bio-médica. Esta visualización del cuerpo también se relaciona con una representación de un principio determinante de la cultura mesoamericana que se explica en el apartado siguiente.

El principio del equilibrio mecánico del cuerpo:

La existencia de principios universales se manifiestan en todas las culturas del mundo, algunos de éstos se manifestaron simultáneamente en culturas diferentes, por ejemplo el principio universal de la unidad, etc. En este sentido quisiera explicar el principio universal del equilibrio que se da entre los opuestos. Esta es una forma de concebir muchos procesos. En la civilización China la vida es producto del equilibrio perfecto entre el ying y el yang.

En la población guatemalteca este principio del equilibrio se manifiesta en la representación que se tiene sobre el estado de salud y bienestar, cuando se interrumpe la armonía y el equilibrio entre contrarios da como resultado la enfermedad.

³ Ellos tampoco utilizan éste nombre para ésta terapia, pero la terapia que no tiene un nombre es la misma.

En éste sentido la enfermedad o el desequilibrio también se entiende como un estado alterado que se da por movimientos excesivos en el cuerpo, esto provoca que algunos de los órganos se muevan de su lugar acostumbrado, el equilibrio mecánico del cuerpo se rompe y viene la enfermedad.

Este principio del equilibrio mecánico del cuerpo sólo se puede entender en una representación del cuerpo que corresponde a una forma de ver la vida, en otras palabras lo que se quiere decir es que; es imposible entender este principio, sino se tiene la percepción de “movilidad” de algunos órganos como: el cuajo, las varillas, las lombrices, la mollera, etc.

En este sentido los niños se enferman porque se les ladea el cuajo, las mujeres se enferman porque se les mueve o se les cae la matriz, las personas se enferman cuando “se alborotan” las lombrices, cuando se cae “la mollera” eso afecta también las varillas.

En el apartado anterior se explica la utilidad y se localizó el lugar de algunos órganos que dan origen a una forma diferenciada de percibir el cuerpo, en éste apartado se expondrá la terapia que se aplica a diferentes órganos del cuerpo cuando éstos se desplazan de su lugar y la lógica que responde a éste principio del equilibrio mecánico del cuerpo.

En el cuadro siguiente se enumera cada uno de los padecimientos que responden al principio del equilibrio mecánico del cuerpo y en la columna siguiente aparece la información sobre la terapia que se aplica para solucionar la enfermedad.

Cuadro No.1

Padecimientos del principio del equilibrio mecánico del cuerpo y sus terapias:

Padecimiento	Terapia
Mollera caída	Se introduce un dedo en el cielo de la boca y se levanta la mollera. Se cuelga al niño de los pies y se dan pequeños golpes en las palmas de los pies.
Varrillas caídas	Se introduce un dedo en la boca para manipular y levantar las varillas.
Movida-caída de la matriz	Se cuelga a la persona de las piernas o las piernas se ponen en alto y en esa posición se da un masaje, posteriormente se faja a la persona.
Cuajo caído	Se soba al niño y luego se le faja.
Alboroto de lombrices	Se pone un conforte con apazote en el estómago del niño y se hace un remedio casero a base de ajo y apazote para embolsar las lombrices.

De acuerdo al cuadro la “sobada” y la manipulación es la terapia clásica para este tipo de padecimientos. La terapia aplicada por terapeutas y madres de familia persigue la lógica del principio del equilibrio mecánico del cuerpo que se basa en volver el órgano a su lugar de destino.

Finalmente se presenta el caso del complejo mollera-varillas-cuajo para ejemplificar la representación del equilibrio mecánico del cuerpo y demostrar así como las terapias que aplican terapeutas y madres de familia, no se basan en visiones bio-médicas, sino que ponen de manifiesto la existencia de un acervo cultural sobre una forma de curar muy diferenciada a la bio-médica. Esta forma de curar debe entenderse más en la óptica del manejo de los centros energéticos como lo hacen hoy en día muchas de las ahora llamadas medicina alternativas.

El complejo mollera-varillas-cuajo:

Tomando de base una representación del libro de Eric Espinoza en el cual explica que un recurso que se ha empleado en la curación es el manejo de los centros energéticos que hay en el cuerpo humano, señala 13 centros y los define como: “... 13 Uk`uc, centros principales de energía, que están localizados en la palma, axila, planta del pie, izquierdas y derechas, en la región del cóccix, en la región reproductora sexual, el ombligo, en la región del esternón, en la región timo-traquea y en el centro de la cabeza” (Espinoza:1,999:82)

Si la lógica de la terapia “sobada” y/o “manipulación” responden a regresar a los órganos a su lugar de origen, el principio del equilibrio mecánico del cuerpo se refiere entonces a la manipulación de un centro energético en el cuerpo que es importante y le da vitalidad a una forma muy particular de percibir el cuerpo. Personal del sector salud como médicos, enfermeras y demás no deben olvidar en última instancia que el complejo salud/enfermedad/atención no se puede enmarcar en el nivel biológico y positivista, éste es solamente uno de los caminos o estrategias que hay para curar, de cara al principio de un nuevo milenio es necesario re-pensar sobre otras formas de curar que muchos de los pueblos originarios de América utilizan diario en su hogar y que para algunos padecimientos no han necesitado demostrar su eficacia ante un conglomerado médico que aun piensa que solamente ellos son los únicos poseedores de la verdad.

Bibliografía:

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1,994, *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*. México. FCE.

Espinoza, Erik, 1,999, *Repqalem ri Wa´ix: Dimensión Cero: Filosofía maya, etno-medicina y física moderna*. Editorial Cholsamaj.

Hersch Martínez, Paul, 2000, *Plantas medicinales: relato de una posibilidad confiscada*. México: Instituto de Nacional de Antropología e Historia.

Hurtado Vega, Juan José. “Algunas ideas para un modelo estructural de las creencias en relación con la enfermedad en el altiplano de Guatemala” EN: *Guatemala indígena*. 1: 1-2, pp.7-22.

Menéndez, Eduardo, 1988, *Antropología médica; orientaciones, desigualdades y transacciones*, México, CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata, No.179.

—, 1990, *Antropología médica: orientaciones, desigualdades y transacciones*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Cuadernos de la casa chata. No.179.

—, 1992 «Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de auto-atención; caracteres estructurales» y «auto-atención y auto-medicación; un sistema de transacciones sociales permanentes», en Roberto Campos, *La antropología médica en México*, México, Universidad Autónoma de México, pp 97-114 y pp 141-185

Mosquera S., Ma. Teresa y Kolstrup, Nils. 2,006 *La comunicación en salud entre el trabajador de salud y la paciente en una sociedad multiétnica*. Guatemala: Serviprensa.

—, 2006. *Lógicas y racionalidades: entre comadronas y terapeutas tradicionales*. Guatemala: Serviprensa.

Sucuquí Mejía, Isabel, 2,000, *Concepción religiosa de la medicina practicada por los guías espirituales entre los achi de Rabinal, Baja Verapaz, en la década de los años ´90.*, Guatemala, USAC, Tesis de licenciatura en Antropología.

Viesca, Carlos, 1997 *Ticiotl: Conceptos médicos de los antiguos mexicanos*, México: Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México.

Autora: Martha Lilia Mancilla Villa

Institución: UNAM/Facultad de Psicología y Círculo Psicoanalítico Mexicano, A. C.

Dirección: Morelos 56 B., Col. del Carmen, Coyoacán, México, D. F. C.P. 04100

Correo electrónico: mlmancilla@yahoo.com

Teléfono y Fax: 55-54-54-81

Título: **Cuerpos bajo sospecha.**

El propósito de este trabajo es aportar a la reconstrucción de la influencia de las teorías de Cesare Lombroso (1835-1909), sobre la incipiente práctica clínica de los médicos porfirianos, en quienes el nuevo orden social y cultural delegó la responsabilidad de atender y asistir a los enfermos mentales quienes, durante el México colonial y parte del México independiente, vivieron bajo la custodia de órdenes religiosas, Esta pesquisa es una extensión de la investigación *Locura y mujer durante el porfiriato*¹ y su objetivo se desprende de lo hallado en las historias clínicas de los pacientes del *Hospital para hombres dementes de San Hipólito* quienes, junto con las internas del *Hospital para mujeres dementes del Divino Salvador*, pasaron a ser los primeros inquilinos del *Manicomio General* inaugurado por Porfirio Díaz en septiembre de 1910. Por otro lado, la revisión bibliográfica realizada hasta ahora, nos muestra la importancia que tuvo la antropología criminal en la naciente práctica médica carcelaria a lo largo del régimen porfirista (1880-1910)². Ejemplo de ello son la escuela del francés Alphonse Bertillon y su sistema antropométrico utilizado en la identificación de

¹ Martha Lilia Mancilla Villa, *La locura de la mujer durante el porfiriato*. México, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997.

² Véanse: Belem Claro A. y Elia Martha Rodríguez, “La antropología criminal durante el porfiriato”, *Estudios de Antropología Biológica*, IX, 105-118.

Nydia Elizabeth Cruz Barrera, “La proyección de los nuevos saberes. El Departamento de Antropología Criminal de Puebla en el siglo XIX”, *Estudios de Antropología Biológica*, V, 451-467.

personas, y las teorías de Lombroso en la clasificación y tratamiento de los prisioneros. Ambos planteamientos se basaron en el estudio de los caracteres y particularidades anatómo-morfológicas y mentales peculiares observadas en los rasgos físicos y en las medidas craneométricas y somatológicas de los autores de crímenes y delitos.

La vigencia y práctica de estas teorías las encontramos en las antiguas y modernas prisiones mexicanas de la época: la Cárcel de Belén, la de Puebla y la de Monterrey, que tenían como modelo las prisiones de Estados Unidos y Europa. Así mismo, la influencia de Lombroso se devela en el reconocimiento médico de los pacientes reclusos en la Manicomio General de la Castañeda. En este trabajo abordo algunos de los aspectos de la clínica mental permeados por los planteamientos de este prominente galeno italiano.

En el primer apartado introduzco un breve horizonte de la teoría de Cesare Lombroso y en el segundo, ilustro las propuestas lombrosianas con los síntomas observados para el diagnóstico asentados en las historias clínicas de los internos del manicomio.³

La antropología criminal

Desde su trinchera, la medicina le ha preocupado dilucidar el problema de la conducta del criminal. Dentro de este ámbito, la fisionomía abordó el estudio de la apariencia externa del individuo y su conexión con lo psíquico. Una anécdota que ilustra este viejo interés remite a un proceso que data del siglo XVII, en que el ilustre barón de Montesquieu condenaba a un hombre físicamente desagraciado

³ Archivo Histórico de la Secretaría de Salubridad y Asistencia (AHSSA): Fondo: Manicomio General (MG), Sección: Expedientes Clínicos (EC): Cajas 1-10.

con la famosa frase: "vistos los testigos de cargo y descargo, y tu cara y tus orejas, yo te condeno...".⁴

La antropología criminal aparece a finales del siglo XIX, como una derivación del pensamiento positivista y la teoría de la evolución. El italiano Cesare Lombroso, autor de *L'uomo delinquente* publicada en 1876, *L'anthropologie criminelle* 1890 y *La prostituée et la femme criminelle* en 1893, entre otras obras, apoyado en el supuesto de la naturaleza biológica de la conducta y el carácter concibió al criminal, en un primer momento, como producto de una regresión en su estructura cerebral a un tipo más primitivo; años después, modificó esta hipótesis e incluyó la teoría de la degeneración y la herencia⁵.

En distintos momentos de su investigación, Lombroso sostuvo tesis incluso contradictorias en cuanto a la causa de la criminalidad: como hereditaria; producto de la epilepsia; de la degeneración; de la locura moral o de aspectos sociales diversos. Con sus tesis incorpora el problema de la delincuencia al campo de la biología y la psicología, en vez de definirlo únicamente en el terreno jurídico. Más que interesarle la comprensión de los delitos, su preocupación fue el conocer y

⁴ Pili Abejón, *Breve Historia del Crimen*, www.latinoseguridad.com.

Para María Moliner, la palabra malhecho(a) se refiere a 1m. Acción mala. 2adj. Aplicado a personas, mal hecho: mal conformado. Diccionario del Uso del Español, España, Editorial Gredos, S. A., 1998, pp 244.

⁵ B. A. Morel (1809-1873) retoma de Lamarck y Buffon (1707-1788) el término de degeneración (sinónimo de degradación, desviación natural de la especie) redefiniéndolo, a partir de la religión, para la elaboración de su teoría de la degeneración. Plantea que el hombre ha sido creado por Dios siguiendo un tipo primitivo perfecto y toda desviación de ese tipo perfecto, debido al pecado original, es una degeneración, una desviación "malsana" de la especie. Entiende la esencia del tipo primitivo y de la naturaleza humana, la dominación de lo moral sobre lo físico. Al cuerpo lo concibe como el instrumento de la inteligencia. La enfermedad mental invierte la jerarquía y convierte en bestia al humano. En este sentido, la enfermedad mental es una expresión sintomática de las relaciones anormales que se establecen entre la inteligencia y su instrumento enfermo, el cuerpo. La degeneración de un individuo se va transmitiendo por herencia (y agravando) a lo largo de las generaciones hasta llegar a la decadencia. Junto con sus seguidores, J. J. Magnan (1835-1916) incorpora a la teoría de la degeneración los conceptos de la lucha por la supervivencia de Darwin, cambiando su fundamento religioso por el evolucionista. Distinguió los estigmas morales: retraso intelectual o afectivo, desadaptación social; de los estigmas físicos: atrofia, hipertrofia, distrofias. Ubicó a los genios en un tipo de degenerados, los degenerados superiores. Reconoce que en la base de la genialidad está la sobreexcitación de los centros nerviosos, que además contaría con una predisposición hereditaria.

definir a los delincuentes como sujetos psicobiológicos llegándolos a considerar una especie humana completamente distinta. Sus aportaciones abonaron el terreno para la creación de una escuela de antropología criminal, desde donde se desarrolló la criminología. La incursión de Lombroso por esta problemática se remonta a sus primeros años de médico, hecho que se refleja a través de su obra escrita.⁶ En 1863 publica “Memorias de un médico psicólogo” y “La medicina legal de las alineaciones mentales”, con este último inicia el estudio sistemático de los locos y los criminales. Años más tarde, en 1871, retoma sus estudios sobre los delincuentes en los que supone haber encontrado en el atavismo, la coordinación definitiva entre el delito y la locura. Lleva a cabo un análisis antropológico en una serie de cráneos pertenecientes a delincuentes ejecutados, y encuentra malformaciones craneales en ellos. Tras compararlas a los seres primitivos, establece una conexión entre malformaciones craneales y determinados tipos de personalidad. Esos rasgos serían signos de la degeneración, ubicando a los delincuentes como seres inmorales, insensibles, violentos y agresivos.

Es entonces cuando encuentra en la autopsia de Giuseppe Villella, un bandido saltador de caminos, ciertos estigmas visibles en el cráneo (la fosa occipital mediana ubicada en su base), escribe lo siguiente:

“...se me apareció de repente iluminado como una larga llanura bajo un horizonte infinito, el problema de la naturaleza del delincuente, que debía reproducir en

⁶ Por ejemplo, en 1864 inició sus cursos con una notable disertación sobre "*Genio y Locura*". En 1869 publicó sus "*Estudios sobre las razas humanas*"; en 1876 su famoso "*Tratado antropológico experimental del hombre delincuente*". (Citados por J. Raimundo del Río C. "Cesare Lombroso (1835-1909)" (http://www.analesderecho.uchile.cl/CDA/an_der_articulo/0,1361,SCID%253D1812%2526ISID%253D138.00.html))

nuestros tiempos los caracteres del hombre primitivo descendiendo hasta los carnívoros...”⁷

La idea de Lombroso era resolver el problema de la delincuencia y de la población marginal en general, aplicando su interpretación de la teoría de la evolución. Utilizó el concepto de regresión, con el que planteó que la evolución podía ir hacia delante y hacia atrás, reproduciéndose, entonces, los primitivos caracteres morfológicos y morales de los ancestros. Este proceso conocido como degeneración, hacía del individuo un peligro social. Incluso conformó un amplio catálogo antropológico con las tipologías relativas a una multitud de delitos, que se utilizaron para identificar a los presuntos infractores. Por el origen biológico del delito, se planteaba que estos individuos podían transmitir a la población su naturaleza degenerada lo que derivó en la necesidad de aplicar tratamientos preventivos para erradicar tal posibilidad. De esta manera, la doctrina se convierte en un mecanismo indiscriminado de control social que, al amparo de la infalibilidad científica y en aras del bienestar social, permitía utilizar cualquier medida coercitiva.

Investigar el comportamiento humano empleando criterios deterministas no es una línea científica abandonada hoy en día. De una u otra forma ocupa su lugar en los estudios antropológicos actuales ahora bajo premisas genéticas y neurológicas, por ejemplo.

Bajo esta perspectiva del positivismo biológico, el problema en cuestión recae en aquellas inclinaciones particulares de los delincuentes, que para el criminólogo son biológicamente distintas que las observadas en los ciudadanos celosos de la

⁷ Citado por Abeijón, op. cit.

ley. La teoría positivista supone que una persona nace con una predisposición para el bien y el mal, lo que significa que el delincuente nace con una inclinación hacia el crimen.

En estos términos, el delincuente y el loco son seres atávicos, degenerados, con una serie de anomalías de base congénita que evolucionan de distinto grado a los sujetos normales e inclusive, podría observarse una regresión en lugar de una progresión. Compara al delincuente nato con los salvajes, es decir, con personas ajenas a las costumbres occidentales aceptadas; destacando su proclividad a la superstición, al uso de amuletos, de tatuajes y su preferencia por los colores primarios. La siguiente comparación la hace con los niños, al considerar que el criminal nato: se ubica en una etapa evolutiva anterior a la del adulto normal, que reacciona de forma infantil sin un control adecuado sobre sus emociones. Plantea que este sujeto puede poseer algunas (o todas) de las siguientes características físicas: frente huidiza y baja; órbitas oculares superficiales; asimetrías craneales; altura anormal del cráneo; fusión del hueso atlas; pómulos prominentes; orejas en asa; orejas adherentes; vello excesivo; brazos largos; asimetrías faciales, estrabismo, dientes mal implantados, prognatismo, particularidades del paladar.

Otras peculiaridades psicológicas, biológicas y sociales del delincuente nato señaladas por el galeno italiano fueron: tatuajes obscenos; insensibilidad al dolor, zurdo; carencia afectiva; tendencia al suicidio; inestabilidad; vanidad; venganza; tendencia al vino, juego, sexo y orgías; uso de lenguaje especial (argot). Entre los criminales urbanos encuentra que el sentido religioso no es un aspecto relevante;

mientras que en los rurales observa una gran religiosidad (un criminal nato raramente es un ateo y por lo regular tiene alguna religión singular).⁸

En su clasificación criminal Lombroso distinguió, además de la de criminal nato, las siguientes categorías: delincuente loco moral, delincuente epiléptico, delincuente loco (alienado, alcohólico e histérico, delincuente ocasional y delincuente pasional.

La clínica mental

La información clínica contenida en los expedientes de los pacientes internos en el Manicomio entre 1880 y 1910, está conformada por un cuestionario médico de ingreso al manicomio y de las notas que recogen las observaciones y argumentos médicos para el diagnóstico.⁹

El interrogatorio de ingreso contiene elementos que remiten a los planteamientos de Lombroso, por ejemplo: se observa la constitución física del paciente, es decir, si es débil, regular, mediana, vigorosa, etc.; si tiene alguna religión y si la practica (se intenta conocer si su práctica es exagerada o no); su carácter antes y después de enfermarse; si tiene antecedente hereditarios degenerativos (en el cuestionario dice: “Hay o ha habido en su familia algún individuo nervioso, epiléptico, loco, histérico, alcohólico, sifilítico o suicida?”) y, en otro apartado, aparecen las enfermedades que hayan padecido sus padres. Tal vez estas últimas no sean consideradas degenerativas, ni hereditarias, ni predisponentes de la enfermedad mental.

⁸ Cesare Lombroso, *L'anthropologie criminelle*, Paris, 1890, pp. 41

⁹ Para una revisión más amplia de la tarea clínica de los médicos porfirianos véase Mancilla, op.cit.,

Sin embargo, en la mayoría de los casos, este interrogatorio no era contestado íntegramente, más bien, el médico escribía sus observaciones al final del mismo y en dichas anotaciones encontré, nuevamente, aspectos lombrosianos como guía de la mirada médica en su tarea diagnóstica: la herencia, la degeneración y los estigmas descritos a lo largo de su obra.

Los siguientes son fragmentos transcritos de las historias clínicas y con los que pretendo evidenciar la influencia de Cesare Lombroso en la clínica mental practicada solamente con los pacientes varones.¹⁰ Estos textos son parte de los expedientes clínicos de los pacientes internos en San Hipólito y en el Manicomio General entre 1880 y 1910.

Los primeros son fragmentos que muestran distintos aspectos en la historia familiar del paciente.

Enrique de 38 años (...) empleado de gobiernos, casado, varios hijos de desarrollo tardío y complexión débil. Detenido y remitido por la policía. Diagnóstico: Delirio de persecución razonado. Perseguido Perseguidor. Ingresó en 1910. Antecedentes hereditarios.- Una madre con paraplegia, una hermana enajenada, un tío epiléptico y otros parientes maternos nerviosos. Su nacimiento fue normal, algo tardío para hablar, en la escuela manifestaba buena inteligencia. Abusó de las bebidas alcohólicas por cinco años. Entonces su carácter fue cambiando, era jovial y tranquilo, pero se hizo tímido, desconfiado y supersticioso. Comenzó a tener dudas de la fidelidad de su esposa rechazando esta idea con voluntad cada vez que le venía y tratando a la esposa con cariño. A poco esta idea fue tomando forma y entonces tenía verdaderos accesos de furia dándole golpes, algunas

¹⁰ Los signos de locura en la tarea diagnóstica con las mujeres son diferentes a la de los hombres. (Véase Mancilla, op.cit.).

veces, y hubo una que trató de estrangularla. Al día siguiente se arrepentía, pedía perdón y se humillaba; pero pasaban unos días y la idea aunque disimulaba no desaparecía. Últimamente creyó que un señor que vive frente de su casa se entendía con su esposa, lo vigilaba, procurando verlo al entrar y salir de su casa; siempre llevaba pistola para vengarse, por fin un día pudo hablarle diciéndole que lo iba a matar, pero que él también se armara, como no llevaba arma le dijo que volvería cuando la tuviera. Fue aprehendido por la policía y remitido al establecimiento. No presenta signos físicos patológicos.¹¹

Esta última frase remite a la búsqueda de estigmas físicos para poder ubicar si se trataba de degeneración o de otro padecimiento no hereditario.

Los siguientes fragmentos son de historiales de sujetos con diagnóstico de degeneración.

José, de 33 años, empleado de gobierno en el ramo de contabilidad, soltero. Diagnóstico: Degeneración ¿heredó sífilis?, ingresó en 1909. No parece ser intemperante ni sífilítico, ha adquirido según dicen la costumbre de masturbarse hasta el punto de ser sorprendido. Cuenta entre sus ascendientes dos tíos locos y la madre tomaba pulque con cierta exageración. A la edad de diez años tuvo tifo y consecutivamente un período maniaco; desde entonces tiene la costumbre de remedar las gesticulaciones de las personas a quienes trata así como de repetir inconscientemente la última frase que oye o cuando menos la última palabra. Siempre ha cometido extravagancias y sufrido preocupaciones así es que siendo pagador en un buque nacional temía que sus cuentas no estuvieran correctas y para ratificarlas despertaba a deshoras de la noche a sus superiores para dirigirles

¹¹ AHSSA, F. MG, Se. EC, Caja 8, expediente 45

preguntas necias; lo mismo lo ocurría estando de empleado en la Tesorería General..... Su familia dice que es apocado de espíritu. Tiene alopecia general difusa, mala implantación y erosiones dentarias, abovedamiento del paladar exagerado y cierto endurecimiento de los testículos.¹²

Ricardo de 22 años, estudiante, soltero, constitución débil. Diagnóstico: Degeneración melancolía con estupor.- Heredó sífilis. Temperamento linfático y constitución débil, su padre es sifilítico y según informes el enfermo fue tardío en su desarrollo físico e intelectual. Seis mese hace que presentó algunas extravagancias de carácter ha abandonado sus estudios y tal vez masturbándose; pues sin motivo alguno platicaba su aversión por las mujeres; desde hace dos semanas se puso triste, desconfiado y con temor pánico se tornó en gemebundo y llorón, últimamente se ha puesto a delirar incoherentemente, puesto que por aborrecimiento al extranjero, dice que quiere volar la Cuadra Inglesa, para lo que apenas necesita recursos ajenos; pues cuenta con su inteligencia. Pasada esta entrevista se ha obstinado en un mutismo absoluto. Está alopético, difuso, tiene abultadas las jibas frontales, su cara es asimétrica por notable desviación de su totalidad a la derecha, es pronacto, los dientes están mal implantados, amorfos y erosionados en sus coronas, su lengua está algo escrotal y el paladar muy abovedado.¹³

Hugo, de 36 años, militar, soltero, detenido y consignado remitido por la policía, recomendado como muy peligroso. Diagnóstico: Paranoia persecutoria sistematizada ¿Degeneración psíquica? Ingresó en 1906. z Carece de

¹² AHSSA. F. MG, Se. EC, Caja 10, expediente 59

¹³ AHSSA. F. MG, Se. EC, Caja 7, expediente 49.

antecedentes psicopáticos. Su cara es asimétrica, los lóbulos están adherentes, sus pupilas enmidriasis y sus dientes mal implantados y erosionados; se ignora la causa determinante de su locura. Se presenta tranquilo, contesta el interrogatorio que se le hace con bastante corrección pero emitiendo desde luego sus concepciones delirantes; dice que es inglés, druida, conde, Hugo de Lipton, su religión es la budista (en la hoja del interrogatorio dice que es católico), que viaja de incógnito, que es políglota y espiritista, que no reconoce autoridad humana así como tampoco la locura de los que están con él recluidos, niega la locura de la Emperatriz Carlota Vda. de Maximiliano, dice que fuera del Hospital abundan los locos, comenzando por el Presidente de la República; niega a la autora de sus días, que suele visitarlo y obsequiarlo Refiere haber tenido entrevistas íntimas por poco dinero, con personas de la mejor sociedad y agrega que una de las causas de su encierro es el haber rehusado los favores de sus respetables Damas, cuyos nombres expresa... en cierta ocasión, por abandono en la Alameda del Empleado que lo sacaba a pasear, tranquila y directamente se marchó a San Luís Potosí, con objeto dice de arreglar asuntos particulares. Allí y sin dificultad y sin nueva causa, fue reaprendido y nuevamente internado, con igual recomendación de "Peligroso". En el establecimiento siempre es correcto y obediente, suele escribir con letra clara y sus conceptos expresan los delirios antedichos, en general se dirige a las autoridades judiciales o a los superiores del Manicomio. Tratamiento terapéutico nulo.¹⁴

¹⁴ AHSSA. F. MG, Se. EC, Caja 10, expediente 47.

LOS JÓVENES UNIVERSITARIOS Y EL CUERPO SIMBÓLICO COMO UNA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE PODER ENTRE LO MASCULINO Y LO FEMENINO

Nombre: *Martha Patricia*

Apellidos: *Zarza Delgado*

Grado Académico y especialidad: *Maestra en Ciencias del Diseño. Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales*

Adscripción institucional: *Profesora de carrera de la Facultad de Arquitectura y Diseño de la U.A.E.M. / Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales en El Colegio Mexiquense A.C.*

Ciudad: *Toluca*

País: *México*

Correo electrónico: *mpzd@hotmail.com*

Línea temática: *Modelos hegemónicos y usos del cuerpo en las etapas de la vida*

INTRODUCCIÓN

En nuestra sociedad ser o sentirse hombre o mujer depende en gran medida de la manera en que se percibe, se vive y se expresa lo corporal, de tal manera que se debe entender que las nociones de masculinidad y feminidad que tienen los jóvenes, se encuentran directamente relacionadas con ciertos atributos o características del cuerpo y la forma en que éste se presenta, es decir su apariencia y su comportamiento.

A través de la imagen que proyectan los jóvenes con su cuerpo, su estilo de peinado, el tipo de ropa que usan, la manera de combinarla, así como su gestualidad o corporalidad, crean una imagen masculina o femenina particular, con un determinado estilo que les permite adherirse a alguna “tribu juvenil” específica a la que se asignan un conjunto de significados y valores gracias a los cuales su tránsito por los diversos espacios sociales, públicos o privados, encontrarán barreras u oportunidades desiguales.

Bajo esta perspectiva, el presente documento muestra parte de los resultados obtenidos en el trabajo de tesis doctoral, en donde se llevaron a cabo doce entrevistas en profundidad con jóvenes universitarios de la ciudad de Toluca, así como observación participante en los lugares de socialización frecuente de dichos jóvenes. En primera

instancia se abordan de manera muy general, los diversos estilos juveniles que identifican los y las jóvenes participantes, basados en ciertas características corporales como el peinado o el vestido. Esta información sirve como fundamento para el posterior análisis de las diferenciaciones de género que evidencian dichos jóvenes sobre la estética corporal femenina y masculina. En términos generales, en estos resultados preliminares se percibe que la estética corporal funciona como un sistema de símbolos a través del cual los y las jóvenes universitarios de este proyecto envían mensajes concretos de los ideales que tienen de la feminidad y de la masculinidad, reflejando con ello una construcción social de poder específica entre lo masculino y lo femenino.

CULTURAS JUVENILES UNIVERSITARIAS

A lo largo de las entrevistas que se llevaron a cabo entre estudiantes universitarios de la ciudad de Toluca, específicamente de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM) y el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), campus Toluca, encontramos que los y las jóvenes reconocen diversos estilos que se diferencian, entre otros aspectos, por su forma de vestir y peinar. Dichos estilos se identifican como *los fresas*, *los pandrosos*, *los nacos*, *los ñoños o nerds*, *los darketos*, *los “wannabe”* y *los “pachi fashion”*¹.

El estilo de los *fresas*, hombres y mujeres, se identifica porque se preocupan mucho por su aspecto físico y por estar siempre a la moda en cuanto a vestimenta y peinado se refiere, es decir que, en palabras de los entrevistados, son más *“fashion”*. En el lado contrario están los *nacos* quienes, independientemente del sexo, se reconocen por ser jóvenes “sin clase, de mal gusto, mal vestidos, mal combinados, fuera de moda” como los mismos entrevistados lo señalan. Por su parte, los y las jóvenes que pertenecen al

¹ Algunos de estos grupos, definidos por los jóvenes de este estudio, también se mencionan en la investigación que hacen Urteaga y Ortega (2004) sobre identidades juveniles en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, campus Ciudad de México, titulado *“Identidades en disputa: Fresas, wannabes, pandros, alternos y nacos”*.

estilo *pandroso*, son aquellos que “usan así los pantalones todos aguados, todos rotos o que les vale su apariencia y andan todos cochinitos y les da igual si visten con ropa de marca, el chiste es traer algo puesto y ya, es así como esa actitud”.

Los *darketos* usan colores muy contrastantes, blancos y negros principalmente, sin importar si se trata de un hombre o mujer, se pintan las uñas y los labios de negro, se dejan el cabello lacio largo o se lo peinan con picos hacia arriba con mucho gel.

Los *nerds* o ñoños (los estudiosos) son “fachudones” y generalmente usan lentes y llevan el cabello sin algún estilo en particular y tampoco cuidan mucho su figura. Los “*wannabes*” son los que sin tener los medios para ser *fresas* quieren aparentar serlo y se dedican a imitarlos en su forma de hablar, de actuar y tratando de vestir a la moda pero sin ropa de marca. Por su parte, los *pachi-fashion*, en palabras de Gregory “son así como hijos de familia que se quieren ver así como pandrositos, pero con toda la ropa de marca y todo muy *fashion*, pero pandrosos, o sea así todos desaliñados, pero todo de marca”.

A pesar de que en el discurso de los jóvenes entrevistados se hacen referencias específicas a estos diferentes estilos juveniles, es importante resaltar el hecho de que en la observación participante que se llevó a cabo tanto en los espacios universitarios como en las plazas y *antros* que conforman los principales lugares de socialización de los jóvenes participantes, se percibió cierta homogenización en los estilos juveniles que tienden hacia el denominado *fresa*, el cual se identifica como el grupo juvenil hegemónico por ser la imagen que más se promueve a través de diversos medios de comunicación. Sin embargo esta aparente homogenización desencadena entre los mismos jóvenes universitarios una variada fragmentación de estilos. Algunos surgen de un deseo especial de afiliación a este grupo en particular, en algunos casos incluso a pesar de no tener los medios económicos para lograr un

estilo “auténtico”(wannabes), este grupo toma una postura que de alguna manera se puede considerar como adaptativa o alineada con la imagen juvenil hegemónica.

Pero también surgen estilos con un deseo específico de ostentar una diferencia abierta en contra de la imagen *fresa* y entonces percibimos, por ejemplo, al grupo de los *pandrosos* y los *darketos*, a los cuales podemos considerar como disidentes o auto excluyentes de la imagen hegemónica. Y por otro lado están aquellos jóvenes que al no adherirse deliberadamente ni al estilo juvenil hegemónico, ni al de los disidentes, corren el riesgo de que los demás los clasifiquen o incluyan en alguna “categoría” juvenil específica, como pudiera ser el de los *nacos*, *nerds* o *ñoños*. A este grupo juvenil lo identificamos como los excluidos o marginados.

Bajo esta perspectiva, tal pareciera que, como dice Lipovetsky (1990), ya no son forzosamente las normas colectivas las que se imponen al yo, sino el yo el que se adhiere deliberadamente a ellas, por voluntad privada de asimilarse a tal o cual grupo, por gusto individualista de ostentar una diferencia, por deseo de tener una comunicación privilegiada con un grupo más o menos restringido o simplemente los que deciden no adherirse a algún estilo juvenil específico, con las consecuencias que ello conlleva en cuanto a su identificación.

En términos muy generales, esta clasificación de las diferentes identidades juveniles que identifican los estudiantes universitarios participantes en este proyecto, reflejan que la manera en que se presenta el cuerpo, principalmente su estilo particular de vestimenta y peinado, se convierte en un espejo social a través del cual se clasifica a los jóvenes por su apariencia, asignándoles un conjunto de significados y valores que les implicarán barreras o bien oportunidades dependiendo del caso y la situación. Es decir que el cuerpo sea por su estética particular o su estilo de vestimenta y peinado se vuelve un símbolo de poder social a través del cual los y las jóvenes envían mensajes concretos de sus ideales y valores. En este sentido, los mensajes concretos de género que los y las

jóvenes de este estudio transmiten a través de su estética corporal, que en algunos casos varían dependiendo del estilo que portan, se analizan a continuación.

ESTÉTICA CORPORAL

Entre las diferencias en la estética corporal femenina y masculina para los y las jóvenes entrevistados, resalta el ideal femenino de la delgadez y el masculino de la fuerza.

Particularmente notorio entre los comentarios de los participantes del estudio, es el código de belleza femenino que valora de manera importante la esbeltez, la cual no sólo expresa una estética apreciada por sus formas, sino que es también la manifestación de una vida saludable en cuanto a la forma de alimentación y al ejercicio, mostrando el autocontrol y la disciplina.

Bajo esta perspectiva, los hombres parecen percibir a la mujer obesa como carente de voluntad, culpable por no saber dominarse, puede ser catalogada como descuidada y su condición física puede afectar la posibilidad de conseguir pareja o incluso de ser feliz, tal como lo sugiere

Charles cuando comenta:

“Digo también luego ves unas gorditas que dices ¡oye cuídate! digo, yo una vez también me vi bien víbora, pero estaba aquí en la cafetería y estaban dos chavas, las dos gorditas, y así ay no manches, estaban comprando unas tortas y ellas así ¡ay es que no manches ya comí pero todavía tengo más hambre, voy a comer! y yo así de ¡no manches! cuídate. Porque siento también que hasta igual, pueden ser felices, pero, pues no sé, igual y es una chava que si estuviera delgada estaría guapísima y la ves y dices nada más adelgazas y te pones como quieres, porque tiene bonita cara o algo así la chica. Yo por ejemplo me pongo a pensar que los hombres buscamos chicas así atractivas y ellas cómo van a tener eso o algo, si se trata en cuestión de buscar pareja o algo así, o también de sentirse bien, yo me imagino si están en la playa como se sentirán andando con su barriga a que pase una chava así con su mega cuerpazo y todos la volteamos a ver”.

Pero tal parece que el control que se ejerce sobre las jóvenes, a través del cuerpo, cada vez les exige estándares más altos a cubrir, es decir que no basta con ser únicamente delgada, además se debe tener un cuerpo “bien formado”. Por lo menos así se aprecia en los comentarios de los y las jóvenes entrevistados quienes aclaran que si bien la esbeltez femenina es altamente

valorada, ésta debe alejarse de la estética “espárrago”², la cual es lo contrario a las descripciones

² La estética corporal tipo “espárrago” se refiere a aquellos cuerpos femeninos que son tan delgados que no se perciben claramente las caderas y el busto

que repetidamente hacen los y las jóvenes sobre el cuerpo de la mujer que consideran debe ser esbelta, pero “escultural”, “con curvas”, “bonita silueta”, “bien formada”, de lo contrario también puede representar una limitante para conseguir pareja o un factor de burla, sobre todo por parte de los varones. Así lo sugiere Jennifer cuando comenta “yo escucho a los hombres que cuando ven así a una flaca, flaca dicen ¡ay pobrecita, qué le van a agarrar! “

Ante estas valoraciones sociales hacia la estética corporal femenina, los hombres y mujeres entrevistados no juzgan su físico respectivo con la misma severidad. Tal parece que las críticas estéticas que las mismas mujeres hacen sobre ellas detectan la más mínima imperfección del rostro o del cuerpo; es el físico femenino en su conjunto lo que parece generar inquietud y deseo de “mejorarlo” o embellecerlo. Las mujeres de este estudio, se muestran mucho más descontentas de su cuerpo que los hombres. Tal como lo señala Lipovetsky (1999) mientras ellos parecen deformar más bien positivamente la imagen de su cuerpo, las mujeres tienen tendencia a deformar la visión de su cuerpo en sentido negativo. Por ejemplo Delia comenta “bueno lo primero que yo siempre he dicho es que tengo que bajar de peso” y Yanina dice “Al principio me estorbaba (se refiere a la gordura) o sea por las propias barreras mentales que yo tenía, que no sentía que mi cuerpo fuera estético”. Por otro lado, Samantha y Jennifer señalan lo siguiente: “Por ejemplo antes, en la secundaria tenía muchos barritos, todavía más, y eso para mí fue un problema [...] y no me gustan mis piernas de pollo, están muy flaquitas, aunque hago ejercicio, es difícil engordarlas” y Jennifer dice “Yo siento que tengo mucho pecho y a mí no me gusta tener tanto”.

Estas valoraciones del cuerpo entre los y las jóvenes universitarios del estudio parecen ser menos marcadas dependiendo de la pertenencia a un estilo juvenil particular. Por ejemplo, según las “tribus juveniles” que se identificaron en el presente proyecto, encontramos que las y los jóvenes considerados *fresas* son los que más parecen apearse a la estética de la esbeltez con un cuerpo “bien formado” en el caso de las mujeres y “marcado” en el caso de los hombres. En el extremo opuesto estarían las y los jóvenes *pandrosos* quienes no parecen mostrar un interés

especial por moldear su cuerpo y utilizarlo como un medio para reforzar su masculinidad o feminidad, más bien parecen procurar esconderlo o disimular la figura lo más posible con la ropa, caso contrario a los *fresas* quienes emplean la ropa como un medio para resaltar sus atributos físicos. Por su parte, las y los jóvenes *darketos* suelen ser extremadamente delgados, sin preocuparse mucho por una figura que resalte las “formas” femeninas ni la musculatura masculina.

Aunado a la esbeltez y un cuerpo “bien formado”, existen otras características estéticas tales como ser altos, rubios y tener tez blanca³ lo cual en su conjunto brinda mayores ventajas en aspectos tales como la conquista sexual, la socialización y el trabajo, principalmente para las mujeres. De tal forma que los que se alejan de estas características corporales, se enfrentarán a discriminación y desigualdad. Así lo comentan los jóvenes participantes:

Desafortunadamente sí importa el cuerpo, por ejemplo en un trabajo, creo que obviamente, o sea si llega una persona alta, güera...a uno chaparrito, morenito y pues que no llame tanto la atención como el otro, pues yo creo que sí es más fácil. (Delia, 21 años)

Sí, yo digo que sí importa el cuerpo, en las mujeres yo digo que es más marcado que en los hombres, simplemente para conseguir trabajo, siempre escogen a la muchacha que está más delgadita, más bonita, tiene mejor cuerpo, está mejor formada. Para mi forma de ver, según lo que yo he visto, yo creo que una mujer bonita, con características de revista, consigue trabajo más fácil que otra que no tenga esas características y más en empresas que tienen una jerarquía más alta. (Javier, 20 años)

Por ejemplo el acceso a un antro o una discoteca...a lo mejor una persona alta, delgada, ojo claro, tez blanca, hombre o mujer, le da más ventajas. (Jesús, 22 años)

La belleza física, bajo los cánones que los mismos jóvenes describieron, parecen no tener el mismo sentido social en el hombre que en la mujer. Aparentemente para algunos jóvenes la belleza femenina realza el valor y el estatus de los hombres, de tal forma que a un hombre acompañado de una mujer guapa se le considera más inteligente, más importante, más varonil que si aparece al lado de una mujer poco agraciada, de alguna manera así lo sugieren los comentarios de Jennifer y Jesús respectivamente “ellos se fijan más en eso, cuando ellos

³ Estas características son muy cercanas a la imagen juvenil hegemónica o dominante que generalmente se percibe en los diversos consumos culturales de los jóvenes.

escogen a su pareja, siento que se fijan mucho en eso (se refiere al cuerpo) como para decir yo soy mejor y traigo una chava muy guapa y tú no”, por su parte Jesús señala “O sea eso entre los amigos, cuando eres joven, eso de traer una chava bien guapa como que te da cierta jerarquía ¿no? Así como: miren traigo una novia bien chida y cosa así.” Esta situación también se evidencia cuando los jóvenes mencionan los aspectos que consideran importantes al momento de elegir una pareja, siendo características físicas las más recurrentes. En este sentido, Javier señala que para él lo más importante es “su cintura y su forma de caminar, debe tener cierto movimiento [...] sus labios, me gusta que se vean carnuditos, suavecitos y sus ojos, las pestañas, de esas pestañas grandes y chinas y la nariz me gusta así chiquita, boludita”

No parece ocurrir lo mismo en el caso de la mujer, es decir que la imagen de la mujer no se beneficia en algo por el atractivo del hombre que la acompaña. Por eso ellas suelen valorar más otros aspectos del varón, que no se limitan a su belleza física. Así lo muestran algunos comentarios como el de Carmen quien señala que los aspectos que más le interesan de un hombre en el momento de elegir pareja son “que sea alguien con quien pueda platicar [...] y que me parezca una persona interesante y que pueda como aportar algo más, igual que pueda yo aprender algo de él y así como compartir”.

Sin embargo estas diferentes apreciaciones entre hombres y mujeres parecen variar en cierta medida dependiendo del estilo juvenil al que se pertenezca. Por ejemplo el grupo de las denominadas *fresas* tienden a aceptar que también las seduce el físico de los hombres, o por lo menos algunos aspectos de su físico tal como se aprecia en los comentarios de Delia y de Jennifer:

A mi me gusta que [...] no tengan granos y que no les huela la boca, que los dientes no los tengan feos, o sea así amarillos (Jennifer, 22 años)

Que sea más alto que yo y que sea delgado, no flaco, pero bien formado, marcado. (Delia, 21 años)

De igual forma, los jóvenes que pertenecen al estilo juvenil *pandroso* tienden a mostrar mayor interés en otros aspectos de la mujer que no se limitan exclusivamente a la belleza física, tal es el caso de Gregory quien señala:

Pues yo creo que sea auténtica, que si actúa de tal forma sea realmente por sus convicciones, no por seguir a un grupo en particular o algo así, sino porque realmente está convencida (Gregory, 21 años)

Si como dice Breton (1992), el cuerpo es solamente un revelador, un buen pretexto para poner sobre el tapete un análisis del poder en las sociedades modernas, entonces, en términos generales, en este apartado sobre la estética corporal de hombres y mujeres jóvenes, independientemente del estilo juvenil, parece evidenciarse cierta desigualdad de género ya que la construcción de ideas y valoraciones acerca del cuerpo parece ejercer mayor presión a las mujeres que a los varones. Es decir que los jóvenes entrevistados muestran que en las determinantes de la estética corporal, los varones son los menos afectados, pues las prescripciones para las mujeres son mayores.

Por ejemplo, en lo concerniente a una figura esbelta y “bien formada” como uno de los patrones de belleza femenina, se percibe como un medio a través del cual se genera cierta inseguridad y desconfianza en las jóvenes. Por lo menos así se aprecia en el aparente descontento o inconformidad de las mujeres participantes del estudio respecto de su cuerpo. Es así que, tal como lo señala Lipovetsky (1999), parece que se pretende centrar gran parte de las energías de las mujeres en preocupaciones estéticas, de tal forma que el culto de la belleza funcionaría como una policía de lo femenino, un arma destinada a detener su progresión social. Así, la presión estética permitiría reproducir la subordinación tradicional de las mujeres con respecto de los hombres, manteniéndolas en una condición de seres que existen más por su apariencia que por su “hacer social”.

Todavía más, estas prescripciones estéticas del cuerpo de alguna manera parecen determinar el progreso social de la mujer a jerarquías estéticas construidas por grupos dominantes, de tal

manera que puede impulsar, por decirlo de alguna manera, a las mujeres “más favorecidas” a hacer uso de su cuerpo para situarse socialmente y por otro lado someter a las “menos favorecidas” a posibilidades de discriminación social.

De igual forma, el hecho de que los hombres valoren de manera especial la belleza femenina porque les significa una mayor valoración social de su persona, parece ubicar a la mujer no sólo en el papel de objeto decorativo sino como una especie de patrimonio que le otorga al hombre status pero a ella le brinda poca posibilidad de acción intelectual y nuevamente la coloca en una posición inferior de poder.

Al parecer, el funcionamiento de la estética creada desde el poder como una norma corporal implícita, adquiere la forma de ideal y constituye estándares a través de los cuales se mide el éxito o el fracaso de las personas. A pesar de que las valoraciones de las identidades no se encuentran establecidas o institucionalizadas en algún lugar en nuestra sociedad, la imagen hegemónica del cuerpo adquiere la connotación de ideal y como tal parece interiorizarse en los sujetos y organizar el flujo en las interacciones cotidianas. Es decir que, en palabras de Piña (2004), la estética del cuerpo-imagen opera como una norma corporal implícita bajo la etiqueta de ideal.

Sin embargo, también se percibe que algunos de los jóvenes entrevistados se colocan en posiciones de confrontación ante lo antes descrito y muestran en sus prácticas cotidianas y en su discurso, ciertos valores que asumen como una forma de resistencia a las imágenes dominantes culturalmente con relación a las valoraciones y manejo de la estética corporal.

En este sentido, los y las jóvenes pertenecientes a los estilos juveniles denominados *pandrosos* y *darketos* parecerían simbolizar a través de su cuerpo, una cierta oposición a los cánones de belleza imperantes en los grupos sociales más favorecidos económicamente, que correspondería al de los *fresas*, los cuales parecen optar por moverse dentro de los límites de las reglas sociales

más difundidas en los diversos medios de socialización tal como se evidenció en capítulos anteriores. Pero además, en lo concerniente a las relaciones de poder entre lo femenino y lo masculino, el grupo de los jóvenes disidentes o auto excluyentes, es decir el de los *pandrosos* y los *darketos*, reflejan en el aspecto corporal, una mayor igualdad de género, o por lo menos menor presión en cuanto a cubrir ciertos requisitos estéticos que colocan a las mujeres en una posición de cierta desventaja al tener que cubrir estándares de belleza corporal muy exigentes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Breton, D. L. (1992). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Castañeda, M. (2002). *El machismo invisible*. México: Grijalbo.
- Lipovetsky, G. (1990). *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Lipovetsky, G. (1999). *La tercera mujer. permanencia y revolución de lo femenino*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Piña, C. (2004). *Cuerpos posibles...cuerpos modificados. Tatuajes y perforaciones en jóvenes urbanos*. México: Instituto Mexicano de la Juventud.
- Urteaga, M., y Ortega, E. (2004). Identidades en disputa: Fresas, wannabes, pandros, alternos y nacos. In I. M. d. l. Juventud (Ed.), *Tiempo de Híbridos*. México: IMJ.

EL CUERPO ABYECTO.

Reflexión en torno al cuerpo, el VIH, la abyección y el rechazo.

P.A.F. Mauricio Sáenz Ramírez.

E.N.A.H.

Abyección: bajeza, envilecimiento, abatimiento, humillación, perversión, deshonor, infamia, abominación.

Abyecto: bajo, vil, abatido, humillado, grosero, despreciable, rastrero, degenerado.

Quien vive con VIH se encuentra en una posición de vulnerabilidad, no solo frente a diversos agentes patógenos, sino también, y quizá de manera más insidiosa frente a una sociedad que no acaba de aceptarle, pero que si esta dispuesta a rechazarle con presteza.

Bajo esta presión, vivir con VIH representa el fin de la existencia tal como se había conocido, y el replanteamiento de todo. Lo cual da paso a un proceso de adaptación que fluye desde la negación de la presencia del VIH, hasta la aceptación del mismo y el asumir el control y responsabilidad del vivir.

Desgraciadamente, no es un proceso simple y sin conflictos; y es justo entre el deterioro de la autoimagen y la autodestrucción, en el linde entre la inexistencia y la alucinación, en donde las paranoias nacen y se gesta la concepción de ciertos cuerpos como algo abyecto. Esto, se pudo identificar en las historias de vida de 15 hombres homosexuales que viven con VIH en la ciudad de México.

Para ellos, a partir del diagnóstico positivo de VIH, su cuerpo dejó de constituir un puerto seguro. Dicho cuerpo, más allá de una colección de órganos y funciones dispuestas según las leyes de la fisiología y la anatomía; se constituye también como una estructura simbólica. Pero que bajo las nuevas circunstancias se torna en un misterio que no se sabe como abordar. Así, un profundo malestar y una confusión brotan cuando se rompe la “normalidad” del cuerpo, poniéndolo en evidencia como algo alterado. El cuerpo pierde su anterior realidad y se vuelve una carga; y al portar huellas de algo que no es considerado bueno, entra en el terreno de lo impuro, de lo abyecto.

Lo abyecto no es entonces un flujo sensorial, sino una percepción que en principio cuestiona la relación entre el mundo del individuo y la experiencia acumulada en relación con él; percepción simultáneamente sopesada y evaluada, e integrada en términos de significación y valor; y que va más allá de la apariencia hasta rozar lo simbólico. Con lo que la reacción que desencadena, depende de la significación dada al acontecimiento que lo origina, por parte de quien lo vive.

Ahora bien, el momento en que se considera el propio cuerpo como algo abyecto, depende de la etapa que se vive dentro del continuo psicoafectivo originado por la crisis que sobreviene a partir de la notificación de seropositividad. Cuando la autoestima se cuartea, y todo lo que se considera seguro se derrumba, incluyendo la concepción del cuerpo como terreno seguro y fértil para el desarrollo del Yo; es cuando dicha percepción se convierte en una caja de resonancia de significaciones sociales y personales, dependientes tanto de la cultura como de la emoción. Y es claro que alcanza su pico en el momento de la notificación, en momentos de crisis orgánica y ante la posibilidad de sida.; si bien el resto del

tiempo parece que se mantiene bajo la discreta forma de una leve punzada en un rincón del ser.

Así, la idea de poseer un cuerpo abyecto rompe las expectativas de salud, belleza, confiabilidad y existencia. Y vivir con ese pensamiento se convierte bajo ciertas circunstancias en un ensayo sobre la melancolía. Un diagnóstico positivo borra la idea de posesión indiscutible del cuerpo, y mientras se aprende a vivir y valorarse de nuevo, persiste la sensación de ser prisionero; mente y cuerpo se disocian, dejando un yo fragmentado, frágil y susceptible ante lo cotidiano, puesto que la carta de presentación, la frontera que era el cuerpo, el vehículo para relacionarse con el exterior, se encuentra vulnerada.

La abyección rebasa lo biológico, y si bien restriega que el hombre es primero, después y siempre, como todos los demás organismos, dependiente de su cuerpo; la vivencia se ve forzosamente modificada por la experiencia, la cual esta vinculada a la cultura.

Cabe recordar que ningún órgano sensorial esta especializado en la percepción de lo abyecto; es una construcción y como tal jamás es percibida de manera idéntica por dos o más personas.

Por lo que factores como la religión, la educación, la familia, el momento histórico, los sistemas de consumo, los medios de comunicación, las relaciones interpersonales, la identidad, y las ideologías hegemónicas juegan un papel destacado en la concepción de lo abyecto.

Ante tal perspectiva, una actitud pasiva frente a la propia estigmatización se constituye como un mal punto de partida para la elaboración de estrategias de superación de la crisis. Sin embargo en un inicio, tal posición es la más frecuente.

El cuerpo considerado abyecto se llega a vivir con odio, desprecio, soledad, depresión, comportamiento autodestructivo y adicciones puesto que ya no da solidez a la propia existencia, a la par que puede ser origen de rechazo, lo que puede conducir incluso al suicidio. También se hacen presentes el secreto, la negación, el silencio, el aislamiento, las medias verdades, las mentiras, la evasión y la clandestinidad, sobre todo si no hay un apoyo social y psicológico eficaz. Con estas reacciones, se trata de satisfacer en parte la defensa de uno mismo, evitando exponerse a una situación pública que sería aún más amarga. Ya que parece existir una necesidad por ocupar el lugar correcto dentro de una sociedad; y cuando dicha posición se ve amenazada, se opta por una serie de estrategias para mantenerla.

La voluntad de dar una imagen positiva de uno mismo esta en íntima relación con el miedo a perder el sentido de pertenencia, el prestigio y experimentar la vergüenza y el abandono. Dicha interacción genera en el individuo el deseo de modular las representaciones que el otro se hace, para poder dar de sí la imagen más propicia.

Incluso se llegan a asumir culpas, y presentar disculpas, excusas, súplicas y justificaciones con las que se trata de redefinir la propia imagen ante los otros. O en caso contrario se opta por guardar “las apariencias”, por lo que la comunicación con el exterior al ser nula y entorpecer la creación de redes de apoyo, degrada aún más la comunicación y aceptación interna.

De esta manera, la idea de abyección toma un nuevo camino cuando se instala en la sociedad que rodea a quien vive con VIH.

En los 15 casos considerados, no había nada que indicara su condición, sin embargo, en el momento en que ésta se hacía pública, sea por decisión voluntaria o no, era evidente el cambio de actitud alrededor. Porque es bien sabido que la estigmatización que existe frente al VIH condiciona gravemente las reacciones.

Cuando las referencias de identificación y bienestar se interrumpen, se instala el rechazo. La imposibilidad de identificarse con el otro es la fuente de todos los prejuicios de uno. Y aunque la hostilidad no llegue a ser evidente en muchos casos (quizá más escasos que en el sentido contrario), se hace presente en los gestos y en las distancias. Violencia silenciosa tanto más insidiosa, porque no se piensa como violencia. Tan solo con su presencia un cuerpo ahora considerado abyecto provoca dificultad en la interacción y genera cuestionamientos de lo que conviene o no hacer o decir. Acrecentándose la dificultad cuanto menos sean los atributos físicos que favorezcan la identificación.

Además, la percepción de lo abyecto refleja muchos de los atavismos ideológicos que porta quien lo percibe como tal, y en consecuencia, de la realidad social en la que este está adscrito. Y si bien la abyección se sirve de diversos canales para consolidar su existencia, la percepción de cada sujeto es la pieza fundamental que contribuye a ralentizar, amortiguar o acelerar su crecimiento. Y aunque ciertas condiciones sociales y personales la inhiben (como la tolerancia, aceptación y equidad), son más las que aceleran su distribución y lo acrecientan (ignorancia, miedo, ciertos sistemas hegemónicos, fatiga, depresión, confusión, etc..)

El cuerpo abyecto corre entonces, el riesgo de transgredir, indisponer o apenar las “buenas voluntades”. Porque parece que lo abyecto se opone a la

sociedad; esta afuera del conjunto cuyas reglas parece no reconocer. No es por tanto la ausencia de limpieza o de salud lo que vuelve abyecto; sino aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden, aquello que no respeta los límites, las reglas, los lugares. La abyección se vuelve entonces tenebrosa, amiga de rodeos, turbia, traidora, inmoral, cruda e insolente, muerte solapada en un cuerpo intocable, imposible, ausente. Ser abyecto significa que se erró, que no se quiere pertenecer, reconocerse o rechazar la abyección.

En adición, como se tiende a pensar en lo abyecto como evidente o visible; cuando un grupo se enfrenta a algo que no puede ubicar a simple vista, su perturbación aumenta. Todo ello bajo la idea de que, si no se puede confiar en la propia percepción de la realidad para saber distinguir los “peligros”, ¿en que se puede confiar?. Esto puede desatar sensaciones de impotencia y frustración, además de que enfrenta con los propios miedos e ignorancia, fincados en la incertidumbre. De esta manera, lo abyecto desnuda a quien lo percibe y mientras más cerca se encuentre, es más inquietante y sus efectos más evidentes.

Pero aún dentro de esta situación, no todos los cuerpos son valorados de la misma manera, interviniendo factores como la edad, vínculos afectivos o los conceptos de belleza hegemónicos. Así, las características del cuerpo de uno, aunadas a la percepción y juicios del otro, condicionan el trato entre ambas partes; dejando como resultado, cuerpos tolerados, y cuerpos rechazados. Recordemos que los grupos ejercen presión en favor de sus normas de identificación.

Con esto, la abyección permite a quien la adjudica, mantener cierto control sobre las cosas, rechazando el pánico o la estupefacción cuando se enfrenta a la adversidad. Y se conforma como un recurso que permite manejarse todavía bajo

las propias reglas y ser dueño de las percepciones. Aunque cabe señalar que dicha estrechez en la visión implica lentitud en plantear estrategias una vez que lo abyecto se presenta. Y en lugar de pensar dos veces, parece que se tiende a reforzar e intensificar el rechazo como primera opción, lo que conlleva graves consecuencias, a menudo inesperadas. Después de todo, ser percibido como abyecto parece que no se puede denunciar, y por el contrario dicha clasificación puede ser solapada e incluso justificada. Por lo que la marginación se puede dar de una manera silenciosa pero despiadada, o agresivamente expresada; dado que lo abyecto se discrimina, se desprecia, se estigmatiza, y se toma como base para diversos prejuicios que dan como resultado la afectación de dignidades y derechos. Además, en una sociedad como la nuestra que se caracteriza por su tendencia a la moderación y la discreción. En todo momento se le recuerda al individuo considerado abyecto el precio que ha de pagar por transgredir con su existencia: pérdida de reputación, reprimendas, aniquilación de la autoestima, privación de libertades y derechos; tristemente los grados de la reacción colectiva son más numerosos que las soluciones provistas por dicho colectivo.

Tales concepciones se hacen presentes hasta en el personal de los sistemas de salud, sobre todo en el que tiene contacto con el cuerpo y sus fluidos. Lo que lleva a pensar que si la toma de muestras desata reacciones de desagrado, a que se enfrentan aquellos o aquellas que están hospitalizados en fases críticas, y que están atentos a que dicho personal los bañen o limpien, cambien pañales o retiren las sábanas.

La abyección parece acarrear la maldición de la ruina corporal. Y en una sociedad en la que el cuerpo enfermo debe de ser aislado, si además se considera

que este contamina, asquea y ofende, parece que se le reduce a un alma cargando un cadáver.

Bajo esta perspectiva, la manera en que se manejan en lo público y lo privado los espacios y las distancias, se trastoca. El sano no se aparta del enfermo como estrategia para evitar un contagio, pareciera que se aparta como una forma de rechazo de todo aquello que pueda poner en juicio su identidad y sentido de pertenencia. La infección pasa a segundo término. Lo que importa es no terminar "como el otro". Porque un cuerpo abyecto representa una rebelión contra lo tolerable. Y puede estar muy cerca pero es inaceptable, por lo que el otro rechaza y se aparta, orgulloso de no presentar mácula alguna. Entonces, todo se simplifica, si un cuerpo es abyecto, su portador, sus fluidos y todo lo que tenga relación directa también lo es; lo que desata una torción en la conciencia hecha de afectos y pensamientos que provocan espasmos de vísceras, lagrimas y bilis, latidos apresurados del corazón, sudor, asco.

La abyección refleja los problemas que tiene una sociedad para tratar con quienes son diferentes; y en este rubro, cabe recalcar que al interior del colectivo LGBT esta problemática parece cobrar aun mayor fuerza; e incluso esta percepción en una relación afectiva puede suscitar desde incomunicación y ruptura del vínculo sexoafectivo, hasta angustias, rechazos, lástimas, conmiseraciones, humillaciones e incluso agresiones físicas. Todo lo cual también evidencia una doble moral en algunos de sus miembros, porque se excluye al enfermo, pero no se modifican las prácticas de riesgo.

Tomando todo lo anterior en cuenta, es imposible no recordar los cuestionamientos elaborados por David Le Breton o Judith Butler: ¿Que determina

que un cuerpo sea aceptado?, ¿que oposición puede presentar dicho cuerpo, que obligue a rearticular radicalmente aquello que decide que cuerpos importan, que estilos de vida se consideran vida, que vidas vale la pena proteger, que vidas vale la pena salvar y que vidas vale la pena que se llore su pérdida?

Recordemos que comprender el sentido de la pena es otra manera de comprender el de la vida. La dignidad y el respeto no deberían de estar sujetos a la valoración social.

No podemos quitarnos la cultura de encima, pero tampoco el cuerpo; y no hay que olvidar ni negar que siempre la percepción es subjetiva. Cuando miramos descubrimos, reconocemos, identificamos, pero también ignoramos y culpamos; por lo que cabe la pena preguntar, ¿los demás lucen así por lo que son, o por lo que creemos que son, nos parece que lucen así...?

Bibliografía:

- Butler, Judith. Cuerpos que importan. Argentina. Paidós. 2002.
- Douglas, Mary. Símbolos naturales. Madrid. Alianza Editorial. 1978.
- Hall, T. Edward. La dimensión oculta. México. Siglo veintiuno editores. 1998.
- Kleinman, Arthur. Social suffering. E.U.A. University of California Press. 1997.
- Kristeva, Julia. Poderes de la perversión. México. Siglo veintiuno editores. 1998.
- Lara y Mateos, Rosa María. Vivir muriendo. México. Censida. 2006.
- Le Breton, David.
Antropología del dolor. España. Editorial Seix Barral. 1999
Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones. Buenos Aires. Nueva
Visión, 1999.
Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires. Nueva Visión. 1995.
- Lizarraga Cruchaga, Xavier. Algunos pre-textos, textos y subtextos ante el sida.
México. E.N.A.H.1990

Sexo, texto, escritura y deseo.

La materialización del cuerpo de Lucrecia Neves en *A cidade sitiada Meri Torras**

Si el cuerpo, como apuntó la artista audiovisual Barbara Kruger, constituye un campo de batalla es, sobre todo, porque está conformado en una encrucijada discursiva, como un intertexto que en sí mismo contiene aquello que le permite ser y aquello que lo puede devastar. La tradición occidental ha condenado el cuerpo al silencio y a la invisibilidad, complemento y contrario del espíritu, el verdadero protagonista del pensamiento. El legado platónico y, posteriormente el cartesiano, han afianzado la constitución y funcionamiento jerárquico de un conjunto de binomios relacionados e interdependientes que privilegiaban el primer término de cada par como lugar del saber: mente *versus* cuerpo, cultura *versus* natura, razón *versus* deseo, espíritu *versus* materia, acción *versus* pasión, civilización *versus* barbarie, eterno *versus* perecedero, sujeto *versus* objeto, conocimiento *versus* intuición... y la serie puede completarse con el par hombre *versus* mujer. De este modo, si nos fijamos en la correlación entre los términos hegemónicos frente a la de sus subsidiarios al otro lado de la barra, podemos ver, en primer lugar, cómo ha sido expulsado el cuerpo del saber y, acto seguido, cómo se ha legitimado ya desde la potencia una vinculación desigual de los sujetos con el conocimiento: de este modo, también las mujeres han sido relegadas al afuera del conocimiento; y con las mujeres cualquier *corporización* de una sexualidad —o de un sexo— no ortodoxos.

En el espacio de esta ponencia abordaré sucintamente los procesos de la *materialización* del cuerpo de Lucrecia Neves, la protagonista de *A cidade sitiada*, de Clarice Lispector. Esta indagación la desarrolla dentro de un proyecto mayor en el seno del grupo investigador Cuerpo y Textualidad, de la Universidad Autónoma de Barcelona, auspiciado por el Ministerio de Educación y Ciencia, del gobierno estatal, y por la Agaur, del gobierno autonómico catalán; en la que abordo y/o me

□ Este texto es para María Fernanda Álvarez y para Mireia Calafell quienes, para decirlo desarticulando un refrán español, me brindaron la ocasión y yo no supe (o no quise) evitar el peligro.

propongo abordar —junto a esta novela de Lispector— textos de Christa Wolf, Margo Glantz, Cristina Peri Rosi y Flavia Company.¹ Inquirir a propósito de estos procesos exige plantearse la negociación que establecen con los límites y los lenguajes —los lenguajes de sus límites y los límites de sus lenguajes—; requiere, en definitiva, revisar los códigos de (auto) representación del cuerpo y el mundo, ambos materia, para tratar de dar posibles claves interpretativas entorno a la escritura del cuerpo (en el sentido más lato del sintagma).

El cuerpo ya no puede ser pensado como una materialidad previa e informe, ajena a la cultura y a sus códigos. No existe más allá o más acá del discurso, del poder del discurso y del discurso del poder. Eso implica que el cuerpo tiene una existencia performativa dentro de los marcos culturales codificados (en el texto —*A cidade sitiada*— que nos ocupa, reunidos en el tejido plural de *ciudad*) que lo hacen *visible y real*. *Nos convertimos* en un cuerpo y lo negociamos, en un proceso entrecruzado con nuestro devenir sujetos, esto es individuos, ciertamente, pero dentro de unas coordenadas que nos hacen identificables, reconocibles, a la vez que nos sujetan a sus determinaciones de ser, estar, parecer o devenir. Y de sentir y/o percibir, por supuesto; ya que el cuerpo contribuye a constituir la(s) identidad(es) con la gracia de representar el mundo en la experiencia de la percepción vivida, sin dejar de ser un objeto del mundo representado. Dicho de otro modo —y en palabras de la filósofa Corinne Enaudeau—: el cuerpo tiene “[e]l poder de estar allí como la cosa sentida, y aquí como la cosa sintiente” (Enaudeau, 2004: 63).

En *La ciudad sitiada*, publicada en 1949 y traducida recientemente al español por Elena Losada, las categorías subsidiarias de los binomios antes enumerados se unen para si no dominar al menos resistirse a las categorías hegemónicas que sustentan (y son sustentadas a la vez por) el poder falocéntrico, y se atrincheran en lo liminar y paradójico; esto es: en una representación que se conforma con la percepción sin palabras; en un proceso de subjetivación que nace de la objetivación del yo en el mundo; o en una humanidad aprehendida extramuros, en el ámbito más cercano a la barbarie o a la naturaleza animal. Y, por supuesto, todo ello, con

¹ *Cuerpo y textualidad* es un grupo investigador vinculado al departamento de Filología Española de la Universidad Autónoma de Barcelona, reconocido por la AGAUR (SGR2005-1013), y que desarrolla el proyecto “Los textos del cuerpo. Análisis cultural del cuerpo como construcción genérico-sexual del sujeto (fin de siglo XX-XXI)” (HUM2005-4159/FILO).

la materia del cuerpo de una mujer como principal instrumento.

En efecto, esta novela teje una identificación-confusión entre el pueblo-ciudad de S. Geraldo y la protagonista del relato: Lucrécia Neves; de modo que el cuerpo de la mujer y el espacio urbano desarrollan desde el inicio hasta el fin del libro una peculiar relación de contigüidad y continuidad no siempre armoniosa pero a todas luces indisoluble. En el centro de la misma, posibilitándola y complejizándola a la vez, reside el engranaje de inscripción de Lucrécia como sujeto material en el mundo (su modo de actuar en él y dejarse actuar por él) fundamentado exclusivamente en la mirada y su campo semántico afín.

Lucrécia Neves *mira, ve, espía...* *Espiar* le gusta especialmente porque entonces “[l]as cosas parecían tan sólo desear ‘aparecer’ y nada más. ‘Yo veo’, era lo único que podía decir” [93]. Desde la mirada entra en relación con el mundo de modo que su percepción del mismo viene a través de la percepción de las cosas que lo integran, de cada una, separadamente. Su entorno es una enumeración de objetos percibidos y el esfuerzo de Lucrécia reside en intentar entrar en contacto con la cosa en sí, sentir la presencia de la cosa sin mediación alguna. Incluso ella misma se autopercibe a menudo como un objeto de ese entorno, espejada y especulada tanto en espejos de cristal como en espejos simbólicos que ella misma no puede considerar así, porque un símbolo implica una sustitución de algo que jamás estaría dispuesta a admitir, y que no obstante cumplen todos los hombres con quienes establece relaciones sentimentales (Felipe, el extranjero; Perseus, el estudiante; Mateus, el esposo adinerado; o Lucas, el médico), o que incluso desempeña Ana, su madre viuda, así como cualquier persona con la que se cruce por la calle. Si su mirada reconoce la presencia de los objetos, la mirada del otro que la mira, la instituye también a ella:

Pero no era sólo ella quien veía. De hecho un hombre pasó y la miró. Ella tuvo la impresión de que él la había visto estrecha y alargada, con un sombrero demasiado pequeño, como en un espejo. Parpadeó perturbada, aunque no supiese qué forma escogería tener; pero lo que el hombre ve es una realidad. Y sin darse cuenta la joven tomó la forma que el hombre había percibido en ella. Así se construían las cosas. [47]

La mirada del otro nos espía, nos ve, nos asedia o, tal vez, incluso nos inventa, nos desea o nos juzga. Si la apariencia es una realidad, ¿somos también lo que el

otro ve en nosotros/as? ¿Hasta qué punto el cuerpo nos dice y cómo nos representa? ¿En qué espejos podremos por fin reconocernos? ¿En qué imágenes? ¿En qué discursos?

Como S. Geraldo, Lucrecia está en estado de sitio.

¡La ciudad era una fortaleza inexpugnable! Y ella intentando imitar al menos lo que veía: ¡las cosas estaban como allí! ¡Y allí! Pero era necesario repetirlas. La joven intentaba repetir con los ojos lo que veía, quizás sería la única forma de apoderarse de ellas. [47]

Poseída por este afán metafísico, asistimos una y otra vez al rechazo defensivo sistemático de la protagonista: la resistencia hacia el pensamiento de la cosa y o la imaginación de la cosa.

Todo estaba a mano.

Y esto era lo importante para una persona en cierta manera estúpida; Lucrecia no poseía las sutilezas de la imaginación sino sólo la limitada existencia de lo que veía. [90]

O más adelante:

[...] cómo conseguir pensar, si todo aquello estaba hecho de cosas de las cuales se quisiese pedir una prueba... Para mantenerlas era únicamente necesario creer e incluso no dirigirse a ellas [...] [91].

Por una parte, el pensamiento supondría poner en relación desigual a las cosas entre ellas, jerarquizarlas, organizarlas, determinar cuales venían como consecuencia de otras, intentar comprenderlas... Por otra parte, la imaginación la llevaría a inventar la cosa o, todavía peor, a convocarla a través de las palabras. Decir es entregar la cosa al reino de la duplicación de la realidad que supone el lenguaje. El objeto se pierde y es sustituido por otro. El afán de Lucrecia se ubica, pues, en el binomio ausencia/presencia que ha cruzado la filosofía occidental — desde Platón a Derrida— y que emerge cada vez que se pregunta a propósito de la representación. La plenitud de tan ansiada comunión con las cosas de la realidad se cumpliría solamente si estas cosas fueran capaces de autopresentarse y ya no requirieran de ningún código —como las palabras— porque, en caso de existir, las palabras serían lo mismo que la cosa. Pero las palabras no son las cosas.

Qué diría entonces si pudiese pasar de ver los objetos a decirlos... Era lo que ella, con paciencia muda, parecía desear. Su imperfección venía por querer decir, su dificultad de ver era como la de pintar.

Lo difícil es que la apariencia era la realidad. [67]

Ante la imposibilidad de decir la cosa, Lucrécia instituirá su cuerpo como el instrumento de aprehender la realidad mediante el *gesto*. El gesto no dice, *imita* y/o, a lo sumo, *señala* la cosa. Como cuando ve una silla perfecta: “Lucrécia Neves la miró y reprodujo con la cara, imperceptiblemente, la expresión de la silla.” [98]. Este sistema de representación gestual la remite a un estadio anterior al *logos* y, por supuesto, al pensamiento; la lleva al origen de la civilización occidental al instante apenas inmediatamente anterior al fundacional:

Sofñar que era griega era la única manera de no escandalizarse, y de explicar su secreto en forma de secreto; conocerse de otro modo sería el miedo.

Ella existía antes de que los griegos pensasen, porque pensar sería tan peligroso.

Griega en una ciudad todavía no construida, intentando nombrar cada cosa para que después, a través de los siglos, tuviesen el sentido de sus nombres.

Y su vida erguía, con otras vidas pacientes, lo que se perdería más tarde en la propia forma de las cosas. [...] ¿Qué quedaba de Grecia? La insistencia, porque ella todavía señalaba. [84]

Ella señala, como una estatua. Pero es una estatua que ve y eso la lleva a constituir también una representación de la realidad, aunque rehúse recurrir a la palabra. Cada gesto de Lucrécia inaugura una posible vía de conocimiento que ella no explotará y que se extinguirá con el gesto mismo de la mujer.

En efecto, *ver* y *decir* construyen sendas representaciones, cada actividad su propio objeto, sin que por ello haya o tenga que haber ninguna correspondencia entre ambos objetos representados. Para corresponder a la materia, Lucrécia pone la materia de su cuerpo; el gesto, la impresión. Quiere *aprehenderla* pero no entenderla, ni conocerla, ni saberla, ni organizarla...

Así fue como escapó de saber. La chica tenía suerte, por un segundo siempre escapaba. La verdad era que, por este segundo de diferencia, otra persona comprendía de repente. Pero también era verdad que por ese mismo segundo otra persona sería fulminada. S. Geraldo estaba lleno de personas iluminadas que se agitaban llenas de alegría en la ambulancia del Hospicio Pedro II.

Lo principal era realmente no entender. Ni siquiera la propia alegría. [89].

De un modo parecido, Lucrécia no está dispuesta a que su existencia material de

cosa en sí se traduzca sustituida por un lenguaje ajeno. El matrimonio con Mateus supone una alianza (más que un compromiso). La boda y el abandono de S. Geraldo para vivir en una “verdadera metrópolis”: “Incluso en su ciudad Mateus Correia seguía siendo un forastero [...]”[115]. Los parámetros identitarios que marcan nuestra pertenencia a un colectivo vinculado a un espacio cerrado (la ciudad amurallada) se pierden en la metrópolis moderna.

Se había pensado que aliándose con un forastero se libraría para siempre de S. Geraldo y caería en la fantasía se había engañado.

Había caído de hecho en otra ciudad —¡qué!, en otra realidad— sólo más avanzada porque era una gran metrópolis donde las cosas ya se habían confundido de tal manera que los habitantes o vivían en un orden superior a ellas o estaban aprisionados por algún engranaje. Ella misma había sido atrapada por uno de los engranajes del sistema perfecto. [116]

Ella es —¿era?— Lucrécia de S. Geraldo pero, como ella misma, la ciudad *también* ha trazado sus propias alianzas.

El proceso de ingreso de S. Geraldo a lo urbano supone, como desgrana maravillosamente José Luís Pardo (2002), un cambio en el modo de vida y la pérdida de una espaciotemporalidad específica, esto es: delimitada y cerrada.

Las murallas, elementos arquitectónicos que caracterizaban a las ciudades premodernas, además de su evidente función de defensa militar y garantía de la paz civil [...] satisfacen la función simbólica de diferenciación de la barbarie.² [4]

Lucrécia Neves es —como Ana le recrimina— una *patriota* de S. Geraldo. Existe dentro del espacio de su ciudad; pertenece a S. Geraldo, forma parte de ella: “Allá estaba la ciudad [...] Pero no había como sitiarla. Lucrécia Neves estaba dentro de la ciudad.” [68].

Por lo tanto, la ciudad sitiada —como la protagonista, materia ella misma de S. Geraldo que mira S. Geraldo, asediada y asediadora a la vez—, preservan su sistema defensivo (que es a la vez su cárcel) procurando por las cosas en su *verdadera* naturaleza. S. Geraldo: la ciudad premoderna como último reducto de un micromundo identitario y autónomo que no puede ser dicho, puesto que debe permanecer fuera del alcance, fortalecido por la rotundidad de una mera

² Esta barbarie ligada al extranjero es —como el propio Pardo precisa— una representación imaginaria etnocéntrica que desempeña sus funciones sociopolíticas y satisface problemas reales bajo la mitificación del otro exterior.

inscripción material.

Al casarse con Mateus, Lucrecia medra y se traslada a vivir con su esposo a una verdadera metrópolis moderna, en la que actúa dentro de su papel de la perfecta, feliz y rica mujer casada. Un día, contemplando los peces del Acuario, se da cuenta de repente de su condición: “El único lugar donde podían vivir era también su prisión. Eso fue lo que ella vio, tozuda, comparando el agua de los peces con S. Geraldo.” [115].

Y regresa con Mateus a S. Geraldo que, no obstante, como ella y al mismo tiempo que ella, *también* ha progresado en una particular boda con la modernidad: “Otras miradas que no eran la suya habían transformado el pueblo.” [123]. Su ciudad ya no la necesita: “[...] ella había perdido su antigua importancia y su lugar inalienable en el pueblo.” [130-131]. S. Geraldo, abierto, vencido, entregado al crecimiento extramuros de la especulación: “Incluso había planes para la construcción de un viaducto que uniría la colina con el centro de la ciudad... [131]”. Se urbanizan aquellos terrenos que habían constituido el campo en el que antes se libraban duras batallas para preservar la autonomía del pueblo, para garantizar su libertad, su poder de poder contener el mundo entero y a todos sus habitantes unidos por el sentido de pertenencia a S. Geraldo.³ “Los terrenos de la colina ya empezaban a venderse para futuras edificaciones, ¿adónde irían los caballos?” [131].

Junto con la estatua y la ciudad, otra identificación recorre el texto: la de Lucrecia con los caballos de S. Geraldo, que pastan por la colina, atalaya de defensa (y asedio) de la ciudad en ciernes. Antes de verse envuelta en este proceso de modernización que la despojará de su agentividad y de su sentido de pertenencia, Lucrecia —como los caballos— escapará de un S. Geraldo ya preparado para cambiar de nombre, para bautizarse como distinto.

Pero ella lo abandonaría y abandonaría la ciudad mercantil que el desmesurado orgullo de su destino había levantado, con un aterramiento y un viaducto hasta la colina de los caballos sin nombre. Se había levantado el sitio de S. Geraldo. [182].

³ “[E]l proceso mismo de construcción, de edificación, y sobre todo de planificación, es ya una guerra, y la ciudad un campo de batalla por la apropiación del espacio urbano”, advierte José Luis Pardo (2002: 13).

Alguien ha osado *decir* S. Geraldo; ha habido un cambio de naturaleza en el lugar. El paso de la ciudad compacta a la ciudad difusa rediseña el espacio de modo que éste se convierte en una aglutinación de espacios independientes, más o menos próximos, pero desconectados. Esta distribución de la urbe moderna nos convierte, a juicio de Graziella Trovato, en seres autistas en tanto que “nuestros sentidos parecen imposibilitados para percibir el rostro de una ciudad que, al perder su frontera, se ha pulverizado en un conjunto de fragmentos sin relación aparente.” [29].

Hecha para mirar una ciudad que está a punto de dejar de existir y que, a su vez, estaba hecha para ella que la miraba, a Lucrecia no le quedará más que la huida, trotando por los síntomas de humanidad que le preserva su naturaleza equina: escapa, como lo hace la cosa en sí de cualquier representación que se quiera completa y acabada; como tampoco este texto habrá logrado *decirla*.

Bibliografía citada

ENAUDEAU, C. *La paradoja de la representación*. Traducción de Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 1999.

LISPECTOR, C. *La ciudad sitiada*. Traducción de Elena Losada. Madrid: Siruela, 2006.

PARDO, J. L. “La ciudad sitiada. Guerra y urbanismo en el siglo xx”, en Escuela Contemporánea de Humanidades, *Ciudades posibles*. Madrid: Lengua de Trapo, 2003: 1-23.

TROVATO, G. “La ciudad escaparate”, en Escuela Contemporánea de Humanidades, *Ciudades posibles*. Madrid: Lengua de Trapo, 2003: 25-41.

Dra. Meri Torras

Universidad Autónoma de Barcelona
Directora del grupo de investigación Cuerpo y Textualidad
Área de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada
Departamento de Filología Española
Edificio B
08193 Bellaterra
Barcelona
España

Meri.Torras@uab.cat
gr.cositextualitat@uab.cat
Meri.Torras@gmail.com

La mercantilización del goce en la sociedad moderna: Una reflexión.

Miguel Ángel Vite Pérez
CIECAS-IPN
miguelvite@yahoo.com

La “sociedad de la información” se ha consolidado debido a la existencia de la tecnología de la red, que al mismo tiempo, permite el uso y abuso de una diversidad de información sobre temas tan diferentes; lo cual fortalece más las prácticas de consumo, satisfaciendo necesidades más particulares que masivas como, por ejemplo, la búsqueda de afecto, de compañía, en otras palabras, la urgencia en algunos casos de cubrir un “vacío”, dejado por la imposibilidad de un encuentro de “cara a cara”: la ausencia que en una sociedad de mercado se ha considerado como una afirmación del individualismo frente a lo que significa o pueda representar la dependencia con respecto a los otros o al grupo.

Entonces, sí ha declinado la preocupación por lo colectivo, entonces se infiere que el individuo se preocupe por sí mismo y, dentro de estas preocupaciones, se encuentra su propia salud, que una diversidad de comerciales, ha identificado con el “verse bien” frente a los otros, es decir, lo que lo hace diferente son las medidas que puede alcanzar por la ingesta de determinados productos “milagrosos” o por el uso de aparatos especiales de ejercicio (Enrique Alonso, 2006: 18-25).

Una ayuda “importante” a la construcción de una apariencia o imagen a semejanza no de Dios sino del “Dios Mercado” y este hecho plantea lo siguiente: ¿Dónde quedó el cuerpo? Sí lo que se está valorando y, en ocasiones se consumen minutos y horas, es la construcción de una imagen que busca realizar

un sueño estético, creando una pasión por la apariencia pero no por lo real (Zizek, 2005: 7-9).

El cuerpo se debe de ajustar a una imagen, trabajar para ello y, una vez que se logren o cumplan los objetivos, se puede alcanzar el éxito o reconocimiento. Así, por ejemplo, los cuerpos de los boxeadores se trabajan en los gimnasios de manera intensa pero detrás de ése trabajo se encuentra la necesidad de que su cuerpo sea transformado en un medio para que el negocio privado de los promotores del deporte de los “puños”, junto con las grandes empresas televisivas, pueda seguir favoreciendo a las fortunas privadas (Véase, Wacquant, 2006). En este caso, el individuo ha usado su cuerpo para lograr un éxito monetario y, algunos de sus beneficios, son para su propio consumo. En otras palabras, refuerza la ideología que sostiene que una “imagen vale más que lo que hay detrás”, es decir, el cuerpo real, que tiene una existencia finita, y que no se alcanza a conocer las consecuencias negativas de haber sido una imagen.

No solamente me refiero al deterioro causado por la vejez y las enfermedades sino por la urgencia de llegar a ser un producto, una mercancía, cuyo consumo termina cuando viene el retiro, acompañado por la muerte de su imagen.

Por tal motivo, el valor de uso y de cambio, cuyo vehículo es el marketing, la base de la imagen convertida en mercancía, resulta ser otra vía de mercantilizar la subjetividad, los sentimientos y el goce, el “sentirse bien”, cuyos responsables parecen ser no los cuerpos que las comercializan sino las marcas, los símbolos (Véase, Gociol, 2002: 7-20).

El significado social de las imágenes de lo que debe de ser un cuerpo “sano” y “embellecido”; lo que en realidad tiene más que ver con las nociones de lo

“normal” y lo patológico”¹, también es resultado de los avances científicos y tecnológicos; sin embargo, en una sociedad de clases y de desigualdades multiplicadas², han pasado a formar parte del dominio o control (Hernández Reynés, 2005: 13 y ss), que a su manera impide el desprenderse de las imágenes que cubren al cuerpo real.

El otro problema que aparece con las imágenes es que tienden a borrar las diferencias, buscando la unificación feliz, que solamente se puede realizar a través del consumo, conservando una singularidad en el momento en que el consumidor individual realiza el acto de consumo (Debord, 2005: 71). Aquí radica la particularidad, es decir, el individuo como consumidor, más que al comprar, al hacer un uso específico de la mercancía adquirida para satisfacer su hambre o sus deseos, excluye a los otros de dicho acto, lo que lo lleva a considerarse como un privilegiado en el sentido en que existe siempre, a pesar de la llamada “democratización del consumo”, una franja de consumidores, que por razones de ingreso, no pueden formar parte del grupo que pudo adquirir la mercancía o el servicio. Con otras palabras, la “distinción” hace la diferencia en lo relacionado con la capacidad monetaria, acompañada de los conocimientos para el goce, de lo que al final se consume (Bourdieu, 1996:130).

Por tanto, no se está en una situación donde el consumo pueda liberar al cuerpo de lo que limita su conocimiento real porque la imagen de lo que se debe de ser

¹ Lo normal en una sociedad de consumo no revela lo que el cuerpo es y, en consecuencia, se considera, desde el punto de vista del consumo, que cuando sucede lo contrario se cae en una patología, aunque, lo normal conlleve a la destrucción del cuerpo, como ha sucedido en el caso de los modelos (Bacartlett Pérez, 2006).

² En este caso, me refiero a las desigualdades que tienen diferente origen: los ingresos, el sexo, la edad, la etnia, las creencias religiosas (Véase, Dubet, 2006).

no tiene su equivalencia en lo que se es. No hay posibilidades de nuevas experiencias, aunque la singularidad del acto de consumo se trate de presentar como algo no repetible o único, a menos que se tenga el placer de experimentar lo que el cuerpo ya no encuentra en las complicidades del marketing (Zizek, 2005: 18).

Las fantasías y deseos se pueden cumplir solamente sí en la “sociedad de la información”; la red se transforma en su vehículo. Esto sucede en el caso de la pornografía y de los encuentros en el ciberespacio, donde se dialoga de una manera privada, el famoso “chat”, fingiendo o pretendiendo conocerse y, a su vez, albergando esperanzas de encontrarse en alguna cita futura, en el caso de que se este buscando pareja (Reséndiz, 2005:28-29). Esto depende de nuevo de la imagen, es decir, del “escaneo”, por ejemplo de fotos y su intercambio de manera electrónica, entre los que pretenden convertirse en pareja, ante la imposibilidad de conocerse de manera directa; lo que no descarta la simulación o el engaño ante la difusión de una imagen falsa que no responde a las características físicas de quien la emite.

Pero la simulación o el engaño no radica en lo señalado; sino, en que se esta reproduciendo un mundo de apariencias, donde el uso de maquillajes, de drogas, de productos “milagrosos”, de ropas que buscan más destacar o “estilizar” determinadas partes del cuerpo, tanto en hombres como en mujeres, las cirugías, los cuidados mediante ejercicios y el uso de nuevas “tecnologías” para acelerar los cambios físicos o musculares, conducen a que la belleza sea considerada no un resultado de la naturaleza sino de los artificios adquiridos en el mercado como mercancías (Vigarello, 2005: 261).

El artificio del cibersexo se localiza en las imágenes que presentan a los cuerpos con atributos físicos particulares, resultado se supone de actividades atléticas, mostrando a sus respectivos miembros sexuales con grandes dimensiones, lo que eleva la potencialidad más allá de ciertos umbrales (Sennett, 2006: 118).

El ideal del bienestar individual se identifica con la búsqueda de nuevos artificios con un mayor potencial; sin embargo, no importa que no sea accesible para todos aunque sea obligatorio para los que quieren alcanzar la belleza (Vigarrello, 2005: 262).

Por otro lado, la pasión por el consumo se da por medio de las marcas pero también de manera sutil: lo que significa comprar determinada mercancía para fortalecer el sentimiento de poder y mostrar su potencialidad, lo que la hace diferente con respecto a la estandarización, que también se busca disimular magnificando las diferencias relacionadas con su diseño y con la facilidad en su manejo (Sennett, 2006: 123-124).

La actual pasión por la apariencia se traslada al consumo ya que aunque se adquieran las mismas mercancías se tiene la percepción personal de cambio introducida por la publicidad como un estímulo para dejar de lado el objeto comprado, en determinado periodo de tiempo, generando la urgencia de adquirir uno nuevo y con una capacidad mayor que sale fuera de las necesidades personales, por ejemplo, programas de *software* que se utilizan en un 10% o el iPod, cuya capacidad de almacenamiento de música, rebasa la capacidad auditiva y temporal para escuchar o introducir más de diez mil canciones (Sennett, 2006: 129-131).

La necesidad de los negocios privados de escudarse en marcas y en la publicidad para esconder que sus mercancías no son semejantes a las demás o incluso a las que han comercializado en otros períodos ha convertido a la diferencia en una atracción para el consumidor. Y esto es válido para el ciberespacio que busca colocar información y difundir su gratuidad, hasta cierto punto, creando imágenes visuales atractivas o, en el caso del cibersexo, cobrando por mostrar la “exclusividad”, léase lo diferente, de modelos que no aparecen en otras direcciones electrónicas del mismo tipo o realizando el acto sexual con algunas variantes, que es producto de un negocio legal o ilegal, de acuerdo con las leyes estatales que lo regulan (Reséndiz, 2005: 23).

La ideología del culto a la salud y a la belleza, que se identifica también con la normalidad de la vida social, se ha convertido en una retórica del bienestar que se debe de alcanzar con el esfuerzo individual. Por tanto, se venera de nuevo al individuo como el “centro de la comercialización” y además como el fin mismo, en otras palabras, todo depende de su conducta personal, desde donde se debe de interpretar el significado de estar delgado, joven y bello (Díaz Rojo, et al, 2006).

Un cuerpo comercializado a través de una diversidad de mercancías y servicios, como los masajes, el ejercicio, la meditación, se ha transformado en la base del “culto del cuerpo”, que se debe de acompañar, de un estado de ánimo positivo, “sentirse bien”, creando el llamado “culto a la salud” (Díaz Rojo, et al, 2006: 13-14).

Se trata de una espiritualidad “ligera”, basada en algunas filosofías orientales, que en Occidente se ofrecen como servicios comercializados debido a que el bienestar

ha dejado de ser una preocupación social y ha pasado a ser una cuestión personal o individual³.

El individuo o sujeto se ha ido construyendo a partir de prácticas sociales y de discursos, lo que tiene que ver con una dimensión histórica, donde la tecnología ha afectado la manera de ver el mundo y a nosotros mismos (Díaz, 2000: 95-96).

Un discurso, que desde una perspectiva general, apela a los sentimientos y otro a la racionalidad pero éste último, vinculado más a la tecnología, ha podido colonizar o penetrar en la subjetividad del individuo, un cambio entonces cultural, que compromete, por ejemplo, a algunas partes del cuerpo. El oído con la radio, la televisión con la mirada, la computadora con las manos y la mirada, convirtiendo los contactos más en una realidad virtual-de nuevo la simulación-, ya que las relaciones afectivas son de “microondas”, una solidaridad mediática, emanada de emociones y no de compromisos ideológicos de transformación radical de la sociedad. Tal vez, resulte más conveniente hablar de una “aldea virtual”, donde el conocimiento es un valor de cambio, cuyo paisaje se encuentra configurado por televisores, computadoras o PC, en los diferentes hogares, audífonos en los oídos, sinónimo de aislamiento de las voces que acompañan el trayecto corto o lejano por algún medio de transporte, la espera de alguna llamada y el consecuente uso intensivo del teléfono celular, todo hecho a la medida del individuo aislado, hasta el juego ha adquirido esa característica: personas solas jugando en las máquinas tragamonedas (Díaz, 2000: 100-101).

³ Este hecho es interpretado como una manifestación del llamado posmodernismo, donde lo social se supone que se ha diluido para dar paso a las preocupaciones personales que buscan sus soluciones; sin embargo, en el consumo privado, identificado con un bienestar relativizado (Véase, Díaz, 2000).

Así, el sujeto o individuo no tiene cuerpo, es decir, es virtual porque está sujeto a las prácticas digitales, dependientes de la energía eléctrica ya que en caso de aparecer un corte de energía, la imagen se diluye o la misma comunicación vía “chat” se interrumpe. Discursos con prácticas digitales que permiten todo tipo de encantos o de goces como el cibersexo: “En el siglo XVIII, cuando comenzó a gestarse lo que actualmente denominamos “sexualidad”, se inventaron máquinas para que los adolescentes no se masturbaran. En el siglo XX, en cambio, va a pasar a la historia, entre otras cosas, por haber inventado máquinas para que la gente se masturbe. Porque después de estar conectado a través de una relación de sexo virtual, lo más probable es que el usuario tenga que “atenderse solo” “ (Díaz, 2000: 107). Y, precisamente, la era digital está basada en el “atenderse solo” y, al mismo tiempo, ha generado la ilusión de que ha facilitado la comunicación total como si el estar “conectados” fuera la condición suficiente para alcanzar el ideal de las democracias occidentales de dialogar de manera libre y sin restricciones⁴ (Levis, 2005: 23).

En este sentido, la red estimula la creación de máscaras donde el ser se encubre con el parecer ser, la posibilidad de la mentira no desaparece y se puede afirmar que hay identidades momentáneas, que se desdibujan rápidamente, que se niegan, son más bien soledades en compañía, que demandan máscaras que se transmiten en la internet día y noche. Por eso, la búsqueda de sexo por la red es sí se puede llamar así, un amor individual hacia uno mismo, se busca satisfacer la necesidad propia antes que compartir, en consecuencia, no importa si el otro no

⁴ El ideal de la comunicación sin restricciones donde el debate de argumentos, en un contexto de tolerancia y libertad, pueda generar una acción comunicativa no ha podido realizar en la era de la web (Haber, 1999).

disfruta, lo más importante es que el que demanda sexo por una noche se sienta satisfecha (Levis, 2005: 27-37).

De este modo, no existe erotismo ya que este supone el gozo recíproco y para ello se requiere la presencia del cuerpo del otro, la confianza mutua, vivir la intimidad. Mientras, la cibersexualidad supone la desaparición del cuerpo, de la carne, estimula, usando las pantallas, a distancia el cuerpo del espectador, sin contacto, donde las fantasías pueden conducir a el goce individual, después en algunos caos, de pagar la cuota por hacer uso del sitio, o en otros de manera gratuita (Le Breton, 2007: 157-158).

El amor en el ciberespacio es fantasmal ya que los amantes no se conocen personalmente, ignoran la edad, su apariencia y, por supuesto, su sexo: "(...) nadie sabe que usted es un perro. Por otra parte, las supuestas operadoras del *hotline* son a menudo hombres, especialistas de la comunicación provistos de numerosos seudónimos para responder a fantasmas diversos. Se trata,..., de mantener a los clientes en línea el mayor tiempo posible" (Le Breton, 2007: 165).

El uso de la red de parte de la mayoría de los usuarios no es para estudiar ni para informarse es para interactuar entre personas, estableciendo relaciones virtuales, lo que derrumba las barreras reales, basadas en el tiempo y en el espacio, superando incluso costumbres; sin embargo, no abandona su carácter virtual ni anula el individualismo propio de las sociedades del consumo (Durán Barba y Nieto, 2006: 101). El goce es virtual pero con efectos subjetivos para proseguir dentro del mundo de lo irreal.

Bibliografía

Barcarlett Pérez, María Luisa (2006) *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*, Toluca, UAEM.

Bourdieu, Pierre (1996) *Cosas Dichas*, Barcelona, Gedisa editorial.

Debord, Guy (2005) *La Sociedad del Espectáculo*, Valencia, PRE-TEXTOS.

Díaz Rojo, José Antonio et al (2006) *El culto a la salud y la belleza. La retórica del bienestar*, España, Biblioteca Nueva.

Díaz, Esther (2000) *Posmodernidad*, Argentina, Editorial Biblos.

Dubet, François (2006) *Las desigualdades multiplicadas*, Toluca, UAEM.

Durán Barba, Jaime y Nieto, Santiago (2006) *Mujer, sexualidad, internet y política. Los nuevos electores latinoamericanos*, México, FCE.

Enrique Alonso, Luis (2006) *La era del consumo*, España, Siglo XXI Editores.

Gociol, Judith (2002) *Naomi Klein y el fin de las marcas*, Madrid, Editorial Alfaomega.

Haber, Stéphane (1999) *Habermas y la sociología*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Hernández Reynés, Jesús (2005) "El Poder sobre la Vida". Formas Biopolíticas de la Racionalidad", Javier Ugarte Pérez (Comp.) *La Administración de la Vida. Estudios Biopolíticos*, España, Anthropos.

Le Breton, David (2007) *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*, México, La Cifra Editorial.

Levis, Diego (2005) *Amores en Red. Relaciones afectivas en la era Internet*, Buenos Aires, Prometeo libros.

Reséndiz, Francisco (2005) *Sexo secreto. Libido y desenfreno*, México, Grijalbo.

Sennett, Richard (2006) *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama.

Vigarello, Georges (2005) *Historia de la belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días*, Argentina, Nueva Visión.

Wacquant, Loïc (2006) *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Argentina, Siglo XXI Editores.

Zizek, Slavoj (2005) *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Akal ediciones.

EL CUERPO AL SERVICIO DE LA NACIÓN. REVOLUCIÓN Y DEPORTE EN CHIAPAS (1910-1940)

Miguel Lisbona Guillén
PROIMMSE-IIA-UNAM

El deporte espectáculo, o la actividad física individual o colectiva se han convertido en el Chiapas actual en un referente de primer orden para conocer el entramado social de un territorio atravesado por un sinnúmero de desigualdades económicas y desencuentros identitarios. Desde la emergencia de un equipo de primera división de fútbol en los inicios de presente siglo hasta la imprescindible cancha de básquetbol en las localidades indígenas del estado, el deporte tiene un papel innegable en la concepción de los chiapanecos, ya sea como reafirmación local, cuando equipos de distinta disciplina deportiva se enfrentan, ya como forma de socialización o, también, de afirmación regional en el caso de enfrentamientos nacionales. Esta característica, nada ajena a otras latitudes mexicanas o extranjeras, tiene por supuesto unos orígenes históricos que las siguientes páginas pretenden escudriñar para ofrecer, desde la información documental, las ideas y las estrategias que posibilitaron la expansión de este hecho social moderno en el territorio chiapaneco. Ideas y estrategias que sirven para repensar, desde el pasado cercano, el papel político de la actividad física convertida en práctica deportiva.

Para iniciar, este apartado consta de dos partes relacionadas, pero diferentes, la primera que sitúa la construcción del artículo en un breve contexto teórico de discusión del tema tratado para, posteriormente, aterrizar en algunos de los aspectos a destacar para el caso chiapaneco, no siempre coincidentes con los planteamientos teóricos mencionados.

Norbert Elias y su alumno, Eric Dunning, son referentes fundamentales a la hora de abordar cualquier tema relacionado con la práctica deportiva en la sociedad moderna. El modelo del “proceso de civilización” a través del cual Elias observó cómo los cambios que se generan en la sociedad se reflejan en los comportamientos de los individuos, quienes interiorizan de forma personal y privada las modificaciones recibidas del entorno, es decir, cómo se produce un cambio en “la estructura de la personalidad de los hombres”, es retomado por el mismo autor para observar la sustitución de prácticas tradicionales por lo que entendemos ahora por deporte. De esta manera el proceso de “deportivización”, mencionado por Elías, significa que actividades antiguas se modifican mediante su reglamentación, en un proceso que se asemeja a las leyes y disciplina laborales que los individuos viven en las incipientes sociedades industriales, especialmente en la Inglaterra decimonónica. Lo que Elías señala, y también Dunning afirma, es que el paso de las actividades físicas tradicionales al concepto de deporte

actual está relacionado con “tres procesos interrelacionados”: “la formación del Estado, la democratización funcional y la difusión del deporte a través de la cada vez más dilatada red de interdependencias internacionales”.

En Chiapas se puede afirmar que se produjo con nitidez el primer proceso, mientras que el tercero no se liga a fenómenos internacionales sino a nacionales. En cuanto al segundo es un tema que requiere mayor conocimiento, aunque por lo que se expresará en las siguientes líneas se intuye que la democratización funcional expresada por Elias, si a ésta la entendemos como “el cambio nivelador en el equilibrio de poder dentro y entre los grupos ocurrido contingentemente en los procesos interrelacionados de formación del Estado y alargamiento de las cadenas de interdependencia”, tenía un carácter más “regenerador” que democratizador. Con ello se quiere destacar la perceptible necesidad de transformar prácticas y hábitos de la población, especialmente la indígena y campesina, para constituir una nación, por encima de los impulsos democratizadores atribuidos a la práctica deportiva en el viejo continente, aunque tal vez sería mejor circunscribirlos a Inglaterra. Por tal motivo, uno de los propósitos de este texto es demostrar cómo los inicios del deporte en Chiapas no están unidos, como en otras partes del mundo, a un cierto impulso individualista ligado a la tradición puritana, sino a las necesidades del Estado, de un país en construcción que pretendía, desde arriba, conformar una nación de ciudadanos sanos y alejados de la animalidad atribuida a las prácticas del pasado a través de una modificación de sus hábitos corporales.¹ Para tal propósito el deporte jugó un papel de primer orden y, por ello, también, era necesario utilizar los precedentes existentes del siglo XIX y aquellos aspectos que surgidos fuera de sus fronteras aportaran elementos para conseguir el objetivo deseado.

En este sentido, un relato anónimo, ubicado en el Archivo Histórico del Estado, narra la historia del béisbol en Chiapas. Juan B. Lobato, casa con mujer originaria de la capital, Tuxtla Gutiérrez, y su interés por los deportes le impulsa, siguiendo las líneas de la exposición, a “enseñarles los deportes modernos que por aquel entonces eran totalmente desconocidos” a los jóvenes del lugar. Lobato, desde tal perspectiva, “fue, pues, el introductor del deporte en el Estado de Chiapas”, logrando que a principios del siglo XX, concretamente en 1905, hubiera un juego formal de béisbol apegado a los reglamentos en uso.

La precisión del texto es anecdótica, en esta ocasión, si se observa cómo se pone de relieve, en la narración, uno de los aspectos que explican la expansión de la práctica deportiva en Chiapas: su arribo mediante ideas procedentes de allende sus fronteras. Los promotores del deporte son personas que llegan a la entidad federativa chiapaneca, o ciudadanos del estado

¹ Para un acercamiento a la idea de cuerpo en la sociedad contemporánea véase D. Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, 1990.

que se forman lejos de su tierra natal. No es de extrañar, entonces, que tanto en su aplicación fáctica, como en su afirmación teórica, el deporte tenga un cierto aire de colonización, de expansión de propuestas que se fraguan en otros lugares y se impulsan en Chiapas como fenómeno “modernizador” –recordemos la frase del párrafo anterior-; como forma de transformación de una sociedad que representaba uno de los referentes máximos del atraso civilizatorio secular mexicano, desde la lógica del progreso que imperaba en las primeras décadas del siglo XX, como una prolongación de las propuestas positivistas decimonónicas, o de las expuestas por la misma revolución mexicana, deudora también de esas mismas ideas.

Sin embargo, la práctica de ejercicios físicos, al menos para los pocos que tenían acceso a la escuela de principios del siglo XX, ya aparece en los programas de estudio de todo el país, enmarcada dentro de las asignaturas obligatorias de las escuelas primarias, o a través de textos orientados a tal especialidad, como el *Manual de gimnasia* educativa de Manuel Velásquez Andrade, obra que era recomendada, al menos hasta 1914, por los inspectores de educación de Chiapas. En cierta manera, el papel que en el siglo XIX había tenido la gimnasia, como Gabino Barrera siempre propuso, se reitera en las primeras décadas del XX con las referencias a Pedro Ling, creador de la gimnasia posteriormente conocida como sueca, que mediante ejercicios sistemáticos creía establecer modificaciones en los comportamientos habituales y, con ello, procuraba un desarrollo armónico del cuerpo; o las que toman en cuenta la llamada gimnasia calisténica o calistenia, sistema establecido por el profesor Carstron en Estados Unidos, basada en ejercicios en serie y con acompañamiento musical, tendente más al desarrollo muscular, y que en el periodo postrevolucionario adquirió mayor auge en México.

Las páginas que a continuación se leen remiten, sobre todo, a remarcar esta idea del deporte como resultado de ideas procedentes de fuera de Chiapas y, a la vez, cómo esas mismas propuestas responden a un impulso de carácter nacional que, auspiciado en las transformaciones del cuerpo, resultado de las actividades físicas, pretendía, junto a otros aspectos que se impulsaron al mismo tiempo en el México revolucionario y postrevolucionario, construir un ciudadano mexicano acorde con la nueva nación que debía surgir tras el ímpetu revolucionario.

Para desarrollar estas ideas se divide el texto en dos apartados, el primero pensado para restar frivolidad a las reflexiones sobre el deporte que no toman en cuenta que su surgimiento y expansión deben explicarse desde la sociedad que lo recibe e impulsa, en este caso la sociedad que durante la revolución, pero sobre todo en los años subsecuentes, quiere transformar a los mexicanos a través de su regeneración corporal y, el segundo muestra cómo el deporte era una

preocupación de Estado y, al mismo tiempo, cómo iba a estar a su servicio para lograr sus objetivos de regeneración social y racial pero, no cabe duda, como ejemplo legitimador de un proyecto político nacional.

1. La nueva sociedad a través de la transformación del cuerpo

La necesidad de constituir un pueblo, una nación mexicana, fue objetivo primordial de las propuestas y propaganda establecida alrededor del multifacético hecho revolucionario. En Chiapas la historiografía sobre el fenómeno ha señalado, con influencia casi profética, que la revolución mexicana no llegó a Chiapas, y si lo hizo fue como una conflagración entre las élites locales que no querían dejar sus privilegios frente a las políticas de expansión del Estado nacional y su aparato burocrático. Estas afirmaciones, aunque discutibles, han obviado la influencia de las propuestas revolucionarias en la entidad federativa chiapaneca, o la constitución de dinámicas propias al amparo de hechos locales. No hay que olvidar que analizar la expansión de la práctica deportiva parece una frivolidad frente a la lucha de clases entre campesinos indígenas, aunque no solamente, y propietarios de tierra, considerados latifundistas hasta la actualidad, aunque la realidad arroje otros datos. Frivolidad que, sin embargo, olvida el papel que la práctica deportiva juega en el presente en la mayoría de localidades chiapanecas, tanto en las propias relaciones sociales, como en las establecidas con poblaciones vecinas. Práctica que, en definitiva, ocupa una de las formas de recreación y socialización de los jóvenes y que ha permitido durante años sus desplazamientos en territorio chiapaneco o, más allá de su territorio, en actividades deportivas o pseudodeportivas, estas últimas ejemplificadas por la carrera de relevos que se constituye en peregrinación en honor de la virgen de Guadalupe, y que atraviesa todo el territorio nacional, con especial vigor en el Chiapas indígena.

Si la característica principal del Chiapas revolucionario fue la poca participación de la población en las confrontaciones bélicas, y las expresiones de éstas a través de grupos armados dirigidos por propietarios de tierra junto a sus peones, en lucha contra las tropas y fuerzas representantes del gobierno federal, no se puede decir lo mismo de las expresiones escritas por distintos actores del momento. Mientras la historiografía moderna discute la confrontación entre la llamada “liberal” capital del estado, Tuxtla Gutiérrez, y la “conservadora” San Cristóbal de Las Casas, antigua capital y sede del obispado de aquel entonces, la prensa católica de esta última ciudad, ya en 1912, señala como uno de los impedimentos para la civilización y el progreso “el apocamiento de los espíritus”, por ello el

“mundo es de los fuertes” y, por lo tanto, “el valor, el poder, la fuerza de las Naciones, es la resultante de la suma del valor, del poder y de la fuerza de sus individuos”.²

La fortaleza del espíritu, indudablemente iba ligada a la del cuerpo, “porque la gimnasia del cuerpo, aviva la inteligencia desarrollando las facultades morales”,³ y se podía extrapolar el mismo razonamiento pero pensado para reafirmar al individuo como pieza constructora de la sociedad.⁴ Es decir, tanto desde la prensa católica, como desde la ubicada en Tuxtla Gutiérrez, afín a los gobiernos en turno, unidos a las propuestas nacionales, la analogía entre fortaleza moral y física, entre espíritu y cuerpo, no deja dudas sobre el progresivo papel que iba a desempeñar la visión de un cuerpo humano nuevo para la constitución de un renovado pueblo. La labor regeneradora emprendida en esta época, insistimos, especialmente por la gimnasia, no sólo se dirigía al cuerpo físico, sino también al cuerpo social a través de una labor moralizadora. Este ímpetu, todavía presente entonces, de cierto positivismo decimonónico tenía un claro protagonista, y que se hará visible durante todo el periodo estudiado en el caso chiapaneco: el Estado, considerado el encargado de tal labor mediante la instrucción pública y, por extensión, a través de la educación física. Desde la perspectiva de Gabino Barreda “por medio de una adecuada gimnasia se podía lograr que los actos simpáticos o altruistas pudiesen repetirse con más frecuencia mientras que los actos destructores y egoístas pudiesen ser evitados”.⁵ Para él la actividad física no sólo era un medio para transformar el cuerpo humano sino también el cuerpo social y el encargado de hacerlo, mediante la instrucción adecuada, debía ser el Estado. Obra que, en el periodo de referencia, en ningún momento perderán de vista los gobernantes de Chiapas.

El caso de Flavio Guillén ilustra tal circunstancia, puesto que al inaugurar la Escuela Normal Militar del Estado en 1913 enumeró los atributos que debían tener los egresados de dicha escuela: “Le quiero moral para que en la mirada y el rostro lleve la bandera de salud física que proclama también salud mental, esto es, sanidad de alma, vigor de espíritu, aceptación alegre de la vida, disposición franca de embellecerla y mejorarla”.⁶

No es de extrañar que una década más tarde, coincidiendo con el primer centenario de la incorporación de Chiapas a México, B. Daniel Robles asentara, en un elocuente discurso, que

² AHE, Hemeroteca, “Almas Pobres”, *La Voz de Chiapas*, n. 60, San Cristóbal de Las Casas, 10 de marzo de 1912, p. 1.

³ AHE, Hemeroteca, “Lo que necesita el pueblo”, *Diario de Chiapas*, n. 13, Tuxtla Gutiérrez, 21 de mayo de 1912, pp. 2-3.

⁴ “Lo que decimos del hombre particular, cuadra perfectamente al pueblo en general”, *Ibid.*

⁵ L. Zea, *op. Cit.*, p.164. En este mismo sentido L. Zea sitúa las opiniones de Luis E. Ruiz, véase p. 378.

⁶ AHE, Fondo FCG, *Periódico Oficial del Estado de Chiapas*, T. XXX, n. 6, 1 de febrero de 1913, pp. 45-46, Fragmentos del discurso pronunciado por el gobernador Don Flavio Guillén, al inaugurar la Escuela Normal Militar del Estado.

“El hombre para ser algo grande o bueno en el mundo, debe ser fuerte, moral, mental y físicamente. Debe ser sano y limpio de alma y de cuerpo”.⁷

Esta transformación o regeneración del cuerpo individual como forma de contribución al éxito de la colectividad, de la nación, era cada vez más obvia en la prensa chiapaneca. En 1915 un artículo titulado por error “Alma sana en cuerpo sano”⁸ –debía decir “Cerebro sano en cuerpo sano”-,⁹ señala con claridad que “Los pueblos fuertes son aquellos que tienen hijos más robustos”, por tal motivo la práctica educativa de la gimnasia cumplirá su función para la Nación al “darle hombres fuertes, no solamente en sabiduría, sino también en músculos, para su engrandecimiento como país civilizado y fuerte”.

La educación, pilar fundamental en las diversas políticas de los gobiernos emanados de la Revolución Mexicana, se constituyó en el soporte práctico e ideológico de la propuesta de transformación del cuerpo social a través del cuerpo de los chiapanecos.¹⁰ La profesora Fidelia Brindis, una de las activistas destacadas en la participación de la mujer en las transformaciones pretendidas en esos años, situaba con claridad la cultura física como la forma adecuada para la “perfección de la raza y la vitalidad de la especie”, y a la mujer como la base para la reproducción de hombres capaces para la patria.¹¹

Esta idea tendría continuidad, sin lugar a dudas, en los años posteriores. Concretamente el Presidente de la República en turno, Abelardo L. Rodríguez, en misiva personalizada a los gobernadores, que en el caso de Chiapas estaba representado por el anticlerical coronel Victórico R. Grajales, señalaba su interés por impulsar la educación física, “puesto que ello vendrá a redundar directamente en el mejoramiento de nuestra raza, ya que es bien sabido que un cuerpo fuerte es propicio a una mentalidad clara”.¹² De hecho las misiones culturales, que recorrían el país con profesores dispuestos a extender la labor revolucionaria a través de la enseñanza, contaban en muchos casos con un profesor de cultura física, mismo que en su labor en el municipio de Tapilula “construyó el Campo Deportivo, enseñó básquetbol, bolibol, algunas tablas calisténicas y contribuyó en los programas de las festividades” durante el año

⁷ AHE, Hemeroteca, Lic. Magistrado B. Daniel Robles, “1824-1924. Primer Centenario de la Incorporación de Chiapas a México”, en *El Eco del Pueblo*, n. 18, Tuxtla Gutiérrez, 21 de septiembre de 1924, pp.1/3.

⁸ AHE, Hemeroteca, *Boletín de Información*, n. 47, Tuxtla Gutiérrez, 19 de febrero de 1915, p. 1.

⁹ La rectificación se encuentra en el número 48, p. 2, del mismo periódico.

¹⁰ Un ejemplo de ello aparece con la creación de las “Fiestas Escolares” realizadas en la clausura de los cursos anuales. Para el caso de Tuxtla Gutiérrez el programa incluía carreras de velocidad, de relevos, salto de longitud y altura, salto a la bandera y carrera de resistencia. Véase AHE, Hemeroteca, *Boletín de Educación Pública*, n. 1, Tuxtla Gutiérrez, 1916, p. 24.

¹¹ AHE, Hemeroteca, Fidelia Brindis, “Importancia de la cultura física”, en *Chiapas Nuevo*, n. 263, Tuxtla Gutiérrez, 4 de mayo de 1919, p. 1/4.

¹² AGN, Fondo Abelardo L. Rodríguez, C. 50, Exp. 332.3/4, Abelardo L. Rodríguez a Victórico R. Grajales, México, 21 de diciembre de 1932.

de 1930, según el inspector de educación que signaba el informe dirigido al gobernador de Chiapas.¹³

Se habían dejado de lado, al menos de manera escrita, las referencias a la colonización europea, a la idea de “mejorar la sangre”, como señala Hale respecto al debate surgido en la segunda mitad del siglo XIX en México, y en otros países de América Latina, pero la presencia del concepto raza siguió vigente para pensar la realidad y, como indica el mismo autor, el futuro del país.¹⁴

Coincidente con uno de los momentos más álgidos de las campañas anticlericales, y antialcohólicas del gobierno federal, y también estatal, un alumno de la Escuela Superior de Niños Dr. Belisario Domínguez, de la capital de Chiapas, consideró a la falta de ejercicio, causada por la pereza, como responsable de las enfermedades, y su propuesta era “que vuestro eterno lema sea el TRABAJO”.¹⁵ Frente a los males sociales que se consideraban gestados en las iglesias y cantinas, el Partido Nacional Revolucionario, a través de uno de sus órganos locales, lanzaba recomendaciones que situaban al deporte en el eje de la transformación integral del trabajador mexicano.¹⁶

En esta misma línea, pero más consciente del papel del deportista, el artículo titulado “Ser campeón”, publicado en *El Informador* en el verano de 1936, asentaba con precisión que obtener los resultados deseados en las competiciones demostraba:

...haber sido perseverante, haber trabajado empeñosamente; haber luchado con tesón; haber aguzado la inteligencia; (...); haber sufrido privaciones sacrificando paseos, fiestas, agasajos, distinciones, placeres; (...), haber practicado este cúmulo de condiciones morales que fortalecen el carácter; eso significa ser campeón.¹⁷

Toda la política dirigida a mejorar los cuerpos a través de la actividad física, a sanearlos, como parte de la higienización social que no podía o sabía abandonar los criterios decimonónicos,¹⁸ sino reforzarlos, estaba destinada a concretar una medida eugenésica: el “mejoramiento de la raza”, como lo afirma la nota del periódico *Renovación* al referirse, en la

¹³ El inspector de educación, profesor Alberto Espinosa al gobernador constitucional del estado de Chiapas, AHE, FCG, *Periódico Oficial del Estado de Chiapas*, T. XLVII, n. 35, 27 de agosto de 1930, pp. 3-4.

¹⁴ Véase Ch. Hale, *La transformación del liberalismo...*, 2002. Respecto al mismo tema véase también M. Tenorio, *Artifugio de la nación moderna...*, 1998.

¹⁵ AHE, Hemeroteca, Juan Aramoni, “La Pereza”, en *El Escolar*, n. 4, Tuxtla Gutiérrez, 1 de abril de 1932, p. 1

¹⁶ “Hay que hacer de cada trabajador un deportista; un hombre que gaste sus horas en el campo de juego...; que retorne al hogar llevando, en vez de humos del alcohol, un caudal de sangre oxigenada y unos músculos ágiles...Esta es la razón por la que el Instituto político de la Revolución está desarrollando un amplio programa deportivo y se propone -según su Plan Sexenal- hacer que el Gobierno futuro tome especial interés en estas actividades, que son un factor importantísimo para la redención moral y el mejoramiento físico de nuestras razas”; AHE, Hemeroteca, “Contra la Iglesia y la Cantina”, en *La Vanguardia*, n. 265, Tuxtla Gutiérrez, 27 de mayo de 1934, p. 3.

¹⁷ AHE, Hemeroteca, “Ser campeón”, en *El Informador*, n. 17, 22 de agosto de 1936, p. 6.

¹⁸ Véase al respecto el capítulo IX de la obra de M. Tenorio, *opus cit.*, pp. 196-218; también G. Palacios, *La pluma y el arado...*, 1999, pp. 225-242.

década de los treinta, a la constitución en Chiapas de un Comité Deportivo, representante estatal del Consejo Nacional de Cultura Física.¹⁹ Modelo que era reforzado a través de ciertos manuales de enseñanza de la época, donde se señalaba que los logros de la educación física eran la salud y el carácter.²⁰

Esta misma obra iba dirigida, como era de presumirse, a la población indígena. La celebración del día del indio en el Centro de Educación de Chamula, el 12 de julio de 1933, puso de relieve como las tablas calisténicas y la práctica deportiva, actividades finales de la celebración, eran parte del “primer paso gigantesco que da el Internado Indígena hacia la liberación del Indio de Chiapas. Bien por todos los maestros que cooperan en esta obra de cultura en pro de la Raza”.²¹

El modelo discursivo de toda esta retórica que gira en torno a la constitución de jóvenes fuertes, hombres del futuro, era la Grecia clásica, la occidentalización, y el aforismo “mens sana in corpore sano” se repite como forma de sancionar esta propuesta.²² El profesor Antonio Amat, que signaba una nota periodística desde Chijón, Chiapas, hacía hincapié en estos aspectos:

Los griegos lo comprendieron de esta manera cuando se dispusieron a asociar la educación del cuerpo y el espíritu, preparando una y otro, mejorando y perfeccionando los sistemas de educación anteriores.

Al mejorar la educación física, no sólo se coloca a[l] niño en condiciones higiénicas favorables, sino que se le facilitan los esfuerzos intelectuales que tendrá que desarrollar.

Nuestra misión es la de hacer hombres fuertes, hombres aptos, que vayan por la vida en marcha victoriosa; fuertes en la física, preparados en lo intelectual, con las menos complicaciones posibles en el aspecto moral.

En los países más civilizados de Europa y América se fomenta el deporte en las escuelas, como el medio mejor y más completo...²³

El proyecto, sin embargo, va más allá de estas referencias retóricas. La educación fue el pilar para conformar el nuevo proyecto nacional mexicano, aquel que haría de todos sus miembros ciudadanos al servicio de México, puesto que el país necesitaba “hombres fuertes, decididos y valientes, (...) hombres y mujeres sanos, robustos, alegres, ágiles, donde las garras de las enfermedades no puedan fácilmente clavarse”. Este nuevo prototipo de mexicano, de ambos sexos, propuesto en este caso desde el periódico *Crisol*, órgano del sindicato de trabajadores

¹⁹ AHE, Hemeroteca, “Quedó integrado el Comité Deportivo del Estado”, en *Renovación*, n. 3, 5 de febrero de 1933, p. 2.

²⁰ VV.AA., *Técnica de Enseñanza*, Imprenta del Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez, 1933. Originales cedidos por la Misión Cultural Urbana INSTITUTO dirigida por Alfredo G. Basurto. AHE, Fondo FCG, Sección Libros.

²¹ AHE, Hemeroteca, *La Vanguardia*, n. 223, 23 de julio de 1933, p. 2.

²² AHE, Hemeroteca, Federico Vázquez, “Mens sana...”, en *Renovación*, n. 18, 9 de septiembre de 1933, p. 3/6.

²³ AHE, Hemeroteca, Antonio Amat N., “Ensayo Pedagógico”, en *Chiapas Nuevo*, n. 8, Tuxtla Gutiérrez, 21 de marzo de 1937, p. 3.

de la educación de Chiapas, solo se conformaría en las “canchas deportivas”, puesto que al cultivar “el músculo” se tendrá “la satisfacción de contribuir al engrandecimiento de la Patria, haciéndola fuerte y respetada”.²⁴

Si los miembros del gremio educativo iban a jugar un papel fundamental en la extensión de estas ideas, no podemos decir menos de los miembros de la Federación Regional Revolucionaria del Trabajo, cuyos intereses conocemos gracias a su órgano escrito, el periódico *Alborada*. En él se leen informaciones relativas a la constitución de un “Comité Pro-Gimnasio”,²⁵ a la labor de su organización en beneficio de la práctica deportiva,²⁶ a los triunfos obtenidos por sus agremiados en justas deportivas,²⁷ o a la creación de “Campos de Recuperación Física para Obreros”.²⁸ Es decir, para las organizaciones corporativas que progresivamente perfilaban el futuro sistema político mexicano alrededor del partido único, el deporte y la actividad física representaban un hecho de relevancia para el futuro del país, reflejado en la constitución físico-atlética de sus ciudadanos.

El caso más significativo, aunque publicado unos años después del periodo que estudiamos, aparece en una obra escrita sobre la educación en Chiapas en los primeros años de la década de los cuarenta del siglo XX. En ella el autor, Roldán Velasco Farrera, confronta a uno de los pensadores más influyentes en el periodo revolucionario, y también con posterioridad, José Vasconcelos. Sus críticas se refieren al rechazo que Vasconcelos hace del deporte practicado por los campesinos, puesto que éstos ya trabajan en una actividad sana, al igual que recomienda a los jóvenes más la lectura que la práctica deportiva. La respuesta del chiapaneco es totalmente contraria,²⁹ puesto que considera que los jóvenes expuestos a lecturas prolongadas

²⁴ AHE, Hemeroteca, “Cultivad vuestros músculos”, en *Crisol*, Tuxtla Gutiérrez, 10 de diciembre de 1937, p. 2.

²⁵ AHE, Hemeroteca, “Se integra el Comité Pro-Gimnasio”, en *Alborada*, n. 28, Tuxtla Gutiérrez, 24 de septiembre de 1938, p. 6.

²⁶ AHE, Hemeroteca, “La Federación Regional Revolucionaria del Trabajo, tiene listo su Track-Team de atletismo”, en *Alborada*, n. 29, Tuxtla Gutiérrez, 1 de octubre de 1938, p. 5.

²⁷ AHE, Hemeroteca, “Federación Obrera ganó el X Encuentro de Atletismo por 137 puntos”, en *Alborada*, n. 32, Tuxtla Gutiérrez, 22 de octubre de 1938, p. 4. Ángel Pola fue el “campeón olímpico con 17 y medio puntos”.

²⁸ “En el pasado Congreso Nacional de Higiene y Medicina del Trabajo, (...) fue aprobada unánimemente la ponencia presentada por el C. Prof. Amado Jordán, Delegado del Departamento Autónomo de Educación Física, sobre el interesante tema de: <<CAMPOS DE RECUPERACIÓN FÍSICA PARA OBREROS>>. (...) la creación de los citados campos, verdadera tabla de salvación para nuestros obreros, cuando, agotados por el rudo maquinismo actual y faltos de medios adecuados de vida higiénica y gimnasia aplicadas, se ven de pronto sumidos en una decadencia fisiológica...”; AHE, Hemeroteca, “Campos de Recuperación Física para Obreros y Campesinos”, en *Alborada*, n. 40, Tuxtla Gutiérrez, 17 de diciembre de 1938, p. 4.

²⁹ Esta visión de la juventud no era extraña, véase Alexis E. Aguilar, “Por qué nos Unimos”, en *Otolum*, n. 1, México, 14 de septiembre de 1937, pp. 1-2, “Es la juventud responsable del mañana; una juventud que saldrá a la lucha de la vida diaria a convivir los problemas del momento; no es ya el estudiante de hoy una rata de bibliotecas que habrá de enclaustrarse en su gabinete para adquirir una vasta cultura; el estudiante moderno ya no estudiará para la escuela, sino para la vida misma...”.

No tardarán en perder el color natural, en sufrir indigestiones, dolores de cabeza, etc., principalmente la enfermedad mental, causada por el recargo de esfuerzo y que los psicólogos han dado en llamar, Surmenaje en Francia; Oveopresure, en Inglaterra, y Neberburdung, en Alemania.³⁰

El mismo autor, sin embargo, no deja de recordar que la extensión de la práctica deportiva va ligada, al mismo tiempo, al incremento presupuestal en dicho rubro, el cual es remarcado en el gobierno del Dr. Rafael Pascacio Gamboa, donde de un presupuesto inicial de \$18,030.00 en 1941 se pasa a los \$44,617.92 de 1944, su último año de mandato.³¹

Las propuestas que, especialmente, se mencionan en la prensa chiapaneca de esos años parecen ligadas a los parámetros del incipiente deporte surgido en la Inglaterra decimonónica, parámetros que se asemejan a las actitudes puritanas que entendían la vida a través del esfuerzo, el trabajo y la disciplina,³² sin embargo, el discurso no tiene por qué coincidir, en aquel entonces, con la realidad vivida en Chiapas, como veremos más adelante.

2. La utilización del deporte para la causa revolucionaria nacional

El Partido Nacional Revolucionario (PNR) hacía suya la causa del deporte y la ponía a su servicio, como otros regímenes políticos del mismo periodo hacían en diversos países. En 1932 el partido invitó a los atletas del territorio mexicano a participar en el desfile que por la capital de la República conmemoraría el aniversario de la revolución mexicana. Desfile que no sólo era un elogio al deporte, sino que en la redacción de la convocatoria los atletas se comprometían a “fortalecer su cuerpo y disciplinar su espíritu, para poder ser dignos representantes de nuestra raza”, así como con su participación prestarían “solemne juramento atlético de cooperación física en la campaña pro-raza que el Partido ha emprendido”.³³

Era normal, desde esta perspectiva, que un año antes, y en el periodo del gobernador Enríquez, se hicieran compatibles, por no decir que necesarias, las demostraciones de desarrollo económico y social, como la inauguración del tramo carretero que unía Arriaga con Cintalapa, y las actividades que ligaban las celebraciones del XX aniversario de la revolución

³⁰ Roldán Velasco Farrera, *La educación en Chiapas en los últimos 4 años*, Tuxtla Gutiérrez, 1944, pp. 40-42; AHE, Fondo FCG, Sección Libros.

³¹ “La diferencia por sí sola puede servir para formarse idea de lo que pudo hacerse demás en este Ramo. Construcción de campos deportivos en escuelas, plazas principales de las poblaciones, y el Estadio Olímpico al pie del Monumento a la Bandera. Compra de implementos necesarios para equipar a grupos de todas las clases sociales; competencias, concursos, etc. Y la consecuencia de todo esto? Formación de conjuntos y clubes deportivos y el aumento de la afición”, *Ibid.*

³² N. Puig, et alii, “Propuesta de marco teórico interpretativo...”, 1996, p. 77.

³³ AHE, Hemeroteca, *La Vanguardia*, n. 187, Tuxtla Gutiérrez, 30 de octubre de 1932, p. 1.

mexicana con la lucha antialcohólica, todo ello acompañado de actividades de carácter deportivo.³⁴

El deporte, por lo tanto, estuvo cada vez más unido a la práctica de la ritualidad civil. Por una parte, como elemento imprescindible para crear el nuevo mexicano y, también chiapaneco y,³⁵ por otra, porque en el empeño de conseguir ese objetivo regenerador la actividad pública de los gobernantes tomaba cualquier aporte, especialmente de instalaciones deportivas, como la demostración de que el camino era el correcto.³⁶

Si la institucionalización deportiva era perceptible desde las más altas instancias gubernamentales mexicanas, para descender a los poderes estatales y municipales, no cabe duda que, a la vez, la penetración del partido que iba a convertirse en partido de Estado, el PNR, se hacía más palpable a mediados de la década de los treinta.³⁷ El caso de Chiapa de Corzo resulta significativo al reestructurarse su comité deportivo utilizando todos los órganos revolucionarios del partido: comité municipal del PNR, comité municipal del bloque de mujeres de acción revolucionaria y bloque de jóvenes revolucionarios y maestros federales y del estado.³⁸ Pero esta presencia de la política, y especialmente de las formas de relación entre los políticos y la sociedad, no era ajena a las nuevas organizaciones deportivas que surgían. Las solicitudes de equipos deportivos y las respuestas favorables, en muchos casos, responden a esta forma vertical y personalizada del ejercicio del poder.³⁹

³⁴ AHE, Hemeroteca, *La Vanguardia*, n. 139, Tuxtla Gutiérrez, 15 de noviembre de 1931, p. 1/4.

³⁵ “Gran desfile Deportivo para conmemorar el 26 aniversario de la Revolución Mexicana. Tomarán parte: educandos de las escuelas, empleados de gobierno, clubs deportivos, etc, haciendo ejercicios gimnásticos y calisténicos y portando cartelones alusivos a la campaña antialcohólica, además de festejos de carácter netamente popular (...). Sabemos que el señor Gobernador Provisional Lic. Amador Coutiño C., arengará a los deportistas desde el balcón central de Palacio, exitándolos(sic) a practicar los deportes y a alejarse de los vicios para formar una nueva Patria, fuerte y poderosa”, AHE, Hemeroteca, *Simiente*, n. 2, Tuxtla Gutiérrez, 22 de noviembre de 1936, pp. 1/8.

³⁶ Un caso de tantos se produce en el barrio de San Roque de la capital Tuxtla Gutiérrez, en aquel momento transformado en barrio “La Libertad” por la política desfanatizadora desplegada por el gobierno del coronel Victórico R. Grajales, cuando el presidente municipal en turno, Gustavo López Gutiérrez, inaugurará una cancha de básquetbol; AHE, Hemeroteca, “Inauguración de una nueva cancha”, en *La Vanguardia*, n. 235, 15 de octubre de 1933, p. 1.

³⁷ “El Gobierno del Estado y el Comité de Estado del P.N.R., en su afán de buscar el mejoramiento de las clases trabajadoras y deportistas de esta Ciudad, dando su apoyo decidido y sincero a la Dirección de Educación Física en el Estado, la que animada a su vez de poder realizar durante el corriente año de 1937 una labor completamente intensa y que se haga llegar a todas las clases sociales el beneficio del Deporte para crear un CHIAPAS FUERTE Y SANO; atentamente invita a todos los Campesinos, Obreros, Empleados Públicos y Comerciales, Estudiantes y Deportistas en General, a que concurran a la Asamblea que tendrá verificación el sábado 20 de febrero (...), en el lugar que ocupa la Casa del Pueblo, con el objeto de elegir nuevas Mesas Directivas de las Asociaciones...”, AHE, Hemeroteca, “Reorganización Deportiva en este Estado”, en *Chiapas Nuevo*, n. 3, Tuxtla Gutiérrez, 7 de febrero de 1937, pp. 1/6.

³⁸ Fue designado como nuevo presidente el diputado Moisés Enríquez, mientras que el profesor Ángel Pola ocupó el cargo de vicepresidente; AHE, Hemeroteca, Esthela Jiménez E., “Se reorganizó el comité deportivo de Chiapa de Corzo”, en *Liberación*, n. 54, 18 de agosto de 1935, p. 6.

³⁹ AHE, Secretaría de Gobierno, Gobernación, Tomo VI, Solicitudes, 1926, Ricardo Barrientos al Gobernador Interino, Chiapa de Corzo, 8 de diciembre de 1926. El Presidente de la mesa Directiva del “Club Deportivo Chiapaneco” solicita la dotación de un “Equipo de Baseball, ya que por su alto valor no podemos nosotros adquirirlo, no obstante el grande entusiasmo que nos anima”. La respuesta a la solicitud la dirige el Secretario

Seguramente la relevancia que el deporte adquiere para los políticos se observa con precisión en la evolución de los informes de los gobernadores chiapanecos o de los presidentes municipales.⁴⁰ El primer informe de gobernador que conocemos, del periodo de referencia, con alguna mención a la práctica deportiva es el de Carlos A. Vidal de 1926. Este gobernador, caído en desgracia hasta el grado de ser ejecutado, representó una cierta ruptura respecto al grupo en el poder que lo precedió, el encabezado por Tiburcio Fernández Ruiz, debido sobre todo a su talante anticlerical, acorde con las directrices nacionales de la época, y por su acercamiento a las organizaciones políticas y campesinas que brotaban en el Soconusco y en los aledaños municipios de la Sierra Madre.

Sobre la práctica deportiva destaca que haga mención a la construcción de “clavas, bastones y paralelas” en el taller de carpintería de la “Inspección de obras”, materiales destinados a “los alumnos de cultura física”, práctica que según sus palabras “ha despertado entusiasmos inusitados en la juventud estudiantil”.⁴¹ Su interés, y la forma de reflexionar sobre el tema, ya había quedado clara en una iniciativa de ley propuesta para crear, a mediados de 1925, la Escuela Industrial de Chiapas. Con un discurso utilitarista, que señalaba al “manirrotismo tradicional que nos aqueja” como la causa de muchos problemas estatales, y con la finalidad de “disminuir hasta donde sea posible el profesionismo mendicante, la ineficiente empleomanía y la esclavitud en que se encuentra nuestro proletariado”, proponía agregar a la enseñanza “utilitaria, la educación física, moral e intelectual de la niñez (...), y necesitan ser fuertes de cuerpo y alma”.⁴²

El siguiente gobernador que hará mención a la actividad deportiva es Raymundo E. Enríquez, entusiasta de los deportes, como se demostró con la construcción de instalaciones deportivas en la residencia de gobierno. Su informe de 1929, al igual que los posteriores (1930, 1931 y 1932), prestarán una atención inusitada, hasta entonces, al tema. Destaca cómo la primera mención al deporte es situada entre las referencias a la “cruzada” emprendida contra el alcoholismo y el analfabetismo, o a favor de la regeneración del indio y del progreso, al apoyar en este último aspecto el desarrollo de escuelas industriales.⁴³ Sin embargo es en el ramo de “Acción Educativa” donde el mandatario argumentó respecto al papel del “desarrollo

General de Gobierno, el día 13 de diciembre del mismo año, donde indica que “ya se dirige (sic) carta particular al C. Gral. Carlos A. Vidal, Gobernador Constitucional del Estado, actualmente en la capital de la República, a efecto de que en su estancia allá vea si lo adquiere de cuyo resultado se dará cuenta a ustedes oportunamente”.

⁴⁰ AHE, Fondo FCG, Sección Libros, *Informe del C. Celso Selvas, Presidente del H. Ayuntamiento de Tuxtla Gutiérrez, en el primer año de gestión administrativa*, Tuxtla Gutiérrez, 1935. El presidente municipal indica que el ayuntamiento contribuyó en este rubro “incluyendo en todos los festejos que se celebraron, encuentros deportivos, donando pelotas a algunos equipos, tableros y cestos a la Cancha del Barrio de la Reforma y otorgando numerosos premios para estímulo de los atletas vencedores”, p. 15.

⁴¹ AHE, Fondo FCG, *Informe rendido por el Gobernador Constitucional del Estado de Chiapas, General Carlos A. Vidal, ante la XXXI Legislatura...*, Imprenta del Gobierno, Tuxtla Gutiérrez, 1926, p. 15.

⁴² AHE, Fondo FCG, *Periódico Oficial del Estado de Chiapas*, T. XLII, n. 26, 1 de julio de 1925, pp. 5-7.

físico” en su año de labores, y sobre el impulso dado a través de la dotación de materiales, reuniones para los niños al aire libre llamadas “Sábados Sociales Escolares” y, sobre todo, con la designación de un profesor, Mario García Luna, por parte de la Secretaría de Educación Pública para que dirigiera la enseñanza de esta materia.⁴⁴

Sin embargo, cuando el mandatario será más claro en sus propósitos, al menos de forma discursiva, es en el informe de 1930, en el que no duda en señalar que

la Cultura Física es uno de los medios esenciales para la formación de una raza fuerte, alejando a los hombres de los centros de vicio, [por ello] se ha fomentado y se seguirá fomentando, pues al efecto (sic), en los Encuentros Atléticos verificados en la ciudad de México en el mes de enero del corriente año, tomó parte un equipo de este Estado, compuesto de 13 atletas entre los que figuraron también indígenas.⁴⁵

Las referencias a la cultura física, o a la enseñanza y práctica del deporte, habían llegado para quedarse en las reflexiones de los gobernantes, especialmente porque estaban unidas, como es perceptible en la cita anterior, al proyecto de transformación social que, de manera precisa, se ligaba al control y educación del cuerpo. Los apartados de “Educación Física”, “Educación Física y Deportes”, “Acción Cívica y Bellas Artes” en los informes de los gobernadores hacen referencia a la dotación de materiales, al apoyo para la competición de chiapanecos fuera de su estado pero, sobre todo, a la “efectividad de los diversos deportes” para “educa[r] a los elementos sociales”.⁴⁶ No cabe duda que el Coronel Victórico R. Grajales, el más destacado anticlerical al frente de los destinos de Chiapas en el periodo de estudio, asumió los postulados que hacían del deporte uno de los motores de la transformación integral de los ciudadanos y, por ende, de la sociedad:

Hemos procurado intensificar lo más que nos ha sido posible este aspecto importante de la educación de la juventud, base, seguramente, no sólo del mejoramiento espiritual

⁴³ AHE, Fondo FCG, *Informe rendido por el Ciudadano Gobernador Constitucional del Estado de Chiapas, Ing. Raymundo E. Enríquez, ante la XXXII Legislatura...*, Imprenta del Gobierno, Tuxtla Gutiérrez, 1929, p. 5. En los informes siguientes del mandatario se insiste en esta misma lógica de “cruzada” y se afirma, como en 1930, que “se seguirá procurando, crear hombres fuertes y sanos hasta lograr el cumplimiento del principio que dice: <<mens sana in corpore sano>>”, p. 5.

⁴⁴ *Ibid.*, 1929, p. 45.

⁴⁵ AHE, Fondo FCG, *Informe rendido por el Gobernador Constitucional de Chiapas, C. Ing. Raymundo E. Enríquez, ante la XXXIII Legislatura...*, Talleres Tipográficos del Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez, 1930, p. 41.

⁴⁶ AHE, Fondo FCG, *Informe rendido por el C. Coronel Victórico R. Grajales, Gobernador Constitucional del Estado, ante la XXXIV Legislatura del mismo...*, Talleres Tipográficos del Gobierno, Tuxtla Gutiérrez, 1933, p. 11.

de nuestra raza, sino de su regeneración, por cuanto por este medio se consigue modificar las costumbres, alejándola de los centros de vicio.⁴⁷

Desde su informe de 1937 el gobernador Efraín A. Gutiérrez, al igual que sus predecesores, otorga un papel transformador al deporte en la sociedad chiapaneca,⁴⁸ pero será en los dos años posteriores, consolidado en su mandato, cuando sus afirmaciones y acciones aparecen más claras y enlazan, plenamente, con distintos aspectos que se han resaltado en este texto. En primer lugar, la inserción de la práctica deportiva en un cúmulo de acciones encaminadas a lo que él denominó “la elevación del standard de vida, el mejoramiento de las condiciones de higiene y de salud y la dignificación por medio de la enseñanza, de las clases trabajadoras”, lo anterior sólo sería posible si se actuaba en los frentes que ya se habían repetido, hasta la saciedad, en años anteriores: “la divulgación de los conocimientos culturales, la propagación de los hábitos deportivos, la campaña contra los vicios y en general todo aquello que significa organización, mejoramiento, elevación del obrero”.⁴⁹ En segundo lugar, la adquisición y reparto de materiales para uso de los deportistas;⁵⁰ en tercer lugar la creación de instituciones con personal especializado en la materia, como es el caso del Departamento de Educación Física, dependiente de la Dirección de Acción Cívica y Bellas Artes, constituido por un director y doce profesores, “de los cuales 4 imparten educación en esta Capital a más de 4,500 niños, y los ocho restantes trabajan en las Colonias Agrarias y demás centros de población indígena”.⁵¹ Un cuarto aspecto es la paulatina consolidación de la preparación deportiva para competencias locales y nacionales, como el “Encuentro Nacional de Basquetball”, “el primer Encuentro Atlético Estatal de Ejidatarios” o el “Segundo Encuentro Nacional de Ejidatarios” y, finalmente, la relación, que hasta la fecha es inseparable, entre la actividad deportiva organizada y la celebración de los aniversarios de la Revolución Mexicana, como señalaba el gobernador Gutiérrez al afirmar en 1938 que se “están entrenando los respectivos

⁴⁷ AHE; Fondo FCG, Informe que el C. Gobernador Constitucional del Estado de Chiapas, Victórico R. Grajales rinde a la H. XXXV Legislatura..., Talleres Tipográficos del Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez, 1934, p. 37.

⁴⁸ AHE, Fondo FCG, *Informe rendido por el C. Gobernador Constitucional del Estado de Chiapas, Ing. Efraín A. Gutiérrez, ante la XXXVI Legislatura...*, Talleres Linotipográficos del Estado, Tuxtla Gutiérrez, 1937.

⁴⁹ AHE, Fondo FCG, *Informe rendido por el C. Gobernador Constitucional del Estado de Chiapas, Ing. Efraín A. Gutiérrez, ante la H. XXXVII Legislatura...*, Talleres Linotipográficos del Estado, Tuxtla Gutiérrez, 1938, p. 10.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁵¹ *Ibid.*, p. 17. En el informe de 1939 se amplía la eufórica información respecto a la labor en este rubro: “El Deporte ha sido fuertemente estimulado y organizado en todo el Estado, y a este fin, se ha contado con un cuerpo de Promotores de Educación Física, que recorre sistemáticamente las diversas regiones del Estado, organizando Clubes Deportivos, instruyendo a los campesinos en los diferentes deportes (...). Los resultados de esta cruzada han sido palpables, pues se han dejado sentir en las competencias ya inter-escolares, ya inter-ejidales...”, véase, AHE, Fondo FCG, *Informe rendido por el C. Gobernador Constitucional del Estado de Chiapas, Ing. Efraín A. Gutiérrez, ante la H. Legislatura Constitucional de esta Entidad Federativa...*, Talleres Linotipográficos del Estado, Tuxtla Gutiérrez, 1939, p. 12.

contingentes que participarán en el desfile del 20 del actual, Aniversario de la Revolución Mexicana, en la Capital del País”.⁵²

En cuanto a los informes de los presidentes municipales, es en la década de los años treinta cuando son más extensas y nítidas las alusiones al deporte.⁵³ El presentado por el munícipe de la entonces llamada Ciudad de Las Casas (San Cristóbal de Las Casas) en 1935, es un buen ejemplo, al situar la campaña a favor de los deportes como actividad “contra el alcoholismo, contra el fanatismo y contra el analfabetismo”, así como se menciona la constitución del comité deportivo municipal del Partido Nacional Revolucionario y el nombramiento de un promotor y organizador de deportes.⁵⁴

Con respecto a la labor antialcohólica, no resulta extraño que la Liga Femenil Antialcohólica, recién creada en Chiapas durante el año 1931, se presentara en sociedad con “una tarde deportiva”, con ejercicios físicos, tabla calisténica y dos encuentros de básquetbol,⁵⁵ o que gran parte de las soluciones que giran en torno a la campaña profiláctica contra la ingesta del alcohol, o de sus consecuencias, estuviera secundada en la necesidad de educación e instalaciones deportivas;⁵⁶ propuestas que continuarán hasta entrados los años cuarenta, como un promotor deportivo de Huixtla, Galdino Vázquez, señalaba en una entrevista realizada por un semanario local.⁵⁷

Los clubes deportivos adquirirían una doble motivación, por una parte responder a lo propio de su orientación y, por otra, llenar capítulos que las instituciones de diversa índole no cubrían. De esta manera se pensaban “con el fin de desterrar ese aislamiento en que vivían los habitantes de este lugar” según expresión del organizador del “Club Deportivo Social Cultural <<Unión y Progreso>>” de Bejucal de Ocampo,⁵⁸ se creaban bibliotecas, como en el caso del

⁵² *Ibid.*, 1938, p. 17.

⁵³ Lo mismo se puede decir para el año de 1940. *Informe que rinde el C. Presidente Municipal, Salvador Morales M., en el segundo y último año de su periodo constitucional*, Tuxtla Gutiérrez, 1940, AHE, Fondo FCG, Sección Libros. En este informe el munícipe de la capital de Chiapas le dedica un amplio espacio en su informe, además de señalar que sin contar con presupuesto dedicó recursos para premios, transporte y organización de eventos deportivos, véanse pp. 20-21.

⁵⁴ *Informe que rinde el C. Lic. Evaristo Bonifaz, Presidente del H. Ayuntamiento Constitucional, Ciudad de Las Casas, Chiapas, acerca de la labor desarrollada en el año de 1935*; AHE, Fondo FCG, Sección Libros.

⁵⁵ AHE, Hemeroteca, “Hoy tarde deportiva”, en *La Vanguardia*, n. 138, Tuxtla Gutiérrez, 8 de noviembre de 1931, p. 4.

⁵⁶ AHE, Hemeroteca, “Antialcoholismo”, en *Las Noticias*, 4 de noviembre de 1933, p. 3.

⁵⁷ “Es evidente que los jóvenes que adquieren interés por el deporte, aumentan sus condiciones físicas de un modo favorable a ellos mismos, redundando esto en beneficio hasta de su propia raza, además, que logra apartarles de los vicios, pues un deportista jamás puede ser un alcohólico”; AHE, Hemeroteca, JAIKI, “Página Deportiva”, en *Piedra de Huixtla*, n. 94, Huixtla, 19 de enero de 1941, p. 7.

⁵⁸ AHE, Secretaría de Gobierno, Gobernación, Tomo VI, 1929, El Presidente Municipal, Fausto Reyes, al Gobernador del Estado, Bejucal de Ocampo, 1 de julio de 1929. La organización de festivales culturales y actividades deportivas (básquetbol y fútbol) también debía cumplir las disposiciones del Departamento de Salubridad, según el presidente municipal, por lo que los estatutos del club prohibían fumar en los salones del club, y deploraban los actos inmorales y el alcoholismo, al mismo tiempo que la asociación deportiva estaba obligada “a celebrar las fiestas cívicas en compañía de las Autoridades Municipales y Escolares para que

Club Deportivo ‘La Unión’ de Motozintla,⁵⁹ o se recaudaban fondos, en el mismo municipio, a través de la competencia entre dos equipos de “polo”,⁶⁰ el denominado “Raymundo E. Enríquez” y el “Partido Nacional Revolucionario”.⁶¹ Las referencias al polo o a la equitación no deben extrañar si tomamos en cuenta que, en buena medida, eran actividades deportivas ligadas al ejército, y la contienda revolucionaria había propiciado la llegada de tropas y oficiales foráneos, incluso para ocupar el máximo cargo de representación política en Chiapas.⁶²

Hasta la expansión de un “viril deporte” minoritario como el tiro, se convertía en una “obra patriótica” desde “el punto de vista Nacional”,⁶³ aunque lo que iba a consolidarse a partir de aquellos años era la relación entre la práctica deportiva, o al menos su presencia como espectáculo, y las conmemoraciones cívicas ligadas a la independencia de México e incorporación de Chiapas a dicho nuevo Estado, o a los festejos del hecho revolucionario y al nuevo calendario nacional, ajeno a la tradición religiosa católica. Ejemplo de lo anterior era la mención de estas actividades, en el informe de 1935 del gobernador Victórico R. Grajales:

En el pasado mes de septiembre con motivo de la celebración de nuestras fiestas patrias, se efectuaron entusiastamente entre los elementos escolares, primarios de esta Capital, varios juegos entre los que destacaron sobremanera, el encuentro atlético femenino y el Pentatlón juvenil. En ellos tuvimos oportunidad de admirar a diversos elementos que se distinguieron en carreras, lanzamiento de la bala, de jabalina, saltos de altura, de longitud y carreras de relevos.⁶⁴

Los desfiles deportivos en el día de la Revolución Mexicana, el 20 de noviembre, no eran incompatibles, por supuesto, con las actividades locales que conmemoraban la Independencia de México, como por ejemplo la celebración en Arriaga del “Primer Encuentro Atlético” del 12 al 17 de septiembre,⁶⁵ aspectos ambos que se prolongan y amplían hasta el presente, como

revistan mayor solemnidad”; según señalaba su artículo 11.

⁵⁹ AHE, Hemeroteca, *La Vanguardia*, n. 147, 17 de enero de 1932, pp. 3-4.

⁶⁰ No es extraña la aseveración de que existían equipos de polo, concretamente la prensa de Tapachula se refiere a dicho deporte: “Sí, señor. Polo, lo que quiere decir que nos sobran tamaños para cualquier cosas, y que no hay para que andar llorando nuestras desventuras”; AHE, Hemeroteca, *Las Noticias*, n. 48, 27 de enero de 1934, p. 3.

⁶¹ AHE, Hemeroteca, *La Vanguardia*, n. 200, 5 de febrero de 1933, p. 2.

⁶² Véase, por ejemplo, las “circulares a los Ayuntamientos municipales recomendándoles el Deporte de la Equitación y honores a la Bandera Nacional”, mencionadas en AHE, Fondo FCG, Informe rendido por el C. Ing. Raymundo E. Enríquez, Gobernador Constitucional del Estado de Chiapas, ante la Legislatura del mismo..., Imprenta del Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez, 1932, p. 9.

⁶³ AHE, Hemeroteca, Virgilio López Villers, “El tiro”, en *Renovación*, n. 1, Tuxtla Gutiérrez, 7 de enero de 1933, p. 4.

⁶⁴ AHE, Fondo FCG, *Informe que el C. Gobernador Constitucional del Estado de Chiapas, Victórico R. Grajales, rinde a la H. XXXV Legislatura...*, Tuxtla Gutiérrez, 1935, p. 44.

⁶⁵ AHE, Hemeroteca, “En conmemoración de las fiestas patrias, Arriaga prepara su primer encuentro atlético”, en *Alborada*, n. 24, Tuxtla Gutiérrez, 27 de agosto de 1938, pp. 1-8.

las actividades deportivas organizadas para celebrar aniversarios de hechos relevantes para el Estado nacional.⁶⁶

El desarrollo del cuerpo, también, estaba ligado a uno de los pilares y referencias de todo el periodo revolucionario y postrevolucionario, la juventud. Los jóvenes, presente, pero sobre todo futuro de la nación mexicana, debían establecer una alianza estratégica entre los que pensaban y los que tenían como principal virtud su fuerza física:

La juventud pensante debe acercarse a la del músculo y formar esa fuerza incontrastable que producen LA IDEA Y LA ACCIÓN, para suplir nuestra carencia de recursos y así emprender la resolución de nuestros problemas con nuestros propios elementos. Dejémonos de ambicionar grandezas, realizables solo con factores extraños; hagamos que nuestras lucubraciones (sic) no salgan del plano en que actuamos...⁶⁷

Otro de los grupos sociales fundamentales para el nuevo régimen eran los campesinos, por lo que no debe extrañar que en 1937, durante el mandato del general Lázaro Cárdenas, se lanzara la convocatoria, en la prensa estatal, para la celebración del “Primer Encuentro Ejidal de la República”, acontecimiento que se llevaría a cabo en la celebración de la Revolución Mexicana, el día 20 de noviembre de ese mismo año.⁶⁸ Dos años más tarde la participación de los ejidatarios chiapanecos se realizó en la comunidad agraria “Unión Roja”, del municipio de Cacahotán, donde se congregaron “233 ejidatarios competidores en diversas ramas del deporte” para celebrar el “Primer Encuentro Deportivo Regional Inter-Ejidal”.⁶⁹ Por el mismo motivo, nada extraño parecía que los comités deportivos que se formaban en la entidad tuvieran nombres relacionados con la causa revolucionaria, como el comité deportivo de Acala, llamado “Emiliano Zapata”.⁷⁰

El deporte y su institucionalización ya no podría desligarse, a partir de entonces, de la consolidación de un régimen político pero, a la vez, dicha consolidación no se entendía alejada de la paulatina incorporación de la población a un proyecto que transitaba de la regeneración individual y social hacia la identificación regional y nacional.

⁶⁶ Por ejemplo, para celebrar el 63 aniversario de la expropiación petrolera en México, PEMEX organizó en Reforma, un “programa cívico deportivo”: maratón libre de 5 km, carreras de relevos, partidos de fútbol, béisbol. *Cuarto Poder*, 18 de marzo de 2001, p. 17.

⁶⁷ AHE, Hemeroteca, Mario E. Balboa R., “Al margen de ‘Luz, mas Luz’...del Lic. Robles”, en *La Vanguardia*, n. 219, 25 de junio de 1933, p. 2. Véanse, también, NOEL, “El Espíritu de la Nueva Raza”, en *Tepetchia*, n. 1, México, septiembre de 1930, p. 7; Alexis E. Aguilar, “Por qué nos Unimos”, en *Otolium*, n. 1, México, 14 de septiembre de 1937, pp. 1-2.

⁶⁸ AHE, Hemeroteca, *Chiapas Nuevo*, n. 17, Tuxtla Gutiérrez, 27 de mayo de 1937, pp. 1/6.

⁶⁹ AHE, Hemeroteca, “Primer Encuentro Deportivo Regional Inter.-Ejidal”, en *El Sur de México*, n. 795, Tapachula, 16 de noviembre de 1939, p. 1.

⁷⁰ AHE, Hemeroteca, *Chiapas Nuevo*, n. 17, Tuxtla Gutiérrez, 27 de mayo de 1937, p. 2.

Reflexiones finales

El deporte se ha convertido en un referente obligado de la vida de los individuos, tanto en su práctica como en su contemplación como espectáculo. De hecho, una relectura de la idea de “proceso de deportivización”, expresada por Elias y Dunning, es la manifestada por Sánchez, quien entiende tal proceso en el presente cuando el discurso social y político toma como referente simbólico al deporte, hasta el punto de que utiliza su mismo lenguaje.⁷¹

Esta penetración actual del lenguaje deportivo en la vida social y la proliferación de la llamada “cultura del cuerpo” o “culto al cuerpo”, que reviste tintes absolutamente puritanos, como se ha encargado de recordarnos, entre otros Bauman,⁷² no responde, en su totalidad, a lo expresado en estas páginas, que quieren mostrar cómo la progresiva institucionalización de la práctica deportiva en Chiapas estuvo atravesada, por una parte, por la necesidad de transformar a la sociedad a través del cada vez mayor control ejercido sobre los cuerpos de los chiapanecos, caracterizados por las deficiencias atribuidas a su población indígena y, por otra, por la labor de “regeneración” que el Estado, convertido en redentor, asumió como propia para construirse y para constituir la nación.

Los políticos y funcionarios surgidos de la revolución mexicana no improvisaron al respecto, contaban con el bagaje establecido en las últimas décadas del siglo XIX y la primera del XX. Los pensadores positivistas, algunos con responsabilidades políticas, habían establecido que la libertad individual tenía que someterse a las leyes y al orden del progreso, por lo que el Estado debía intervenir, “como órgano servidor de la sociedad”, en la educación moral y preparación de los mexicanos, entendiendo como moral “el resorte que estimula o detiene impulsos, las acciones o los actos buenos o malos que el hombre realiza en sociedad”.⁷³ Es decir, desde tal concepción estos actos no sólo podían sino que era necesario que se ordenaran y fueran dirigidos por el organismo social indicado, en este caso el Estado.

Con matices distintos, pero sobre la misma base de la intervención estatal en la educación y transformación del cuerpo social, a partir de la modificación del cuerpo individual y las prácticas antihigiénicas que iban ligadas a él, el Estado mexicano se propuso mostrar a indígenas y campesinos que era posible una “vida mejor” gracias al programa higienizador articulado en clubes de higiene y aseo, ligas antialcohólicas y, por supuesto, a través del

⁷¹ R. Sánchez, “Els jocs esportius tradicionals i l’esport”, en L. Calvo y J. Mañá, *De l’ahir i de l’avui...*, 1995.

⁷² Z. Bauman utiliza el ejemplo de Jane Fonda, quien considera a su cuerpo una posesión, un producto propio, “una responsabilidad propia”, aspectos que denotan la culpa y la vergüenza por las imperfecciones del mismo, en la línea argumental puritana de la redención de los pecados en manos, exclusivamente, del pecador, véase Z. Bauman, *Modernidad Líquida*, 2004, p. 73.

⁷³ Véase L. Zea parafraseando a Gabino Barreda, *op. cit.*, p. 111.

deporte, como con claridad lo percibía Narciso Bassols.⁷⁴ El cambio cultural, como apunta Palacios, iba dirigido a erradicar las viejas prácticas, los viejos “vicios”, que eran los “instrumentos de su propia explotación”, y debían ser cambiados por los nuevos deportes que estaban iniciando su auge en la década de los treinta del siglo pasado, el *basket-ball*, el *base-ball* o el *volley-ball*.⁷⁵

Más que la democratización de la actividad física amparada en deportes organizados o la espectacularización de la misma, hechos que se producían de manera paulatina especialmente en la Inglaterra de los años de referencia, lo que se observa en Chiapas es un proceso inclinado a transformar a la sociedad y a los individuos que la componían desde arriba, un proceso vertical donde los funcionarios o grupos adinerados de las incipientes ciudades se convertían rápidamente al proyecto emancipador del cuerpo, mientras que los campesinos e indígenas recibieron la actividad físico-deportiva como forma de incorporarse al proyecto nacional dispuesto a crear ciudadanos sanos y aptos, dignos del modelo modernizador pero, sobre todo, ajenos a prácticas tradicionales, consideradas degeneradas.

Sí existió, entonces, una nítida connotación entre la emergencia de grupos de burócratas y políticos emanados del periodo revolucionario y la práctica deportiva, tal como Hobsbawm lo advierte en la burguesía europea, o también llamada “nueva clase dirigente”, cuyas actividades de ocio y recreativas, en especial las ligadas al deporte, permitían una distinción evidente con otros grupos sociales, aquellos que en Chiapas, y en México en general, eran considerados degenerados, ya sea por definiciones racialistas o por su forma de vida.⁷⁶

Distinción clasista, y también racial en la palabrería de la época, que hacía de la práctica deportiva organizada un diacrítico de clase y una escuela de regeneración antes de que aparecieran las prácticas segregadas del deporte, como en la actualidad se observan a través de las competencias para indígenas o en la celebración de encuentros nacionales de deportes autóctonos.⁷⁷

Lo expuesto en estas páginas contradice, como se señaló al principio del texto, la reiterada idea, reificada a fuerza de repetirse, de que la revolución mexicana fue ajena al territorio

⁷⁴ Véase G. Palacios, *op. cit.*, pp. 106-107, y también respecto a la política deportiva de Lázaro Cárdenas, L. González, *Los días del presidente Calles*, 1988, pp. 98/275-276.

⁷⁵ *Ibid.* Véase, también, como la Ley de Instrucción Primaria para el Distrito Federal y los Territorios Federales de 1908 ya alentaba la práctica de ciertos deportes de origen inglés como el fútbol o el básquetbol, E. Lopez Orendain, *op. cit.*

⁷⁶ E. Hobsbawm, *La era del imperio...*, 1998, pp. 184-192.

⁷⁷ En este sentido no hay que remontarse al desarrollo de los juegos olímpicos modernos o a la distinción social entre practicantes de uno u otro deporte para observar cómo en el presente el deporte puede ser factor aglutinante y, a la vez, de segregación. La justas deportivas para indígenas, por ejemplo, son un claro ejemplo de tal circunstancia. Concretamente, en noviembre del año 2001 se celebró en Chiapas el V Encuentro Nacional de Juegos y Deportes Autóctonos, Véanse *Cuarto Poder*, jueves 8 de noviembre de 2001, pag. C7 y 10 de noviembre de 2001, pag. C1.

chiapaneco. La expansión de ciertas campañas nacionales y la asunción por parte de los gobernantes y funcionarios locales de presupuestos que fueron bandera en la práctica totalidad de los gobiernos revolucionarios y postrevolucionarios, así lo demuestra. El caso del deporte es un buen ejemplo de ello, mas no el único.⁷⁸

Abreviaturas

AGN (Archivo General de la Nación)

AHE (Archivo Histórico del Estado)

FCG (Fernando Castañón Gamboa)

S.F. (Sin Fecha)

Prensa citada

Alborada (Tuxtla Gutiérrez)

Boletín de Educación Pública (Tuxtla Gutiérrez)

Boletín de Información (Tuxtla Gutiérrez)

Chiapas Nuevo (Tuxtla Gutiérrez)

Crisol (Tuxtla Gutiérrez)

Cuarto Poder (Tuxtla Gutiérrez)

Diario de Chiapas (Tuxtla Gutiérrez)

El Eco del Pueblo (Tuxtla Gutiérrez)

El Escolar (Tuxtla Gutiérrez)

El Informador (Tuxtla Gutiérrez)

El Sur de México (Tapachula)

La Vanguardia (Tuxtla Gutiérrez)

La Voz de Chiapas (San Cristóbal [de] Las Casas)

Las Noticias (Tapachula)

Liberación (Tuxtla Gutiérrez)

Piedra de Huixtla (Huixtla)

Renovación (Tuxtla Gutiérrez)

Simiente (Tuxtla Gutiérrez)

⁷⁸ Véase de nuevo lo expuesto por J. Womack Jr., *op. cit.*, p. 18: “Fue así como la Revolución Mexicana, contradictoria, imprecisa, contenciosa, omnívora y despiadadamente política, a veces radicalmente reformista, también tuvo lugar en Chiapas. No instituyó ningún tipo de democracia en el estado. Tampoco estableció la libertad, la igualdad ni la fraternidad (...). Pero la Revolución Mexicana tampoco hizo estos cambios en ninguna otra parte de México”.

Revistas citadas

Tepetchia (México D.F.)

Otolum (México D.F.)

Bibliografía

Bauman, Zygmunt, *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, FCE, 2004.

Dunning, Eric, “La dinámica del deporte moderno: notas sobre la búsqueda de triunfos y la importancia social del deporte”, en N. Elias y E. Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de civilización*, México, FCE, 1996, pp. 247-269.

Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1994.

Elias, Norbert, “Introducción”, en N. Elias y E. Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de civilización*, México, FCE, 1996, pp. 31-81.

Elias, Norbert y Eric Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de civilización*, México, FCE, 1996.

Hale, Charles, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, México, FCE, 2002.

Hobsbawm, Eric, *La era del imperio, 1875-1914*, Buenos Aires, Crítica, 1998.

Palacios, Guillermo, *La pluma y el arado. Los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del “problema campesino” en México, 1932-1934*, México, COLMEX-CIDE, 1999.

Puig, Nuria *et alli*, “Propuesta de marco teórico interpretativo sobre el asociacionismo deportivo en España”, en *Motricidad*, n. 2, 1996, pp. 75-92.

Sánchez, Ricardo, “Els jocs esportius tradicionals i l’esport”, en L. Calvo y J. Mañá, *De l’ahir i de l’avui. El patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1995.

Tenorio, Mauricio, *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, México, FCE, 1998.

Womarck, John Jr., *Chiapas, el Obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista*, México, Cal y Arena, 1998.

Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1993.

Cuerpo, representación y escritura

Miguel G. Ochoa Santos

Es la categoría de lo *artificial* aquello que articula las distintas esferas de la Modernidad. La voluntad de poder creativo está implicado en ella, pero, además, expresa un desplazamiento fundamental que paulatinamente se exacerbará dentro de la época contemporánea. Me refiero a la remoción constante del orden *natural*, por discursos y acciones prácticas orientadas a configurar un ambiente de segundo orden, dentro del cual aparece como tono dominante la gestación de lo no producido por la naturaleza, naturaleza que tiende a ser subordinada o sustituida con rapidez por la capacidad demiúrgica del hombre.

Esta manía moderna vinculada al orden *artificial*¹ será potenciada por la economía capitalista y el desarrollo científico-técnico hasta alcanzar niveles de expansión nunca antes conocidos. Así, en la actualidad asistimos al fenómeno de la permanente colonización de las actividades humanas por este orden, lo cual, sin lugar a dudas, está teniendo efectos significativos en el mundo de las artes y el pensamiento, pero sobre todo avanza compulsivamente hacia la utopía de la creación de los seres posthumanos,² donde la propia base corporal de los individuos finitos y mortales sería modificada genéticamente o sustituida en un futuro mediato por un cuerpo sin carne; es decir, por un cuerpo tecnológico o a lo mucho híbrido, por un cuerpo totalmente *artificial*.³

¹ Es notable la exposición que lleva a cabo Hans Robert Jauss sobre la categoría de lo *artificial* en su libro *Las transformaciones de lo moderno*, La Balsa de la Medusa, Visor, Madrid, 1995.

² Al respecto, me parece muy sugerente la exposición de las innovaciones biotécnicas hace Luz María Sepúlveda en su texto *La utopía de los seres posthumanos*, Fondo Editorial Tierra Adentro, CONACULTA, México, 2004.

³ Bajo una orientación similar Remo Bodei afirma que “a diferencia de los regímenes totalitarios que querían plasmar a los individuos con la violencia, la disciplina y la ideología, las biotecnologías hoy pueden efectivamente crear –con medios no políticos y acaso filantrópicos–

Esta revolución biotécnica en curso marcha en convergencia con los dispositivos mediáticos de modelación de gustos y deseos corporales, a través de la construcción de patrones culturales donde el incremento del consumo mercantil es la piedra angular de la operación globalizada. Ahora vemos en los contenidos televisivos no sólo modelos de belleza corporal listos para ser imitados, sino que además son difundidas las propias intervenciones estético-quirúrgicas realizadas a individuos insatisfechos con la propia fisiología natural. Toda una industria del consumo y de la mutación corporal está siendo construida sobre la base de deseos inducidos por estos patrones culturales que remontan al gusto por lo *artificial*.

Al mismo tiempo, el deseo erótico y sexual de los jóvenes es reconducido por medio estrategias semióticas hacia los territorios del consumo mercantil donde los productos pornográficos son apenas algunas de los discursos más visibles. Se trata, como hace años lo había expresado Pier Paolo Pasolini, de una permisividad calculada o, quizá, de una conducta esquizoide del sistema capitalista, puesto que, por un lado, aprovecha las distintas pasiones y deseos humanos para mercantilizarlos, pero, por otro, debe generar dispositivos que contengan estos instintos para evitar que desborden los límites de la reproducción social.

En este sentido, el objeto de deseo erótico no es, en el discurso de la industria cultural, el cuerpo carnal natural y fisiológico de los individuos singulares. Es, por el contrario, el cuerpo virtual, incluso infográficamente manipulado, de una carne moldeada por los discursos mediáticos y articulados

al "hombre nuevo" desnaturalizado: seleccionado genéticamente, conservado en vida en circunstancias en las que de otra manera moriría, dotado, en perspectiva, de múltiples prótesis, resultado de procesos combinados fisiológicos y de bio-ingeniería. La construcción del hombre es hoy virtualmente posible, sea en dirección de su manipulación heterodirigida... sea en su emancipación". *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2006, p. 472.

al dispositivo de una retórica publicitaria asociada a la economía mercantil capitalista, pero que trabaja sobre distintos niveles de significado: ideológicos, culturales y antropológicos.⁴ Esos flujos de imágenes corporales que discurren por la pantalla del computador, de la ventana televisiva y de la sala cinematográfica son representaciones *artificiales* que obedecen a una ley extracorporal, aunque al mismo tiempo recurren a un empaquetado de significados plurales que trasciende el nivel económico. Son discursos que retornan al individuo como representaciones mediatizadas y homologadas por intereses del circuito mercantil dibujadas sobre el fondo de deseos y aspiraciones culturales y sociales.

Son modelos corporales de persuasión para el consumo masivo que se proyectan sobre una retícula de simulación donde la diferencia es totalmente espectral, donde los gustos se diluyen en el horizonte de la igualación hasta convertirse en segunda *naturaleza*, en un nuevo orden normalizado que borra las cicatrices del origen primigenio.

En síntesis, en la Modernidad el cuerpo vive bajo la presión de dos ámbitos diversos pero convergentes. Por un lado, el aparato científico-técnico interviene en la vida e inteligencia humanas para crear un cuerpo artificial que sustituiría a la corporeidad carnal de los individuos, dejando atrás el discurrir azaroso e imperfecto de esta entidad mortal. Por otra parte, el cuerpo es sometido a las transformaciones retóricas de la publicidad mercantil y de la estética mediática con el propósito de generar modelos corporales adecuados

⁴ Para comprender la retórica publicitaria como un proceso de significación plural y no como instrumento derivado exclusivamente de los fines económicos, puede verse el magnífico texto de Gianfranco Marrone, *Corpi Sociale. Processi comunicativi e semiotica del testo*, Einaudi, Torino, 2001.

al consumo compulsivo de productos, al tiempo que refuerza una cultura de adecuación quirúrgica y artificial del cuerpo al modelo dominante de belleza.

Las reacciones artísticas respecto del avance de estos procesos de socialización y dominio han sido diversas. Van desde la recuperación y actualización del cuerpo grotesco del carnaval, como alternativa a los modelos dominantes de belleza corporal, hasta la asunción a-crítica del principio de artificialidad como ocurre, por ejemplo, con *Orlan*.

En Italia, los discursos literarios sobre la corporalidad han transitado por vías plurales. Después de la posguerra, el cuerpo como centro de preocupación literaria se vincula a las múltiples transformaciones económicas y tecnológicas acaecidas durante esta etapa. Después del cuerpo heroico y trágico, que sirvió de fundamento a la mayor parte de la literatura neorrealista de la resistencia anti-fascista -ese cuerpo torturado por la tiranía, el cuerpo sobreviviente de los campos de concentración expresado con dolor por Primo Levi, el cuerpo utópico y feroz de los partisanos que luchaban cuerpo a cuerpo con el enemigo fascista, el cuerpo mutilado y humillado por el poder- aparece, por una parte, el cuerpo dominado ya no por las técnicas directas y punitivas, sino por estrategias y discursos sustentados en el movimiento racionalizado del mercado y la tecnología. Es un cuerpo que se mueve entre la homologación del consumo hedonista y la disciplina económica y social.

Por otro lado, está el cuerpo atravesado por la estratificación social. Al lado de la carnalidad vital de los marginados, como ocurre en las novelas de Pier Paolo Pasolini, está el cuerpo rutinario y vacío de los integrantes de la familia burguesa, tratado notablemente en la narrativa de Alberto Moravia, por ejemplo, o en obras como *Teorema* del propio Pasolini. Tanto en la versión

escrita como en la cinematográfica el pensador boloñés muestra cómo la irrupción del cuerpo sagrado provoca la disolución de la familia burguesa, de ese núcleo abismado en la vida tediosa y vacía de su existencia. El contacto erótico con la carne sagrada que experimenta cada uno de los miembros de la familia destruye finalmente las convenciones clasistas y los lleva a desnudarse, a mostrar la precariedad de la propia identidad.

Según Marco Antonio Bazzocchi, el núcleo de la insurrección de esta obra reside en una idea precisa de Pasolini: la revuelta contra la institución fundamental de la sociedad burguesa, la familia, sólo puede ocurrir “no mediante un programa intelectualista o con intenciones que reproducen la modalidad burguesa de relación con la realidad, sino gracias a la presencia intensa, carnal, perversiva de la sexualidad, reconducida a un estadio de manifestación elemental, primitivo. El huésped es sobre todo un cuerpo, un cuerpo que se hace desear y que no puede ser conquistado a ningún precio. El padre burgués, Paolo, habituado a poseer, frente al huésped se transforma en objeto de posesión. En él se consuma el vuelco más explícito y moralmente más reprobable”⁵.

En una primera etapa de su trayectoria creativa, Pasolini se enfocará obsesivamente en la carnalidad vital de los marginados, no en la de los obreros como pensaba el marxismo clásico. Luego, abandonará esta corporeidad para avanzar en el plano del cuerpo gozoso, pletórico de deseos, donde la carnalidad se expresa a plenitud en el acto erótico bajo un contexto pre-moderno. Es el caso de la llamada *Trilogía de la vida*, compuesta por los filmes *El Decamerón*, *Las Mil y una noches* y *Los cuentos de Canterbury*. Más tarde

⁵ Bazzocchi, Marco Antonio. *Corpi che parlano. Il nudo nella letteratura italiana del Novecento*, Bruno Mondadori Editori, Milano, 2005, pp. 94-95.

Pasolini abjurará de esta idea jubilosa del cuerpo hedonista, porque visto el poder de homologación del capitalismo, le parece que este tipo de libertad gozosa es un suceso imposible dentro de la vida moderna; el cuerpo, entonces, se transforma en una entidad des-erotizada o bien, subsumida en los cruentos rituales del consumismo fascista como lo pone de manifiesto de manera grotesca en *Saló*, donde el cuerpo abierto ya no es el cuerpo alternativo y bajtiniano del carnaval, sino el cuerpo sometido a la racionalidad de los juegos corporales destructivos de los poderosos.

Pasolini ha mostrado con total nitidez una de las aristas de los procesos del dominio moderno y capitalista sobre el cuerpo, pero quizá el enfoque marxista, a pesar de no ser el más ortodoxo, le ha impedido comprender la emergencia de nuevas figuras corporales vinculadas más al desarrollo tecnológico que al económico.

Hoy en día, habría que remarcar, el cuerpo es concebido como una entidad obsoleta que estorba el desarrollo ya no de la humanidad, sino de la propia fusión tecnológica. Al lado de los discursos homologadores y consumistas, que cubren al cuerpo con un manto mercantil, pervive aún aquel anhelo futurista de fundir al individuo con la máquina.⁶

Cómo discurrir, entonces, sobre el cuerpo cuando se ha declarado su muerte, cuando se le ha sobre-expuesto pornográficamente, etiquetado, puesto prótesis, colgado marcas comerciales; cuando, una y otra vez, se le han clavado discursos y formas codificadas de comunicación. Hoy parece que el cuerpo humano, demasiado humano, apenas balbucea su propio lenguaje,

⁶ Es necesario recordar que Marinetti en sus distintos manifiestos futuristas abraza el espíritu modernolátrico y desea fusionar la corporeidad humana a las figuras maquínicas como son el coche, el avión o el ferrocarril. Para ahondar en las ideas modernas de "Marinetti y los futuristas", es imprescindible consultar el texto de Luciano De María, *La nascita dell' avanguardia. Saggi sul futurismo italiano*, Marsilio Editori, Venecia, 1986.

apenas puede escucharse la expresividad suya bajo el barullo de los ruidos que lo arropan desmesuradamente.

Una vía de salida a este laberinto ha sido practicar un retorno al grado cero de la corporalidad mediante un viaje hacia las zonas marginales y frágiles de la carnalidad humana, de aquello que precisamente nos hace humanos, demasiado humanos. Se trata de un periplo que surfea las olas de la finitud histórica, de la erosión temporal, de la enfermedad y la muerte. En Italia son varios los escritores que han optado por este camino casi biológico. Me quisiera referir tan sólo a uno de ellos: Valerio Magrelli. Para mostrar el objetivo del viaje emprendido, cito la parte inicial de su obra *Nel condominio di carne*:

 Mi pasado es una enfermedad contraída en la infancia. Por ello, he decidido comprender cómo se ha originado. Este parte, por consiguiente, no quiere ser un teatro anatómico, sino un sucederse de fotogramas, donde aquellos que cuenta es el flujo de imágenes, el cuerpo escurridizo que vibra bajo de mí, su forma mutante dentro de las formas: vasos sanguíneos, conchas de moluscos, celdillas de abejas, articulaciones viales, pelvis de pájaros, cristales y ribetes aerodinámicos. No hay trama, sino trauma: es un ejercicio de patopatía. No hay teoría, sino relato de pequeñas catástrofes, ocurridas dentro de los espacios interestelares de la carne.

 Mientras que con el término de *somatización* se indica la manera a través de la cual responde el cuerpo a una presión interna, aquí pretendo hablar de *psiquización*, al modo como se magnetiza un objeto. Se trata de cuestiones de energía fragilísima: ¿cómo reaccúa nuestro sistema mental a las transformaciones de su soporte? ¿Por qué los cabellos permanecen pegados al peine que los transporta? Una trémula

telaraña, a contraluz, conmovedora fluctuación de algas trascurriendo sobre una corriente submarina.

Cabalgo sobre una ola que se deshace bajo de mí, y deshaciéndose me impulsa. Cabalgo la vanguardia de una cresta que se desenrosca siempre un poco más allá. Cabalgo un empuje que recorre la carne para trascenderla. Cabalgo una fuerza que es carne. Se crean arrugas y pliegues. Hago *surf* celular.

No expondré todas mis enfermedades, padeceres por demás irrelevantes, sino sólo aquéllos donde se distingue mejor la naturaleza metamórfica del organismo. Se percibe bien la espuma de la ola; y, al menos por un instante, el rayo de luz que golpea el dorso extendido del agua parece coincidir con su vector. Son *tableux vivants* y, a la vez, gráficas. ¿Por qué lo he hecho? <<*Para descubrir si acaso no soy un monstruo mucho más complicado y húmedo que Tifón*>>.⁷

Este relato, digamos, auto-biológico de Magrelli, se desarrolla como una suerte de analítica del cuerpo y sus defectos, padeceres, enfermedades; es un recorrido fragmentario, un diario que describe la vida fisiológica del cuerpo, pero a la vez la cotidianidad misma que afronta dentro de la vida social.

Valerio Magrelli intenta, a partir de su propia experiencia, operar en la narración una rebajamiento de los discursos corporales al grado cero de la escritura cultural, con el objeto de escuchar el lenguaje del propio cuerpo, pero no a partir de las somatizaciones, sino de la psiquización, es decir, siguiendo el camino inverso que va del cuerpo a los efectos en la mente, como él mismo lo ha descrito. Es un viaje del yo sobre y dentro del cuerpo humano, finito, frágil, precario que sirve de objeto de experimentación a la ciencia y la técnica. En esta narración se demuestra que el cuerpo no le pertenece al yo, sino que éste

⁷ Magrelli, Valerio. *Nell condominio di carne*, Einaudi, Torino, 2003, pp. 3-4.

lo habita como habitaría un inquilino un condominio rentado. Por ello, es palpable el tono de extrañamiento y sorpresa del narrador frente a los movimientos corporales, los fluidos y los microorganismos que lo componen, dentro de un escenario de fusión entre vida y muerte:

Hablaría de fronteras del no-ser, regiones en las cuales la corrupción es constitutiva, inestable el equilibrio, esfumados los contornos mismos del organismo. Son atolones, espacios porosos y móviles donde el intercambio entre vida y muerte aparece in-interrumpido. Los tejidos de ciertos pliegues son necróticos desde siempre, su necrosis representa en el fondo una avanzada, un Consolador de la Nada. Pero estos *terrenos vagos* son necesarios o, mejor dicho, homeopáticamente indispensables al régimen de fuerza que nos gobierna. Los alfombrados de hongos, las paredes decoradas con el septentrión de líquenes mórbidos, nos dicen que el yo deviene en el *otro* de sí mismo. Acoge una migración localizada y acepta gustosamente dar espacio a nuevos huéspedes dentro de una decrepitud preliminar, auroral, augural.⁸

Habría que resaltar que *En el condominio de carne*, Magrelli realiza una selección de las partes corporales que aluden a la unidad, pero lo hace sobre la base de un juego metafórico. A partir de ciertos recuerdos de algunos desaguizados corpóreos -estados de alteración, enfermedades, impedimentos de los órganos- el autor reconstruye el mapa de una exterioridad que a su vez deviene interioridad.

La operación es, por consiguiente, doble. Hace hablar a los recuerdos del cuerpo marcado por las alteraciones, pero al mismo tiempo, absorbe en el juego lingüístico toda la materialidad del objeto previamente seleccionado.

⁸ *Ibíd.*, pp. 28-29.

Como ha dicho Marco Belpoliti, el verdadero milagro del libro es el lenguaje, puesto que Magrelli aprovecha cada ocasión para adensar alusivamente o metafóricamente la descripción del órgano preseleccionado. Cada parte del cuerpo se hace relato a través de la colaboración de memoria (personal o cultural) y lenguaje, utilizando en ocasiones fuertes insertos mitológicos, insertos que tiene por objeto intentar una re-sacralización del cuerpo, de dar a éste la dimensión desmesuradamente humana que representa la posibilidad de ocaso, del fenecer.

Hemos pasado, por tanto, en un siglo, del anhelo futurista de fusión entre cuerpo humano y máquina, el cual finalmente comienza a consumarse, a una contestación contra el dominio capitalista sobre la carnalidad, para llegar a una estación que busca retornar al mundo marginado de la fisiología corporal mediante la elaboración de un discurso irónico, que más que quejarse de las deficiencias del cuerpo, abraza con humor y dolor el destino trágico de la mortalidad del cuerpo, de su radical finitud.

Quizá en el futuro sólo se escuchen las huellas y ecos de este cuerpo frágil del hombre aprehendido por el arte; quizá esto llegue a ser un recordatorio de que alguna vez hubo mortales y, por tanto, historia y tragedia, gozo erótico y placer sensual: cuerpo humano, demasiado humano.

CUERPO QUE DICE

Nombre: Mirta Susana

Apellidos: Blostein Raspagliese

Grado Académico y Especialidad: Bailarina, coreógrafa, Prof. de Expresión Corporal. Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones (UAM, Xochimilco).

Adscripción institucional: Escuela Nacional de Danza Clásica y Contemporánea (CONACULTA-INBA)

Ciudad: DF

País: México

Correo electrónico: mirtablostein@gmail.com

Línea temática: Modelos hegemónicos y usos del cuerpo en las etapas de la vida. (Infancia, juventud y senectud)

Mi campo de pensamiento surge de la vivencia, que tiene su acción en la Danza Contemporánea y la Expresión Corporal (EC). Investigo el movimiento, lenguaje particular del cuerpo, que deviene en Movimiento Expresivo cuando se realiza un proceso desde la danza o la EC. Mi sublime obsesión es su desarrollo, su forma de manifestarse, de crecer o de atorarse, de cómo se estereotipa o la forma en que abre nuevas vertientes. Observo qué es lo que impide su libre fluir y lo que lo facilita, dónde se alojan las tensiones, por qué pesan las piernas, qué sucede cuando el movimiento se detiene e infinidad de realidades que van sucediendo a lo largo de las improvisaciones, mientras a la par, soy además espectadora de las historias sin palabras que se convierten en escenas en el espacio del estudio, mismo, que se transforma en espacio dramático. Llego al pensamiento desde el movimiento y el mismo me lleva al pensamiento. Me asumo como bailarina y coreógrafa. Mi herramienta de investigación, así como también la que utilizo para crear obras de danza, es la improvisación.

Danzando, contenida por la música, emergen, en diferentes momentos los presupuestos, las hipótesis, lo simbólico, lo subjetivo, lo abstracto, los poemas... y como es lógico las obras coreográficas. Todo contenido en el cuerpo-sujeto. Cuerpo todo presente en la medida de lo posible, ya que es común pensar al cuerpo, del cuello para abajo.

El cuerpo: ¿lo pensamos? ¿Lo sentimos? ¿Lo analizamos? ¿Lo juzgamos? ¿Somos cuerpo? ¿Tenemos un cuerpo? ¿Es un instrumento, una herramienta, una máquina?, o algo más.

¿Qué dice, siente, comunica? este cuerpo, que estando en él la presencia de Eros, no olvida la de Tánatos.

El camino que he elegido para pensar el crecimiento de los seres humanos, es el movimiento y en él encontramos el juego y en el juego la improvisación. Dos acciones que se hallan entrelazadas y están presentes desde muy temprana edad. Desde los primeros movimientos de fluido libre (Laban), es que este pequeño ser irá siendo. Poco a poco el fluido libre será controlado y el bebé se puede sentar, luego vendrá la conquista del espacio que se irá realizando poco a poco. Primero será el gateo, luego vendrá el poder pararse y más tarde los pasos y el caminar. Proceso sostenido por el ambiente familiar que le brinda los estímulos necesarios para que esto suceda.

Se podría decir, que de una manera lúdica, improvisando, realizando acciones el ser humano va creciendo.

Lo que va quedando rezagado olvidado, en el recorrido, es esta capacidad del cuerpo sujeto de expresarse por medio del movimiento, de comunicar de emitir mensajes que surgen de la emoción. La danza que estuvo presente desde los albores de la humanidad, quedó reducida a los bailes en fiestas, antros o bien, la que se crea para ser bailada en los escenarios. Una montaña de prejuicios y normas hace que el cuerpo sujeto se vaya enmudeciendo y así como Galileo dijo respecto a la tierra, podemos volver a sus palabras, llevarlas al cuerpo y decir: *...y sin embargo se mueve*.

¡Y vaya si se mueve!!... Cada etapa de la vida tiene su propia forma de manifestarse, su propio lenguaje expresivo y el mismo crece y se desarrolla de manera exquisita cuando se crea un espacio tiempo que le de su lugar.

La tarea no es sencilla. Se requiere no solo de conocimiento sino de mucho respeto, paciencia y contención. El cuerpo sujeto es sensible, fácilmente estimulable, se crispa ante una palabra fuerte, se tensa o desbarata ante el dolor, se suaviza con la caricia, se planta ante la injusticia.

Las preguntas y las realidades del cuerpo-sujeto:

El cuerpo: ¿lo pensamos? ¿Lo sentimos? ¿Lo analizamos? ¿Lo juzgamos? ¿Somos cuerpo? ¿Tenemos un cuerpo? ¿Es un instrumento, una herramienta, una máquina?.....

En estos tiempos que vamos recorriendo se puede decir que todas estas preguntas fueron contestadas, de alguna manera, desde diferentes campos del pensamiento. El cuerpo-sujeto se fue llenando de palabras que contestan y sin embargo, en muchos casos, permanece una ausencia significativa del mismo. Al devenir el cuerpo en objeto de estudio, sucede que se lo desplaza de su centro **ser** y en la lejanía se lo “estudia”. Se

convierte en masa, cosa, elemento, materia. Se lo despoja de sus objetos interiores, es decir, del sentimiento, de la emoción, de los sueños, del inconsciente, todos elementos que lo hacen único, que son los potenciales de la creatividad y motor de cambio.

Nos manifestamos desde la corporeidad y de su permanente accionar, su expresividad cotidiana se manifiesta en los gestos, los micros-movimientos o esa manera de quietud significativa, acciones presentes en cada momento del existir.

El cuerpo-sujeto, entonces, es expresión. Comunicamos más allá de la palabra. El discurso se completa con un exquisito entrelazamiento de gestos, de pequeños movimientos. Una cabeza que se inclina dice mucho, unos dedos que se mueven pueden inquietar, unos párpados que se cierran invitan a la complicidad, una mano que se tiende convoca a la ternura.

Existe en este momento histórico y desde hace mucho tiempo ya, un abanico impresionante de metodologías, técnicas y sistemas orientados a sentir y percibir al cuerpo; algunas de ellas orientadas al campo terapéutico, otras a su concientización y algunas más al creativo.

Muchas de ellas realizan su tarea desde una subordinación:

"a alguien que 'se supone que sabe'. Pues, extrañamente, la búsqueda de uno mismo, "la reapropiación" del cuerpo pasa por la fidelidad de los participantes a la palabra de un maestro dispuesto a compartir sus conocimientos. El animador describe las sensaciones y los efectos físicos que deben traspasarlos, antes de que los experimenten (.....)

El descubrimiento de uno mismo o el trabajo que se realiza sobre el cuerpo pasa, en primer término, por el reconocimiento de la palabra del otro, y por tomar un camino que otros ya recorrieron".¹

Siendo así, se comete la acción de no tomar en cuenta que cada ser tiene su propia manera de manifestarse y que es, prácticamente, imposible determinar que va a sentir o encontrar en esa búsqueda. Se es diferente. Cada quien tiene su propia historia, su propia manera de ser, de apropiarse de la realidad y cada uno es dueño de su propia construcción. Al ponerse en contacto con el cuerpo y entrar al juego del movimiento, por pequeño y censillo que este sea, se abre un entrelazamiento de formas, pesos y volúmenes que se convierten en una danza personal inusitada, desconocida y de una gran fuerza expresiva. Fiesta de asociaciones de movimientos que comunican sentimientos y emociones.

¹ David Le Breton. Antropología del Cuerpo y Modernidad. Ed. Nueva Visión, Argentina. 2002

Esta realidad habla de la riqueza que se posee. El lenguaje expresivo del cuerpo, el movimiento, es de una abundancia pocas veces exploradas. Otro dato importante es que no hay movimientos lindos o feos, tienen valor por sí mismos, por lo que comunican. La categoría lo bello, marcada por una cultura cerrada en cánones determinados por la moda, los prejuicios, lo que está bien o mal, cobra una dimensión diferente; si no fuera así, se estaría menospreciando las pinturas de Bacon o los enanitos deformados de Velásquez, obras de arte que son objetos de gran belleza, desde lo que comunican.

La presencia del movimiento desde que nacemos

¿Cómo es, cómo se va desarrollando? ¿Cuál es el valor de su presencia? ¿Lo tiene?

¿Qué papel juega la emoción?

Preguntas que surgen desde la incógnita misma que provee el movimiento presente en el sujeto: gestos, acciones, actitudes corporales que son, en sí mismas, otras formas o maneras de comunicar consciente o inconscientemente, estados de ánimo, necesidades, placer, dolor, tristeza, bienestar. Tanto el recién nacido, como los niños o el sujeto adulto se mueven. Gatear, retorcerse, caminar, saltar, correr, girar dicen, manifiestan emociones. Más también están los incontables micros-movimientos que surgen de la respiración: inhalar, exhalar, suspirar, jadear, bostezar, resoplar, más los movimientos internos del torrente sanguíneo o de los órganos. Podemos pensar en un mundo de movimientos internos, guardado, sostenido por la piel y un mundo de movimientos que suceden atravesando la frontera de la piel, haciéndose más perceptibles, más visibles, tan visibles que pueden llegar al atrevimiento de convertirse en un lenguaje expresivo. Lenguaje expresivo que se transforma en danza popular, folclórica, teatral o simplemente la danza propia, danza propia llamada por Patricia Stokoe: Expresión Corporal (EC). Dos términos para nombrar una de las tantas actividades creativas y expresivas que surgen del ser humano, esta con la particularidad que nace del cuerpo y se realiza desde el cuerpo.”²

Veamos que sucede con la emoción. A juicio de Wallon la emoción permite una manera de adaptación al medio y de forma más específica a los demás.

“Esta adaptación emocional es esencialmente de origen postural y su núcleo es el tono muscular: todas las manifestaciones emotivas, desde la más grosera hasta la más refinada, desde la carcajada a la sonrisa, entrañan contracciones tónicas de los músculos, es decir, simples variaciones de la consistencia de los músculos, sin modificación de forma, sin alargamiento o encogimiento como ocurre con las contracciones fásicas, necesarias para ejercer una acción sobre objetos exteriores.”³

Para Wallon una de las tesis principales es la que sostiene la función tónica, misma que permite asegurar la manera de regular las reacciones emotivas y por lo tanto la vida afectiva, permitiendo exteriorizarla y expresarla estableciéndose, así, las relaciones y el juego vincular:

² Mirta Blostein. Tesis de Maestría: “De los decires del Cuerpo” UAMX, 2003.

³ Michel Bernard. El Cuerpo. Ed. Paidós. España 1985

“En suma, la función tónica del cuerpo es la función primitiva y fundamental de la comunicación y del intercambio: es ante todo diálogo verbal, pues el cuerpo del niño, en virtud de sus manifestaciones emocionales, establece con su mundo circundante lo que J. Ajuriaguerra llama “un diálogo tónico”.⁴

Siguiendo con Wallon observamos, que para el niño su cuerpo no es una masa o forma abstracta, sino que siente y vive su cuerpo en relación con los demás.

Existe un proceso de génesis de la conciencia del cuerpo que se da en un juego dialéctico, un vaivén que va de uno mismo a los otros y de lo que percibe para sí mismo de los otros. Juego en espiral que va sumando experiencias y provocando cambios. Interjuego de miradas, tacto, contacto que van reafirmando el actuar del niño ante la respuesta del adulto que le van permitiendo adquirir una mayor conciencia de sí mismo.

Función tónica, sensible, emoción: cuerpo y movimiento presentes.

La tarea con los pequeños

En general se tiene una idea errada de lo que es enseñar EC, se cree, de buena manera, que hay que hacer que los chicos hagan movimientos bonitos y expresivos, que hagan bien los movimientos que muestra la maestra.

Lo que hace la EC es crear situaciones para que los niños/as se expresen desde su propio movimiento, el cual es de una riqueza muy particular y de una gran comunicación. Además es ilógico pretender que hagan los movimientos, como los hace la/el maestra/o, pues no tienen el desarrollo psicomotriz, en esta etapa, necesario para que ello suceda; por supuesto que se puede lograr a costa de infinitas repeticiones, mal humor y enormes cantidades de presiones para que ello se concrete, si el objetivo es alcanzar exhibiciones “bonitas”. En la EC el objetivo es el pleno desarrollo del párvulo/a, de su capacidad expresiva en movimiento. Siendo así, el protagonista principal no es el/la maestro/a, en el respetado deseo de realizar bien su trabajo, sino el grupo y su proceso. Es el mismo grupo el que va a dar las pautas para el desarrollo de las clases. Está en la habilidad del/la maestro/a el encontrar el o los momentos para ir integrando los distintos contenidos. Es dentro de este camino que va a realizar muy bien su trabajo.

En los largos años que llevo trabajando con niños/as a partir de los tres años de edad, no se ha terminado la capacidad que tienen de asombrarme. En innumerables clases sucede que sólo doy un estímulo y a partir del mismo ellos accionan sin más ni más. Mi actividad se reduce a cuidarlos y en cambiar la música para apoyar lo que están

⁴ Idem

haciendo o si observo que se necesita una diferente. Estos son los momentos más difíciles para mí. No intervenir, no entrar en la acción de ellos dejar que ellos resuelvan. Sucede que su accionar nos emociona y surgen una infinidad de ideas para conducir sus acciones a un desarrollo, que desde nuestra visión, sería el más emocionante o expresivo o el más correcto. Sin embargo no lo es. La tarea más compleja es el dejar hacer. Si se permite dejar hacer surge la sorpresa: una escena de acciones corporales de gran creatividad y expresión. Esa sorpresa es mayor cuando podemos soportar los momentos de vacío, donde aparentemente no sucede nada y pareciera que se están aburriendo. Son esos momentos de transición donde están en la tarea de encontrar: encontrarse con su deseo, de darse cuenta que es lo que quieren hacer.

D.Winnicott, fue pediatra y analista y aportó al psicoanálisis un campo teórico y práctico que enriqueció y abrió de manera muy amplia el campo del pensamiento psicoanalítico. Se podrán preguntar qué tiene que ver con la EC. Pues mucho. A través de su pensamiento se puede explicar la importancia del **dejar hacer** y en esta acción entra lo que Winnicott llamó “*espacio transicional*” y llamó al espacio de juego “*espacio potencial*”.

Veamos dónde se origina dicho espacio, para lo cual tomaré las palabras de Sonia Abadi que lo explica claramente:

“En un primer momento, el bebé y la madre están unidos en una relación de contigüidad; no de continuidad, porque no son uno, sino que están adosados. Poco a poco, en la medida en que el bebé crece, y la madre deja de aportar la totalidad de lo que él necesita, se va produciendo un espacio entre ambos.

Entre la presencia y ausencia se crea una brecha entre el niño y su madre (desde el punto de vista del niño, entre el yo y el no yo, entre el mundo interno y el mundo externo).

En el comienzo el espacio no es otra cosa que una brecha. Con el despliegue de los procesos mentales, el bebé comenzará a transitarlo. A su vez, la madre lo recorrerá con sus cuidados y su adaptación. Se originan así los fenómenos transicionales.

Este espacio puentado por la capacidad creadora de ambos, habitado por los fenómenos y los objetos transicionales, será entonces un espacio transicional. Deseo, pensamiento y palabra son algunos de los puentes posibles.

D. Winnicott define al espacio transicional como espacio virtual o potencial.

La idea de espacio virtual o potencial implica un espacio que se va generando en la medida en que va siendo ocupado⁵.

El movimiento expresivo genera y ocupa, ese espacio transicional que se convierte en potencial donde la creatividad se desarrolla y el pequeño crece. El pàrvulo encuentra en

⁵ Sonia Abadi: Transiciones. El modelo terapéutico de D. W. Winnicott. ED. Lumen. Argentina. 1996

ese espacio el lugar potencial para poner en escena sus fantasmas, sus deseos, su imaginación poblada de personajes existentes o inventados. Lo recrea, lo transforma.

*“Crear que el niño organiza intelectualmente su proyecto antes de llevarlo a cabo, tal como lo hacen la mayoría de los adultos, es un craso error. Su pensamiento va elaborándose al compás de la acción, en una dialéctica permanente. Es su gesto el que crea, a un nivel inconsciente o semiinconsciente,⁶ en donde se proyectan sus fantasmas. Su pensamiento se adueña de las estructuras así creadas con una gran parte de azar, modificándolas y organizándolas luego. Crea y reconstruye sin cesar en una actividad que, a nosotros adultos nos parece liosa y desordenada, pero que sin embargo es para él una búsqueda permanente, una constante creatividad. De esta manera va organizando el niño poco a poco su “espacio-tiempo”, sin darse cuenta, de la misma manera que aprende a hablar”.*⁷

Más allá de todo lo que se pueda decir desde la palabra, lo importante es lo que sucede cuando los niños danzan. Desde su pequeña gran realidad se asemejan a diminutos artistas que crean, desde su accionar, maravillosas escenas donde arman y desarman un montón de personajes, a través de los cuales comunican sus emociones y sentimientos, sus encuentros y frustraciones, sus alegrías, sus tristezas. La vida misma que se refleja, en tamaño reducido.

En la adolescencia y en la juventud también es importante la presencia del movimiento e importante los procesos de crecimiento que se dan a partir de reconocerse en la corporeidad y comunicar desde ella, pero no voy a detenerme en estas etapas pues el espacio de tiempo no lo permiten. Voy a pasar a las inquietantes etapas de la madurez y la tercera edad donde el movimiento está presente aunque reprimido pues subyace en el olvido o en el ya no puedo, ya no debo y un montón de prohibiciones más que los prejuicios y la cultura fueron imponiendo.

El cuerpo que envejece.

Entrar a la reflexión del cuerpo en los años de la senectud es algo que me afecta directamente. Estoy transitando la década de los sesenta y el temor a la vejez se hace presente día con día. En la gran exigencia que existe de ser y permanecer siempre jóvenes, la sensación que eso no nos va a suceder, se contrapone fuertemente con la realidad de que la ancianidad va a llegar, más allá de todas las promesas que nos regalan la publicidad de productos mágicos, que realizarán la maravilla de mantenernos eternamente jóvenes.

⁶ Pienso junto con la Dra. Radosh, que el autor al usar la palabra semiinconsciente alude, probablemente, al concepto de preconscious, que es el inconsciente pero susceptible de ser consciente.

⁷ Andre Lapierre Bernard Aucouturier. Simbología del Movimiento. ED. Científico Médica

Situación difícil sobre todo para la mujer, que va siendo dejada de lado cuando su apariencia deja de ser la de una joven. Es así que vamos descubriendo con tristeza que ya no nos miran:

¿Dónde estás?

¿Por qué no me ves?

¿Qué es lo que corta el espacio e impide el encuentro?⁸

Cuando entramos a la madurez pareciera ser que la historia se terminara. Pocas son las películas o las novelas que cuentan o crean relatos sobre estos seres. Sin embargo la vida con sus vicisitudes continúa, sigue corriendo por las venas y la lucha por ser, trabajar, crear, existir está presente día a día.

Me pregunto, ¿Qué sucedería si de pronto el mercado fuera invadido por muchas novelas y películas que relaten historias de mujeres y hombres de edad avanzada? Que en las publicidades, las modelos no fueran todas jóvenes sino seres de 50, 60, 70 años. Esto sería algo así como aceptar, reconocer, integrar, dar un lugar.

“La vejez es actualmente ese Continente Gris en el que vive una población indecisa, un poco quimérica, perdida en la modernidad. El tiempo no le sirve a la experiencia ni a la memoria. Tampoco al cuerpo gastado. El anciano se desliza lentamente fuera del campo simbólico, deroga los valores centrales de la modernidad: la juventud, la seducción, la vitalidad, el trabajo. Es la encarnación de lo reprimido. Recuerdo de la precariedad y de la fragilidad de la condición humana, es la cara de la alteridad absoluta. Imagen intolerable de un envejecimiento que alcanza al todo en una sociedad que tiene el culto de la juventud y que ya no sabe simbolizar el hecho de envejecer o de morir.

El trabajo del envejecimiento evoca una muerte que camina silenciosamente por las células sin que sea posible encauzarla. El anciano avanza hacia la muerte y encarna dos innombrables de la modernidad: la vejez y la muerte. Ninguna de las dos son tabúes, como se dice tan seguido: un tabú sigue manteniendo un sentido en el tejido social, remite a una frontera alrededor de la que se estructura una identidad común al grupo. Ni la vejez ni la muerte cumplen este papel, son los lugares de la anomalía, escapan al campo simbólico que otorga sentido y valores a las acciones sociales: encarnan lo irreductible del cuerpo.”⁹

Vuelvo a mi campo: el movimiento.

La tarea que se desarrolla en los grupos de EC está marcada por la pasión, el juego “a fondo” y el amor.

⁸ Mirta Blostein. Fragmento de poema, pertenece a la obra de danza. “Cincuenta y Pico... ¿y los hombres? Estrenada en el Teatro Flores Canelo. CNA, año 2004.

⁹ D. Le Breton. Obra citada.

**“Ideas sueltas:
no se puede jugar a medias;
si se juega – se juega a fondo.
para jugar bien hay que apasionarse –
para apasionarse hay que salir del mundo de
lo concreto.
salir del mundo de lo concreto es introducirse
en el mundo de la locura-
del mundo de la locura hay que aprender a “*entrar*” y “*salir*”
sin introducirse en la locura no hay creatividad
sin creatividad uno se burocratiza – (fragmento)”¹⁰**

Desde este *juego a fondo* y el deseo, en un principio reprimido, de expresar es que las clases comienzan. Un comienzo simple desde una acción cotidiana que es el caminar. Caminata que se realiza en contacto con la emoción y la respiración. La luz tenue, el piso de madera suave y brillante acogen los pies y los invitan a sentirse. La música acompaña esta caminata que poco a poco se convierte en expresiva por la presencia de la emoción. Se recorre el cuerpo segmento por segmento, desde los huesos hasta la piel. Una escucha atenta al mismo, permite que surjan los movimientos que emergen de la acción y el clima que se fue creando.

El fluido de movimiento se va haciendo presente desde cada tramo del cuerpo que se recorre y la emoción se hace carne para abrirse y colorearlo. La música acaricia la piel. La danza puede surgir a partir de un motor corporal: la columna, los omóplatos, las manos o los pies o bien desde el percibir las formas que salen: movimientos curvos o rectos, planos o con volúmenes o simplemente dejar que el cuerpo vaya encontrando esas cadenas de secuencias de movimientos que se suceden unos con otros desde la emoción presente. Manifestación de decires sin palabras que van poblando el espacio de escenas que comunican relatos que no se dicen, se danzan. Danza particular cuya fuerza reside en la interioridad de la misma. El juego no es banal, porque el mismo no lo es y parte de la improvisación en la cual: *“Un improvisador no actúa a partir de un vacío sin forma, sino a partir de tres billones de años de evolución orgánica; todo lo que fuimos está de alguna manera codificado en algún lugar de nuestro ser”*.¹¹ Y además esta decir que se halla la propia historia. El movimiento encamina al ser humano a encontrarse con sí mismo, a reconocerse y conectarse consigo.

¹⁰ E. Pavlovsky y H. Kesselman. ESPACIOS Y CREATIVIDAD. Ediciones Búsqueda. Bs. As. 1980. Pag. 57

¹¹ S. Nachmanovitch. “Free Play” La improvisación en la vida y en el arte. Ed. Paidós. 1º edición. 2004

En el caso particular del anciano, que...”*sufre de un proceso de indiferenciación temporo-espacial por el cual le resulta dificultoso reconocerse en el presente*”¹², el tener contacto con el movimiento desde la EC donde están presentes el percibirse, sentirse, reconocerse desde una disciplina que integra la creatividad y el arte, desde el lenguaje del cuerpo, le permite lograr integrar su imagen diferenciada de su entorno. Siendo así, podrá integrarse al mundo, no de manera pasiva, sino desde una adaptación activa a la realidad, que dará lugar a un encuentro con el otro.

“La comunicación en función de un intercambio activo, implica la ubicación en un registro temporal presente que obliga al paciente añoso al despegue y diferenciación de su pasado y, sin negarlo, emprender su presente aceptándose a sí mismo y a los demás en su vejez”.¹³

Poder compartir espacios cuyos contenidos son la creatividad y la presencia del arte, en este caso desde el movimiento, con seres afines a sus etapas de vida cualquiera sea la misma, permiten la reconciliación consigo mismo, con sus limitaciones y pérdidas, con los recuerdos, pero con lo que todavía se puede hacer y ser.

Les comparto un fragmento de un poema que salió de mi propio quehacer en movimiento. Cuando lo escribí tenía 56 años, estaba trabajando una obra cuyo título es: *“Cincuenta y pico”*.

Esta tristeza rara que amanece conmigo y no se va
Se pega como garrapata en el centro del pecho y duele
Pero es tierno, dulce
Juega en los espacios del recuerdo:
Con lo que ya fue, ya no esta, ya se hizo, ya no me queda
Ya no puedo. Ya pasó. Ya lo tuve...
...¿y ahora?
Soledad
Silencio lleno de ruidos de lo que está
De lo que permanece, de lo que vibra con el sol, los nubarrones,
la lluvia, la tierra, el smog, la polución, los olores.
Deseo: ¿de qué?
De todo y de nada.
De vida y de muerte, de quietud y movimiento
De arriba y de abajo, de volar y arrastrarse
De encontrar de amar de llorar de reír
Deseo
De lo que no me atrevo a decir a actuar a confesar a realizar
¿Cómo hacer para saltar hacia fuera y no quedarme atrapada en mi propio ombligo?
Enredada en el goce del laberinto de los agridulces hilos de la melancolía
Deshilvanarlos, sacarlos uno a uno,
Despejar el pecho, el hígado y la garganta
Aclarar la voz, el llanto y la risa.

¹² Marcela Katz de Armoza. Técnicas Corporales para la Tercera Edad. Paidós, España, 1994

¹³ Idem

Llegar a la carcajada y encontrarse con los otros
Salir a la calle
Salir a la calle y una vez más como antes
Agarrar a cachetadas a la mugre, al hambre, al dolor
Jugar
Poder jugar con lo que una tiene
Y no morir antes que la muerte llegue.

La posibilidad de ser desde el lugar del movimiento. La posibilidad de suavizar heridas, apapachar las arrugas, reconocerse en el cuerpo cambiado, con achaques, con formas y redondeces que antes no estaban. Encontrarse en esta realidad sin despreciarla. Valorar, comprender, finalmente, poder aceptar que todavía se tiene un tramo de vida “*y no morir antes que la muerte llegue*”.

El habitus lingüístico y la corporalidad en “Una tarde de domingo” de Roberto Arlt

Nicolas Poppe

En los relatos reunidos en *El jorobadito*, Roberto Arlt rastrea elementos espaciales subyacentes de Buenos Aires y la vida porteña de los años 30. Arlt elucida la textura, o el tacto, de la vida social de esa gente, contextualizándola en lugares repletos de significados particulares. Entre las técnicas que Arlt utiliza para representar las texturas sociales dilucidadas en *El jorobadito* es el lenguaje empleado para reproducir los distintos registros de los hablantes, según la clase social a la que pertenecen. Este trabajo se propone examinar cómo Arlt explora una de esas relaciones entre el lenguaje y la corporalidad dentro de los entornos de estas texturas sociales a través de una lectura atenta (*close reading*) del cuento “Una tarde de domingo”, y se enfocará principalmente en la práctica de valores lingüísticos burgueses empleados por Arlt en la representación del cuerpo y el deseo sexual. En el cuento, el rechazo y la transgresión de las normas sociales de respetabilidad de los dos protagonistas los llevarán a ser representados como corruptos, pervertidos y grotescos. El lenguaje que los personajes emplean es el medio que causa la reacción en contra de la represión producida por restricciones sociolingüísticas.

La lectura atenta de este trabajo se funda en algunas implicaciones de los conceptos del habitus, en particular el habitus lingüístico, y el hexis corporal de Pierre Bourdieu, que son conceptos heurísticos que clarifican el entendimiento de Roberto Arlt en cuanto a la relación entre el lenguaje y la corporalidad. El habitus, para Bourdieu, representa una alternativa a la anterior dualidad polar de teorías basadas en el individualismo (Ej. la fenomenología y el existencialismo) y el estructuralismo. En tanto

que el habitus consiste en un conjunto de esquemas generativos que se pueden aplicar a varias estructuras, lo que en el léxico de Bourdieu son campos sociales, que nos permite la producción libre, se puede considerar el habitus como una fusión de las teorías antes mencionadas. Es decir, el habitus es la capacidad humana para la improvisación estructurada. El hecho de que estos esquemas son igualmente capaces de estructurar e improvisar las acciones humanas se debe a la formación y las consecuentes capacidades del lenguaje y el cuerpo. En *La distinción*, Bourdieu arguye que la conciencia lingüística y corporal de los miembros de distintas clases sociales se vincula a la posición ocupada en el espacio social—el individuo es enmarcado por su formación y educación. Bourdieu aplica estas ideas en su ensayo “La formación de precios y la previsión de beneficios” cuando arguye que un sentido de lugar gobierna la producción del discurso a través de restricciones sociales que imponen ciertos límites en el hablante. Para Bourdieu, las distintas clases sociales interactúan de manera distinta frente a su relación social con el habitus en general, y su dominio del lenguaje hegemónico en particular. Por ejemplo, la relación infeliz— marcada por sensibilidad, hipercorrección e inseguridad general— que los *petits bourgeois* tienen con su producción lingüística resulta de la ruptura de los esquemas de producción de los de evaluación. Se ve en “Una tarde de domingo” que esta falta de control de los mecanismos de competencia lingüística, y/o el deseo de transgredirlas, tienen ramificaciones en el comportamiento social, en particular en el sentido de respetabilidad sociolingüística *vis a vis* el cuerpo. O sea, el habitus lingüístico manipula el hexis corporal. Murphy y Throop dicen que: “The term *bodily hexis* is used by Bourdieu to denote the various socially inculcated ways an individual moves, carries, and positions his or her body in the lived world” (188). El cuerpo, tanto como el lenguaje

denominado típicamente vulgar, es negado por el lenguaje de la burguesía, representado en los dos protagonistas de “Una tarde de domingo”.

“Una tarde de domingo” comienza con Eugenio Karl, quien está convencido de que algo extraño le va a suceder. Karl basa su presagio en las extrañas palpitaciones de su corazón. En una ocurrencia bastante típica, Karl resuelve qué hacer según cómo se sentía. Esta tarde de domingo, sale a la calle. Después de pasear por media hora sin rumbo, Eugenio observa a una mujer tapada de negro y piensa, según informa el narrador omnisciente al lector, “Las costumbres de las mujeres afortunadamente son cada vez más libres” (136). De pronto, y por sorpresa para Karl, la mujer de negro lo saluda.

Arlt presenta dos dicotomías en esta primera parte que se desarrollan más a través del cuento. La primera se aprecia en la perspectiva de Karl en contradicción con el tono cientifista del narrador. Mientras Karl rehúsa explicaciones racionales o médicas de las anómalas palpitaciones de su corazón, el narrador describe detalladamente el proceso mental del personaje con tono de psiquiatra. El tono del narrador, que describe objetivamente los razonamientos ilógicos de Karl, es irónico. Dice por ejemplo, “En cambio si su humor era sombrío evitaba incluso salir a la calle por temor a que se le cayera encima de la cabeza la cornisa de un rascacielo o un cable de corriente eléctrica” (135). Arlt extiende la dualidad polar de la lógica científica dominante de la sociedad argentina de la década 30 y la lógica personal de Karl en la última dicotomía de la escena en los pensamientos de Karl después de observar a la mujer de negro. La reacción del personaje, al inferir que las costumbres de la mujer desconocida son libres, se opone a las normas sociales de la respetabilidad de la sociedad argentina de su tiempo.

Karl, después de procesar el encuentro con la antes desconocida, reconoce que la voz de mujer tapada de negro pertenece a Leonilda, la mujer de su amigo Juan. La saluda formalmente y pregunta por su amigo quien, según la replica de ella, la dejó sola, faltando a la costumbre. Entonces Leonilda le pregunta atrevidamente a Karl, “¿Quiere venir a tomar un té conmigo?” (136). Esta pregunta, que Karl interpreta de inmediato como invitación a una relación extra matrimonial, rompe las reglas sociales de comportamiento. Antes de rechazar tímidamente la oferta, Karl se dice, “Sola. A tomar té con ella. No sabe que una mujer sola no debe recibir a los amigos de su esposo” (136). Inicialmente impedido por su consciencia social, Karl se arrepiente en seguida, suavizando su negación con esperanzas de recibir una nueva oferta. Karl se da cuenta de la queja anterior de Leonilda, y le pregunta por su aburrimiento. Leonilda, para romper la monotonía de la casa, decidió dar una vuelta. Entonces le pregunta otra vez si quiere tomar un té con ella. Karl, indeciso e inmovilizado, piensa en el futuro remordimiento y el gozo de una aventura sexual. Leonilda rompe su vacilación cuando insiste, “Toma el té y después se va...” (139). Karl resuelve conquistarla. Mientras los dos caminan a la casa de Leonilda, ella le pregunta a Karl sobre su separación de su mujer. Karl le dice que no la extraña, una respuesta que invoca emociones distintas en los dos personajes: a ella le repugnan los hombres y Karl piensa en la atrevida conducta de Leonilda y las posibles conquistas de su marido distraído. Los dos entran al departamento.

La segunda parte de “Una tarde de domingo” se centra en la posibilidad de transgresión de los valores sociales de la sociedad argentina de los años 30 acerca de la respetabilidad. Leonilda rompe, o por lo menos insinúa que romperá, con los valores burgueses relativos al cuerpo humano y la sexualidad, explicados con claridad en

Nationalism and Sexuality de George Mosse, cuando le invita entrar. Karl, por su parte, estructurado por estos valores, rehúsa la invitación inicialmente, negándose de modo mecánico. A pesar de estas normas, o tal vez a causa de sus restricciones, Karl enmienda su negación cuando empieza a tentarla a hacer otra invitación. El narrador se enfoca en dos aspectos de la reacción de Karl— sus pensamientos acerca la posible aventura y en su estado fisiológico. Los pensamientos de Karl vacilan entre seguir las normas sociales que lo estructuran o rechazarlas a favor de su reacción carnal. El narrador transmite los pensamientos de Karl, “No tenían ya nada que comunicarse. Mas permanecían en la vereda atornillados por el llamado de su sexo y la contradicción de sus sentimientos subterráneos” (137). Aunque es en este momento cuando Karl empieza a coquetear con Leonilda, él continúa preocupándose por la reacción de su amigo si la situación se realiza. El narrador, observador siempre del estado cardiovascular de Karl, informa que su corazón palpita como si hubiera corrido una carrera. A pesar de su estado de excitación, es Leonilda quien rompe la inercia que lo previene acompañarla al departamento. El rompimiento de esta predisposición de Karl, su adhesión a la respetabilidad, marca un cambio en sus pensamientos. Anteriormente, Karl pensaba romper las normas sociales sin usar un lenguaje sensual u obsceno. Acerca del esposo de Leonilda, Karl piensa, “Lo veía terminada la hora de trabajo ir corriendo hacia un prostíbulo clandestino, escogiendo las rameritas de trasero extraordinario” (140). Estos pensamientos, que ocurren mientras los dos ascienden las escaleras justo antes de entrar al departamento, le producen curiosidad por las preferencias sexuales de Leonilda.

Después de entrar al departamento, Leonilda pide permiso para sacarse el tapado en otra pieza. Ella regresa y los dos continúan su conversación anterior, pasando del cine

al posible remordimiento de Juan y Leonilda por haberse casado. Karl rompe el desahogo de Leonilda cuando desafía sus intenciones de invitarlo a tomar té. Ella reacciona fuertemente, pero su disgusto se disipa y la plática se ablanda, regresando al fastidio que Leonilda siente por su vida. Ella, como muchos personajes arltianos, quiere alejarse de Buenos Aires, irse lejos. Karl, con poca paciencia, insiste en retornar a las motivaciones de la invitación a tomar té. Leonilda afirma que quería conversar con él y que no podía serle infiel a Juan. Después de cuestionar la fidelidad de Leonilda en el pasado, ella confiesa que otro amigo de Juan la besó una vez y que pensaba en él a veces. Aunque ella insiste en que no había provocado la excitación del hombre, Karl la acusa de enardecer a los amigos del esposo a propósito. Según Karl, la única razón por la que no haya pasado nada entre ellos es que a él le divierte en dominarse. Leonilda le pregunta si Karl le va a contar a su esposa que entró a su departamento. Esta breve conversación los lleva a hablar de las aventuras sexuales de Karl. Se ha dedicado en los últimos años, según las palabras de Karl, “al amor espiritual... es decir, al amor de las jovencitas” (148). Leonilda está pasmada a la vez de lo fascinante y lo repulsivo de las grotescas aventuras con adolescentes. En seguida Karl describe la desmasculinización del hombre moderno y su efecto en la mujer. El problema de Leonilda es “[...] el de todas las mujeres casadas. El esposo continuamente en la oficina; ellas eternamente solas [...]” (152). Para Karl romper la bondad de una mujer es algo que todos los hombres experimentan.

Al entrar al departamento, Karl y Leonilda subvierten las reglas sociales de conducta entre un amigo del marido y la esposa. Esa subversión desestabiliza las normas sociolingüísticas y conduce a los personajes, principalmente a Karl, a emplear un

lenguaje menos formal y más corporal. O sea, representa un cambio en el habitus lingüístico que incita una mayor consciencia del hexis corporal. La previa represión del hexis corporal se alivia por salir de los confines de la calle de la ciudad, uno de los principales espacios dominados por los valores burgueses. Tomando en cuenta esta definición de Bourdieu en *La distinción*, “Bodily hexis, a basic dimension of the sense of social orientation, is a practical way of experiencing and expressing one’s own sense of social value” (474), la orientación social de la conversación cambia, entonces los personajes experimentan una nueva sensación de espacio y lugar que se despliega poco a poco. Esto se nota en dos escenas claves en esta parte del cuento. La primera escena es el siguiente diálogo: “Usted es uno de estos tipos de mujeres que les gusta enardecer a los amigos del esposo. – Eso no es verdad, Eugenio... porque ya ve... entre nosotros no pasa nada... – Porque me domino. – ¿Usted se domina? Pues no me pareció” (147). Este intercambio es notable porque representa la represión de la sexualidad y corporalidad frente a valores burgueses de la respetabilidad. Aunque Leonilda cuestiona la veracidad del dominio de Karl, él afirma su inculcamiento social. O sea, para él, sus acciones son notables porque representan la negación de sus deseos corporales. En una escena posterior, Karl, liberado de las restricciones sociales burgueses de la respetabilidad que sentía antes, le cuenta a Leonilda sus aventuras sexuales con jovencitas. Leonilda disfruta inicialmente de la rebeldía de sus acciones, en sus descripciones tan fuera de las normas sociales. A pesar de eso, no tolera más el discurso de Karl cuando sobrepasa su sentido de respetabilidad. Karl le dice, “hasta que llegué a preocuparme, no sólo de si hacía sus necesidades todos los días sino de la misma naturaleza de su excrementos, diciéndole que el excremento ideal era aquel que

presentaba toda la apariencia de una compota de manzanas” (149). La consciencia del cuerpo, antes reflejada en las descripciones del narrador, que en estas alturas del cuento casi no interrumpe el diálogo constante, ya se expresa en las palabras de los personajes. En cierto modo, la nueva disposición corporal de Karl creada por la consciencia de estar al margen del espacio social, su alejamiento del habitus lingüístico, representa el rechazo y el intento de superar convenciones burguesas de la respetabilidad.

El narrador se interpone en la conversación de los dos personajes después de que Karl exprese sus pensamientos sobre la autodestrucción producida por el matrimonio, para relatar el suceso que termina el cuento. Según las palabras del narrador, “una magnitud de emoción estalló en Karl” y fuerza a Leonilda a besarlo. Ella lo rechaza. Este momento refleja en un instante el apogeo del rechazo de las normas sociales burguesas de la conducta por la parte de Karl y la instantánea aserción de ellas por Leonilda. Habiendo fracasado en su acción transgresiva, Karl le explica, vacilando entre tratarle de vos y de usted, por qué la besó—porque sentía simpatía por ella. Karl reafirma su perspectiva relativista de la bondad de los hombres y la relación odiosa entre los hombres y las mujeres. Entonces, los dos se miran sin tener nada que decirse. Karl se levanta para irse. Ella dice que le va a contar a su esposo que Karl la visitó. Leonilda suaviza la sorpresa de Karl cuando le dice, “¿Hemos hecho algo malo acaso?”. Karl replica, “Tiene razón” (154). Esta respuesta, tomada en contraposición con su anterior condena de la conducta de Leonilda, representa la reafirmación de las estructuras dominantes de la ideología burguesa. El narrador relata el fin del suceso, enfocándose en la reacción de Leonilda al ver Karl salir.

El cambio de la voz narrativa en “Una tarde de domingo”—pasando de matices realistas a ser totalmente ausente—destaca el énfasis de Arlt en la producción lingüística del discurso de los protagonistas. Karl y Leonilda, a través del lenguaje que emplean, manifiestan valores sociales de la burguesía acerca del cuerpo y la sexualidad. La respetabilidad, uno de los conceptos burgueses más valorizados, estructura el comportamiento de los protagonistas de la historia, encuadrando su producción discursiva y sus reacciones a ella. Las implicaciones del concepto bourdiano del habitus lingüístico, y sus consecuencias en el hexis corporal de los protagonistas, permiten el lector entender mejor cómo Arlt representa la corporalidad dentro del entorno de la sociedad porteña. En el lenguaje empleado por los dos protagonistas y el narrador, y las estructuras sociolingüísticas que este lenguaje desvela, Arlt representa texturas del lugar de Buenos Aires y la vida social de sus habitantes.

Obras citadas:

Arlt, Roberto. *El jorobadito*. Buenos Aires: Losada. 2004.

Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge, MA: Harvard. 1991.

---. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, MA: Harvard. 1984.

Mosse, George L. *Nationalism and Sexuality*. New York: Fertig. 1985.

Murphy, Keith M. and C. Jason Throop. “Bourdieu and Phenomenology: A Critical Assessment”. *Anthropological Theory*. Vol. 2 (2): 185-207.

LA EXPERIENCIA DEL CIBERSEXO EN JÓVENES DE COMUNIDADES RURALES.

*Antrop. Oscar Ramos Mancilla
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*

Hace unos años, justo cuando comenzaba el boom de las páginas Web, chats, correo-e, juegos en línea, entre otros programas y bases de datos, y que toda información podía encontrarse en Internet, me di cuenta de la forma tan arraigada en que las tecnologías de información y comunicación estaban adheridas a mis actividades cotidianas, laborales, recreativas y hasta de las emociones y sentimientos, estaban formando completamente una segunda piel de mi ser. Cada quién puede pensar en este momento en un ejemplo de uso del teléfono celular, la computadora, la Internet, se habrá encontrado en algún curso a distancia, un foro virtual, una videoconferencia, etcétera y etcétera.

En este descubrimiento se fueron mezclando algunos intereses laborales sobre la apropiación de las TIC's en las áreas en donde la introducción de éstas herramientas es reciente y produce cambios en el universo simbólico de las comunidades rurales vinculado a: quiénes pueden utilizar las tecnologías, qué realizan con ellas, esto es, en qué actividades y cómo se van integrando; en pocas palabras, sobre las formas y prácticas culturales que las personas están dando a esa segunda piel en los contextos rurales.

En este texto, retomo lo que es la Comunicación Mediada por Computadora (descrita por Edgar Gómez como la parte más interactiva de la Internet) para irnos dirigiendo a las prácticas sexuales mediadas por la computadora desde los jóvenes rurales, específicamente de las regiones campesinas del estado de Puebla, México como una de esas prácticas culturales que en que se incorpora el uso de las tecnologías. En este sentido presento resultados de un ejercicio de trabajo de campo para exponer cómo los jóvenes se apropian de las tecnologías de información, y las representaciones de la

sexualidad mediada por la computadora, así como las formas que toma el cibersexo a partir de las experiencias de estos jóvenes. Cabe mencionar que las prácticas del cibersexo se sitúan en un marco referencial de carácter simbólico, dotado a partir del sistema cultural en donde se encuentra, por ello, este acercamiento intenta reflexionar el uso de las tecnologías para realizar una sexualidad mediada por la computadora, así como de la reproducción de los patrones culturales sobre la sexualidad y el uso del cuerpo situados dentro de un ambiente virtual.

Para comenzar con los referentes que dirigen el trabajo, parto de una definición básica de la comunicación mediada por computadora (en adelante CMC), que es, citando a Gómez, “la relación dialógica que se da entre dos o más personas, utilizando la computadora (conectada al Internet) como medio” (s/f: 9). En este sentido, se trata de relaciones sociales, que para serlo, comparten significados culturales que cada sujeto va distribuyendo según las situaciones, permitiendo la comunicación e interacción, con la peculiaridad que se realiza en un ambiente virtual. Así, estas nuevas relaciones están apareciendo como referente innato de las recientes generaciones (sin hacer a un lado que cada vez más la población en general tiene dicho acercamiento, pero que es parte del cotidiano del sector juvenil), aunque, no puede generalizarse a todos los jóvenes, ya que la brecha digital está más presente en las áreas rurales, construyendo socialmente diferencias que se expresan como desigualdades en cuanto éstas se expresan en formas de desconexión al universo de la Internet. Ésta misma situación de brecha digital, es la que permite el espacio para identificar la resignificación en la construcción de la sexualidad y por ello, se pueden encontrar en la Internet por medio de la interacción con otro sujeto intercambiando estímulos simbólicos, que si bien no son presenciales, sino virtuales, no dejan de ser reales; y que finalmente son experiencias cargadas de significados sobre la sexualidad con nuevos referentes, de lo que debería de ser y de los

deseos profundos. El cibersexo es entonces un fenómeno simbólico de comunicación y cultura (Gómez, s/f):

“Si bien lo virtual es independiente de lo real en el sentido de que propone sus propios mecanismos sociales de poder, identidad, comunidad y comunicación, no podemos, ni debemos, olvidar que más allá de los personajes gestados en las pantallas hay personas sentadas frente a distintos tipos de computadora, en lugares muy diversos y con un ‘capital cultural’ que puede ser radicalmente diferente” (Gómez, 2002: párrafo 18).

Para ir aclarando la posición de donde parte este trabajo, se considera el cibersexo como la interacción entre sujetos (dos, tres o más) en un juego de rol que intercambian mensajes (escritos, visuales o auditivos) con manifestaciones sexuales por medio de la computadora bajo una situación de distanciamiento de los cuerpos. Se ha hecho esta distinción porque el concepto de cibersexo también puede abarcar la lectura de textos en páginas Web, ver películas, imágenes, videos, audios, que se pueden encontrar en la red bajo formatos de pornografía y que además pueden tener un sentido comercial.

La definición que se puede encontrar en la Wikipedia es: “El cibersexo es un encuentro **sexual virtual** en que dos o más personas conectadas a través de una **red informática** se mandan mensajes sexualmente explícitos que describen una **experiencia sexual**. Es un tipo de **juego de rol** en donde los participantes fingen que están teniendo **relaciones sexuales**, describen sus acciones y responden a los mensajes de los demás participantes con el fin de estimular sus deseos y **fantasías sexuales**. La calidad de un encuentro de cibersexo depende generalmente de la capacidad de los participantes para evocar una imagen vívida en las mentes de sus compañeros. Son asimismo claves la imaginación y la suspensión de la incredulidad (ante posibles contradicciones)”.

De esta manera, la discusión sobre cibersexo la podemos ir dirigiendo hacia su aspecto de indivisibilidad entre lo simbólico y lo material: si lo vamos a considerar como un

simulacro o como una alternativa sexual. En el primero implica aceptarlo como un juego, y por ello, una etapa de la experimentación sobre la gama de ofertas en Internet, un acto; la segunda, nos lleva a reflexionar sobre las formas en que una actividad tan biológica y natural como la sexualidad se encuentra normada y es construida culturalmente, sancionada socialmente y cargada de significados, un aspecto de las relaciones sociales; sobre las prácticas permitidas, los estímulos que provocan las emociones y sobre las conductas eróticas (y reproductivas, aunque no se considere en este trabajo).

Entre los mares del mensaje erótico

Es evidente que se ha alcanzado masificación en la oferta del sexo mediado por computadora, lo cual tiene relación con la importancia que han adquirido los medios de comunicación masivos y también la Internet entre la población joven (sea urbana o rural), “la cultura digitalizada en imágenes es el imán aglutinador de las culturas juveniles... esta cultura es productora de nuevos símbolos, de nuevos referentes” (Germán Muñoz citada en Raad, 2004: 2), y que está relacionado íntimamente con la disponibilidad de los recursos informáticos, de ahí la relevancia de diferenciar entre los espacios físicos que cuentan con servicios digitales como la banda ancha inalámbrica por mencionar un ejemplo, en comparación a las regiones en donde recientemente se introducen éstos servicios. Pero haciendo la acotación que la disposición tecnológica no determina la experimentación sexual, sino sólo facilita la experimentación del cibersexo; y además, si hay una propagación de esta práctica es más por la interrelación entre el usuario de la red y las opciones que se encuentran ahí. Por ello, ante una falta de políticas públicas y orientación sobre salud sexual las nuevas generaciones se encuentran buscando respuestas e interpretaciones a su sexualidad, buscando modelos

sí, aunque no de forma estática, sino reconstruyéndose constantemente a partir de los antecedentes culturales.

El cibersexo va encontrando caminos desde la satisfacción sexual, encontrando alternativas que posibiliten la estimulación de la libido, y que, dependiendo de las situaciones, se llegan a consumir (virtualmente) fantasías que satisfacen el deseo erótico, fracturando la normatividad y regulación del sexo.

El simulacro se convierte en una estrategia dentro de las alternativas sexuales, en ambientes virtuales, de cuestionar o reproducir los parámetros de la apropiación del cuerpo en los jóvenes rurales, quienes se encuentran en un contexto que no es moderno pero tampoco tradicional.

Hacia la segunda piel

Una vez que se han expuesto las líneas que guían la investigación, describo el trabajo de campo que realicé durante el primer semestre del presente año. Los lugares en términos de espacio no cuentan con una delimitación cerrada, porque la base de la recolección de información es el ambiente virtual de los correos-e, sin embargo sí puede mencionarse que las características de los lugares en donde se aplicaron los instrumentos fue en áreas rurales del estado de Puebla para que, los jóvenes quienes participaron tuvieran un reciente acercamiento a las tecnologías de información y comunicación, una parte importante de esta delimitación es que se expusieran las cargas culturales con las que cuentan desde su procedencia rural, la otra parte de la selección fue la posibilidad de ir identificando el grado de apropiación de las tecnologías por la población juvenil.

El camino que se siguió fue, primero un trabajo de campo en diferentes localidades del estado de Puebla para comenzar a tener contacto con los jóvenes que acuden a cibercafés, intentando generar una relación de confianza, lo que posteriormente permitiera abordar el tema de la sexualidad, además del rapport, esta etapa tiene

vinculación con la observación participante (característica de la antropología) para identificar las características rurales de los jóvenes, los espacios en donde acceden a la red y los insumos iniciales sobre las prácticas de cibersexo. Después se realizó un cuestionario por correo electrónico a los contactos realizados, con la finalidad de identificar las representaciones que tienen de la sexualidad y del cibersexo, de sus prácticas cibersexuales, y del discurso que expresara la normatividad cultural del sexo. La última parte del trabajo de campo fue la contrastación de las respuestas vertidas en los cuestionarios de las diferentes localidades, permitiendo la reafirmación de algunas y de la excepción de otras.

Una caracterización general de la apropiación de las tecnologías de información y comunicación entre los jóvenes rurales se encuentra en un estado de reconocimiento de las herramientas y de una readaptación de las actividades cotidianas incorporando dichos recursos. Entre los usos más comunes se encuentra el correo-e, apoyo de tareas escolares, visitas a chats y principalmente los programas de mensajería instantánea. Seguido de la Internet, la telefonía celular es un recurso tecnológico que permite la interacción más común entre los jóvenes.

Características del cibersexo desde los jóvenes rurales

Sobre las características que puede tomar el cibersexo en las áreas rurales, enmarcadas por conjuntos simbólicos que dan normativas a las prácticas sociales, también relacionales culturalmente para que pueden tener un efecto en el mundo de vida, además de mostrar la gran diversidad de la sexualidad, se trata de un cibersexo matizado por características culturales, regionales, rurales, basadas en las experiencias juveniles en las comunidades rurales, para este caso sobre el sexo mediado por la computadora quiero comenzar con unas reflexiones de partida:

¿Por qué se han movilizado diferentes mecanismos culturales para hacer efectiva la prohibición de la poligamia, el adulterio o la fornicación? Pues sencillamente porque existen, de manera subordinada y castigada socialmente pero colectivamente incorporadas a conjuntos de representaciones sobre la sexualidad. Aunque exista un discurso hegemónico (cada vez mas en quebranto), que legitima las relaciones monógamas y heterosexuales, las diferentes realidades sobrepasan el ejercicio de la sexualidad que podamos imaginar, además de que demuestran la multiplicidad de formas que puede adquirir la sexualidad humana.

Algunos aspectos que los jóvenes rurales (y también los de ambientes urbanos) consideran sobre el cibersexo es que, es más seguro y mantiene la limpieza del cuerpo por la ausencia del intercambio de fluidos, sean estos de los órganos sexuales como de las secreciones de sudor y saliva; el aumento de oferta de información ha permitido modificar la relación entre salud-enfermedad. Al mismo tiempo representa un conjunto de posibilidades de riesgo, vinculado más al encuentro con un sujeto desconocido del cual no se conocen los antecedentes sexuales y, como dicen los jóvenes, sus perversiones. Por supuesto que este riesgo también es fuente de fantasías y transgresiones.

Entre el sexo vivido y el cibersexo, ven con mayores oportunidades el encuentro virtual, por la facilidad para comenzar una plática (escrita, visual, auditiva), pero también, aunque sea poco reconocido por parámetros culturales, por permitir la situación, ya que el sujeto del otro lado de la red tiene que ir identificando las frases que den cabida al inicio sexual de la plática; esto es, que los jóvenes rurales asumen el juego de rol para tener una experiencia que satisfaga los deseos eróticos y de rompimiento de las normas morales que por condiciones geográficas, de acceso a servicios, económicas, y culturales le estarían vedadas.

El cibersexo realizado por el sector juvenil es exploratorio, ver de qué se trata, porque cuando se dieron cuenta ya se encontraban escribiendo y leyendo con su par sobre situaciones imaginadas de sexo, entre otras referencias similares; por ello, no puede hablarse de que la interacción en la sexualidad mediada por la computadora satisfaga necesidades particulares y específicas, sino que se activan y desactivan de acuerdo al conjunto de situaciones que permiten dicha interacción. En este sentido se pueden encontrar dos componentes de ésta característica: primero, que los referentes culturales de la sexualidad bloquean la búsqueda consciente de alternativas sexuales, dirigiéndose a la reproducción de las formas institucionales, hasta en las relaciones lésbico-gay se ha encontrado que remarcan la relación monógama. En segundo lugar, y aunque contrastante con el anterior, se ha encontrado una apertura a las prácticas de sexualidad mediada por la computadora, ya que mientras continúan patrones que forman el uso del cuerpo cargada de símbolos de culpa, hay una mentalidad abierta a las nuevas prácticas, de indagar, informarse, aunque no caen en la acción, si es importante que dentro del universo simbólico de los jóvenes, la sexualidad permita el ejercicio de otras formas (por el momento no realizadas por este sector). Complementando los dos aspectos anteriores, puede mencionarse que las personas que colaboraron en la investigación, mantienen un vínculo profundo entre las vivencias sexuales con lo sensorial del cuerpo físico, es decir, que las experiencias significativas provienen de lo que sucede en sus cuerpos, mientras que las situaciones virtuales no contienen las cargas simbólicas que les generen impactos, pero sí hay fracturas en las normas de la sexualidad al contener nuevos referentes como el ejercicio más individual y apropiado de su cuerpo a partir de las experiencias virtuales.

Otra de las características del cibersexo realizado por los jóvenes de las comunidades rurales es que la vinculación entre fuerte débil en cuanto a la consistencia de las

relaciones afectivas que se realizan por medio de la Internet se ha diluido, de igual manera si se trata de relaciones duraderas o temporales; así, se realizan sin ajustarse enteramente al tiempo y la calidad o fortaleza. Se trata más de estimular los sentidos eróticos y el proveer el placer en ese momento.

Se reproducen a sí mismos y mismas, la construcción de identidades temporales es limitada.

A manera de cierre breve

La conclusión de la presentación se dirige a delinear la manera en que las TIC's están siendo utilizadas como apertura o barrera de las experiencias sexuales de los jóvenes rurales. Esto es, exponer si el cibersexo es una fisura en el orden social que permite la exploración del cuerpo y su resignificación cultural; además de la apropiación de la sexualidad.

Lo que se puede concluir, a partir de las experiencias de los jóvenes rurales, es que el cibersexo está modificando significativamente la sexualidad mientras constituye una fuente de mensajes cargados sexualmente, respondiendo a necesidades de información, y también, de experimentación. No se trata de que culturalmente se controle la elección de pareja y de legitimar cierto tipo de unión, o de regular los objetos de deseo y a los propios sujetos, así como de las prácticas sexuales permitidas y toleradas; sino que el cibersexo ofrece, desde la perspectiva de los jóvenes en un espacio que no les significa riesgos simbólicos ni físicos, como el ejercicio de la sexualidad femenina correspondiente a cada cuerpo, en el caso del primero, o de las agresiones y sometimientos como ejemplo de la segunda. Sin embargo, también es expresado por los jóvenes las reproducciones en las prácticas sexuales virtuales de los parámetros que se tienen en la vida presencial, como la búsqueda de parejas heterosexuales o también, la

dificultad para experimentar la recreación por medio de mensajes de prácticas que en su contexto son sancionadas.

Frankenstein simbolizó, el aturdimiento cultural ante los avances científicos y tecnológicos. Fue una forma de representar los miedos ante las nuevas posibilidades que estaban permitiendo la incursión en el cuerpo por medio de herramientas tecnológicas.

Hoy estamos ante una situación similar con el uso de las TIC's, en donde muchas de las permanencias culturales se expresan como miedos y en intentos para continuar regulando las prácticas del cuerpo (y de los sujetos) como objeto de placer y deseo, algunas de las estrategias de regulación son discursos directos e indirectos sobre el carácter del cibersexo nocivo (más cercano a la tecnofobia), pero también se encuentra la reproducción dentro de la acción social de los jóvenes de las normas institucionalizadas. Por ello es necesario plantearnos apoyos metodológicos para entender cómo se están realizando las nuevas prácticas de erotismo (sensual y mercantil) para que al final (o algo más cercano) hayamos evitado la creación de un monstruo que significaría transportar las normas sociales hacia los espacios virtuales, sino al contrario, que éstos espacios sirvan para retroalimentar los sistemas culturales que estamos (re)construyendo.

Bibliografía

- Castells, Manuel (2001). *La galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*. Editorial de bolsillo, Barcelona.
- (1999). *La era de la información. La sociedad Red*. (Vol. 1) Siglo XXI editores, México.
- Escobar, Arturo (2005). "Bienvenidos a cyberia. Notas para una antropología de la cibercultura", en *Revista de Estudios Sociales* No. 22, diciembre, Universidad de Chile, pp. 15-35.
- García Canclini, Néstor (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, duodécima reimpresión.
- Giddens, Anthony (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Santillana ediciones Taurus, México.
- Gómez Cruz, Edgar (2002). "Hacia la construcción de una metodología para el estudio de las 'Comunidades Virtuales'. Una propuesta emergente". Fuente Original: *Versión 12*, UAM-Xochimilco. Disponible en el ARCHIVO del Observatorio para la CiberSociedad en:
<http://www.cibersociedad.net/archivo/articulo.php?art=21> [mayo 2007].
- (s/f). *Cibersexo ¿La última frontera del Eros? Un estudio etnográfico*. Versión digital en Observatorio para la CiberSociedad en:
<http://www.cibersociedad.net/archivo/articulo.php?art=21> [mayo 2007].
- Raad, Ana María (2004). "Comunidad emocional, comunidad virtual: estudio sobre las relaciones mediadas por Internet" en *Revista MAD*, de la maestría en Antropología del Desarrollo, No. 10 Mayo, departamento de Antropología, Universidad de Chile, pp. 1-51.
- Ribeiro, Gustavo Lins (1997). "Bodies and Culture in the Cyberage. A Review Essay", en *Série Antropologia* 217, Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia.
- Wolton, Dominique (2000). *Internet ¿y después qué? Una teoría crítica de los nuevos medios de comunicación*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Wikipedia, la enciclopedia libre en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Cibersexo> [monitoreo entre los meses de mayo a agosto 2007].

III Congreso Internacional de, Ciencias, Artes y Humanidades. El Cuerpo Descifrado. Ciudad de México, 23 a 26 de octubre 2007.

Título: La sociedad en la báscula. Imaginarios sociales en torno de la obesidad.

Área temática: Cuerpos "al gusto": de las prácticas de belleza a los cuerpos transformados.

Autor: Pablo Schencman

Dirección: Azcuénaga 1057, 4º p. Dpto. A, Buenos Aires (1115)

Teléfono: 11.4823.1315 ; E-Mail: pabsche@yahoo.com.ar

Filiación Institucional: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Sociología

Introducción

Este trabajo se reconoce de carácter exploratorio posicionándose en las grietas entre lo micro y lo macrosocial en pos de comprender diversos aspectos intersubjetivos que acarrea el "ser obeso" en la actualidad en Argentina (específicamente dentro del AMBA).

En el debate respecto a cómo enfocar la obesidad existen, a grandes rasgos, dos posturas que se vuelven obsoletas mientras se incrementa la cantidad de personas que padecen estos problemas. La primer postura es aquella que circunscribe la obesidad al plano de lo personal, o privado, descartando toda influencia social sin reparar en la incidencia, muchas veces denominada "obsesión", que ejerce un determinado parámetro corporal sobre las conductas de las personas. La segunda es aquella que considera a la obesidad como un problema social pero inscripto en el campo de la salud pública. Desde allí se busca combatir sus consecuencias (prescribiendo dietas hipocalóricas, medicamentos, e intervenciones quirúrgicas en caso de ser necesario) mientras sus causas se mantienen intactas.

Antiguamente, señala P. Aguirre (2004), la obesidad estaba vinculada con el buen pasar económico y la abundancia "hoy, en cambio, la obesidad es vista como un factor de riesgo para accidentes cardiovasculares y diabetes; la mayoría de los gordos no son ricos sino pobres y la gordura está situada en el polo opuesto de la belleza. Existe, además, cierta reprobación moral que categoriza a los gordos como personas autocomplacientes, débiles de carácter y abandonadas en todo lo que se refiere a cuidado personal."¹

No buscaremos aquí hallar las raíces del problema de la obesidad sino que aspiramos a reconstruir la perspectiva de un actor cuya oralidad se asocia con la ingesta mas no con la reflexividad en tanto sujeto de discriminación o menosprecio social.

¹ AGUIRRE, P. (2004), Pág. 19.

La relevancia de este estudio radica en indagar sobre temáticas donde el discurso médico se constituyó hegemónico buscando comprender los efectos que produce sobre los pacientes y cómo se traman en él determinados valores (o prejuicios morales) en torno a la belleza o al *deber ser* corporal.

Objetivos y Metodología

A modo de objetivo general nos planteamos comprender la lógica de origen y circulación que revisten los discursos en torno al cuidado corporal. Mientras que tenemos como objetivos específicos: 1) Describir el proceso de construcción de la obesidad en Argentina actual a través de la observación de prácticas y la perspectiva de actores involucrados; 2) Dar cuenta de los elementos implicados en esta construcción; 3) Demarcar prácticas y creencias construidas en torno al problema de la obesidad.

El diseño metodológico empleado fue de carácter fundamentalmente cualitativo². La producción del dato se hizo empleando la herramienta denominada Historia de Vida. Tras haber recorrido varios manuales de metodología y visitado múltiples sitios web que publican trabajos (que emplean la herramienta que aquí tratamos de definir) de múltiples disciplinas, y dispares calidades, consideramos que el intento de John Dollard aún reúne validez y actualidad. De allí rescatamos el siguiente extracto: “Queremos proponer una definición inicial -que tenga sentido común- de la historia de vida como un intento deliberado de definir el crecimiento de una persona dentro de un medio cultural y darle un sentido teórico. Deberá incluir documentación, tanto biográfica como autobiográfica. No se trata del relato de una vida con acontecimientos identificados separadamente como en un collar de cuentas, a pesar de que, usualmente, nos topamos con esta forma, en las tentativas ingenuas de presentar una historia de vida: si esto fuera realidad, todo ser humano sería psicólogo, ya que cualquier persona puede darnos tipos de ese tipo. Además, el material deberá ser elaborado y dominado desde un punto de vista sistemático.”³. También será Dollard quien nos proporciona buenos argumentos sobre el poder heurístico que entraña la misma herramienta aplicada a las disciplinas sociales: “Es importante notar que la historia de vida no es solamente una herramienta para psicólogos, trabajadores sociales o médicos; puede ser vista desde la perspectiva de los estudios sistemáticos de la cultura. Desde este punto de vista, la historia de vida es un anticipo de cómo una persona nueva se suma al grupo y se transforma en un adulto capaz de cumplir las expectativas tradicionales de su sociedad

² Las particularidades metodológicas de dicha perspectiva pueden encontrarse en TAYLOR, STEVE, J. Y ROBERT BOGDAN (1987), *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Ediciones Paidós, Barcelona; FORNI, FLOREAL, GALLART, MARÍA ANTONIA Y VASILACHIS DE GIALDINO, IRENE (1992), *Métodos cualitativos*, CEAL, 2 v., Buenos Aires; y VIEYTES, RUT (2004), *Metodología de la investigación en organizaciones mercado y sociedad: epistemología y técnicas*, Editorial de las Ciencias, Buenos Aires.

³ DOLLARD, J. en MAGRASSI, G. Y ROCCA, M. (1986), Pág. 80.

para una persona de su sexo y edad. (...) Sin embargo, podría argumentarse que sin la historia de vida, la transmisión de las pautas culturales de una generación a la otra no podrá ser definida adecuadamente.”⁴.

En el próximo apartado analizaremos exhaustivamente un relato que aporta simultáneamente diversidad y profundidad a esta temática. La persona entrevistada es una mujer de 34 años de edad, residente del AMBA. En la actualidad asiste regularmente a consultas con médicos nutricionistas y cuenta con asistencia psicológica. Este dato es importante ya que la definición de obeso parte de la autopercepción de nuestra entrevistada y no de un dato objetivo brindado por algún instrumento de medición científico-técnico. Es aquel inicial reconocimiento dentro de una categoría social y el deseo de relatar su particular vivencia el punto de partida, que facilitó la recolección del relato.

El dato producido fue analizado respetando ciertos lineamientos del método biográfico. Tomamos aquí dos perspectivas, no antagónicas, sino complementarias del mismo. En primer lugar Leonor Arfuch afirma: “... las ciencias sociales se inclinan cada vez más con mayor asiduidad hacia la voz y el testimonio de los sujetos, dotando así de cuerpo a la figura del “actor social”. Los métodos biográficos, los relatos de vida, las entrevistas en profundidad delinean un territorio bien reconocible, una cartografía de la trayectoria – individual- siempre en búsqueda de sus acentos colectivos [...] Dan cuenta (...) de esa obsesión de dejar huellas, rastros, inscripciones, de ese énfasis en la singularidad que es a un tiempo búsqueda de trascendencia”⁵. Mientras que por su parte Ruth Sautu agrega: “El método biográfico a través de la entrevista con protagonistas captura la perspectiva microsocial y la contextualiza históricamente [...] (su) propósito (...) es reconstruir las experiencias personales que conectan entre sí “yos” individuales que interactúan en familias, grupos e instituciones [...] Las perspectivas de las personas se generan y adquieren significado en la inserción de los actores en determinados contextos históricos, políticos y sociales. [...] El tiempo forma parte de la construcción del objeto de la investigación y de la interpretación de los datos; por eso, el diseño debe incorporar la investigación de los periodos de cambio o puntos de inflexión en la vida de la gente.”⁶.

Pasemos aquí a un nuevo apartado donde avanzando desde lo general hacia lo particular trazaremos un mapa conceptual sobre diversos autores y teorías cuya reflexión involucró al cuerpo, para arribar finalmente al análisis de nuestro trabajo empírico.

⁴ Ibidem, Pág. 81.

⁵ ARFUCH, L. (2002), *El espacio Biográfico*, FCE, Buenos Aires. Pág. 17.

⁶ SAUTU, R. (1999), “Estilos y prácticas de la investigación biográfica”, en Sautu, R. (comp.), *El método biográfico*, Editorial Belgrano, Buenos Aires. Págs. 51-52.

Análisis

“Mientras una economía esté organizada de manera que haya crisis, el problema del desempleo no admite una solución personal. Mientras la guerra sea inherente al sistema de Estados-naciones y a la desigual industrialización del mundo, el individuo corriente en su medio restringido será impotente -con ayuda psiquiátrica o sin ella- para resolver las inquietudes que este sistema o falta de sistema le impone. Mientras que la familia como institución convierta a las mujeres en esclavas queridas y a los hombres en sus jefes proveedores y sus dependientes aún no destetados, el problema de un matrimonio satisfactorio no puede tener una solución puramente privada.”

La imaginación sociológica, Charles Wright Mills

Comencemos con una sucinta reseña sobre nuestro objeto de estudio. Si bien la obesidad, especialmente aquella denominada “mórbida”, adquirió recientemente el status de enfermedad, desde lo legislativo, la percepción corriente indica que el sobrepeso o la gordura son defectos personales vivenciados fundamentalmente desde lo individual. En un contexto de liquidez creciente de las relaciones sociales⁷ y mientras el Estado profundizaba la progresiva retirada que había iniciado en décadas anteriores, múltiples instancias de participación colectiva y de identificación social terminan por *desvanecerse en el aire*. Es en ese particular contexto en que David Le Breton trata de poner al cuerpo moderno-occidental-productivo como centro de la discusión. Por supuesto no será el mismo cuerpo que analizaron sendos intelectuales del estructuralismo o del post-estructuralismo (siendo Foucault una figura destacada entre ellos) si bien se percibe la trascendencia de sus aportes. Tomemos la siguiente cita de Le Breton: “El cuerpo, moldeado por el contexto social y cultural en el que se sumerge el actor, es ese vedar semántico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo: actividades perceptivas, pero también la expresión de los sentimientos, las convenciones de los ritos de interacción, gestuales y expresivos, la puesta en escena de la apariencia, los juegos sutiles de la seducción, las técnicas corporales, el entrenamiento físico, la relación con el sufrimiento y el dolor, etc. La existencia es, en primer término, corporal. Al intentar dilucidar qué parte ocupa la carne en la relación del hombre con el mundo, la sociología se enfrenta con un inmenso campo de estudio. Aplicada al cuerpo, su objetivo consiste en realizar el inventario y la comprensión de las lógicas sociales y culturales que costean el espesor y los movimientos del hombre.”⁸.

En este párrafo puede leerse la confluencia de múltiples trabajos que tocan tangencialmente al cuerpo humano como factor social y un elemento particular a analizar desde la lógica interactiva que supone la vida en sociedad. Si tomamos por ejemplo el caso del sociólogo alemán Norbert Elías⁹, podemos ver cómo desde las capas aristocráticas de la sociedad se operó una reforma progresiva de las conductas que repercutían substancial y

⁷ Cfr. BAUMAN Z. (2000), *Modernidad Líquida*, FCE, Buenos Aires, 2002. Págs. 59-97.

⁸ LE BRETÓN, D. (1992), Pág. 7.

⁹ Cfr. ELÍAS (1936), Págs. 99-243 y 449-499.

principalmente sobre la organicidad humana. A partir de sendas lecturas de manuales de “buena conducta” el autor va tramando aquello que define como *proceso civilizatorio* donde se ponderan los usos y costumbres que identifican a los miembros de las elites residentes de los nacientes centros urbanos europeos. A partir de su descripción de estas regularidades podemos hallar un *habitus civilizado*¹⁰ que se opone, e impone, al salvajismo imperante asociado con lo agreste, rural o transoceánico.

Otra línea de trabajo, contemporánea a Elías, también inserta dentro de la sociología comprensiva es aquella que usufructúa Robert Hertz. En su breve artículo sobre La preeminencia de la mano derecha¹¹ estudia la cristalización, o encarnación, de concepciones mágico-religiosas. Este proceso repercute en la construcción intersubjetiva de una corporalidad que aúna lo bueno y lo malo, lo diestro y lo siniestro.

Un tercer grupo de trabajos se posicionan en una disputa cuyo trasfondo es conceptualmente filosófico y desde allí tratan de analizar el cuerpo como mero soporte; ingrediente; o elemento único de la *persona*. Aclaremos inicialmente que este concepto entraña una polivalencia que excede nuestra erudición (y tal vez nuestra disciplina). Sin embargo, es importante marcar cómo determinados rasgos anatómicos se piensan privilegiados a la hora de observar la personalidad y la mutación de los mismos. Tomemos solamente tres ejemplos: en el siglo XVII René Descartes repudiaba y descreía de su cuerpo postulando que exclusivamente su *cogito* lo constituía sujeto. Dos siglos más tarde Georg Simmel atribuía especial preeminencia al rostro como indicador de la persona y su personalidad. Mientras que en la actualidad la incorporación de piezas biónicas, tales como GPS¹² subcutáneos, podrían pensarse como un modo digital de garantizar la identidad. Si bien es sugestivo pensar que esos dispositivos no son naturales, aunque son parte del cuerpo, vemos como resultan un original modo de combinar paranoia ante las modalidades delictivas contemporáneas (accesibles para personas acaudaladas) con modalidades de seguimiento que los sistemas totalitarios aplicaban sólo a sus prisioneros¹³. Al respecto afirma Le Breton: “Las representaciones del cuerpo son una función de las representaciones de la persona. Al enunciar lo que hace el hombre, sus límites, sus relaciones con la naturaleza o con los otros, se dice algo de su carne. Las representaciones de la persona y las del cuerpo, corolario de aquellas, están siempre insertas en las visiones del mundo de

¹⁰ Con su lucidez sorprendentemente frecuente Marcel Mauss afirmaba en una de sus conferencias del año 1934: “Durante muchos años he repensado sobre esta idea de la naturaleza social del «habitus» y observen cómo lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que «costumbre», el «exis», lo «adquirido», y la «facultad» de Aristóteles (...) La palabra no recoge los hábitos metafísicos, esa misteriosa «memoria», tema de grandes volúmenes o de cortas y famosas tesis. (...) Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición.” MAUSS, M. (1979 orig. 1936), *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid. Pág 340.

¹¹ HERTZ, R. (1990 orig. 1909), *La muerte. La mano derecha*, Alianza, Madrid. Págs. 107-118.

¹² Sigla de las palabras inglesas Global Positioning System. Este sistema de rastreo satelital permite conocer, en tiempo real, la ubicación de cualquier objeto (o persona) que haya accedido a colocarse un dispositivo emisor.

¹³ Este fenómeno está bien analizado en SIBILIA, P. (2005), *El hombre postorgánico: Cuerpo, subjetividad, y tecnologías digitales*, FCE, Buenos Aires.

las diferentes comunidades humanas. (...) El cuerpo está construido socialmente, tanto en lo que se pone en juego en la escena colectiva como en las teorías que explican su funcionamiento o en las relaciones que mantiene con el hombre que encarna.”¹⁴

La etnometodología, la dramaturgia, el feminismo, el estructuralismo y el post-estructuralismo que funcionaron como interlocutores complementarios a la hora de pensar el cuerpo durante los años 60, 70 y 80, han producido grandes avances en la reapropiación por parte de las Ciencias Sociales de nichos epistemológicos anteriormente dominados por las Ciencias Biológicas y Médicas. La desestructuración y el desvelo de las relaciones de poder, y autoridad, que yacían bajo retóricas científicas fomentaron muchas veces el clima de inestabilidad y desencanto que antes mencionamos. Pero, por otro lado, también permitieron liberar al cuerpo de ciertas prescripciones otorgándole un lugar privilegiado en la cotidianeidad subjetiva. Desde múltiples disciplinas humanísticas que van desde las Bellas Artes, hasta enfoques Socio-antropológicos más tradicionales podemos afirmar que en la actualidad nuestro cuerpo ocupa el centro de la escena y son sus acciones, sus movimientos y su estética algunas de las preocupaciones fundamentales de las ciencias sociales. Uno de los fundamentos puede hallarse en el siguiente párrafo de Le Breton: “La expresión corporal se puede modular socialmente, aunque siempre se la viva según el estilo propio del individuo. Los otros contribuyen a dibujar los contornos de su universo y a darle al cuerpo el relieve social que necesita, le ofrecen la posibilidad de construirse como actor a tiempo completo de la colectividad a la que pertenece.”¹⁵.

Los rasgos identitarios, la percepción social de las regularidades individuales, la tasación relativa de los cuerpos en diversas situaciones y el contexto de radicalización de la modernidad pueden parecer objetivos muy elevados para un relato en primera persona. No obstante ello, consideramos que esa membresía (combinemos las definiciones de Le Breton y Dollard) habilita a incorporar varios de estos aspectos de modo inductivo.

Habiendo definido parte del marco conceptual que utilizaremos como referencia incorporaremos en este punto el relato biográfico por nosotros producido. Para sistematizar nuestra labor tomaremos tres ejes centrales.

1. La personalidad dual y sus vínculos con la obesidad

Comencemos con una escueta historia de la historia. Conocí a mi entrevistada, que llamaremos María, en un asado. En aquel patio suburbano, y mientras los aperitivos se sucedían esperando la llegada de “la carne” ella gritaba entre risas que no era otra cosa que “una gorda ridícula”. En un primer momento me llamó mucho la atención que llegara a semejante aseveración mientras internamente me intrigaba qué pregunta podía suscitar una

¹⁴ LE BRETÓN, D. (1992), Págs. 27-28

¹⁵ LE BRETÓN, D. (1992), Pág. 9.

réplica semejante. Tras un breve lapso como oyente de aquella conversación, entre compañeros de trabajo, comprendí que esa era su respuesta ante un elogio masculino por su aspecto informal, que se contraponía al clásico pantalón de vestir (acompañado de una camisa blanca), uniforme tácito para las mujeres en la empresa donde trabajaba.

El nivel de reflexión sobre su condición de obesa y el modo en que transpolaba aquel rasgo a los aspectos vitales más diversos, sumados a una particular verbosidad me hicieron desear a María como entrevistada. En aquella ocasión, antes de despedirme, le comenté que quería trabajar sobre su testimonio, propuesta a la que accedió rápida y gustosamente.

Semanas más tarde nos sentábamos por primera vez frente a un grabador. Mientras encendía ese dispositivo, me limité a sugerirle que me cuente su vida. La desgrabación resultante de aquella primera intervención ocupa casi diez páginas, de allí surge el siguiente extracto:

*Primero tengo que ser yo, tengo que aprender a quererme (...) tengo que empezar a valorarme, no soy un cacho de carne y grasa. Soy una persona medianamente inteligente y no quiero verme como un cacho de carne. Tengo que aprender a valorarme por otras cosas que tengo independientemente de mi cuerpo. Pero eso se sabe con el trato, si vos me conoces así la primera vez soy la gorda, pero con el trato te vas dando cuenta si soy una buena persona, si soy una pelotuda, si soy una mala persona, si soy falsa y eso no tiene nada que ver con la gordura. Mirá si yo fuera flaca y fuera una mierda, la verdad que prefiero toda la vida ser gorda. Porque en mi caso particular yo soy muy religiosa, muy creyente, y me parece que alimentar el alma y tratar todos los días de ser mejor persona, y sobre todo no hacerle a los demás lo que no te gusta que te hagan a vos, es una premisa. Entonces vos pensá, yo quiero ser flaca y haría cualquier cosa por ser flaca, pero si yo soy flaca y para eso tengo que convertirme la verdad es que no hago negocio. No sé si te digo que sí, ¿eh?. Me parece bárbaro pensar de esa manera, al punto que si vos me preguntabas algunos años atrás yo te decía: “sí, vendo mi alma” ¿entendés?.*¹⁶

Varios son los aspectos para trabajar desde aquí. El primero es la tajante escisión que presenta el relato de nuestra entrevistada entre su corporalidad y su personalidad. Le Breton (1995) detalla el abismo que se abre entre la dualidad que separa efímeramente cuerpo y alma (hecho inteligible en situaciones de placer o dolor extremos) con el dualismo moderno que fragmenta internamente a la persona y donde se divorcia al cuerpo del individuo¹⁷. En este párrafo podemos notar que la disociación entre su ser y su cuerpo es de carácter permanente. A lo largo de toda la historia de vida es por demás llamativo que María se percibe absolutamente impotente para efectuar cualquier tipo de modificación sobre su físico y sostenerla en el tiempo. Por lo tanto al ampararse en sus creencias religiosas reivindicando la superioridad que posee para ella la *alimentación del alma*, a simple vista, parece generar el argumento ideal para borrar o justificar el estado de su cuerpo. Dejemos en claro que esta aseveración no tiene otro origen que el desprecio que la propia

¹⁶ Entrevista con María, Encuentro 1, Pág. 9

¹⁷ Cfr. LE BRETÓN, D. (1995), Pág. 152.

entrevistada manifiesta por su cuerpo. Posteriormente explicando su actual tratamiento psicoterapéutico dirá:

*...tengo que registrar todo el tiempo cuáles son mis pensamientos automáticos, yo soy muy de pensar “soy una gorda ridícula”, “me quiero ir a mi casa urgente porque no quiero estar en la calle, no quiero que me miren”...*¹⁸

Dada la carencia de análisis provenientes desde la teoría sociológica sobre la obesidad, en tanto rasgo corporal vivenciado como una identidad, apelamos a la obra del novelista Jesús Ruiz Mantilla¹⁹: “No sé dónde, cómo, ni cuando, ni por qué. El caso es que estoy gordo, como una foca, orondo, hecho una vaca, un chon. Y no fuerte, ni de buen ver, ni de buen año, ni majo, ni sanote, ni nada de esas cosas que te dicen como eufemismos los parientes lejanos, los amigos de la familia o los graciosos cuando te ven como te ven y piensan exactamente eso que eres pero no saben qué palabra usar después para definirte, con lo bien que quedaría uno sin adjetivos, sin cumplidos, diciéndote simplemente buenos días, qué tal. Uno no está gordo; lo es sencillamente. Alguien que nació con 4,5 kilos, que a los treinta y ocho años está en 130 y que siempre ha pesado, por lo menos, treinta por ciento más de lo que debía, no está gordo: es un gordo. Nací para ser Monchito y en el colegio me llamaban Monchón. Me lo puso algún hijoputa con habilidades ya para la maldad cuando teníamos cinco o seis años. «Monchón, eres un glotón», me decían. Qué gracia, ¿no? Pues recuerdo hasta a alguna profesora que se reía al verme llegar sofocado de los recreos, con cara de muerto, cara de triste, de patético niño gordo, cuando algún cabrón con nervio, agilidad y encanto de líder me lo decía mientras constataba mi esfuerzo al subir las escaleras y cómo lo conseguía al fin rojo, congestionado, sudoroso, respirando por la boca, ahogado de sed.”²⁰

Si recurrimos a la filosofía, encontramos que en la antigua Grecia se han señalado dos modos contrarios de pensar la corporalidad. Esos parámetros corporales y su red imaginaria trazan una dupla irreconciliable para la sociedad de consumo actual donde la belleza apolínea se opone a ser combinada con un modo de vida dionisiaco²¹. Podemos postular, entonces, que asistimos al surgimiento de una nueva variedad de *gourmets lights*, que (al igual que Ulises con el canto de las sirenas) no desean privarse del gusto por las comidas pero deben mantener un estricto nivel de pocas calorías ingeridas y un férreo control sobre su cuerpo. María (y Moncho) pertenecen a un grupo social conformado por personas que se hallan *fuera de escala* para los más diversos aspectos de la realidad urbana contemporánea. Sumemos en este punto el análisis de Georges Vigarello: “Una dinámica

¹⁸ Entrevista con María, Encuentro 1, Pág. 12.

¹⁹ Justificaciones teóricas para esta decisión pueden hallarse en Saer, J. (1997), *El concepto de Ficción*, Seix Barral, Buenos Aires [2004]. Págs. 9-16 y 224-232.

²⁰ Ruiz Mantilla, J. (2005), Págs. 12-13. El término “chon” es un españolismo para designar al cerdo.

²¹ Crf. NIETZSCHE, F. (1870), *El Origen de la Tragedia*, Caronte, Buenos Aires. [2002]. Págs. 169-190.

muy particular enriquece los criterios de la belleza en el mundo clásico con el crecimiento de referencias de la etiqueta y de la compostura, la nueva civilidad insensiblemente impuesta por la sociabilidad urbana y las normas de la corte. El orden de la apariencia se hace más complejo, imponiendo nuevos personajes como modelos estéticos: paseantes de las ciudades, heroínas de la corte, las que revelan en qué medida la sociedad del siglo XVII se ha teatralizado y también en qué medida la belleza, lejos de simples geometrías físicas, es también gesto y comportamiento. Esta vertiente expresiva que transforma las representaciones del cuerpo promueve, además, una segunda dinámica. (...) Lo orgánico se vuelve materia pasiva, máquina accionada por un alma, traducción de un mundo que proviene de adentro.”²².

La percepción de la obesidad como una condición degradante que obliga a constantes acciones de premio y castigo excede a la vivencia en primera persona y así lo manifiesta María:

*Con el tema de la ropa soy un problema, la otra vez me agarró un ataque y me fui a una casa de gordas y me compre ropa de gorda, dos talles más de lo que tengo y resulta que ahora la ropa me queda grande pero no porque yo sea flaca sino porque me compré ropa más grande de gente que pesa doscientos kilos. Yo no peso doscientos kilos y es como una especie de castigo porque no me entraba la ropa que me quería comprar.*²³

A partir del estudio histórico de actitudes y maneras G. Vigarello (2004) afirma que la belleza femenina es en sí misma una belleza sometida, o al menos muy controlada. Sin embargo, este caso suma elementos propios a lo que podríamos pensar como estrictamente femeninos. El sometimiento que entraña el plano estético para nuestra entrevistada se torna por momentos trágico condicionándola o limitándola en cada interacción que debe afrontar en su vida cotidiana.

*...por ejemplo yo tengo un compañero de trabajo a la mañana que es heterosexual, porque después está otro que también es varón pero es gay. Entonces siempre que me pongo a hablar siempre trato de hablar más con el chico que es gay, porque tengo miedo que mi compañero heterosexual (independientemente de que no es mi tipo, ni nada) piense que soy una gorda ridícula lancera que le está buscando conversación. Para mis adentros hablo lo justo con el chico heterosexual, pero trato de hablar mucho más con mi compañero homosexual porque me siento más libre de que piensen que nada (...) me considero absolutamente afuera de la situación (cualquier situación en la que alguien se pueda fijar en mí).*²⁴

El vínculo entre obesidad, erotismo y maternidad fue enunciado en varios puntos del relato de María. Luego, cuando analicemos los contactos que ella mantuvo con varias instituciones médicas y profesionales de la medicina, citaremos textualmente su voz. Aquí sólo queremos dejar marcado que la única etapa en que María alcanzó un peso con el cual se sentía satisfecha fue el momento en que se casó y formó su familia. El punto de partida

²² VIGARELLO, G. (2004), Pág. 59.

²³ Entrevista con María, Encuentro 1, Pág. 12.

²⁴ Entrevista con María, Encuentro 1, Pág. 11.

para aquel descenso fue el consumo de pastillas (básicamente, diuréticos, anfetaminas y laxantes) inducido por su madre. Mientras que todos sus problemas con el peso vuelven junto con el tratamiento para quedar embarazada. Ponemos este nexo en primer plano ya que esos puntos de inflexión no serán retomados con posterioridad desde esta perspectiva y creemos (aún sin adentrarnos en las profundidades que requiere la teoría psicoanalítica) que son hitos biográficos destacables.

2. *Cocción y prescripción de un Cuerpo Legítimo*

Este apartado no busca funcionar como un anexo empírico, o adecuación a la actualidad en Argentina, para la construcción teórica que P. Bourdieu formuló pensando en la realidad francesa de varias décadas atrás. Nuestra pretensión es la articulación, y la posibilidad de reflexión, a partir de la confluencia de ambas dimensiones. Tomemos una inicial definición que brindaba Bourdieu dos décadas atrás: “Este lenguaje de la identidad natural (del «carácter») es, sin embargo, en realidad un lenguaje de la identidad social que se ve de este modo *naturalizada* (adoptando, por ejemplo, la forma de la vulgaridad o de la distinción «natural») y en consecuencia legitimada. Casi no es necesario recordar en efecto que el cuerpo, en lo que tiene de más natural en apariencia, es decir en las dimensiones de su conformación visible (volumen, talla, peso, etc.) es un *producto social*. La distribución desigual de las propiedades corporales entre las clases se realiza a través de diferentes mediaciones tales como las condiciones de trabajo (con las deformaciones, enfermedades e incluso mutilaciones que el trabajo lleva consigo) y los hábitos de consumo que, en tanto que dimensiones del gusto y por tanto del *habitus*, pueden perpetuarse más allá de sus condiciones sociales de producción.”²⁵

La antítesis entre natural y artificial está presente a lo largo de todo el relato de María. Su ponderación de aquel estado originario que dejó atrás sin tener la mínima elección se vincula con sus días de recién nacida:

...siempre fui gordita, siempre, muy gordita, tengo entendido que (...) porque nació con bajo peso, etcétera, etcétera, tuve así como un problema que casi me estuve por morir por una enfermedad esas que le agarran a los bebés recién nacidos, me empezaron a dar Gota 12 que es un remedio que se usaba antes (que ahora está prohibido) para estimular que la criatura coma. A partir de ahí mis hábitos alimenticios se fueron al cuerno y yo empecé a comer, a comer...²⁶

Desde entonces su cuerpo parece haber sido desterrado del sencillo paraíso que reúne lo inocente, lo natural y lo auténtico. A lo largo de toda su vida vio sus funciones orgánicas reguladas o dominadas por la constante ingesta de alimentos y medicamentos. El sentimiento que expresa en tanto pérdida de su autonomía biológica es por demás evidente en sendos pasajes de la historia de vida.

²⁵ BOURDIEU, P. (1986). Pág. 184. Las cursivas pertenecen al autor.

²⁶ Entrevista con María, Encuentro 1, Pág. 1.

A lo largo del relato es claro que María construye dos refugios que le sirven en lo práctico y cotidiano para preservar, o sustraer, su cuerpo de la mirada ajena y la tasa devaluante que ella le aplica. El primero es su condición de “señora”. Ese estado civil es vivido como un estatus casi sagrado, donde más allá del mero título, se trama una persona (o personalidad) carente de erotismo que imposibilita cualquier posibilidad de contacto por fuera de lo útil, imprescindible o rutinario. Parte de esto pudo leerse en el extracto donde María habla de su relación con dos de sus compañeros de trabajo, pero queda aún más claro si tomamos la siguiente cita en la que habla de su período de adolescencia:

...cuando yo tenía quince años te ibas a cualquier casa de un vecino y venía el médico que te daba pastillas para adelgazar y que eran anfetaminas, no había ningún tipo de control, ¿entendés?. Y yo empecé a tomarlas y era recontra legal. Claro, cuando me empecé a desmayar por la calle, bajé veinte kilos en un mes que es un montón, mi mamá se empezó a preocupar. Pero ya era tarde, yo trabajaba así que me las empecé a comprar sola y ahí comencé con el tema de la bulimia. Comía atracones, una semana sin comer, atracones, me la pasaba con diuréticos. (...) después de un atracón me tomaba tres o cuatro, me desmayaba por la calle, me bajaba la presión, ¡un quilombo!, ¿mi metabolismo?, ¡un quilombo!. Pero yo era muy chica y claro, bajé de peso y se me cambió la vida. Empecé a tener amigos varones, tenía barras de amigos, venían a casa, iba a eventos sociales, hacía asaltos en casa, (...) iba al club con las chicas, me ponía un shortcito... me cambió la vida, conseguí novio y me casé.²⁷

Vemos que en aquel momento no temía la exposición a la mirada masculina, sino más bien la buscaba y se sacrificaba en pos de ella. Volvamos sobre Bourdieu: “La mirada social no es un simple poder universal y abstracto de objetivación (...) sino un poder social que debe en parte su eficacia al hecho de que encuentra en aquél al que se dirige el reconocimiento de categorías de percepción y apreciación que él le confiere.”²⁸. Detengámonos nuevamente en el problema estético social que involucra la moda. Si bien este tópico ha sido bellamente analizado en ya clásicos trabajos de G. Simmel, R. Barthes y más recientemente por Joanne Entwistle²⁹, retomaremos aquí a G. Vigarello: “La vestimenta testimonia un perfil que se impone. Antes aún de que el discurso se demore en describirlo, es transmitido por la forma de la ropa y se marca en algunas referencias simples y convincentes. Toda una silenciosa pedagogía de la silueta circula en esas figuras acuareladas de los periódicos de modas: atención concentrada en el pecho y en las caderas, visible desarrollo de la parte superior del cuerpo. (...) Estos cambios llevan a un refinamiento de las formas en los comportamientos y en las costumbres. Sin embargo, aun más decisivos resultarán los cambios que autorizan no sólo nuevas descripciones científicas de la actitud y de la postura recta, sino que sobre todo permiten elaborar pedagogías cuyo carácter minucioso y analítico corresponderá a una verdadera cuadrícula del cuerpo.”³⁰.

²⁷ Entrevista con María, Encuentro 1, Págs. 10-11.

²⁸ BOURDIEU, P. (1986). Págs. 186.

²⁹ ENTWISTLE, J. (2000), *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Social Theory*, Polity Press, Cambridge.

³⁰ VIGARELLO, G. (1978), Pág. 73.

*...la gordura mayormente vistió toda mi vida. Yo hoy en día hace ocho años que no uso malla. No me pongo malla ni en cuete y menos si hay una persona sexo masculino que conozco, si no lo conozco me importa tres carajos pero por ejemplo con mi esposo yo no uso malla, me da mucha vergüenza. Llegó un punto en que ni siquiera comía delante de él, comía a escondidas. Fue un momento muy loco que estuve con psiquiatra y todo...*³¹

La segunda estrategia, simultánea a la anterior, para sostener en un ámbito privado-íntimo este escamoteo del cuerpo propio, es reunirse preferente o exclusivamente con mujeres de contextura física similar (y/o que la superan en edad). Al insertarse en ese grupo busca evitar ser herida ante posibles comparaciones físicas propias y ajenas.

Analicemos ahora los vínculos que podemos plantear a partir de nuestra historia de vida, entre obesidad y medicina. Como marco de referencia tomaremos el trabajo de Emily Martin (1987) donde realiza un estudio de carácter etnográfico sobre las diversas representaciones que poseen diferentes civilizaciones en torno al cuerpo femenino (pensando básicamente en el ciclo menstrual y la llegada de la menopausia). De allí se concluye cómo los métodos de relación entre los géneros y la definición misma de enfermedad se vincula con la metáfora que opera sobre el funcionamiento fisiológico (entre otros describe el de "la factoría" y el de "la ciudad"). Anteriormente Foucault (1963) analizando el surgimiento de la clínica como institución arribó a conclusiones similares: "No se trata ya de dar con *qué* reconocer la enfermedad, sino restituir, al nivel de las palabras, una historia que cubre su ser total. A la presencia exhaustiva de la enfermedad en sus síntomas, corresponden la transparencia sin obstáculo del ser patológico ara la sintaxis de un lenguaje descriptivo: isomorfismo fundamental de la estructura de la enfermedad y de la forma verbal que la cerca. El acto descriptivo, es, por derecho propio, una percepción del ser, y a la inversa el ser no se deja ver en manifestaciones sintomáticas, por consiguiente esenciales, sin ofrecerse al dominio de un lenguaje que es la palabra misma de las cosas. En la medicina de las especies, la naturaleza de la enfermedad y su descripción no podía corresponder sin un momento intermediario que era, con sus dos dimensiones, el "cuadro"; en la clínica, *ser visto* y *ser hablado* comunican sin tropiezo en la verdad manifiesta de la enfermedad de la cual está allí precisamente todo el *ser*."³² De aquel estudio también queremos rescatar el avance que significa para la atención médica el reemplazo de la antigua pregunta: "¿qué tiene?" por la moderna: "¿dónde le duele?". El saber especializado partirá de la fragmentación corporal para llegar a un diagnóstico preciso y objetivo. Este rol avasallante fue muy trabajado por Le Breton: "La medicina quiere situarse fuera del marco social y cultural detentar la palabra verdadera, la única "científica" y por lo tanto, intocable. Remite al conjunto de las otras medicinas, occidentales o no, a la duda acerca de la validez. Todo sucede como si la medicina occidental fuese la vara con la que se midiesen todas otras posibilidades de

³¹ Entrevista con María, Encuentro 1, Pág. 11.

³² FOUCAULT, M., (1963), Pág. 138.

acercamiento a la enfermedad.”³³. Vemos, entonces, dos movimientos mediante los cuales la clínica se constituye hegemónica e irrefutable: primero mediante la subestimación del discurso del doliente (ya no se ocupará de su integridad ni mucho menos buscará sanar a la persona que tiene delante de sí) y en segundo lugar imponiéndose sobre otras múltiples disciplinas que se proponen efectivas pero no objetivas.

Ya vimos que la legitimidad de ese cuerpo inalcanzable trasciende toda posibilidad de realización (o concreción). Su funcionamiento está garantizado aunque se lo exponga o revele como *mero ideal*. Al respecto afirma Bourdieu: “Las diferencias de pura complejidad se ven reduplicadas por las diferencias de *hexis*, de *mantenimiento* por las diferencias en la manera de estar, de comportarse. A través de todas estas diferencias se expresa toda una relación con el mundo social (en la medida en que relación con el propio cuerpo es (...) una forma particular de experimentar la posición en el espacio social mediante la comprobación de la distancia que existe entre el cuerpo real y el cuerpo legítimo).”³⁴

Constreñir, medicar, detestar el propio cuerpo reflejado, someterse a una dieta son acciones que realizan los individuos sobreponiéndose al displacer momentáneo mientras se añora el reconocimiento futuro por dichos pesares y el retorno a una rutina más “normal”. María pasó por todas estas instancias y aún convive con cicatrices (más no puede lucir sus efectos positivos residuales). Este pasaje por una técnica correctiva trunca nos remite a Vigarello (1978). Allí el autor trabaja tres fases de las sistematizaciones dentro de las pedagogías que se proponen *corregir el cuerpo*. Al llegar a la última de ellas G. Vigarello afirma: “Aquí se promete el camino de las: liberaciones. Aquí se promete el develamiento de todas las añagazas, y de todos los artificios, hasta el punto de que es la propia corrección la que viene a ser denunciada como ejercicio, al mismo tiempo encubierto y alarmante, de una rigidez gravitante e implacable. El cuerpo se convertiría en el sitio donde se leerían, por fin, los inconscientes y se elucidarían los conflictos; la postura, en el lugar donde podrían interrogarse y desenmarañarse los pasados y las opresiones.”³⁵

Si bien mencionamos los múltiples intentos que realizó María en su vida para adelgazar vemos que en ella todos los tratamientos empleados carecen de lo que C. Levi-Straus (1958) definía como *eficacia simbólica*³⁶. Las dietas resultaron insostenibles en el tiempo, las pastillas terminaron degradando notoria y velozmente su calidad de vida, así como inútil resultó su concurrencia a diversos grupos de autoayuda. Durante todas éstas etapas de tratamiento persistía una fuerte desvaloración vinculada a la auto-percepción corporal. María abrevó en comportamientos bulímicos-anoréxicos: atracones seguidos por períodos de ayunos plenos de culpa; así como también en una automedicación que combinaba efectos

³³ Cfr. LE BRETÓN, D. (1995), Pág. 176.

³⁴ BOURDIEU, P. (1986). Págs. 184-185. Las cursivas pertenecen al autor.

³⁵ VIGARELLO, G. (1978), Pág. 245.

³⁶ LÉVI-STRAUSS, C. (1958). “La eficacia simbólica”, en *Antropología Estructural 1*, Altaya, Madrid [1994]. Págs. 195-227.

purgativos y de eficacia como *placebo*³⁷ en pos de aminorar su apetito y disminuyendo significativamente la ansiedad de ingerir alimentos.

Los vínculos con la medicina y los fármacos están en María biográficamente enhebrados con su obesidad y su persona:

...como no podía quedar embarazada recibí una dosis de hormonas bastante importante, (...) Yo tuve muchos abortos espontáneos (...), y la hormona te engorda porque es la de la gallina ¿viste?, la que tardas dos años en eliminar. Igualmente esto no es lo determinante de mi obesidad, en realidad esto hizo que yo me viera más gorda de golpe y estuviera más hinchada de golpe y eso nada... me bajoneó de tal forma que empecé a comer ¿viste?. Entonces ahora no soy gorda por hormona, en realidad fue todo un proceso, yo dije: “uy, puta, no como y estoy gorda” y empecé a comer porque me deprimía.³⁸

Para concluir este apartado sobre las diversas técnicas correctivas operadas sobre el cuerpo resulta llamativo que dentro de las soluciones concretas probadas por María no aparezca, ni siquiera mencionada, la posibilidad de recurrir a un gimnasio o al ejercicio físico en forma genérica. Esto es extraño pensado, sobre todo, en las típicas prescripciones que imponen los profesionales para bajar de peso y moldear el cuerpo (distinguiendo el músculo de la grasa).

3. Obesidad y Capital

Este apartado será el más breve de los tres porque esta perspectiva se encuentra más desarrollada desde la antropología social. En varios puntos del relato María manifiesta las considerables dificultades que le presenta sostener económicamente un *menú balanceado* en cantidades de proteínas, vitaminas, minerales e hidratos de carbono. Varios son los factores que arguye en torno a ello: lo limitado de su presupuesto; que está criando tres hijas pequeñas, que trabaja alrededor de nueve horas diarias y los gustos personales que manifiestan los miembros de su familia. Tomemos un extracto:

Ahora estoy mal por el tema de la gordura pero creo que no tan mal como en la adolescencia. Lo tomo diferente... me tengo que convencer: “puta estoy ahí en la esquina de mi vida y quiero estar bien y no puedo”. Y tampoco tengo tiempo, ni tengo ganas, ni tengo plata como para someterme a un tratamiento... comer lechuga no puedo, no soy soltera como cuando era chica y venía de trabajar o de estudiar y mi mamá me esperaba con la lechuguita, hoy me tengo que cocinar yo, tengo que cocinarle a mis tres hijas, tengo que cocinarle a mi marido, tengo que manejar el presupuesto, y no puedo comer churrasco todos los días, en mi familia no se come carne todos los días. No me puedo hacer un churrasco para mí, que es dietético (la comida dietética es cara) y fideos con aceite para mis hijas.³⁹

Ella manifiesta cambios importantes en muchos aspectos: su cuerpo, su rol dentro del hogar, la obligación a una nueva economía en pos de “sacar la familia adelante”⁴⁰, entre otros. La desobediencia respecto a las indicaciones médicas queda desligada de la variable

³⁷ Cfr. LE BRETÓN, D. (1995), Págs. 185-187.

³⁸ Entrevista con María, Encuentro 1, Pág. 11.

³⁹ Entrevista con María, Encuentro 1, Pág. 6.

⁴⁰ Entrevista con María, Encuentro 2, Pág. 16.

autoridad que los profesionales puedan tener o de los resultados que esos métodos puedan ostentar.

...hay nutricionistas que te dicen qué tenés que comer, lo que pasa es que también hay una realidad: hacer dieta no es barato y hoy en día la gente que está muy excedida de peso generalmente es la gente de clase media-baja. Si vos comes fideos todos los días, porque comer carne es caro, engordas. Si comes pan porque trabajas y no tenés plata para comprarte el almuerzo que sale como diez mangos todos los días y vas al kiosquito de la esquina y te compras un cuarto de pan que te sale setenta centavos, comes sándwiches que son más baratos. (...) Por más que trabajemos todos la canasta familiar ha subido muchísimo y la verdad que hacer dieta es muy poco permisivo, en general.

Sumemos en este punto el trabajo que realizó Patricia Aguirre (2004). Allí la autora demuestra cómo cada etapa histórica, y prehistórica, configura modos de comensabilidad específicos y diferenciados. Así como la introducción de carroña en tanto parte importante de la dieta primitiva generó condiciones determinantes para el desarrollo cerebral, y la “aparición” del homo sapiens tal como lo describimos en la actualidad, el sedentarismo y la preeminencia de los hidratos de carbono en la alimentación humana configuró una particular morfología diferenciada de quienes se garantizaban su subsistencia mediante la caza y la recolección. Lo comestible, y la comensabilidad son categorías históricas, por lo tanto variables y sociales. “Para ser comida los nutrientes deben estar organizados según las pautas culturales que los hagan comprensibles, y por lo tanto deseables”⁴¹.

Al analizar la actualidad nacional Aguirre afirma: “...Argentina pasó de ser un país de alimentos baratos a convertirse en una nación de alimentos caros para la población local. A pesar que desde la percepción del ama de casa lo más caro sería la carne, los precios que llevan la delantera son los de frutas y verduras; tal es así que su consumo (o, mejor dicho, la caída de su consumo) señala claramente una baja en los ingresos de las familias. Cuanto menor es el ingreso familiar menor es, también, la cantidad de frutas y verduras consumidas. (...) Si observamos los cambios del ingreso medio en Argentina veremos que ha pasado de ser un país de ingresos medios a ingresos bajos. El punto resulta particularmente importante sobre todo por la proporción de población urbana, la cual (...), accede a los alimentos a través de los mecanismos habituales de mercado. Durante la última década el ingreso de la población (en especial de aquella que ya era pobre en los noventa) descendió notoriamente”⁴². El estudio de Aguirre, aunque fundamental para nuestra investigación, no problematiza la percepción socio-familiar de la persona que *está a régimen*. Retomando la historia de vida que venimos trabajando, María rememora que cuando hacía dieta se imponía un castigo desde lo sensorial-gustativo ya que las comidas *lights* le resulta/ban sosas, artificiales e insubstanciales y en definitiva poco satisfactorias (opinión también presente en el sentido común). Aunque, por otra parte, se hallaba en un

⁴¹ AGUIRRE, P. (2004), Pág. 15.

⁴² AGUIRRE, P. (2004), Pág. 60.

lugar de privilegio desde el costo que tienen los ingredientes que deglutía. Respecto a esto volvamos sobre Bourdieu: “Existe una homología entre dicho sistema [del lugar ocupado en relación al cuerpo legítimo] y el sistema de posiciones sociales. El conjunto de signos distintivos que modelan el cuerpo percibido es también producto de una construcción propiamente cultural que, al tener como objeto la distinción de los individuos o, más exactamente, de los grupos sociales en relación al nivel de cultura, es decir, en razón de su distancia a la naturaleza, aparentemente parece encontrar su fundamento en la naturaleza misma, es decir, en el gusto y todo lo que tiende a expresar su naturaleza, una naturaleza cultivada.”⁴³

Otro punto de contacto entre obesidad y capital es el que concierne a los rígidos parámetros que esgrimen determinadas empresas del servicio privado de salud. Mientras se profundiza el retiro estatal se agrava la desprotección de quienes manifiestan enfermedades preexistentes (tales como diabetes, cáncer o SIDA); así como quienes superan cierta edad o peso. Si bien ciertos planes estatales postulan la inclusión irrestricta y garantizan una cobertura mínima para todos, en lo concreto muchas personas se hallan lejos de poder consultar a tiempo y tomar medidas preventivas. María y su grupo familiar carecen de una cobertura médica viéndose en la necesidad de apelar al hospital público o directamente no consultar.

Antes de pasar a las conclusiones del trabajo queremos dejar en claro que la Sociología debe ocuparse de estas problemáticas, pero al hacerlo no debería excluir los avances, y herramientas, de otras disciplinas. Así, en lugar de encarar una cruzada contra el discurso médico debería ofrecerse como motor de análisis y cambio de los métodos de atención.

⁴³ BOURDIEU, P. (1986). Págs. 184-185. Las cursivas pertenecen al autor.

Conclusiones

“¿A cuantos no he visto morir en la flor de la edad, por el desgraciado hábito de comer demasiado?. Es indudable que las pasiones tienen menos asidero y causan menos desorden en el cuerpo regido por la dieta que en otro que da a la boca todo lo que desea.”

Nuestro amigo el cuerpo, Pierre Delore

Para terminar este trabajo digamos que estimamos haber abordado el problema de la obesidad desde tres aproximaciones teóricas que dado su poder heurístico poseen gran validez en la Sociología y en las Ciencias Sociales. Citemos, por última vez, a Le Breton: “El paso progresivo de una antropología física discutible que deduce las cualidades del hombre de su apariencia morfológica, al sentimiento de que el hombre construye socialmente su cuerpo, sin ser de ningún modo una emanación existencial de sus propiedades orgánicas, marca el primer límite miliar de la sociología del cuerpo: el hombre no es el producto de su cuerpo, él mismo produce las cualidades de su cuerpo en su interacción con los otros y en su inmersión en el campo simbólico. La corporeidad se construye socialmente.”⁴⁴

Como resultado de esta elaboración podríamos pensar que el sujeto se mueve a tientas entre una rígida disciplina auto-impuesta y la tentación constante por deglutir determinados “productos impropios”, imbuido dentro de esta tensión imputa sentido a su consumo y accionar. La metáfora del juicio (divino o burocrático) parece ser la más apropiada, pero sólo si la combinamos con el planteo de estar insertos en un *proceso kafkiano*. No entendemos cabalmente de qué se nos acusa, tampoco encontramos los argumentos que nos libren definitivamente del juicio pero actuamos en relación al mismo como si ello pudiera suceder eventualmente. Retomando un estudio clásico de M. Weber: “Casi siempre, las esperanzas de salvación dieron lugar a algún tipo de teodicea del sufrimiento”⁴⁵.

En todo momento fue prioritario no violentar la voz de quien brindó su testimonio e intentar generar un avance en el conocimiento sociológico sobre estas temáticas un tanto escuetas cuando se suscribe acriticamente al discurso higienista. Como principal hallazgo destacamos la emergencia inductiva de tópicos que permitieron analizar procesos socio-económicos y antro-po-sociales obligando a pensar la obesidad mucho más allá del fuero individual (sería arrogante desconocer, o negar, que nuestra entrevistada, en tanto miembro de la sociedad, carecía de una visión más amplia que la brindada por su propia experiencia). Pero sobre todo pensamos que el análisis de la historia de vida ha permitido entrever múltiples posibilidades para superar el encasillamiento del obeso dentro de los llamados “trastornos alimenticios” descubriendo las múltiples influencias discursivas que se esconden tras el estigma.

⁴⁴ LE BRETÓN, D. (1992), Pág. 19.

⁴⁵ WEBER, M. (1920), Pág. 240.

Bibliografía

- AGUIRRE, P. (2004), *Ricos Flacos y Gordos Pobres. La alimentación en crisis*, Capital Intelectual, Buenos Aires.
- BOURDIEU, P. (1986). "Notas provisionales para la percepción social del cuerpo", en: AA.W. *Materiales de sociología crítica*, La Piqueta, Madrid.
- BRUERA, M. (2006), *La Argentina fermentada: vino, alimentación y cultura*, Paidós, Buenos Aires.
- CITRO, S. (2006), "Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la Etnografía", en: MATOSO, E. (comp.), *El cuerpo in-cierto. Corporeidad, arte y sociedad*, Universidad de Buenos Aires - Letra Viva, Buenos Aires.
- ELÍAS, N. (1936), *El proceso civilizatorio*, FCE, Buenos Aires. [1995]
- FOUCAULT, M., (1963), *El Nacimiento de la Clínica*, Siglo XXI, Buenos Aires. [2003]
- FOUCAULT, M. (1975), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires. [1976]
- FOUCAULT, M. (1984), *Historia de la Sexualidad. 2 El uso de los placeres*, Siglo XXI, Buenos Aires. [2003]
- GOFFMAN, E. (1959), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires. [2004]
- GOFFMAN, E. (1963), *Estigma*, La identidad deteriorada, Amorrortu, Buenos Aires. [2001]
- HELLER, Á. y FEHER, F. (1995). *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Ediciones Península, Barcelona.
- LE BRETÓN, D. (1992), *La sociología del cuerpo*, Nueva Visión, Buenos Aires. [2002]
- LE BRETÓN, D. (1995), *Antropología del Cuerpo y Modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires. [2003]
- MAGRASSI, G. Y ROCCA, M. (1986), *La "Historia de vida"*, CEAL, Buenos Aires.
- MARTIN, E. (1987), "Medical Metaphors of Women's Bodies: Menstruation and Menopause", en *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Beacon, Boston.
- RUIZ MANTILLA, J. (2005), *Gordo*, RBA Libros, Barcelona.
- SIBILIA, P. (2005), *El hombre postorgánico: Cuerpo, subjetividad, y tecnologías digitales*, FCE, Buenos Aires.
- SYNNOTL, A. (1991). "Puzzling over the Senses: From Plato to Marx", en: HOWES, D. (Ed.) *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, University of Toronto Press, Toronto.
- VIGARELLO, G. (1978), *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*, Nueva Visión, Buenos Aires. [2005]
- VIGARELLO, G. (2004), *Historia de la belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días*, Nueva Visión, Buenos Aires. [2005]
- WACQUANT, L. (2000), *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Siglo XXI, Buenos Aires. [2006]
- WEBER, M. (1920), *Ensayos sobre Sociología de la Religión I*, Taurus, Madrid. [2001]

Del cuerpo total al cuerpo fragmentado. Encuentros y desencuentros entre el pensamiento mesoamericano y el católico

Mtra. Paola García Souza

En todo contexto social, hablar del cuerpo es hablar de las propias estructuras colectivas, de sus formas y de sus fronteras. Los contornos del cuerpo, las relaciones entre sus partes, sus usos y omisiones son todos elementos que forman parte de un discurso más amplio en el que se plasma una forma particular de ver al mundo. En efecto, en cada escenario histórico, de acuerdo con los cambios y transformaciones que intervienen en la conformación de la vida cotidiana, los seres humanos configuran simbólicamente una imagen de su cuerpo, misma que hace eco de la realidad a la que pertenecen.

De esta forma, podemos afirmar que el cuerpo forma parte de un modelo cultural que tiende a ordenar y a clasificar los elementos del universo, en una búsqueda de sentido y apropiación de una realidad que se mantiene en incesante estado de transformación. Dichos modelos culturales permiten articular y hacer confluir las diversas experiencias individuales en códigos comunes o hegemónicos que se expresan en cosmovisiones, sistemas de pensamiento y estructuras de organización social.

En este sentido, las sociedades indígenas de México comparten una matriz cultural mesoamericana que sitúa al cuerpo como una unidad no sólo entre las partes que lo constituyen –en términos de miembros, fluidos, sensaciones, movimientos-, sino también con la propia sociedad y los elementos que conforman el universo. El cuerpo no es visto como un elemento aislado, sino como parte constitutiva de la persona, siendo ésta además el resultado de una serie de relaciones que rebasan lo individual y se integran en lo comunitario.

De ahí que exista, por ejemplo, una correspondencia directa entre los ciclos naturales y los estados del cuerpo, entre la conformación de la corporalidad de la persona y el desempeño de una serie de funciones sociales a lo largo de su vida, entre los astros, los animales y los hombres.

Sin embargo, dichas sociedades se han mantenido históricamente en contacto directo y continuo con el pensamiento católico, cuyo propio modelo de cuerpo y, por lo tanto de persona, está basado en algunos principios comunes al pensamiento mesoamericano y otros que difieren tangencialmente, generando así una multiplicidad de procesos de confrontación, diálogo, intersección y reinterpretación. La visión del cuerpo católico, que constituye el modelo del pensamiento occidental, está anclado en una lógica binaria que tiende a ordenar el mundo en categorías de alto/bajo, dentro/fuera, cuerpo/alma, fragmentando al universo en pequeñas unidades independientes y, por lo tanto, fragmentando al cuerpo.

El cuerpo, bajo la mirada católica se encuentra encerrado en una constante polémica, percibido por un lado como la materia que se repudia en tanto se le identifica con la carne, fuente de las pulsiones, del deseo sexual y de los excesos propiamente humanos que amenazan con contaminar y degradar al espíritu, y exaltado por otro lado como la sede del alma, del vínculo con lo divino, conformado a imagen y semejanza de Dios. Sin embargo, en esta doble connotación, el cuerpo está permanentemente atravesado por su anulación a través del sacrificio, del ayuno, de la abstinencia, de la flagelación como vehículos para alcanzar el estado puro, divino. De ahí la insistente propagación a lo largo de la historia, tanto en el discurso como en las imágenes, del cuerpo lacerado de Cristo, de la devoción al sufrimiento y a los estigmas.

Cuerpo y cosmos

Dentro del asombroso caleidoscopio de las significaciones del cuerpo en las diferentes culturas, podemos encontrar una constante fundamental: se trata de un signo de mediación entre el macrocosmos y el microcosmos, ya que confluyen en él las formas y las leyes del universo, al tiempo que se yergue como arquetipo y medida. Para los mesoamericanos, el cuerpo humano no conformaba una unidad discreta, sino que sus entidades estaban estrechamente vinculadas con el entorno, en una relación de correspondencia y dependencia con los ciclos climáticos, con el curso de los astros, con los seres sobrenaturales, los antepasados y los animales compañeros. El destino, el quehacer personal y la vitalidad obedecían a los propios influjos del universo. Asimismo, el cuerpo debía su estructura a la configuración del cosmos, integrado por cuatro rumbos y un centro, rector de todo el sistema. Este centro, en términos corporales, correspondía al ombligo, concebido como punto de distribución de conductos hacia el resto del organismo, siendo además el elemento que ligaba al individuo con el sitio de sus funciones sociales más importantes, de ahí que el cordón umbilical de los varones se enterrara en el campo de batalla y el de las mujeres junto al fogón de la cocina.

En el pensamiento medieval, delineado paradigmáticamente por el catolicismo y marcado aún por la herencia de la Antigüedad, el hombre se concebía como la metáfora simbólica del universo, y aunque la voluntad de Dios regía el mundo de los hombres, no había logrado desplazar por completo la creencia en la influencia de los astros, haciéndose presente fundamentalmente en el tratamiento de las enfermedades. Sin embargo, el cuerpo se consolida en esa

época como la metáfora de toda institución y de la sociedad misma. La Iglesia como comunidad de fieles, es entonces considerada como un cuerpo cuya cabeza es Cristo; las ciudades tienden a formar un “cuerpo místico” y la estructura política adquiere la propia forma y función del organismo.

De esta relación intrínseca del cuerpo con el universo, en la que éste se define a la vez como modelo y como producto, deriva una estructura que caracteriza a la sociedad que lo genera.

La diferencia fundamental entre el pensamiento católico y el mesoamericano radica en el hecho de que, en el primero, dicha estructura corporal –y universal– está definida por una escisión entre la esencia y la materia, es decir, entre el cuerpo y el alma, separación marcada además por un antagonismo que tiende a enfrentar ambos elementos, relegando lo material al rechazo y la supresión, en la medida en que se le representa como la condena del alma, y exaltando a ésta última como el vehículo hacia Dios. En este sentido, el alma no sólo era perfectible, sino que estaba cargada de un sentido de trascendencia, pues su liberación de la cárcel del cuerpo, en términos de San Agustín, le permitía perpetuarse integrándose al cuerpo divino.

Por el contrario, las culturas amerindias percibían al cuerpo no en términos de polaridad y fragmentación, sino como una unidad dual conformada por pares opuestos complementarios. En este sentido, consideraban que el ser humano poseía dos clases de materia: una pesada, densa y tangible que correspondía al aspecto mundano y perecedero del individuo, y otra ligera, albergada en ella, caracterizada por ser invisible e intangible, divina e indestructible. Dicha materia no está formada por una entidad anímica singular, sino por un conjunto

de entidades en constante movimiento, todas de naturaleza, origen y funciones diferentes, siendo la más importante la que radica en el corazón.

Si bien esta materia ligera mesoamericana comparte ciertas características con el alma cristiana -ambos principios de vida-, no sólo en términos de su inmaterialidad, trascendencia y relación con lo divino, sino también en relación con manifestaciones como los sentimientos y las pasiones, el carácter del vínculo no es antagónico sino complementario. El alma cristiana, que tiende a la interiorización que la acerca a la pureza, a la divinidad, lucha contra las pulsiones del cuerpo, las cuales se inclinan hacia la corrupción y el desorden; mientras tanto, las entidades anímicas del cuerpo mesoamericano no están en contradicción con los sentimientos y las pasiones, pues no le son ajenas sino intrínsecas, siendo su medio de expresión los órganos en los que se alojan. Asimismo, en el cristianismo se concibe al alma como única, existiendo sólo una en cada hombre, mientras que las culturas mesoamericanas concebían la existencia de múltiples entidades anímicas con propiedades y características diferentes.

Dos modelos de cuerpo

La concepción mesoamericana permite esbozar un modelo de estructura del cuerpo, conformado por la triada cabeza / corazón / hígado. Mientras el hígado se consideraba el lugar donde residen las pasiones como la alegría, el placer, el valor, la cobardía, la apetencia, el deseo, la codicia, la ira y el aborrecimiento, el corazón se erigía como el órgano principal en cuanto a procesos anímicos, por ser no sólo el asiento de la entidad principal, sino también uno de los centros del pensamiento y de los sentimientos. Su primacía respondía además al hecho de que la entidad anímica que en él radica era la

parte consustancial del dios patrono, por lo que proporcionaba al individuo su calidad humana y sus identidades grupales en distintos niveles. El alma del corazón era inseparable del cuerpo vivo y vinculaba al hombre con sus semejantes, mientras que las otras almas tendían a individualizarlo, a modelar su carácter, a condicionar su destino personal y a ubicarlo diferencialmente en el contexto social. Era esta la característica del *tonalli*, una verdadera posesión divina que la persona adquiría de acuerdo con el día de su nacimiento, correspondiente al dominio de una divinidad específica. El *tonalli* determinaba rasgos particulares de la personalidad y la conducta, por lo que el individuo debía observar un comportamiento que potenciara los aspectos positivos del destino y previera los negativos. Esta entidad podía tener cierta independencia del cuerpo, ya que lo abandonaba en la cópula y durante el sueño, bajo los efectos de psicotrópicos y con la impresión de un susto. Esta independencia la hacía también vulnerable a los influjos externos, mediante las acciones de las divinidades como de otras personas.

La cabeza, el último elemento de la triada, es la otra región en la que se sitúa la capacidad de raciocinio, la comunicación con el resto del cuerpo, con la sociedad y con el cosmos, y donde aflora la vida interna. La cabeza tiene además una función fundamental: la de manifestar los signos del sentimiento humano, principalmente en el rostro, convirtiéndose en espejo de las virtudes del individuo. Esta capacidad, así como su referencia a lo alto, la convertía además en signo y metáfora de la jerarquía social, siendo los mandatarios caracterizados por el prestigio, la honra y la nobleza.

Es importante señalar que la relación entre los tres elementos que constituían las principales regiones del cuerpo era de directa comunicación e

interdependencia, de tal forma que el equilibrio corporal y personal dependía en gran medida de la propicia vinculación entre ellos, tomando en cuenta que eran además puentes fundamentales con el cosmos, la sociedad y las divinidades.

De esta forma, por ejemplo, si bien el amor del hígado se ligaba a la codicia, la aproximación del corazón lo elevaba, convirtiéndolo en un sentimiento noble, de tranquilidad y placer.

Por su parte, el modelo que podemos derivar de los principios del cristianismo tiene como puntos de encuentro los mismos tres elementos mesoamericanos, pero situándolos en una relación distinta. De acuerdo con este esquema, el corazón y la cabeza ocuparían el lugar principal de las funciones y propiedades del cuerpo, mientras el hígado, en tanto representante de la región “baja”, asiento de la voluptuosidad y la concupisencia, adquiriría un estatus peyorativo. El corazón era considerado el mediador entre la mente y el alma. En coincidencia con el pensamiento mesoamericano, era también sede de los sentimientos, tanto positivos como negativos, siendo siempre perfectibles a favor de la purificación de la persona y su acercamiento con lo divino.

Considerado también asiento del alma, de las fuerzas vitales, era la sede simbólica de la interioridad, el lugar más interno del cuerpo y donde se aloja la divinidad, por lo que se le exalta como el centro de encuentro con Dios. De ahí la importancia de la reflexión y la interiorización como vías para dilatar al corazón hasta “convertirse en un espacio sin límites”, “donde habita Dios en toda su grandeza”.¹ El corazón adoptó así el carácter del lugar más noble del cuerpo, intersección entre lo humano y lo divino, por lo que se convirtió en metáfora fundamental en los ámbitos político y religioso, entre los que se

¹ Bergamo, Mino, *La anatomía del alma*, Madrid, Trotta, 1998, p. 18.

jugaba el papel del rey, del papa y de Cristo, representando las virtudes de la bondad y la sensibilidad.

La cabeza, por su parte, adquiriría la primacía de representar “lo alto”, con la importancia que éste ámbito adquiere en un sistema social profundamente jerarquizado. De ahí que su valor simbólico se exaltara mediante el principio cristiano de la jerarquía: no sólo Cristo es la cabeza de la Iglesia, es decir, de la sociedad, sino que Dios es la cabeza de Cristo. Esta metáfora se extendía al gobierno, haciendo del rey la cabeza del Estado, siendo Cristo su propia cabeza. Sus atributos eran el raciocinio y su capacidad dirigente, en la medida en que estaba gobernada por el alma. Su vínculo con el alma y, por lo tanto, con el corazón, era el que garantizaba el equilibrio entre la voluntad y la razón, condenando al rechazo los actos cometidos fuera del ámbito del entendimiento (como el exceso sexual, impulsado por las pulsiones del hígado), es decir, fuera de la voluntad divina.

Una síntesis etnográfica

En el pensamiento huave² podemos detectar una serie de coincidencias con los modelos mesoamericano y cristiano, así como elementos que nos hablan de una síntesis entre ambos. En primer lugar, el cuerpo rebasa sus límites individuales, insertándose en la propia estructura de la sociedad y del cosmos, siendo no sólo una metáfora organicista, sino manteniendo una correspondencia directa entre el funcionamiento y destino interior y exterior. De esta forma, por ejemplo, la jerarquía cívico-religiosa no sólo estructura a sus miembros a imagen del modelo corporal, sino que incluso incide en la propia conformación del cuerpo de los individuos que la integran. En este sentido, en

² Los huaves se localizan en la región costera del Istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca.

la medida en que el ejercicio de los cargos, con las funciones sociales y ceremoniales que implica, estrecha la relación de la persona con el su sociedad, el cosmos y las divinidades, le permite ir desarrollando y perfeccionando un cuerpo que si bien en términos orgánicos parece completo, en el ámbito de las entidades anímicas (y sus atributos como la moral) se mantiene en constante definición y crecimiento.

En cuanto a modelo, está compuesto a su vez por dos elementos: la materia – el cuerpo físico con sus partes y órganos- y la esencia, representada en el “nagual” o *alter ego*. Sin embargo, en coincidencia con el pensamiento mesoamericano, ambos componentes no se presentan disociados, sino que constituyen integralmente la unidad, definen las características de cada persona y, por lo tanto, su forma de relacionarse con el mundo.

El eje principal del cuerpo huave está conformado por el corazón, cuyas representaciones y características permiten postular una síntesis entre los tres elementos que conforman el modelo cristiano y mesoamericano. En efecto, el corazón huave detenta tanto la vitalidad misma del individuo hasta el pensamiento, la memoria, los sentimientos y las propiedades morales, de tal forma que en él se condensan todos aquellos elementos que definen a la persona, tanto positivos como negativos. Dichos elementos que le son inherentes resultan fundamentales para el individuo, ya que de ellos depende su salud, su buen estado de ánimo y su calidad moral; asimismo, la persona es capaz de transformar los elementos que lo conforman mediante las acciones, por lo que adquieren una gran relevancia las relaciones que establece tanto al interior de la familia como con el grupo de trabajo, las autoridades y las divinidades. El corazón es el rector del cuerpo en la medida en que el

funcionamiento del resto de las partes que lo componen depende de él, no sólo de acuerdo con una relación de dependencias fisiológicas, sino con el principio vital que expresa. Asimismo, conforma la región más interna del cuerpo, donde se aloja el alma, misma que está en estrecha interdependencia con las divinidades y con los antepasados.

El corazón es, pues, el lugar donde se condensa la persona, pensada como suma de funciones, cualidades y relaciones tanto al interior del cuerpo como con la comunidad y el entorno.

Bibliografía

Bergamo, Mino, *La anatomía del alma*, Madrid, Trotta, 1998.

Brown, Peter, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, Muchnik Editores, 1993.

Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM, 1990.

Le Goff, Jacques y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós Orígenes, 2005.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 2004.

----, "La concepción del cuerpo en Mesoamérica", en *Elogio del cuerpo mesoamericano*, *Artes de México*, núm. 69, pp. 18-39.

Vigarello, Georges, *Historia del cuerpo*, vol. 1, Madrid, Taurus, 2005.

El cuerpo deseante: una aproximación a las ideas de Octavio Paz sobre el cuerpo.

Patricia Farfán

En *La Odisea* la diosa Atenea no tiene ningún reparo en adoptar otros cuerpos para hacerse visible ante los ojos de Ulises, joven o anciano, mujer u hombre, no importa, algún gesto o ademán descubrirá, a través de esos cuerpos, a la diosa de la inteligencia y la astucia. Se trata de un ser divino, inmortal, su don de ubicuidad nos recuerda la diferencia entre su mundo y el nuestro, en el suyo la viabilidad de lo imposible, en el nuestro, en cambio, limitación y mortalidad; somos sólo un cuerpo y, a diferencia de la diosa que se muestra de manera deliberada, acaso nuestra alma se manifieste, en los ademanes y gestos que hacemos sin darnos cuenta. Sin embargo, el arte que anima el mundo de Atenea acorta desventajas en el nuestro; gracias a sus representaciones corporales, transitamos de nuestro mundo al divino y viceversa. Y así recordamos su carácter sagrado. Como bien puede leerse, también, en estos versos del *Cantar de los Cantares*

*¡Oh, si él me besara con besos de su boca! Porque mejores son Tus amores que el vino. A demás del olor de tus suaves unguentos , **Tu nombre es como un unguento derramado;** por eso las doncellas te aman.*

Su nombre: unguento derramado, semen, poder creador; en esta fusión del espíritu y la materia, del hombre con Dios, a la divinidad se le alaba, se le ruega, como a un amante. En estos versos bíblicos podemos constatar la naturaleza sagrada del pacto entre la palabra y la carne. El poeta Octavio Paz, fiel a esa antigua alianza, concibe una poesía donde el cuerpo aparece como el anverso necesario de la palabra. Una poesía que le devuelve lo sagrado no al cuerpo de los dioses sino al del hombre. Y una donde el cuerpo es el signo fundamental para la interpretación del mundo.

Julio Cortázar habla de una estrella de mar *que condensa las razones de nuestra presencia en la Tierra* para referirse a la obra de Paz¹; por su naturaleza, rica en temas particulares que apuntan a lo universal, rica en temas universales que apuntan a lo particular, es una donde el tema del cuerpo aparece como aquello que, desde nuestra perspectiva, posibilita la cohesión de sus aristas. El tema del cuerpo esta presente tanto en su obra ensayística como poética. Sin embargo, hoy, nosotros sólo atenderemos la relación entre cuerpo y poesía, para lo cual tomaremos algunos comentarios de sus ensayos y algunos ejemplos de sus poemas.

Una de las necesidades de OP al concentrar sus temas, al dirigirlos a un centro, es la recuperación de la realidad, -una realidad con mayúscula, como dice Elsa Cross-,² cuya fuerza es ser la posibilidad de otras; una recuperación, así mismo, de la Unidad... *Unidad*, parece repetirnos OP desde cada idea por más alejada que esté del centro, desde cada verso por más excéntrica que sea su perspectiva. En este punto el tema del cuerpo tiene un papel importante. ¿cuál es la unidad real más inmediata sino la del cuerpo?, aunque, en general, la visión moderna sobre él sea la de uno fragmentado: el de las disciplinas especializadas. OP mira con recelo la visión historicista del hombre y enfrenta las ideas “progresistas”; para él, el cuerpo no es propiedad de la antropología, ni de la política, ni de la medicina, ni de la sicología, sino del hombre; el cuerpo, en su obra, recupera humanidad y unidad. Nos dice el ensayista:

*El cuerpo nunca ha creído en el progreso, su religión no es el futuro sino el hoy.*³

Nos dice el poeta:

*El presente es perpetuo
21 de junio*

¹ Vid. CORTAZAR, Julio “Homenaje a una estrella de mar” en 1974: 13.

² Vid. CROSS, Elsa. “Los dos Jardines” en 2003:87.

³ 1987:119

*hoy comienza el verano
 Dos o tres pájaros
inventan un jardín
 Tu lees y comes un durazno
sobre la colcha roja
 desnuda
como el vino en el cántaro de vidrio.⁴*

Ahora bien: también el cuerpo en la obra de Paz es fundamental porque encarna el ritual del amor y de la poesía. El poeta crea un cuerpo que brota al mismo tiempo de la visión y del pensamiento, de la naturaleza y de la palabra: el cuerpo de la mujer; por el cual es posible la “realidad” del cuerpo, del mundo: *El mundo es visible por tu cuerpo y transparente por tu transparencia* nos dice en *Piedra de sol*.

El cuerpo deseante

Para abordar el tema de la poesía y el cuerpo en la obra de OP es necesario hacer una rápida revisión a la relación entre la imagen y el cuerpo. Al poner juntas estas palabras surge la posibilidad de relacionarlas de varias maneras; por un lado, el cuerpo nos remite a una realidad inmediata, tangible: el cuerpo que somos; y, por otro, la imagen nos lleva a una realidad psicológica, una figuración de la mente. Hasta aquí imagen y cuerpo designan dos realidades distintas. Pero pueden referir la misma: si atendemos al hecho de que ambos son representantes del mundo visible y se asocian con lo sensible y la experiencia, esa misma realidad es la artística.

Dentro de la historia del pensamiento occidental encontramos que, en contraposición al arte, a la ciencia se le ha identificado con la inteligencia, y esta, a su vez, con lo invisible:

⁴ Fragmento del poema *Viento entero*. 1975: 102.

el número, el pensamiento abstracto. Y aunque la situación actual sea distinta, esto explica, en parte, el desprestigio del cuerpo en el mundo moderno⁵; uno nacido bajo el signo de la ciencia y el progreso: Cuerpo Vs. Inteligencia, Naturaleza Vs. Hombre, etc. son los tipos de parejas que rigen esta cosmovisión.

En sus ensayos, OP hace énfasis en que el cuerpo humano ha tenido otra historia, oculta, más allá de la que lo presenta como opuesto a la razón, o sólo cognoscible a través de ella; la poesía, esa *otra voz* como él la llama, y el arte en general, han sido el medio por el cual ese “otro cuerpo” ha transitado el tiempo y lo ha trascendido. Se trata del cuerpo representado: de las imágenes artísticas del cuerpo Y si de algo da testimonio esa *otra historia* es de un cuerpo deseante; por el deseo el hombre ha buscado un diálogo con el mundo exterior al proyectar sus imágenes, y con su interior al “observarlas”, nos dice Paz :

*La palabra deseo desde Baudelaire hasta Breton, se confunde con el de la poesía. su significado no es psicológico. Cambiante e idéntico, es energía, voluntad de encarnación de tiempo, apetito vital o ansia de morir: no tiene nombre y los tiene todos. ¿que o quién es el que desea lo que deseamos? Aunque asume la forma de fatalidad, no se cumple sin nuestra libertad y en él se cifra todo nuestro albedrío. No sabemos nada del deseo, excepto que cristaliza en imágenes y que esas imágenes no cesan de hostigarnos hasta que se vuelven realidades. Apenas las tocamos se desvanecen. ¿o somos nosotros los que nos desvanecemos? **La imaginación es el deseo en movimiento.**⁶*

El objetivo del deseo, para Paz, es su encarnación; *hambre de encarnación padece el tiempo*, dice en otro de sus poemasde encarnación sí, y también de realidad, de cuerpo.

⁵Podemos, siguiendo a nuestro autor, entender por mundo moderno “la época que se inició como una crítica a las mitologías, especialmente de la cristiana.”.

⁶ 1974: s.n.p

*Por obra de la imaginación el hombre sacia su infinito deseo y se convierte él mismo en ser infinito. El hombre es una imagen, pero una imagen en la que él mismo encarna. El éxtasis amoroso es esa encarnación del hombre en su imagen: uno con el objeto de su deseo, es uno consigo mismo.*⁷

Si la realidad es la otra cara de la imagen, Paz mueve los signos: la imagen es real, la realidad es una imagen; y los vuelve a intercambiar, los signos así, alternativamente, muestran su carácter dual; su anverso y reverso.

Así sucede en su poema *Viento Entero*:

Un haz de chispas

Una muchacha real

Entre las casas y las gentes espectrales

Es como si el poeta dijera lo siguiente al presentarnos esta imagen del cuerpo: la muchacha en primer plano que es observada con deseo es real y es, también, una imagen poética. Y para situar la verdad de lo que parece imposible y entender su ser voluble e inconstante más allá del poema, OP también nos ha dicho *la verdad estética de la imagen vale sólo dentro de su propio universo*. Sin embargo, ha sido suficiente: nuestra percepción de la “realidad” y de la “imagen” ha sido transformada.

Y nada más opuesto al concepto de imagen en Paz que aquél que la relaciona solamente con lo inmaterial y lo irreal, para él, como para los surrealistas, la imagen participa de estos

⁷ 1974: s.n.p

atributos y de sus opuestos: materialidad y realidad.⁸ Podemos agregar que esto se ve incrementado cuando se trata de la imagen del cuerpo:

El cuerpo es imaginario no por carecer de realidad sino por ser la realidad más real. Dominar el cuerpo es suprimir la imágenes que emite –y en esto consisten las prácticas del yogín y del asceta. O disipar su realidad y eso es lo que hace el libertino. Unos y otros se proponen acabar con el cuerpo, con sus imágenes y con sus pesadillas: con su realidad. Pues la realidad del cuerpo es una imagen en movimiento fijada por el deseo.⁹

...la realidad es la cifra adorable y terrible de la irrealidad, el instante no es la refutación sino la encarnación de la eternidad, el cuerpo no es una ventana hacia el infinito: es el infinito mismo.¹⁰

OP. nos hace cuestionarnos sobre la manera en que usamos la palabra “realidad” cuando nos referimos al cuerpo. Y lo que nos propone es flexibilidad, movilidad entre los signos; no sólo situarla del lado de la imagen y abolir su ser físico, material. Por otro lado, desarrolla esa tensión; va del atributo real-irreal, al tiempo: instante-eternidad, para, finalmente, pasar de la comparación a la equivalencia, pasar de la oposición entre los signos a su identificación: *el cuerpo no es como el infinito es el infinito mismo*. Lo que el poeta nos ofrece es una realidad que se mueve, que está viva, que aparece contradictoria, que refulege, sobre todo, frente a los ojos de nuestra llamada “era virtual”.

Para Paz, es el deseo el que ha puesto en marcha al hombre desde sus inicios: *quizá el verdadero nombre del hombre, la cifra de su ser, sea el deseo, pues ¿qué es la temporalidad de Heidegger o la “otredad” de Machado, qué es ese continuo proyectarse*

⁸ con respecto a la influencia del surrealismo en OP, Xirau nos dice: *más que al surrealismo como movimiento –tiene razón OP, el surrealismo nunca quiso ser una escuela-, Paz se identifica con ciertas ideas del surrealismo que, por otra parte, ya estaban en germen en su obra juvenil: una de las vivencias cruciales de esta identificación es la que remite a la unidad de los opuestos. Pero esta idea, aunque predominante en el surrealismo, es de vieja raigambre y antigua estirpe: se encuentra en los románticos, se encuentra en Nicolás de Cusa y se encuentra “el camino que sube y el camino que baja: uno y el mismo”, vid: 1993: 98*

⁹ 1987: 64

¹⁰ 1972: 78

*del hombre hacia lo que no es él mismo sino deseo?*¹¹ Su “deseo” está en relación con la otredad, con lo que el hombre no es, y es intrínseco a la poesía: la voz poética es ya en sí la voz del deseo y *la voz del deseo es la voz misma del ser, porque el ser no es sino deseo de ser*;¹² visto así: el deseo ha sido la materia que ha animado el movimiento no sólo del hombre sino de toda la poesía desde sus inicios, sin embargo, al principio de la poesía moderna, y en nuestro caso, de la española, nos percatamos de cómo su presencia se va haciendo concepto, de cómo su presencia se va haciendo conciente. Ese deseo se manifiesta como uno ya voraz a través de la poesía de nuestro autor, como resultado del avance de una tradición poética fincada en la trascendencia corporal.

Julián Ríos en su libro *Teatro de signos* escrito en colaboración con OP ejemplifica con un fragmento del *Mono gramático* uno de los sentidos del deseo paziano: “*tocar con el pensamiento y pensar con el cuerpo*” La primera metáfora nos resulta más asible desde la visión occidental, nos resulta, incluso, familiar, es, creo, lo que sucede cuando imaginamos, pero lo otro... Aunque sea evidente que se trata de una metáfora en donde dota con un atributo de la razón al cuerpo, a qué se refiere: ¿a la inteligencia corporal, a la destreza que evita que nos caigamos cuando perdemos el equilibrio, a los cuerpos que le llevan la delantera a la conciencia? (esos cuerpos que *se hablaron, se juntaron y se fueron*, según dice su poema)... en suma, siguiendo su metáfora: ¿qué piensa un cuerpo? En el siguiente pasaje de el *Mono Gramático* puede verse cómo las sensaciones son las “palabras” del pensamiento corporal y de su memoria.

¹¹ *vid.* 1986: 64

¹² *idem*

Volver a caminar, ir de nuevo al encuentro: el camino estrecho que sube y baja serpenteando entre rocas renegridas y colinas adustas color camello; colgadas las peñas, como si estuviesen a punto de desprenderse y caer sobre la cabeza del caminante, las casas blancas; el olor a pelambre trasuda y a excremento de vaca; al zumbar de la tarde; los gritos de los monos saltando entre las ramas de los árboles o corriendo por las azoteas y balanceándose en los barrotes de un balcón; en las alturas los círculos de los pájaros y el humo azulenco de las cocinas; la luz rosada sobre las piedras ; el sabor de sal de los labios resecos; el rumor de la tierra seca al desmoronarse bajo los pies; el polvo que se pega a la piel empapada en sudor, enrojece los ojos y no deja respirar; las imágenes, los recuerdos, las figuraciones fragmentarias –todas esas sensaciones, visiones y semipensamientos que aparecen y desaparecen en espacio de un parpadeo, mientras se camina al encuentro de... El camino también desaparece mientras lo pienso, mientras lo digo.

El cuerpo, nos dice Jaques Le Goff, *es una categoría histórica poseída por lo imaginario*; el cuerpo humano ha sido el mismo desde los inicios de la humanidad, sin embargo, cada época lo ha revestido de su visión del mundo. Es por eso que se puede conocer la visión del mundo de cierta cultura a través del estudio de su imagen del cuerpo. OP se cuestiona como ensayista cuál es la imagen del cuerpo y del mundo que nos ofrece la poesía contemporánea y responde en “La nueva analogía”

Pues bien, la poesía se enfrenta ahora a la pérdida de la imagen del mundo. Por eso aparece como una configuración de signos en dispersión: imagen de un mundo sin imagen.

Y también responde como poeta:

Gira el espacio

Arranca sus raíces el mundo

No pesan más que el alba nuestros cuerpos

*tendidos.*¹³

BIBLIOGRAFÍA del autor

PAZ, Octavio, *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. Joaquín Motriz, México, 1972.

-----, *Teatro de signos*, selec. y montaje de Julián Ríos. Editorial Fundamentos, Caracas, 1974.

-----, *Conjunciones y disyunciones*. Joaquín Mortiz, México, 1987.

¹³ Del poema “Viento entero” en 1975: 108

-----, *El Arco y la Lira*. FCE, México, 1986.

-----, *Ladera Este*. Joaquín Mortíz, México, 1975.

-----, *Libertad bajo palabra*. FCE, México, 1968.

BIBLIOGRAFÍA sobre el autor

CROSS, Elsa, “Los dos jardines” en *Los dos jardines. Mística y erotismo en algunos poetas mexicanos*. Conaculta-Ediciones Sin Nombre, México, 2003.

FEHER Michel, Ramona NADDAFF y Nadia TAZI editores. *Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Primera parte*. Taurus, Madrid, 1989.

FLORES, Ángel, *Aproximaciones a Octavio Paz*. México, Joaquín Motriz, 1974.

GONZÁLES, Javier, *El cuerpo y la letra. La cosmología poética de Octavio Paz*. Madrid, FCE, 1981.

SANTÍ, Enrico María, *El acto de las palabras*. México, FCE, 1997.

SHERIDAN, Guillermo, *Poeta con paisaje*. México, Era, 2004.

STANTON, Anthony, *Las primeras voces del poeta Octavio Paz (1931-1938)*. Conaculta-Ediciones Sin Nombre, México, 2001.

XIRAU, Ramón, “Poesía y conocimiento” y “Octavio Paz y lo caminos de la transparencia” en *Poesía y conocimiento. Dos poetas y lo sagrado*. El Colegio Nacional, México, 1993.

TERCER CONGRESO INTERNACIONAL DE ARTES, CIENCIAS Y HUMANIDADES

Ponencia: "El cuerpo en la escuela: la búsqueda de sentido"

Autora: Paula Sinay

INTRODUCCIÓN

1.

VIVIR EN EL CUERPO.

Nunca olvidaré el día en que, a los 5 años, concurrí a mi primera clase de música, en el teatro IFT, coordinado por Judith Akoski.

Los registros imborrables, están conectados con un espacio físico despojado, una silla de madera, poca luz, una presencia menuda y sonriente, nadie más, y una opresión en el vientre que me exigía respirar profundo.

La pregunta: hola, paula, cómo estás?. La respuesta: me duele la panza. Y la consigna: bueno, vamos a bailar tu dolor de panza.

Hoy, a los 56 años, todos los acontecimientos de la vida, todas las preguntas existenciales, todas las respuestas, las busco y las encuentro danzando, a través del movimiento del cuerpo.

La puerta principal de acceso a esta revelación, la abrí de la mano de la maestra, la inolvidable Patricia Stokoe.

Ella me dio la llave maestra para ir descubriendo nuevas luces, para conectarme con la vida, como un artista, que ejercita su obra, en lo cotidiano, día a día.

Fue quien me escuchó cuando, llorando, le decía que sentía la vocación por ejercer la docencia en la expresión corporal, y estimuló sin invadir, mi crecimiento.

también la que contuvo mi angustia y el golpe terrible a mi ego, cuando debí aceptar mis límites como bailarina y rescató lo mejor de mí misma.

Quien me acompañó, viajando hasta 1000 km, para estimular el valor de esta actividad allí donde yo había emigrado.

Quien me demostró, en acción, la generosidad del dar sin guardar secretos, y entregar el saber sin pedir nada a cambio.

me enseñó quién es un verdadero maestro. Desde un cuerpo presente, activo, amoroso. Y sigue cerca de mí, como un abrazo, como una caricia, como una presencia necesaria, aunque físicamente, ya no esté.

2.

Luces y sombras:

Sin embargo, mi tránsito por la escuela, me remite al recreo, apoyada contra la pared, sin jugar, por inhibición, a partir de una imagen desvalorizada de mi cuerpo.

Yo, la bailarina y la actriz interna, no podía expresarlas ,y nadie se encargó de estimularlo en el trabajo de aula.

En el desarrollo profesional, recorrí muchas escuelas, como docente, y como profesora de prácticas pedagógicas, y, a pesar del tiempo transcurrido, los cuerpos en la escuela, .son la presencia de la ausencia.

Y no sólo de los alumnos, sino también de los docentes, que recuperan la imagen del cuerpo, generalmente, desde el dolor, la afonía, el cansancio y la frustración.

Este cuerpo que somos, registra y guarda en el cofre secreto de nuestra subjetividad, lo vivido.

Y, claro ,recupera sus tesoros, según vamos viviendo.

Entonces, siendo simplemente, la representación definitiva de nuestra identidad, lo que marca lo que nos hermana y lo que nos diferencia del resto de los humanos,por qué la escuela lo excluye de su posibilidad conciente de existencia?.

En los últimos años, en la Argentina, se perfila un porcentaje record de pedido de licencia de maestros y maestras, enfermos de estrés, de problemas nerviosos, de patologías osteoarticulares.

El cuerpo pedagógico pide a gritos ser tenido en cuenta.

Como parte de un todo

Parece que subsiste una estructura, que es necesario revisar, y transformar.

3.

El imaginario.

Hace algunos años, coordiné un curso para maestras jardineras. En el último encuentro de la capacitación, llevé una bandera argentina envuelta como un regalo. La entregué a una participante, del grupo (docente y además titiritera).

Le pedí que cerrara los ojos, y abriera el paquete investigando el objeto sensorialmente. Ella respondió a la consigna, y tocó abrió, envolvió, flameó, entregó, y finalmente bailó el himno nacional, mientras muchos llorábamos emocionados.

Lo interesante de la anécdota, está en el hecho de la confesión de la maestra, acerca de cómo el trabajo corporal había resignificado la noción de patria, y conmocionó sus prejuicios en una revalorización del símbolo en la construcción de identidad.

En sus compañeras, se produjo una respuesta también importante en su rol como espectadoras. Esta experiencia, produjo en muchas de ellas, la sensación de ser espiadas por una supervisora. La fantasía incluía el temor de que la puerta se abriera y apareciera alguna autoridad para condenar la posibilidad de danzar con la bandera en la escuela. Curioso, verdad? Cómo el imaginario ubica en cierto lugar represor, y crítico de ciertas acciones “inconvenientes”.

Debe resultar difícil encarar una planificación de mentalidad flexible y creativa con semejante imagen.

4.

Buscando sentido.

El cuerpo en la escuela

El Cuerpo .

Considerado como una estructura compleja, sistémica, entendemos su abordaje pedagógico desde el desarrollo de habilidades hacia el desarrollo de la conciencia corporal, la expresión de la subjetividad, el logro de un estado eutónico, la construcción de la propia identidad, la disponibilidad, la capacidad expresiva, la creatividad como conducta en respuestas corporales, el sentido de unidad del cuerpo y la voz, la ductilidad en la posibilidad de cantar, bailar y actuar sin trabas, sin inhibiciones o tensiones innecesarias.

Una estrategia privilegiada en esta instancia es la exploración sensorio-perceptiva sobre sí mismo, en relación con el tiempo, el espacio y la energía utilizados.

Explorar, jugar, recrear, construir, pensar en las experiencias, concientizar las vivencias, pueden ser estrategias de aprendizaje a tener en cuenta.

Conocer el lenguaje del cuerpo, corporizar elementos del mundo y de uno mismo, comunicarse y comunicarlo, develar el misterio que transforma un movimiento, una idea, una imagen en arte.

Generar recursos para el autoconocimiento, son expectativas de logro en esta etapa. Y, básicamente, trabajar sobre los principios que permitan reforzar hábitos saludables descubriendo modos de aprender a aprender.

El cuerpo, medio de expresión y comunicación.

El cuerpo humano “es”, porque se ve, se constata su existencia a través de una forma, un volumen, una consistencia, un color, un particular olor, que es identificado por los demás humanos como tal.

También “es”, porque habla, llora, grita, ríe, en gestos y actitudes, que, los demás, reconocen como emociones encarnadas en cuerpos identificados como humanos.

El cuerpo es, porque se tiene, y porque se vive. Y se vive porque se siente, porque se percibe, porque se piensa, y porque se puede simbolizar.

Del mismo modo, las metáforas que se crean sobre el cuerpo, necesitan de la reproducción de su imagen, para crear y representar nuevas imágenes

Una estructura con estas características, es un cuerpo humano.

Cuerpo y voz son, indudablemente, aspectos de una misma realidad.

Lo son también, gesto, actitud, postura, emoción.

Sin embargo, la civilización moderna escinde esta realidad, la disocia, y le otorga al cuerpo significados diferentes.

El cuerpo habla y comunica mensajes permanentemente, porque existe.

Aunque no quiera comunicar, aunque intente silenciar su presencia, sólo por estar, comunica.

Pareciera ser que el lenguaje corporal es universal, porque está basado sobre estructuras arcaicas, innatas, transmitidas de generación en generación.

Constituyen un patrón genético patrimonio de la especie humana que se expresa en códigos organizados muchas veces en rituales, que son emitidas espontáneamente y percibidas inconscientemente.

Desde la perspectiva del análisis corporal, la comunicación designa una relación muy profunda, donde se comparten realidades muy íntimas. Y el modo en que el cuerpo expresa es a través de actitudes, gestos, miradas, respiraciones, tonos vocales. Su respuesta visible se manifiesta a través del tono corporal, del tono muscular. Es la tensión muscular, la que pone afuera, en el sujeto solo, y en relación, lo que ocurre en la realidad subjetiva de los "cuerpos".

La regulación tónica supone poder mantener, o modificar voluntariamente conductas saludables que se integran en las conductas automatizadas en la vida cotidiana.

André Lapierre califica 3 aspectos del tono:

- 1. El tono postural*
- 2. El tono que sostiene los comportamientos motores*
- 3. El tono que regula los estados de ánimo.*

La modificación del tono muscular, implica movimiento. Poner afuera, aunque este fenómeno "mover" es mucho más que mover un músculo porque es el hombre, en definitiva, el sujeto del movimiento realizado y vivido.

Los procesos comunicacionales en la especie humana, se producen a través de significantes, de palabras, de gestos, de objetos de signos a los que se les atribuye un sentido. Quien recibe un mensaje debe traducirlo para decodificar los significantes y otorgarles por suposición un sentido que, supuestamente, es el que uno le atribuye. Los significantes pueden ser verbales o no verbales.

El análisis del fenómeno de la corporalidad y sus discursos, constituye un contenido esencial, para abordar la presencia consciente, activa y planificada del cuerpo en la escuela..

Continuando con el análisis anterior concebimos el cuerpo como significativo en relación con la expresión y la comunicación, expresando intimidad.

La expresión desde el cuerpo supone 2 dimensiones:

- una patente, como expresa Ortega*
- otra latente, que no se ve en principio*

Ambas forman una unidad.

Y es en el cuerpo donde se encarna el verbo, y se obtiene sentido. es la palabra, el nivel más complejo de simbolización.

En este sentido, el movimiento expresa desde el cuerpo, y lo que se dice de lo que se mueve, lo que se comparte con el otro, es la posibilidad de integrar, de encontrar respuestas y nuevas preguntas, con un pensar, hacer, volver a pensar, el movimiento, el pensamiento, la palabra. Es el cuerpo impregnado de ideas, y son las ideas encarnadas en un cuerpo consciente, presente.

Entonces, la corporalidad incluye la forma, el espacio y el tiempo, sus límites, y expresan su intimidad, emociones, temores, angustias.

Se suele decir: “el cuerpo no miente”.

En verdad, a veces sí, el cuerpo decide mentir. “Decide”, elige mentir, y voluntariamente lo logra...por un tiempo.

Es el momento en que genera el doble discurso. Y su expresión se recibe de un modo intuitivo o inconsciente en el interlocutor, o se expresa en el propio sujeto, que resulta víctima de su propia acción. Es lo mismo que la enfermedad cuando suele ser el fenómeno testigo

El cuerpo y la dimensión temporal

La vivencia del cuerpo se produce en el aquí y ahora; el cuerpo “es” en tiempo presente. La relación con otro cuerpo, ubica al “otro”, en otro tiempo, ya que lo que se produce, es un vínculo en el que la interpretación, la lectura de lo que pasa, remite o al pasado o al futuro, a no ser que se establezca una conexión despojada de juicios, pensamientos, ideas. Es decir que el encuentro con el cuerpo ajeno, genere una identificación tal, que el cuerpo ajeno se viva como propio. Y más, tu cuerpo con el mío, en el espacio y tiempo que somos.

El trabajo creativo promueve el desarrollo de la sensibilidad, de la capacidad de escucha, de alerta para percibir, registrar y accionar- proceso que transcurre en un eterno presente- aunque irremediamente requiere de un distanciamiento, de un reconocimiento del pasado en el momento de elaborar, de concientizar, de poner en palabras sensaciones, percepciones, y producir una obra artística desde esas primeras impresiones.

El otro:

Siempre el otro es percibido desde la propia subjetividad.

Esto refuerza el sentido de la verdad íntima como única verdad que tiene un único destinatario: uno mismo. Y la decisión de compartirla con quienes establece vínculos, hebras necesarias del entramado de su vida.

Pero como dice una alumna: uno sabe que es así, que la verdad está en uno, pero ¡cómo ayuda el otro a ver, a ordenar la propia confusión, cuando se expresa, cuando opina sobre uno mismo.

Esto “es”: el trabajo expresivo “es” en última instancia, una labor solitaria aunque se trabaje en equipo; pero el grupo- el otro- es indispensable para construir, para crear, para aprender con el otro lo que es necesario aprender

Cuerpo, memoria, identidad

Nuestra historia inscribe en el cuerpo cada experiencia, cada impacto, los momentos de gozo y los de sufrimiento, los golpes, enfermedades, y también los datos que intentamos ocultar.

Así es. Por mucho que conciente o inconscientemente nos empeñemos en evitarlo, los músculos y tendones, huesos y articulaciones, nuestros órganos internos e incluso nuestra particular manera de movernos, la postura que adoptamos, las decisiones que tomamos, o las reacciones frente a los estímulos externos e internos, cotidianos o extracotidianos, constituyen la radiografía vital que denuncia el identikit de lo que somos. Nuestro cuerpo es, además, una respuesta a nuestro potencial para los cambios.

El yo es, ante todo, un yo corporal.

Según Freud, se deriva de las sensaciones corporales, principalmente de las que nacen de la superficie del cuerpo. Estas no conciernen solamente a la piel, como órgano con primacía estructural debido a que cubre todo el cuerpo, sino que habitan en los músculos, articulaciones y tendones. En realidad son las sensaciones las que permiten coordinar los movimientos.

El yo corporal no es solamente superficie, sino también volumen; no sólo continente sino también contenido; un espacio interno emisor de sensaciones.

Cuando sé que un segmento forma parte de mi espacio corporal, he aprendido por experiencia a diferenciar las sensaciones propioceptivas (que aunque inconscientes, constituyen una representación del cuerpo) de las exteroceptivas.

La imagen del cuerpo es pluridimensional, una síntesis, una integración en la que las sensaciones corporales tienen un papel predominante.

5.

Espacio y conciencia corporal en la escuela

Las experiencias en las escuelas se multiplican y algunas se reproducen como inspiradas en una tradición oral que transforma en datos de una cultura escolar, las conductas cotidianas.

El espacio en las instituciones

Es llamativo, cómo se construye el espacio en muchas escuelas.

Ejemplos:

Aulas superpobladas enmarcadas en paredes oscuras o despintadas, sin referencias visibles sobre construcciones realizadas por sus dueños, (niños y maestros), que denuncien una decisión estética de utilización óptima del espacio.

Pasillos o galerías, transformadas en salas de música, salas de música transformadas en espacio compartido con sala de informática, el patio como espacio para educación física, con el piso sucio, tachos de basura cerca de la actividad, y en muchas ocasiones, compartiendo el espacio abierto 2 grados,

Resulta al menos desagradable a veces, atravesar la puerta de la escuela y disponerse a aprender y enseñar cuando se descuida el ámbito en el que se vive durante parte del día.

Otra experiencia cotidiana, permite observar la realización de rituales, por ejemplo, formar fila y tomar distancia, con la mano sobre el hombro del compañero, y el brazo extendido, sin tomar en cuenta el espacio físico real, que a veces condena a los últimos de la fila a estar concentrados, incómodos, y, por supuesto, sin cumplir con la propuesta.

En la preparación de los actos escolares, por ejemplo, cuando participa toda la escuela, se observa cómo los niños más pequeños, deben compartir la misma disposición espacio temporal que los más grandes. Esto supone, por ejemplo, estar importantes períodos de tiempo, en un patio, con frío o calor, marchando, o cantando, o esperando, en una actitud que poco tiene que ver con su necesidad, o, al menos, con la comprensión conciente que semejante sacrificio implica

Hay en muchas escuelas, una distorsión en el percepción del espacio y en él, los cuerpos

Cuerpos pequeños, grandes, desnutridos, enérgicos, deprimidos, oscuros, claros, recorren el espacio de la escuela, durante muchos años, sin percatarse conscientemente acerca de sí mismos, de su corporalidad .

Parecería ser que una parte del todo existe en la vida escolar y la otra queda separada, como si no existiera, como si no participara de los aprendizajes. como si el conocimiento fuera patrimonio de un segmento de la realidad humana.

En los recreos, es notable cómo salen del aula los niños, chocándose entre ellos, o con la puerta, sin inhibir el movimiento, lo que provoca caídas, golpes, patadas a granel.

La pregunta es:

Qué ocurre con la percepción de la relación del cuerpo en el espacio en la escuela?

Se tiene en cuenta en las jornadas de capacitación docente?

O se le otorga como única variable la violencia creciente, o la marginalidad en algunas zonas, o la falta de educación.

Hay pautas culturales que están cambiando en las ciudades.

Espacios de viviendas más reducidas de tamaño, muebles grandes, privilegio espacial en la ubicación de la computadora, y al televisor.

El miedo a las situaciones de violencia, o el cambio de paisaje con la construcción de monobloks, y menos espacios verdes, cambian la conciencia corporal de los niños.

“el espacio no es el medio contextual (real o lógico) dentro del cual las cosas están dispuestas, sino el medio gracias al cual es posible la disposición de las cosas.”. M. Pointy

El aprendizaje involucra a todos los aspectos de la vida de un sujeto. si un contenido se refiere a la estructuración espaciotemporal, desde la expresión corporal, es imprescindible que el docente tome en cuenta en el proceso de construcción de la noción, desde exploraciones sensorio-perceptivas,

Experiencias lúdicas, apreciaciones críticas y reflexivas, la conciencia del espacio en su dimensión topológica, de representación mental, de flexibilidad dinámica en la transformación de un espacio real.

No es sólo el lugar en el que me muevo, el espacio, sino su transformación según resulte mi disposición en él, mientras me muevo. Y la significación que le otorgo.

Y en la acción, el espacio va siendo, en un interjuego de espacios que se llenan y se vacían, se aceptan y se niegan, se comparten y se fragmentan, generando perspectivas inéditas, en esta relación necesaria, que existe como posibilidad creativa sólo si atraviesa el estadio de la conciencia,

Y en este camino, la construcción del sentido estético acompaña, dinamiza y enriquece las acciones.

“ la falta de espacio y de identidad curricular ha provocado que el área artística se perciba institucionalmente, como subsidiaria de los demás aprendizajes. Es difícil para el docente poder enunciar qué enseña cuando enseña arte.

Para revertir este problema es indispensable que el docente pueda identificar con claridad los saberes vertebradores, los procedimientos básicos que organizan y dan sustento y envergadura disciplinar propia, a los aprendizajes del área artística.” Referente:

Documento elaborado por la Comisión del área de educación Artística, en la elaboración

del diseño curricular.

6.

APRENDIZAJE Y ENSEÑANZA DE LA EXPRESIÓN CORPORAL- DANZA. EN LA ESCUELA.

Todas las acciones, todas las prácticas que el docente realiza en el aula, los modos de comunicación que establece, las formas de evaluación que adopte, responden a un cierto enfoque que organiza teóricamente su propio hacer .aunque en ocasiones no pueda enunciar las teorías que encuadran su práctica en el aula, no significa que no haya detrás de lo que hace un ideario conceptual. Conocer el marco teórico que sustenta su acción orienta al docente a la hora de tomar decisiones pedagógicas

El aprendizaje , concebido como objeto de análisis, debe abordarse desde un enfoque interdisciplinario, ya que , también en el aprendizaje de una disciplina artística, intervienen aspectos del conocimiento, desde vertientes científicas. Además, aquellas que explican cómo se da el aprendizaje artístico y su aplicación en el lenguaje de la danza y de la expresión corporal- danza en particular, la elaboración de criterios de organización del proceso de aprendizaje en el aula , y la elaboración de estrategias de enseñanza, puede encuadrar la decisión del docente en su practica cotidiana. Los modelos pedagógicos que se adoptan, adquieren significación cuando el docente cree realmente en unos o en otros y los recrea desde su criterio personal a partir de sus experiencias, sus deseos, sus temores, del contexto en el que se desenvuelve su rol, que son en definitiva la fuente que le otorga sentido a esta tarea extraordinaria que es educar.

Finalmente, el problema a resolver es , qué de lo que se aprende tiende a desarrollar su potencialidad y no solamente qué contenidos son necesarios incorporar para garantizar la obtención de un título.

El aprendizaje en la Expresión Corporal.-Danza.

quienes realizan esta actividad, aprenden a:

-percibirse y percibir el mundo, desde el cuerpo en movimiento y en quietud.

-construir la imagen tridimensional de sí mismo.

-identificar su corporalidad en una cierta energía, que puede modificar según sea su intencionalidad , con fluidez.

-observarse sin bloqueos ni temores ni leyes de aprobación o castigo, en una actitud de profunda comunicación consigo mismo.

-observar atentamente el universo perceptible a través de los sentidos ,como el que se genera en el universo de las ideas, las fantasías, las imágenes inéditas ,sin enjuiciar ni reprimir.

- explorar,producir , organizar y representar secuencias de movimiento ,en relación tiempo ,espacio ,energía y modo de fluir ,en diferentes niveles de esfuerzo.

-descubrir el movimiento de la quietud y el sonido del silencio.

-crear su propia danza y comunicarla a los demás.

-construir sentido estético.

-conocer , comprender y desarrollar el lenguaje corporal con sentido artístico.

-bailar la vida,poéticamente.

-elegir qué aprender.

-necesitar aprender permanentemente.

-descubrir , conocer y utilizar los recursos del cuerpo: el gesto y el movimiento para la expresión ,la comunicación y la representación.

-.simbolizar y codificar creando partituras desde el movimiento del cuerpo, inventando respuestas danzadas, solo y en grupo.

-Crear metáforas desde el movimiento del cuerpo.

-improvisar desde el movimiento del cuerpo, sensaciones, estados, ideas, textos y cualquier otro estímulo y transformarlo en danza.

-apreciar crítica y reflexivamente producciones danzadas

-apreciar crítica y reflexivamente producciones artísticas de otros LENGUAJES.

-

Construir, deconstruir y volver a construir ,en elaboraciones cada vez más complejas, con más capacidad de síntesis, y sentido estético definido,poemas corporales.

SÌNTESIS DE LAS PRINCIPALES TEORÌAS ABORDADAS.

TEORÍA CONDUCTISTA.

Esta corriente nace con Pavlov a partir de sus experimentos e investigaciones realizados en laboratorios sobre el comportamiento de animales.

su principio básico es el de concebir el aprendizaje como resultado de reflejos condicionados. Un estímulo condicionante provoca la aparición de una respuesta condicionada.

Su concepto del proceso es: aprender es lograr un cambio estable de conducta. El logro de este cambio se atribuye a un proceso de acumulación regido por supuestos básicos que se encuentran en sus principios fundamentales.

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES:

*. **Atomismo** para enseñar la realidad hay que fragmentarla en elementos mínimos e ir explicándolos de lo simple a lo complejo*

***Asociacionismo:** lo complejo es la resultante de la suma asociativa de los elementos simples. Esta asociación se produce por contigüidad. Los aprendizajes cercanos en el tiempo y el espacio tienden a asociarse en la memoria.*

*- **repetición:** cuantas más veces se produzca una asociación , más se aprenderá esa conducta.*

Con Skinner y su teoría del “ condicionamiento operante” se agrega el valor del “refuerzo positivo sistemático “ como recurso. La técnica del moldeado consiste en crear nuevas conductas a partir de la ya existente, reforzándose gradualmente sólo aquellas respuestas similares a la conducta final esperada.

En la enseñanza según los criterios del conductismo, un docente que trabaja en el área del movimiento del cuerpo, suele tener estos rasgos:

1. El maestro se transforma en modelo y los alumnos en espejo de su propuesta.

2 .se privilegia la reproducción de las imágenes , en el movimiento del cuerpo por sobre la representación mental o la producción de las mismas.

La toma de iniciativa está centrada en el maestro, quien es el depositario y dueño del saber. las estrategias dominantes para el aprendizaje y la enseñanza son la repetición y la imitación, poca relevancia se le otorgan a las significaciones particulares, iniciativas personales o grupales que transgredan una propuesta original.

La exploración o la experimentación adquieren sentido en relación con el logro de la precisión en consignas cerradas y conceptos terminados.

El movimiento del cuerpo se mide por resultados, sin destacar las exploraciones ni las respuestas multisignificativas que surgen en improvisaciones. Desde esta perspectiva, la expresión espontánea de las emociones desde el cuerpo ,no se consideran en la evaluación el ensayo y error, no tienen valor en sí mismo , como variable necesaria en los aprendizajes .

Por otro lado, el juego como actividad motivadora, promotora de movimiento de ideas, la valorización del imprevisto, la invención compartida de las reglas, la originalidad en las respuestas, puede asumir un carácter iniciador, cumplir un rol de caldeamiento, pero nunca protagonista.

Adquiere importancia en los momentos de organización de una propuesta coreográfica, en la que la memoria, la clara delimitación de una secuencia de movimiento en el espacio tiempo, la repetición para afirmar recorridos, calidades, momentos, la decisión sobre la metáfora que se interpreta, la existencia de un observador distanciado y crítico, la presencia de un referente coordinador del material, definen la producción final de la obra.

En el aula, una propuesta desde estos principios, ubica al docente en un lugar privilegiado, del que dependen los alumnos, con poco margen para explorar calidades propias de movimiento, para generar un estado de atención sobre uno mismo en relación con la construcción de esquemas perceptivos que lo estimulen a profundizar los niveles de conciencia de su propio cuerpo, de los otros y su entorno.

Es común que el docente se ubique al frente de la clase, y los alumnos copien sus movimientos, gestos y actitudes,. La dinámica se centra en la presencia del maestro quien asume el poder del saber, que será impartido por él.

Es importante el valor que adquiere como procedimiento en momentos del aprendizaje, el utilizar la imitación, ya que la memoria, por ejemplo y la reproducción de imágenes, son necesarias en la construcción de un lenguaje.

Por otro lado, aún en la repetición textual de secuencias de movimiento propuesta por el docente, puede existir una posibilidad de descubrimiento, y toma de conciencia, si se parte de la comprensión del para qué, y el porqué del movimiento y se da el lugar a la escucha personal, a la atención sobre diferentes sensaciones, emociones, identificación o no con el movimiento efectuado,

Teoría constructivista.

Esta teoría y sus diferentes corrientes surgen como reacción ante la orientación mecanicista, fragmentadora y asociacionista del conductismo considerando que la conducta es una totalidad organizada y que la aprehensión parcelada y automática deforma y distorsiona la significación de la realidad enseñada.

Desde el constructivismo el aprendizaje se concibe como un proceso de construcción de sentido.

no son las conductas observables los logros fundamentales de este modo de enseñar, sino los procesos cognitivos de discernimiento, comprensión y búsqueda intencional de saberes.

Este enfoque le da una explicación racional a la conducta humana y afirma que las personas son capaces de efectuar auténticas elecciones mediatizando así la realidad que emerge en la dinámica interna del proceso estímulo-respuesta.

Desde esta teoría, el desarrollo humano gira en torno a "la construcción de estructuras y procesos mentales, por parte del mismo sujeto". (pag. 64 mód. 2 especialización en docencia universitaria.. doc. univ. Víctor Molina, Daniel Prieto Castillo).

el constructivismo nace con la teoría de Piaget llamada epistemología genética, que no es

realmente una teoría del aprendizaje escolar sino que se plantea cómo el ser humano llega a conocer el mundo exterior a través de la interacción con él e intenta determinar los procesos por los cuales se desarrolla la inteligencia humana. el problema que se plantea es cómo se construye en el sujeto el pensamiento propio del adulto.

Principios fundamentales:

Sus supuestos básicos , relacionados con la génesis del pensamiento y la conducta y con las etapas del desarrollo cognitivo son:

*. **Maduración** . Para enseñar hay que estar atento a la aparición de pautas de desarrollo que son innatas dentro del organismo y emergen en orden de secuencia en todo desarrollo normal. A medida que los esquemas o estructuras cognitivas se van desarrollando ,espontáneamente las empleamos, del mismo modo que lo hacemos con los músculos.*

*. **Experiencia física:** las propiedades de los objetos se aprenden por manipulación . Desde esta vivencia de lo concreto se construye la información necesaria para luego resolver problemas más abstractos.*

*. **Interacción social:** la relación con otros permite el el aprendizaje mediado por el lenguaje y las instrucciones verbales.*

*. **Equilibración.** Es una respuesta espontánea a la necesidad innata de equilibrio entre el organismo que aprende y su ambiente que le presenta conflictos.*

Responder activamente a la nueva información.

El análisis psicogenético de Piaget revela que el desarrollo cognitivo del ser humano consiste en la construcción progresiva de estructuras que dotan al sujeto de una progresiva y creciente capacidad de asimilar información respecto del medio circundante. En resumen , consiste en el desarrollo de una capacidad cada vez más estable de asimilación cognitiva de la realidad.

Las estructuras cognitivas así desarrolladas, son entonces estructuras de asimilación, es decir, instrumentos mentales que permiten la asimilación del mundo por parte del sujeto y, por tanto, su conocimiento”

Este proceso dinámico altera las categorías básicas del pensamiento y modifica conceptos , procedimientos y actitudes a partir de las demandas ambientales que quiebran el momentáneo equilibrio.

. La vuelta a un estado de equilibrio, nunca es igual a un estado anterior.

Pero este proceso ,es, definitivamente, endógeno. De modo que la educación puede acelerar o retardar aspectos del proceso de desarrollo de un sujeto.en este sentido, la variable exógena no es determinante

Esta teoría fue profundizada por Vigotsky agregando a la concepción constructivista sustentada por Piaget la idea de que el desarrollo de los sujetos está siempre mediatizado por importantes elementos culturales. La elaboración y construcción personal de la información que el sujeto recibe del medio social será su aprendizaje más valido. Revaloriza la figura del educador como mediador entre el mundo cultural y el

sujeto que aprende , considerando que la ayuda del adulto orientador del aprendizaje permite el desenvolvimiento de la “ zona de desarrollo potencial”. Zona que quedaría latente sin la figura de este mediador como posibilitador de la construcción lógica de estos saberes.

Concibe el aprendizaje como un proceso que se hace posible en el contacto con los otros.

Vygotsky descubre la existencia de 2 niveles de desarrollo:por un lado,el desarrollo real, que refiere a los procesos que el sujeto construye por sí mismo. Por sobre este nivel,existe, entonces el nivel de desarrollo potencial, que se dará en virtud de la ayuda que reciba, de la interacción.

Y la inteligencia, entonces, podrá evaluarse en virtud de la posibilidad de modificabilidad de un sujeto.

Y esta posibilidad de transformación, está muy motivada por la presencia estimuladora de otro u otros.

De allí que la estrategia educativa estaría signada por un lado, por estimular su posibilidad de modificabilidad, y por el otro, en el marco de la triada constituida por el sujeto, el mundo de los objetos, pero mediada por la presencia del otro.

Ausubel aporta en relación con el aprendizaje la idea clave de la necesidad de que los aprendizajes sean significativos. Significatividad que debe concretarse en tres diferentes planos.

Significatividad psicológica, dada por las posibilidades madurativas del sujeto que aprende y por su predisposición para

Significatividad lógica:la experiencia anterior del sujeto que aprende supone un cuerpo de conocimientos previos que deberán entramarse con los nuevos, de modo de construir una nueva estructura cognitiva,

Significatividad social. En el sentido de considerar el valor de lo aprendido en la medida de su significatividad para el que aprende.

En la enseñanza ,según los criterios del constructivismo, un docente que trabaje en la educación del movimiento del cuerpo, puede tener los siguientes rasgos:

, el modelo es uno mismo en proceso de aprendizaje permanente, en interacción.

La intencionalidad está puesta en los aprendizajes significativos, y en este sentido ,las acciones revelan nuevas elaboraciones conceptuales, ya que no se considera la verdad como un absoluto, y sí se privilegia la reflexión permanente y la actitud investigativa.

“ el maestro deja de ser un domador y se convierte en un animador, el niño ya no está como consumidor de cultura y valores sino como creador y productor de valores y cultura” .pag. 37. La e. C. Arte, s ,educ. P. Stokoe.

Aún los contenidos que exigen mayor precisión pueden aprenderse desde una perspectiva constructiva . El alumno es dueño del saber y lo hace conciente.

El docente estimula, orienta, recupera los datos valiosos para el aprendizaje, otorgándole una cierta relevancia y lo pone en consideración para investigarlos.

La teoría cognitivista:

Principios fundamentales

Esta teoría profundiza el constructivismo, centrando su investigación en el proceso de adquisición, retención y puesta en práctica de la información.

Jerome Bruner aporta con su teoría del aprendizaje por descubrimiento, la idea del desarrollo cognitivo como un proceso que se produce en la historia y cultura concretas, de modo que el sujeto y su cultura interactúan de modo que la cultura amplifica las capacidades biológicas del sujeto.

Por su parte, Howard Gardner pone el énfasis en el descubrimiento y la explicitación de los mecanismos mentales que posibilitan el entrenamiento en el pensamiento creativo y en el desarrollo de lo que él llama las inteligencias múltiples.

Considera que todos los seres humanos normales poseen potencialmente una multiplicidad de inteligencias que por diferentes motivos, tanto ambientales como genéticos, cada individuo desarrolla en determinados perfiles concretos.

La propuesta sostiene que la mente de los individuos posee notables diferencias y que el sistema educativo debe ser sensible a ellas, estimulando que cada individuo desarrolle y maximice su potencial intelectual.

En este sentido los estilos de enseñanza deben ofrecer estrategias múltiples y diferenciadas para favorecer el desarrollo del mayor número de capacidades.

Se propone un aprendizaje que incluye aspectos sensoperceptivos, instintivos y cognitivos, desde una concepción de cuerpo como unidad dinámica en permanente transformación conciente.

En el aula, siguiendo estos principios, se desarrollan contenidos conceptuales, relacionados con el movimiento del cuerpo, y en relación con: los otros, los objetos, las imágenes, otros lenguajes, los mensajes, elaborando estrategias que estén adecuadas al momento en el que se desarrolla la tarea, a la cultura particular del grupo, al espacio destinado a la tarea, con una perspectiva interdisciplinaria, y complejizando la propuesta, en la medida del crecimiento y madurez grupal lo va determinando. Las producciones se viven como un momento más del proceso y expresan el nivel alcanzado.

En el período que corresponde al nivel inicial. Y primer ciclo de la escolaridad del niño se acerca al conocimiento del mundo simbólico de su cultura, dice H. Gardner: "mi conjetura al respecto es que durante el período simbólico el niño se ve impulsado por una

dinámica que en gran medida le es propia

Al igual que la simiente, que tiene su propio plan de desarrollo, el niño obedece a su lógica interna que le dictan su desarrollo sensoriomotor y la índole de los símbolos particulares que está manejando.”.

Por ello en esa etapa en la escuela es preciso estimular y dejar hacer para afirmar los aprendizajes surgidos de su propia iniciativa, con la menor interferencia posible.

(el profesor de Expresión Corporal debe ofrecer materiales, técnicas y procedimientos con una mirada multidimensional y significativa del cuerpo expresivo del niño y del grupo.)

Si consideramos la hipótesis expresada por Gardner en el sentido de que la realización artística “no es tan solo ciencia menos desarrollada”, sino que implica procesos de pensamiento diferentes, con su propia evolución . Y que “ la cognición artística puede no implicar cambios cualitativos después de la primera infancia,pero continúa profundizándose y evolucionando durante muchos años, “ será importante el acercamiento lúdico e intuitivo a los medios simbólicos en la primera etapa, para fortalecer con soportes técnicos de mayor cantidad de elementos en su proceso de aprendizaje, después de los 7 y 8 años.

Es el período en el que la destreza, la voluntad de adquirir dominio en una técnica determinada, se unen a la perseverancia como actitud.

Durante el segundo y tercer ciclo de la escolaridad, por lo tanto, debe poner el acento en la producción de obras colectivas que puedan integrar elementos de diferentes lenguajes artísticos, y ofrecer metodológicamente herramientas para que el grupo pueda interrogarse sobre los modos de resolver la dificultad. Y ponga en consideración su conciencia crítica en la elaboración y resultado final.(Ref. Arte, mente y cerebro. H. Gardner.cap. 18.)

En la escuela, el aprendizaje, va atravesando etapas de complejización ,desde el juego, a la adquisición conciente de una técnica que permita el fortalecimiento de aspectos de representación junto con la reflexión crítica de un marco teórico que contextúa. El grupo es un elemento tan valorado como el sujeto, quien puede establecer, en segundo y tercer ciclo, pautas secuenciadas de aprendizaje en acuerdo con el grupo y el docente.

En un proceso de aprendizaje, intervienen aspectos de cada una de las teorías abordadas. Sólo que, en el territorio de la expresión corporal-danza, la construcción de sus saberes, se constituye en la meta.

Lograr que cada uno pueda transformarse en su propio coreógrafo, creador de su poesía de movimiento, es la fuente de esta corriente.

Pero, en el trayecto , se atraviesan experiencias, en las que una mirada conductista se privilegia, así como la conceptualización , es pertinente en otros momentos, y la estimulación de respuestas espontáneas, se impone en una etapa de búsqueda de recursos creativos.

Competencias que se pretenden desarrollar, en el aprendizaje escolar:

1. **la dimensión corporal**, como capacidad de discriminar conductas saludables, atender a principios básicos, para la adquisición de conciencia corporal, y poder adquirir una actitud exploratoria, y alerta sobre sí mismo, los demás y el mundo
2. **Dimensión ética**: en la valorización, respeto y aceptación de la propia corporalidad, y en el vínculo con los demás. Respeto por el otro, actitud disciplinada, y cuidadosa. Capacidad de distinguir las acciones saludables de las que no lo son. Conciencia del "tono vital", como una actitud, gozosa, estimulante, positiva.
3. **Dimensión estética**: Habilidad para distinguir sensiblemente las transformaciones en la propia capacidad de expresar ideas, afectos, de construir metáforas, desde lo más denso a lo más sutil, a través de la propia corporeidad, y de observarlo en los demás.
4. **Dimensión emocional**: Como capacidad de reconocer, expresar y compartir afectos, de automotivarse, y motivar a los demás, sin discriminar.
5. **Dimensión de las creaciones simbólicas**: como capacidad de conocer, e integrar más de un lenguaje, para comunicarse y comunicar
6. **Dimensión cognitiva**: como capacidad para operar con símbolos, tener capacidad de abstraer, poder analizar ideas, situaciones, conceptos, y utilizarlos en acciones. del mismo modo, accionar, con la posibilidad de analizarla, y distinguir diferentes aspectos, para volver sobre ellas, en un nivel más complejo de realización.
7. **Dimensión metacognitiva**: percepción y reconocimiento de los propios procesos de aprendizaje, reflexionando sobre las dificultades, y revisando modos de resolverlo.

7.

El sentido.

Imaginemos que somos parte de una comunidad, que ha construido una cultura rica en producciones, en construcción de conocimiento, en capacidad de desarrollo de habilidades múltiples, en creaciones artísticas con elevado sentido estético. En información de la cultura del universo. Que ha establecido códigos compartidos en valores, y desarrollado un estado armónico en los vínculos entre sus miembros. En donde niños y viejos aprenden mutuamente de sus experiencias, y en que el Amor es el valor y la fortaleza.

Imaginemos un espacio natural sin contaminación alguna, y a sus habitantes, custodiando activamente el hábitat, y los estudiantes y profesores en las universidades, investigando cómo generar bienes culturales que no atenten contra la vida.

Soñemos, por un momento, en una sociedad, en la que cada cual puede elegir y desarrollar su vocación, y que, optando por un lenguaje artístico, se interesa también por contenidos de la ciencia y recibe gustoso aportes tecnológicos para enriquecer su tarea. Todo esto en una institución educativa que lo incentiva y contiene. Sólo por la convicción de la unicidad del ser humano, de su natural y obvio "ser uno," en sí mismo y en su relación con la naturaleza, con los otros seres humanos, y con los contenidos espirituales. En esta sociedad, los docentes trabajan en comunión con sus compañeros, proponiendo un trabajo Inter. Y transdisciplinario, sólo porque no creen en la fragmentación en la adquisición de habilidades y conocimientos.

En las aulas, la pregunta es prioritaria, y se atiende a la curiosidad, con espacios y tiempos concretos para elaborarla.

Los procesos son privilegiados, sabiendo que cada uno tiene su camino propio de aprendizaje, en el que, trabajar sobre el obstáculo, requiere un estado conciente de los avances y retrocesos, aceptando ambos como aspectos reales e ineludibles. Y el grupo comparte y participa colaborando unos con otros.

Todos saben que los procesos son largos y que tienen tiempos no siempre acordes con los proyectos institucionales.

Se respetan los tiempos individuales, pero se asume colectivamente el compromiso de transcurrirlo con esfuerzo, con metas que pueden modificarse ordenadamente, con actitud disciplinada, porque aprender es un valor.

Un valor que pueden desarrollar todos y cada uno de los ciudadanos, en igualdad de oportunidades.

Se consideran estrategias de enseñanza-aprendizaje, que favorecen los verdaderos intereses de los alumnos, considerando la verdad como aquello que no se puede negar racionalmente y también la intuición, como variable de la misma realidad..

En este sentido, se considera como una estrategia pedagógica, la no estrategia: En la comunidad, hay espacio y tiempo para estar, simplemente, atento, pero sin expectativas precisas, sin otra motivación que la de estar, sabiendo que es fundamental estar vaciado para poder llenarse. Y la escuela toma en cuenta tanto las estrategias como las no estrategias, en sus curriculumns, y en su tiempo-espacio.

Es decir, que el asombro, lo no previsible, forma parte de la cotidianidad

Se celebran los resultados, como producciones que sintetizan etapas del proceso de aprendizaje.

y se festejan en encuentros donde participa toda la comunidad, que sabe que los nuevos conocimientos, serán un aporte para el común.

La alegría está incorporada como expectativa de logro, y también la generosidad, y la solidaridad, porque se entiende son conductas que hay que incorporar y ejercitar .

Las aulas son espacios que se tienen en cuenta como micromundos, que se cuidan y transforman grupalmente, según las necesidades .Entonces ,se puede cambiar el mobiliario de lugar, pintar las paredes, reciclar objetos, llevar flores frescas...

El espacio y el tiempo aquí, son construcciones que se viven, y de las que sus miembros son concientes.

Y los cuerpos de todos, son saludables, porque desde siempre, en la escuela también, se lo respeta como la única identidad que les permite identificarse. Claro que se habla aquí de un cuerpo considerado como expresión del todo.

que ejercita a diario, una presencia sensible, indispensable para pensar y accionar, en experiencias que permiten ,además, generar climas apropiados, de concentración , atención, disposición hacia...

El conocimiento empieza y termina en el cuerpo, que se entrena en procesos senso-perceptivos de investigación, sobre su autoimagen,y se afianza estimulando conductas que permitan la expresión y comunicación de sentimientos,emociones,pensamientos e ideas .

Una mirada tan respetuosa sobre la corporeidad, disminuye las expresiones de violencia que puedan poner en peligro la integridad de nadie,

Los afectos no sólo se expresan ,sino que se aprende a manifestar la subjetividad, desde diferentes códigos, en construcciones metafóricas En muchas ocasiones, se integran lenguajes.

Y la escuela propicia que los alumnos realicen experiencias múltiples, para pensar la elección acerca de si se quiere trascender en la realización de una obra de arte, o simplemente se desea ser un ser capaz de expresar gozosamente desde el hacer artístico

Los docentes , como los demás miembros de la sociedad de la que hablamos, son venerados y protegidos, con la seguridad de que asumen uno de los roles imprescindibles para el crecimiento cultural y espiritual

Tienen el privilegio de ejercer una tarea imprescindible, porque exige saber, sentir, y dar, amando.

No hay elementos de quiebre o distracción, ni económicos, ni de carencias, ni de exigencias burocráticas.

Nada que lo quite al maestro de su maravillosa actividad, en la que está siempre pensando, haciendo y creando en colaboración con sus compañeros.

Y que el mayor disfrute es el milagro de aprender mientras se enseña.

Los docentes realizan periódicamente encuentros de reflexión, contención y debate, para redefinir el sentido, en relación con los contenidos, los vínculos con todos los actores de la institución, y la comunidad.

La responsabilidad, es una de las actitudes prioritarias a considerar.

Responsabilidad en el sentido de “responder”, por cada uno de nuestros actos, con conciencia de lo que producimos en nosotros, y en los demás, instante por instante.

Quien enseña es responsable de la tarea que ha emprendido, y de su labor.

Es responsable de ser feliz no en el sentido de sonrisa perpetua, sino de saber lo que es capaz de producir, como transformación compartida.

Responsable de contagiar entusiasmo y alegría en los demás

Responsable de estar sano y fuerte, porque es el mejor estado para entregar

No es lo mismo enseñar con bronca, aburrido, deprimido, que en un estado de presencia, alerta a lo que acontece, sensible a cada detalle, mirando más allá de sí mismo, confiando en sus pares, en sus alumnos, en todos los actores de la institución. Responsable de creer, aún en los momentos más dificultosos, aún en los vínculos más difíciles, creer sinceramente en la capacidad de cambio, desde la afirmación y el esfuerzo conciente

Responsable del lugar que ocupa en el universo, de mirarse más allá de su propio ombligo, porque una mirada ampliada, es fuente para conocer.

Responsable de defender a rajatablas, la intimidación subjetiva de los alumnos, como parte de una verdad, que no es posible juzgar...porque no nos pertenece

Responsable de aceptar momentos de meseta, de confusión, de vacío, sólo como la expresión más adecuada de una posterior revelación.

Una conducta, que se da permiso para, creativamente, aceptar el caos, como momento previo al orden, en respuestas novedosas.

Responsable de revisarse críticamente e instar a que esta conducta se haga hábito en los demás. Conocernos para conocer

Responsable de comprometernos activamente con el reclamo de justicia. Porque nuestras actitudes, son observadas atentamente por los alumnos. Ellos reciben y aprenden más de nuestra presencia que, incluso de los contenidos académicos que transmitimos.

Si esta sociedad con este grado de desarrollo y humanidad, se viera amenazada

Si ocurriera una catástrofe, un acontecimiento desgraciado que destruye parte del patrimonio cultural, que atenta sobre los conocimientos construidos, una población educada en estos principios, probablemente, tendría recursos propios para sobreponerse al desastre.

Seguramente, en esta contingencia, se plantearían preguntas que serían prioritarias para resolver una empresa de tal magnitud:

qué se ha de enseñar, y de qué modo se ha de enseñar el conocimiento.

Cómo se recuperarán las producciones y experiencias del pasado, desde la memoria de los sobrevivientes,

Cómo se preservará esta historia, no para reproducirla, sino para incorporarla en el desarrollo de la nueva identidad. Para recuperar la confianza en las propias fuerzas. Para redefinir el sentido

Para volver a crear. volver a preñar...la nada.

"No es el estar confrontados a nuestra mediocridad o a nuestras insuficiencias lo que más tememos. Por el contrario, nuestro temor más profundo es medir toda la extensión de nuestro poder. Es nuestra luz lo que más nos da miedo y no, nuestra oscuridad. Nos preguntamos ¿Quién soy yo para mostrarme tan hábil, tan lleno de talento, tan brillante? ¿Y quiénes seríamos para no mostrarnos así?. No serviremos al mundo haciéndonos más pequeños. No hay ningún mérito en disminuirse a sí mismo para que otros se sientan seguros. Estamos aquí para brillar con todo nuestro esplendor, como lo hacen los niños. Hemos nacido para manifestar a pleno día, la gloria que está en nosotros. Y esta gloria no reside únicamente en alguno de nosotros, sino en todos y en cada uno. Cuando dejamos que nuestra propia luz resplandezca, sin saberlo, damos permiso a los demás para hacer lo mismo y, cuando nos liberamos de nuestros propios miedos, nuestra presencia libera automáticamente a los demás de los suyos."

Este fragmento, es parte del discurso de investidura del presidente Nelson Mandela (1994

Paula Sinay email: paulasinay@yahoo.com.ar

Bibliografía:

- La expresión Corporal. Patricia Stokoe A. Schächter. Ed. Piados. 1984 Argentina*
- El cuerpo. M. Bernard. Ed. Piados. 1976 Argentina*
- La dificultad de ver lo obvio. M. Feldenkrais. Ed. piados. 1991 Bs. As. México-Barcelona*
- La danza en la escuela. Colección: La Educación Física...en reforma. H. María ruso. Ed. Inde 1997 España.*
- Los organizadores del desarrollo psicomotor*
- Del mecanicismo a la psicomotricidad operativa. Myrtha hebe Chokler. Ed. cinco 1988 Argentina*
- Patricia Stokoe dialoga con Violeta Gainza. Puentes hacia la comunicación musical. Ed. lumen 1997 arg. entina*
- El cuerpo y el inconciente.. André lapierre-Bernard Aucouturier. Ed. científico-médica. 1980 Barcelona*
- La eutonía. Educación del cuerpo hacia el ser. Berta Vishnivetz. Ed. Paidos. 1994 Bs. As. México-Barcelona*
- Los lenguajes del arte en la Egb A. María Rodríguez-Daniel Tilleria Perez. ISBN 950-43-8152-9 1997 Argentina*

*El teatro más allá del mar. Estudios occidentales sobre el teatro oriental.*Incola Savarese.Ed escenología.1992. México-Japón
Educación la visión artística. E.Eisner. ed, paidós. Bs.As.Barcelona México 1997
Didáctica del Teatro. Colección pedagógica. Cap. 7.Paula Sinay.” Aportes de la enseñanza de la Expresión Corporal en el Polimodal”. 2005
. sugerencias metodológicas.D.G.E. Mza.1998.
Arte, mente y cerebro.Howard Gardner.Edit.paidós.1997
Psicoanálisis y análisis corporal de la relación.A.Lapierre.edit.Desclée.2000
Maestros y claves de la postura.Michel freres marieBernadette Mairlot.Edit. Paidotribo. Barcelona.2000

“O corpo político na arte brasileira – anos 60 e 70”
(texto para apresentação no III Congresso Cuerpo Descifrado)

No contexto brasileiro dos anos 60, marcado pelo Golpe Militar de 1964 e pelo Ato Institucional nº 5, emergiu uma arte experimental e comprometida politicamente. Do Tropicalismo, passando pelos projetos teatrais mais ousados, à movimentação do Cinema Novo, os artistas posicionaram-se criticamente àquele momento histórico através de suas pesquisas artísticas. As artes visuais, inseridas nesta ordem de preocupações da época, aliaram seu comprometimento histórico à experimentação mais radical da linguagem. Dentre estas experimentações, a presença do corpo ganhou papel fundamental na poética de alguns artistas e encaminhou algumas das proposições mais radicais da arte de final dos anos 60 e dos anos 70.

Pode-se mesmo afirmar que a presença do corpo na arte brasileira constitui-se como uma das discussões mais amplas dos processos culturais do país desde inícios do séc. XX. Dos projetos de construção de uma identidade nacional, dados nas operações modernistas dos anos 20, ou antes, na pintura de costumes do séc. XIX, um olhar específico calcado na representação do corpo social do país, conduziu muitas questões sobre a vida nacional. No contexto desenvolvimentista de final dos anos 50, um outro pensamento sobre o corpo esteve presente nas pesquisas de viés construtivo, notadamente o neoconcretismo; tratava-se do corpo fenomenológico da experiência estética da obra. Posteriormente o corpo proposto pelas experimentações construtivas nacionais, o corpo sensível da leitura estética e o corpo como “motor da obra”, ganhou um caráter também crítico, através de uma série de proposições estéticas e é sobre este outro estatuto que serão ensaiadas algumas abordagens.

Primeiramente faz-se necessário definir com qual conceito artístico de corpo se estará operando neste ensaio. Não será o conceito da representação do corpo na pintura, pois, mesmo que importante para reflexões sobre identidade cultural nos projetos locais de modernidade, não é o que se ajustaria às análises de obras que tem o próprio corpo como suporte e matéria. E, da mesma forma que

a discussão que se quer apresentar seja atravessada pelos conceitos de corpo previstos na performance, no 'happening' ou na 'body art', não será a partir deles que se traçará a genealogia das especificidades do conceito de corpo na arte brasileira dos anos 60 e 70. Embora esclarecido por uma série de pressupostos da performance, do 'happening' e da 'body art', o corpo aqui circunscrito advém das experiências neoconcretas de final dos anos 50 e esteve presente, em nova configuração, no contexto nos anos 70. Como afirmou a pesquisadora Cristina Freire, *diferentemente dos artistas da body art europeus ou norte-americanos, como Chris Burden, Vito Aconcci, Gina Pane, que dilaceraram, morderam, feriram ou, até mesmo, mutilaram o próprio corpo, no Brasil é, sobretudo, no tecido social, no contexto político que os artistas operaram naquele momento* (FREIRE, 2006, p.150).

Foi na crítica à movimentação do concretismo de São Paulo que os artistas do Rio de Janeiro, membros da vertente concretista reunidos no Grupo Frente, apresentaram um novo estatuto de obra de arte. Este novo pensar sobre a constituição da obra e de sua relação com o espectador abriu a primeira base de conceituação para refletir sobre corporalidade na arte brasileira. Entre outros fundamentos, eles propuseram que a experiência estética justapusesse a leitura semântica e intelectual da obra à experiência sensível e perceptiva do espectador. Não apenas a visão do espectador seria requerida para a compreensão da obra, mas todo seu corpo. A apreensão estética de cunho participativo, buscada na fenomenologia de Merleau-Ponty, questionava os padrões da mera contemplação distanciada da obra de arte. A obra configurava-se ontologicamente junto à vivência sensorial e o corpo do espectador era ativado e dele era pedido uma participação efetiva no jogo estético, pois, de outro modo, a obra de arte, agora denominada não-objeto (GULLAR, 2004, p.237), mantinha-se "muda".

No início dos anos 60 as pesquisas de Hélio Oiticica, artista que participou intensamente da movimentação neoconcreta, trouxeram novos parâmetros para se pensar o corpo participativo do espectador e o do artista, em suas proposições estéticas. Em texto de 1960, "Cor, tempo, estrutura" (OITICICA, 1992, p.34), Oiticica invocou não a mais representação do tempo, como o cubismo tão

profundamente já tinha estudado na dimensão planar, mas sua vivência real no espaço do mundo. Ao trazer a dimensão real do tempo, a obra de arte potencializava a relação direta do espectador e abria a possibilidade de ação do artista no espaço real, mais acertadamente no espaço-tempo real. Ao agregar-se o tempo real na obra integrou-se, posteriormente, o tempo histórico.

Outra pesquisa de Oiticica, fundamental ao se construir um conceito de corpo para os anos 60 e 70, deu-se em sua pesquisa dos parangolés, apresentados pela primeira vez em 1965. Mastros, panos costurados, texturas, textos poéticos, entre outros elementos, eram arranjados, dentro de uma lógica construtivo-geométrica em objetos que eram vestidos pelo espectador. Pensados nas modalidades denominadas de tendas, capas e estandartes, entre outras, os parangolés eram incorporados pelos espectadores que efetuavam evoluções corporais. A relação estética afirmava-se na percepção total do espectador, que tornava-se um participante da proposta, do movimento, tempo-espaço, cor e geometria.

A pesquisa dos parangolés, composta de estruturas poéticas dadas pelo tempo, ambiente, ação e cor, segundo proposição do artista (Oiticica, 1992, p.93), não foi investigada somente na construção das capas, estandartes ou tendas, mas também em estruturas no mundo real. A experiência do espectador e atuação do artista, conduzidas na vivência dos objetos parangolé, abria-se também para situações no espaço real. Ao descolar-se da idéia única de objeto/obra, o Parangolé agregava elementos da paisagem social. Operando num modo de apropriação previsto pela arte Pop e, anteriormente por Marcel Duchamp, dos elementos do mundo real, não apenas do mundo da arte, o artista anteviu o que ele denominou de situações e elementos parangolé na paisagem.

A apropriação do artista identificava-se com o caráter estrutural organizado, herança do olhar construtivo, em arquiteturas populares e no caráter da reunião social de sujeitos em situações de festas, reuniões e ritos. Neste raciocínio, eram exemplificados como elementos Parangolé, a arquitetura da favela, construções precárias, *também feiras, casas de mendigos, decoração popular de festas juninas, religiosas, carnaval* (OITICICA, 1992, p.87). O conceito mais amplo de

parangolé em seus vetores de ação do sujeito, dimensão temporal e ambiente social, eixos da experiência da cor em Oiticica, foi fundamental para a concreção do corpo na proposição artística.

A pesquisa e proposição artística do “Caminhando” (1964) de Lygia Clark, artista ligada ao neoconcretismo carioca, deu-se quase simultaneamente à pesquisa de Oiticica com o Parangolé. Ambos objetivavam a deflagração da ação do sujeito no espaço-tempo real. O procedimento de “Caminhando” consistia em se cortar uma fita de Moebius em papel, indefinidamente, na qual era creditada *uma importância absoluta ao ato imanente realizado pelo participante* (CLARK, 1980, p.25). A ação do sujeito encaminhava a proposição de corte na fita de Moebius, relacionada a um espaço contínuo, dado na fita, e a um tempo sem limite (CLARK, 1980, p.26), de acordo com sua decisão e desejo. O tempo real como ordem estética e a ação do sujeito na participação da proposta colocavam esta situação perto da definição de performance para Roselee Goldberg no que ela verificou, em outro contexto, de “time-based art” (GOLDBERG, 2004, p.12).

Uma outra forma de apropriação artística do espaço foi elaborada no projeto dos Espaços Imantados (1968) de Lygia Pape, outra artista ligada à movimentação carioca neoconcreta. A artista operava com uma apropriação sutil e ao mesmo tempo densa do espaço urbano e social e de seus atores. As linhas de força de imantação eram buscadas, por exemplo, nos jogos sociais do camelô ou numa roda de capoeira nos lugares da cidade. Uma reunião de pessoas frente a uma situação inesperada e temporária configurava espaços de significação, ou espaços imantados, em meio ao caos urbano. A artista também detectava espaços imantados em áreas específicas da cidade do Rio de Janeiro, como as da Baixada Fluminense ou da Alfândega. Comunidades com singularidades sociais e geográficas eram elencadas em suas forças magnéticas próprias. Da Baixada, por exemplo, o sismógrafo estético da artista indicava um *espaço agressivo, terrível, furioso, desesperador e belo* (Pape, 1983, p.47).

Apontadas algumas investigações do neoconcretismo e de três artistas comprometidos em suas indicações de ordem estética, possibilita-se construir certos parâmetros para definir um conceito de corpo para a arte brasileira dos

anos 60 e 70. Distinguem-se três etapas para a definição de uma idéia de corpo no neoconcretismo e nas poéticas de Oiticica, Pape e Clark. Primeiramente há um corpo participante na experiência estética, estabelece-se a incorporação da dimensão temporal real e, por último e complementar, realiza-se a ativação de espaços. Configura-se então, a partir deles, o que se poderia afirmar de um acontecimento da experiência sensível corpórea no tempo e espaço reais. Note-se também que a apropriação, nos parâmetros dados pelas situações parangolé de Oiticica ou nos Espaços Imantados de Pape, traz para a arte a dimensão de um tempo-espaço histórico, pois que inclui as forças sociais de sua dinâmica.

A partir das experiências neoconcretas, de seus artistas e especificamente da obra poética e teórica de Hélio Oiticica, foi concebido pelo crítico Frederico Moraes um conceito de corpo político na arte. Autor do texto-manifesto “Contra a arte afluyente – o corpo é o motor da ‘obra’”, publicado em 1970, Moraes construiu uma intrincada rede de conceitos que se tornou fundamental para acompanhar algumas das pesquisas artísticas dos anos 70. Dois meses depois de sua publicação, Frederico Moraes organizou a manifestação “Do Corpo à Terra”, na cidade de Belo Horizonte, e que teve nas poéticas de Cildo Meireles, Artur Barrio e Dilton Araújo, entre outros, uma asseveração daquele conceito.

O texto-manifesto “Contra a arte afluyente – o corpo é o motor da ‘obra’” estabeleceu um diálogo produtivo com as reflexões de Hélio Oiticica. Seu diálogo mais abrangente deu-se com o texto “Esquema geral da nova objetividade” (1967), proposição de seis itens para o projeto de uma vanguarda nacional comprometida e experimental. Um segundo diálogo colocou-se com o conceito de situação pelo qual Moraes afirmou um modo de proposição artística dada na crise da noção de obra e numa idéia de objeto que se ampliava em acontecimentos, proposições, vivências e experimentações artísticas dadas não somente no circuito de artes, mas em qualquer espaço. Outro diálogo estabeleceu-se com o texto de Oiticica “Anotações sobre o parangolé” e foi construído no sentido de revisitar as reflexões sobre o espectador ativo na proposição artística.

O título do texto de Moraes, “o corpo é o motor da obra”, fazia referência direta ao texto “Anotações sobre o parangolé”. Mas o autor propunha algo além de

seus diálogos iniciais. O corpo referido por Moraes em seu texto-manifesto e presente na arte brasileira desde as movimentações neoconcretas e a experiência fenomenológica da obra, agregava uma significação fundamentalmente crítica.

Com uma discussão baseada na concepção do poeta concretista Décio Pignatari da ação artística como um modo de guerrilha, Moraes, que já previra a atuação do artista inserida num contexto de experimentação com a abertura do espaço poética da obra, trouxe seu argumento mais efetivo para construir um conceito de corpo político. Apoiado na reflexão do poeta concretista e sintonizado com algumas reflexões da época que aproximavam o fazer artístico à resistência política, Moraes também previu também a atuação do artista num contexto político no qual tudo podia *transformar-se (...) em arma ou instrumento de guerra* (MORAIS, 1970, p.51). O conceito de corpo abordado no texto aproximava-se, além de 'motor da obra', a um 'motor da crítica política'. Tornando palco da vida social, pois era aquele que fazia resistência política nas passeatas, no embate físico com a repressão, nas fugas, no exílio ou na guerrilha, o corpo também era o da experimentação, vivência e percepção sensíveis. E ambos uniam-se pelo fato artístico.

Paulo Roberto de Oliveira Reis.

Bibliografia

BRITO, Ronaldo. Neoconcretismo – vértice e ruptura do projeto construtivo brasileiro. Rio de Janeiro: Funarte, 1985.

CLARK, Lygia in Lygia Clark – Arte Contemporânea Brasileira. Rio de Janeiro: Funarte, 1980.

FREIRE, Cristina. O presente-ausente da arte dos anos 70. in Anos 70: trajetórias. São Paulo: Iluminuras e Itaú Cultural, 2006.

GOLDBERG, RoseLee. Performance – live art since the 60's. Nova York: Thames and Hudson, 2004.

GULLAR, Ferreira. Teoria do não-objeto. In Cocchiarale, Fernando e Geiger, Anna Bella. Abstracionismo geométrico e informal – a vanguarda brasileira nos anos cinqüenta. Rio de Janeiro: Funarte, 2004.

MORAIS, Frederico. Contra a arte afluyente – o corpo é o motor da obra in Revista de Cultura Vozes. Vanguarda brasileira: caminhos e situações. Petrópolis, jan-fev. 1970.

OITICICA, Hélio in Hélio Oiticica (catálogo). Paris: Galerie Nationale du Jeu de Paume, 1992.

PAPE, Lygia in Lygia Pape – Arte Contemporânea Brasileira. Rio de Janeiro: Funarte, 1983.

REIS, Paulo. Arte de vanguarda no Brasil: os anos 60. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LA OBESIDAD CULTURAL, UN BOCADO CLÍNICO – SOCIAL

Mtra. Raquel del Socorro Guillén Riebeling

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Estudios Superiores Zaragoza

La obesidad es actualmente uno de los problemas más graves de la salud pública en el mundo, México no es la excepción, comparado con otros países en vías de desarrollo, México se ubica entre los que presentan las cifras más altas de sobrepeso y obesidad, equivalentes a las de la población de mexicanos - estadounidenses residentes en Estados Unidos. En ambas poblaciones de mexicanos, por cada hombre obeso se encuentra 1.7 mujeres (ENN, 1999). Su prevalencia se ha ido incrementando acentuadamente en las últimas décadas inclusive en los países en desarrollo, lo que transformó a esta enfermedad en una condición de epidemia global. A medida que se logra erradicar la miseria en los sectores más pobres de la población, la obesidad aparece como un problema más frecuente y grave que la desnutrición. Es el fenómeno de la transición nutricional, que sobrecarga el sistema de salud con creciente demanda de atención de las dolencias crónicas relacionadas con la obesidad, - diabetes miellitus, enfermedades coronarias y diversos tipos de cáncer. Este incremento de la obesidad que acompaña la erradicación de la miseria entre las clases más pobres de la población, se ha descrito como fenómeno de transición nutricional.

La necesidad de establecer medidas para su atención integral podrá incidir positivamente en un adecuado manejo del importante número de pacientes que

padecen esta enfermedad, radica además el conocimiento de la persona obesa como tal, persona y género se vinculan en una totalidad integral que confiere características socio-culturales preponderantes y predisponentes acerca de la condición obesa, soslayando el ser obeso por cantidad adiposa a la prioridad del quehacer obeso que distingue y transfiere la condición humana: persona obesa equivale a proporcionar fortaleza, fecundidad, abundancia placer, gratitud, apoyo y sacrificio (Lagarde, 1990; Almanza, y García, 1996)

La Asociación Psiquiátrica Americana considera a la Obesidad como una enfermedad médica, "factor psicológico que altera el estado físico". La persona obesa puede sentirse sensibilizada por su aspecto, falta de confianza en sí mismo, con baja autoestima, con un concepto pobre de sí mismos, ansiosa, deprimida, etc. Esta sintomatología es la consecuencia de la condición de obesidad, y no la causa. Además pueden sufrir discriminaciones por parte de la cultura (con el ideal de belleza y estética), o discriminación en los puestos de trabajo.

Bruch (1973, en Bender, 1993) defendió los condicionantes psicógenos de la obesidad proponiendo dos tipos:

Obesidad psicógena de desarrollo: La persona no diferencia entre el hambre y los estresantes emocionales.

Obesidad psicógena reactiva: Se presenta normalmente en la edad adulta, como reacción a situaciones traumáticas o de tensión emocional intentando reducir la ansiedad y estabilizar la función emocional.

De manera que, la obesidad se origina normalmente por una combinación de exceso de comida o sobrealimentación, de falta de ejercicio. Si consume más energía (calorías) que las que gasta durante la actividad diaria normal, el

excedente de calorías se almacena como grasa. Esto no significa necesariamente que coma mucho más que la mayoría de la gente. Un alto porcentaje de padres de familia envía a sus hijos a la escuela con un pastelito industrializado, con una bolsita de botanitas chatarras o un refresco de agua azucarada y pintada; ocasionando niños gordos y mal nutridos.

Sin embargo, si su dieta contiene alimentos con alto contenido de calorías, como galletas, pasteles, frituras y pays, que pueden contener mucha grasa y azúcar incluso en raciones pequeñas, proporciona a su organismo más energía que la que necesita. Es probable que como consecuencia suba de peso, a no ser que aumente el nivel de actividad física a fin de equilibrar la energía que consume.

Las personas que consumen la misma cantidad de calorías tienen más probabilidad de ponerse obesas si su dieta es más elevada en grasas que en carbohidratos; por este motivo, se baja con mayor facilidad de peso llevando una dieta baja en grasas y no baja en carbohidratos. Se recomienda que alrededor del 50% de la energía se obtenga de alimentos que contengan carbohidratos y cuando mucho un 35% de las grasas.

Las cifras mundiales de la población obesa en el mundo, en los últimos 20 años lleva a considerara problema de salud pública de prioridad a los gobiernos en su prevención y atención. México se encuentra en 3er. Lugar mundial en cifras de obesos con tendencia a incrementar. Si bien el modelo clínico se aproxima a los tratamientos, hay una gran deserción que favorece a la cultura de la delgadez y sus instituciones. La obesidad como corpus cultural como globesidad, nutre la estructura social a través de la representación estigmatizada “del otro”, opuesto a la cultura oficial, la delgadez. Lo ligero impregna las relaciones sociales en tres

categorías: alimentos, ejercicios y estilo de vida; la atención clínica los instrumenta en poner al obeso “bajo control de peso”.

La sociedad mexicana en el nuevo milenio, no hace otra cosa que hablar del sobrepeso y las maneras de “cuidarlo” aludiendo a la comida, los alimentos, porciones, tamaños y condiciones; indistintamente de su nivel socioeconómico. La alimentación como necesidad primaria y fundamental para la sobrevivencia del ser humano trasciende la elección básica del consumo hasta su representación y significado social. La obesidad como corpus cultural del nuevo milenio es símbolo de la sociedad de consumo procedente de los Estados Unidos de Norteamérica es el primer país con población obesa y con la Globesidad, proveniente de la Organización Mundial de la Salud (OMS), institución oficial a nivel mundial en las directrices del cuidado a la salud.

La cultural dominante incide en la población para ver en el exterior lo que no tiene para si nutrientes; a desear lo que consume el otro; a cambiar el gusto de los alimentos propios de su cultura, por los pertenecientes a otros estilos de vida y sociedades como las hamburguesas, pizzas, sushi y paella; cuyo sabor no iguala al de los guisos mexicanos como el mole, pozole, enchiladas y tacos.

La obesidad junto con los riesgos a la salud en la población mexicana van en aumento, que a su vez representan en el sector clínico más pacientes y mayores ingresos; pero al sector de salud público mayores gastos. Estas desigualdades refuerzan al sistema neoliberal y a la cultura dominante: fría, aislada, individualista, narcisista, con distancia social, con “clase” y poder económico que se personaliza en el corpus anoréxico. Este corpus cultural, en otras épocas también fue

representación de personas ascetas – místicas y esquizofrénicas; lo que en la actualidad es la obesidad como signo de enfermedad:

- Los bebés redonditos y regordetes son potencialmente enfermos en la adultez
- Las mujeres jóvenes *deben de* cuidarse de los peligros de la obesidad, generando estrategias de evitación y escape como son las fobias y la abstinencia de alimentos pudiendo llegar a la inanición voluntaria y de ahí a su auto-extinción, la muerte.
- Los hombres jóvenes, poseedores de dominio y poder, son quienes ostentan la libertad de alimentarse y beber lo que deseen *a su gusto*
- Las mujeres *deben de cuidarse*, comer porciones pequeñas y esperar a que todos coman para que al final ellas coman.

Método

Se solicitó a las participantes su colaboración voluntaria para la realización de la presente investigación. 50 obesos mexicanos con rango de edad de entre 25 y 55 años de edad, habitantes de la zona oriente de la Ciudad de México y asistentes al programa "Tratamiento Integral de la Obesidad" (T.I.O.) en la Clínica Multidisciplinaria "Zaragoza", de la FES Zaragoza, UNAM, evaluadas con un cuestionario tipo encuesta sobre el control de peso y su decisión de ser obeso elaborado por Guillén-Riebeling (2004). El método de análisis de contenido de las respuestas obtenidas (Krippendorff, 1990).

Resultados

Se encontraron diferencias valorativas en el poder hacer respecto a su obesidad y los costos de su tratamiento.

En las instituciones de salud privadas, los costos de la atención son los siguientes:

Mientras que en las clínicas privadas los costos son presentados a continuación.

Promedio de la consulta privada es de \$350.00 pesos. El tratamiento para “bajar de peso” o de “control de peso” va de \$500.00 a 3,000.00 pesos .Los porcentajes de asistencia la consulta se encuentran en la tabla 1:

El tipo de tratamiento en servicios de salud que ofrecen son 9 los formales

Tabla 1: Costos de tratamiento mensual y porcentaje de asistencia de obesos a tratamiento

Costo de tratamiento mensual: entre	Porcentaje
\$500 y \$1000	35
\$1500 y \$2000	22
\$1000 y \$1500	17
\$2000 y \$2500	13
> \$3,000	9
\$2500 y \$3000	4

Tabla 2: Servicios de salud para el tratamiento de la Obesidad

Servicios de Salud	Porcentaje
Nutricional	23
Psicológico	20
Médico	19
Enfermería	12
Farmacológico	11
Multidisciplinario	8
Dietético	6
Kinestesico	1
Quirúrgico	0

Y el tiempo de permanencia es la asistencia esporádica (41%), concluye satisfactoriamente (23%), y quienes abandonan el tratamiento es el (36%) alto

Discusión y Conclusiones:

Los beneficios finales de las practicas de atención en salud a pacientes obesos quedan en los profesionales dela salud reforzándolos lineamientos dela cultura dominante: la delgadez en la obtención mágica de la imagen corporal perfecta y como tal, inalcanzable en la realidad. La mayor frecuencia de las obesas es la periodicidad como inestabilidad e inconsistencia al tratamiento; como alto es el porcentaje de abandonos. Menos de una cuarta parte concluye satisfactoriamente su tratamiento basado en alimentación, modificación cognitivo-conductual, y tratamiento médico cuyos costos van de \$500 a 2,000 pesos al mes.

Si bien la obesidad es un problema complejo que afecta varios aspectos de la salud, tales como el físico, el social, el psicológico y el emocional, los cuales se interrelacionan entre sí. De esta manera se ve afectado mas de un aspecto de la vida de la persona obesa, y lo mas importante es que esto se puede realizar ya desde un enfoque preventivo a través de una cultura que respete los valores y la prevención de riesgos a la salud a favor de la salud colectiva y el disfrute de los alimentos y de su propia corporeidad no objetivada.

Referencias consultadas:

Bender, D. (1993) Introducción a la nutrición y el metabolismo. Zaragoza - España, Ed. Acribia.

DSM IV (1998) *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*.

Barcelona, España, Masson

Encuesta Nacional de Nutrición (1999) Cuernavaca, Morelos. Instituto Nacional de

Salud Pública,

Fernández – Ballesteros, R. (Dir.) (1994): *Evaluación conductual hoy. Un enfoque para el cambio en Psicología clínica y de la salud* Madrid: Pirámide.

Krippendorff, K.(1990). *Metodología de análisis de contenido. Teoría y Práctica*.

Paidós Comunicación.

Mahoney, M., Mahoney, K. (1981). *Control permanente de peso*. México, Trillas.

Organización Mundial de la Salud (O.M.S), (1998) Ginebra.

Saldaña, C., Rosell, R. (1988). *Obesidad*. Barcelona. Martínez Roca,

Velasco, D. (1991), *Causa de fracaso en el tratamiento de reducción en el paciente obeso*. Puebla, Tesis Inédita UNAM,

Vera, G., Fernández, S. (1989). *Prevención y tratamiento de la obesidad*.

Barcelona, Martínez Roca.

Descartes, La Mettrie y Stelarc: genealogía del cuerpo mecánico

Por: Roberto J. Fuentes Rionda

Mesa: Del cibercuerpo al cibersexo o el adiós a los cuerpos
fuentesrionda@gmail.com

El animal es una máquina.
René Descartes

El hombre es una máquina.
Julien Offray de La Mettrie

Básicamente funcionamos a manera de cuerpos ausentes y obsoletos.
Stelarc

La actual semejanza de los cuerpos orgánicos y artificiales, no es una novedad, más bien tenraiza profundamente la historia. En Occidente, la dicotomía orgánico/inorgánico carga con una vasta relevancia metafísica, epistémica y estética. En nuestros días, la analogía entre la máquina y el organismo, la computadora y el cerebro, se sostiene en ciencias como la física o la química, reduciendo al mínimo los principios básicos: choques electrodinámicos, enlaces iónicos, modificaciones moleculares, circuitos electrónicos, etc. El cuerpo, desde este punto de vista, es configurado como una estructura mecánica.

Atendiendo a la sedimentación histórica, el concepto *mecánico* está atravesado por equívocos, es visto desde distintas perspectivas. Aquí se partirá con la versión clásica, es decir, con la física moderna (Descartes, Galileo, etc.). El mecanicismo es, al mismo tiempo, una explicación y una metodología:

Le mécanisme consiste à envisager le réel, sois en prenant position sur sa nature même (mécanisme ontologique), soit dans la façon dont on l'étudie et la manipule (sans préjugé de sa nature: mécanisme méthodologique), comme une

machine ou un ensemble de machines, leviers, poulies, rouages, etc. [...] Cette métaphore machinique a un contenu précis: il s'agit d'une part de réduire le réel à un dispositif décomposable en parties indépendantes (la machine se distingue en effet de l'être vivant par le fait que ses parties ne forment pas un tout indécomposable) et, d'autre part, en assimilant les éléments du réel aux pièces d'une machine, d'affirmer le caractère nécessairement réglé de leur comportement. (Macé, 1998: 224)

A partir de los siglos XVI y XVII, con la revalorización de la técnica, lo *mecánico* aparece con una metodología mecanicista, donde lo real es reducido a puntos matemáticos que siguen las meras leyes de la física [mecánica] (Macé, 1998: 224). Este mismo sentido continúa hasta bien entrado el siglo XX, cuando la relatividad y, mayormente, la termodinámica amplían el sentido: ya no sólo se consideran las fuerzas mecánicas (fuerzas en choque, fricción o atracción-repulsión), sino las electromagnéticas y atómicas.

La *tradición* de asimilar el cuerpo orgánico —principalmente al animal— al mecanismo, sigue, ese esquema ontológico y metodológico. Sin embargo, es usual alinear en un mismo principio la aseveración: “el organismo [vivo] es una máquina” (con sus variantes: animal u hombre), sin considerar la carga histórica.

Así se dibuja una línea casi sin interrupciones desde el animal-máquina cartesiano, el hombre-máquina de La Mettrie, y el cuerpo mecánico de Stelarc. Partiendo de esta cuestión, se hace necesaria una revisión histórica de las diversas definiciones a

este —parecería— mismo concepto, y con ello comenzar a esclarecer la pregunta que forma al objeto: ¿el cuerpo es semejante a un mecanismo? ¿Es reductible una mera estructura material? Es decir, ¿se conserva por las mismas leyes que cualquier otro objeto mundano? Siendo la respuesta positiva o negativa, ¿cómo organizar el método y la explicación?

Descartes: el cuerpo como mecanismo

El problema de la semejanza del cuerpo a un mecanismo comienza con la ontología dual de las sustancias en Descartes: *res extensa* y *res cogita*; cada una con sus propias leyes, causas y efectos. Una incluye a todos los cuerpos físicos, determinados por la extensión (alto, largo, ancho) y el movimiento (inercia); la otra, se define al pensamiento, al alma, al Yo puro. Sin duda, el autor de esta problemática dicotomía trató de resolverla, pero aquí solamente se analizará la sustancia corporal, partiendo del hecho de que al compararla con un artefacto, parte de una metodología especial para afirmar una ontología: los objetos materiales siguen las leyes de la física; el alma no es material; por lo tanto, el pensamiento es rige los conceptos científicos, el cuerpo es regido.

Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible: en sorte que, non seulement il lui donne au-dehors la couleur et la figure de tous nos membres, mais aussi qu'il met au-dedans toutes les pièces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin qu'elle imite

toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et ne dépendre que de la disposition des organes. Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, et autres semblables machines, qui n'étant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverses façons; et il me semble que je ne saurais imaginer tant de sortes de mouvements en celle-ci, que je ne suppose être faite des mains de Dieu, ni lui attribuer tant d'artifice, que vous n'avez sujet de penser, qu'il y en peut avoir encore davantage. (Descartes, 1988: 379-380)

Cabe resaltar una primera cosa: los objetos con los que asimila al cuerpo humano: relojes, molinos, fuentes, autómatas; objetos regidos por las puras leyes de la inercia. Descartes utiliza una estrategia metodológica corriente en su época: la hipótesis puramente especulativa. La enunciación «Je suppose...» unida con la existencia de un Dios creador, deudora de la época, origina la idea de un dios artesano, más no artista: «[oponer] una física de artista, de esteta, a una física de ingeniero y de artesano» (Canguilhem, 1976: 125).

La ontología cartesiana exige un cuerpo con una potencia *ciega*, capaz de soportar el dinamismo del pensamiento:

La teoría de los animales-máquina es inseparable del “pienso, luego existo”. La distinción radical del alma y del cuerpo, del pensamiento y de la extensión, entraña la afirmación de la unidad substancial de la materia, bajo cualquier forma que adopte, y del pensamiento, bajo cualquier función que ejerza. Al tener el alma

una sola función, que es el juicio, resultará imposible admitir un alma animal, puesto que no tenemos ningún signo de que los animales juzguen, al ser incapaces de poseer lenguaje e invención. (Canguilhem, 1976: 128-129)

La jerarquía ontológica-metodológica cartesiana (semejante a un árbol) le asigna un lugar al cuerpo: las raíces (la metafísica), un tronco (la física) y las ramas (la mecánica, la medicina y la moral). El pensamiento como fundamento de los cuerpos físicos, cuya una de sus variedades es el cuerpo orgánico, dispuesto según las leyes de la mecánica.

El cuerpo orgánico *funciona* de modo semejante a un artefacto automático: el corazón bombea sangre y calor por todos los tejidos, pues es fuente de calor, como «un fuego sin luz». Una sangre bastante sutil llega al cerebro en forma de espíritus animales, sustancias apenas corpóreas que llegan al cerebro para ahí realizar funciones como de la memoria o la imaginación.

El cuerpo visto *como* funcional en el sistema cartesiano es sólo una suposición. Toda la explicación cartesiana construida a partir del enunciado “el cuerpo como una máquina”, se basa en la necesidad de *salvar* al cuerpo, de fingir una hipótesis: el único conocimiento claro y preciso es el del alma, investigar al cuerpo exige otro camino, donde el comienzo es la suposición mecanicista.

La Mettrie: el cuerpo mecánico

Precisamente La Mettrie reconoce en Descartes el descubrir que «la medicina podía cambiar los espíritus y las costumbres con el cuerpo» (La Mettrie, 2000: 51); pero también identifica su falta de totalización materialista de la naturaleza, pues coloca la potencia del pensamiento en el alma y no en el puro cuerpo.

Así pues, para La Mettrie los estados corporales son previos a los estados del alma, el cuerpo se sostiene solo: «El cuerpo humano es una máquina que monta ella misma sus resortes: viva imagen del movimiento perpetuo», «Los diversos estados del alma son, pues siempre correlativos a los del cuerpo» (La Mettrie, 2000: 54 y 60). Ya no se trata solamente del cuerpo animal como automático, esto es, el cuerpo sin alma; sino ahora *todo* el cuerpo puede verse como una gran maquinaria, como un reloj.

El alma no difiere del cuerpo. En La Mettrie hay un cierto monismo en la metodología y la explicación. Ya no son dos sustancias distintas las que configuran al hombre, sino una sola, la que se extiende por todo el universo y que está organizada de diversos modos, componiendo la variedad orgánica.

El pensamiento y la sensación aparecen en toda la naturaleza, con variados sentidos, dependiendo de la organización de la materia. Así, lo que se conoce como alma no es más que un estado bastante peculiar del cerebro —que es la materialización de una organización corporal: «Pero puesto que todas las facultades del alma dependen de tal manera de la propia organización del cerebro y de todo el cuerpo que no son, según se ve, más que esta organización misma». (La Mettrie, 2000: 96)

De este modo, el pensamiento no es más que el resultado de organización de la materia, está fundada en ella misma, en sus leyes: «Creo que el pensamiento es tan poco incompatible con la materia organizada que parece ser una propiedad suya, tal como la electricidad, la facultad motriz, la impenetrabilidad, la extensión, etcétera» (La Mettrie, 2000: 117)

Para La Mettrie, de este modo, el cuerpo *es* mecánico, en el sentido que comparte las características y las leyes con otros objetos del mundo. El cuerpo humano, y el de todos los animales, no sólo sigue las leyes de la mecánica, sino todas las identificadas por la física de sus época.

Stelarc: el cuerpo mecanizado

La actual mirada al cuerpo en ciertos espacios artísticos, se ha justificado con base en ciencias y tecnologías de vanguardia. La termodinámica, la teoría de sistemas y la teoría de la información, la nueva medicina y técnicas de representación corporal, son ejemplos claros. Pero hay un ámbito particularmente enlazado, y cuyas bases están muy enraizadas con las disciplinas mencionadas: la cibernética. La asimilación de los estados mentales con los estados computacionales, ha traído la aproximación del pensamiento a un proceso informático: se recibe información del exterior, se procesa, analiza y recoge, permitiendo al cuerpo —como enlace cuasi-mecánico, unidireccional, del sistema nervioso— reaccionar a un estímulo. El *nuevo* cuerpo es una interfase con el medio, un *output/input*: «La relación entre computadora y mente que se plantea en las últimas décadas, [...],

establece unas veces una reducción en cierto modo mecanicista (la mente funciona como una computadora) y otras veces algo esencialmente inverso (la computadora ideal es la que funciona como una mente humana).» (Cela Conde, C. J. y G. Marty, 1999: 82).

Con nuevos hallazgos, viejos cuestionamientos reaparecen. Stelarc al eliminar del cuerpo humano toda potencia, al ponerlo a las órdenes de puras leyes físicas, también suspende, metológicamente, una ontología propia: «le corps est obsolète» (Jaquet, 2001: 212). El cuerpo humano no sólo es *material* en tanto está constituido de la misma sustancia que toda la naturaleza, sino en tanto es modificable por los mismos principios de que la entretejen.

Orlan, otro artista conceptual, relacionado conceptualmente con Stelarc, defiende la visión de intervención, de operación, de performance, perfectamente utilizable para nuestro propósito: «L'art charnel [...] s'inscrit dans la chair qu'il modifie avec les moyens techniques actuels, chirurgie, images numériques, *cyberware* et vidéos. Il consiste en un travail d'autoportrait qui "oscille entre défiguration et refiguration"» (Jaquet, 2001: 211-212).

Para el arte carnal y para Stelarc, las modificaciones corporales son necesarias, sobre todo cuanto aplican tecnologías eficientemente probadas por la ciencia actual. Para Stelarc, el cuerpo necesita adaptarse, eliminar los errores. El mundo parece tener mayor potencia que el cuerpo y el pensamiento: «Nous sommes à la charnière d'un monde pour lequel nous ne sommes prêts ni mentalement ni physiquement [...] le corps doit aussi muter et rompre avec son statut d'être naturel inné et programmé. Dans l'art charnel, il

devient un “*ready-made*” modifié» (Jaquet, 2000: 212) El arte carnal no sólo modifica al cuerpo, también lo desaparece haciéndolo *otro*.

El introducir en el cuerpo instrumentos de medición, adicionarle prótesis, despojarle de lo inútil, aumentándole potencias, se culmina el proyecto del mecanicismo: reparar —como a un reloj o un robot— al ser humano. El cuerpo es reemplazable. Es más, como lo escribe Johnson-Laird en *The Computer and the Mind*, la mente podría “vaciar” en una computadora, eliminando o modificando todo sustento físico, reduciendo a la mente a una base numérica.

Al mecanizar el cuerpo, se le da otra naturaleza. El cuerpo ya no sólo es semejante a una máquina, sino que de hecho lo es. Se le modifica, adiciona; se erosiona el concepto clásico de cuerpo, como algo unitario, orgánico. En vez de organismos, aparecen entes mecánicos, manejados por una serie de instrucciones: cibernética, *cyborg*. El contacto de la carne típica, la orgánica, con los metales, plásticos y minerales de las nuevas tecnologías lo conforman en un ente múltiple, diversificado.

Sin embargo, no hay que eliminar en un trazo la historia de la idea del cuerpo mecánico reduciéndola a la expresión de las leyes naturales. Hemos visto que cada época configura su propio horizonte científico. Aunque parece uniforme en los principios, varía en las expresiones. El animal-máquina no es igual al hombre-máquina y mucho menos al hombre mecanizado. Cada definición parece iluminar un espacio distinto un objeto no poco difuso.

Bibliografía

- Campbell, K., (1987), *Cuerpo y mente*, UNAM, México.
- Canguilhem, G., (1976), *El conocimiento de la vida*, Anagrama, Barcelona.
- Cela Conde, C. J. y G. Marty, (1999), «Vida, mente, máquinas: medio siglo de metáforas», en *Estudios en historia y filosofía de la biología*, Vol. 1, R. Gutiérrez Lombardo, et al., (Comp.), CEFPyS “Vicente Lombardo Toledano”, México, pp. 79-91.
- Descartes, R., (1988), *Œuvres philosophiques*, t. 1, Bordas, Classiques Garnier, Paris.
- _____, (s/f), *Œuvres Choisies*, Librairie Garnier Frères, Paris.
- Jaquet, C., (2001), *Le corps*, Puf, Paris.
- La Mettrie, J. O. de, (2000), *El hombre máquina. El arte de gozar*, Valdemar, Madrid.
- _____, (2004a), *L’homme plus que machine*, Payot & Rivages, Paris.
- _____, (2004b), *Œuvres philosophiques*, J.-P. Jackson (Établissement du texte et annotation), Coda, Vendôme.
- Lévine, É. et P. Touboul, (2002), (Choix des textes & présentation), *Le corps*, GF Flammarion, Paris.
- Macé, A., (1998), (Choix des textes & présentation), *La matière*, GF Flammarion, Paris.
- Moscoso, J., (2000), *Materialismo y religión. Ciencias de la vida en la Europa ilustrada*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- Rosetti, M., et al., (2005), «Amasando la caja. Reflexiones sobre orientación y conducta», *Ciencias* no. 77, enero-marzo, Facultad de ciencias, UNAM, pp. 58-64.
- Rossi, P., *Los filósofos y las máquinas. 1400-1700*, Labor, Barcelona, 1970.
- Wuketits, F. M., (1999), «The history of the concept of life: A game of mind», en *Estudios en historia y filosofía de la biología*, Vol. 1, R. Gutiérrez Lombardo, et al., (Comp.), CEFPyS “Vicente Lombardo Toledano”, México, pp. 441-453.

“Cuerpo y arte en Nietzsche”
 Dr. Roberto Sánchez Benítez
 Universidad Michoacana,
 e-mail: moreliahegel@yahoo.com.mx

Introducción

Como se sabe, para Nietzsche, la existencia resulta soportable únicamente como fenómeno estético. El arte permite descansar y distraernos de nosotros mismos; recuperar una forma, emparentada con la naturaleza, que hace posible, a su vez, la superación de la moral. En particular, la estética nietzscheana será entendida como una "fisiología aplicada", según la cual lo bello no existe por sí, sino en cuando síntoma de ciertos "estados estéticos" más o menos útiles al desenvolvimiento e intensificación de la vida. El planteamiento nietzscheano recurre a ciertas ideas biológicas (la referencias al cuerpo), así como fisiológicas (referencias a las pulsiones inconscientes) para sostener lo anterior. La creación artística es el efecto de un exceso de sensualidad. Se trata de una "fisiología de los estados estéticos" o de las "pulsiones" (ideas, como se ha podido comprobar, formuladas antes de que Freud hiciera lo suyo con el psicoanálisis y el inconsciente). Nietzsche se propuso pensar la obra a partir del artista y de sus "estados estéticos", en particular a partir de la "embriaguez dionisica". A analizar estos planteamientos se encuentra dedicada la presente ponencia.

El criterio de la fuerza

Numerosos instintos se disputan en mí el predominio, Soy en ello la imagen de todo lo que existe, y me la explico.

Nietzsche, *La voluntad de poder*

En Nietzsche, la estética constituye una reacción al nihilismo religioso, moral y filosófico. “Nuestra religión, nuestra moral, nuestra filosofía no son sino las formas de la decadencia de la humanidad —el contra-movimiento: el arte”¹. Por ello, el arte es la base de nuevos valores, capaz de fundar la medida y leyes de una existencia histórica; fundamentar nuevos elementos que evalúen la vida.

¹ Nietzsche, Friedrich, citado por Martín Heidegger, *Nietzsche*, Francia, Gallimard, 1971, vol. I, p. 72.

Al tener su elemento en la apariencia sensible, el arte se manifiesta como lo más contrario a toda la tradición metafísica: es lo más “anti-todo”; antídoto para todos los males severos de la civilización occidental. Nietzsche creyó que la metafísica había negado la vida, de tal manera que el arte acabó siendo una de sus formas afirmativas, el consentimiento a lo sensible, a lo que no es el “mundo verdadero”. “La voluntad de apariencia, de la ilusión de la impostura, del devenir y del cambio es más profunda, más ‘metafísica’ que la voluntad de verdad, de la realidad, del ser”, sostuvo. Como se verá Nietzsche querrá que, a través del hombre, el arte se convierta en un suceso cósmico: acontecer del Ser.

Para el pensador alemán, la existencia resulta soportable únicamente como fenómeno estético. El arte permite descansar y distraernos de nosotros mismos; recuperar una forma, emparentada con la naturaleza, que hace posible, a su vez, la superación de la moral.

De vez en cuando necesitamos descansar de nosotros mismos, mirarnos desde lo alto, en la lejanía del arte, para reír y llorar por nosotros; necesitamos descubrir al héroe y al loco que oculta nuestra pasión por el conocimiento; es menester que alguna vez nos regocijemos con nuestra locura, para que podamos conservarnos alegres en nuestra sabiduría”².

El arte es una forma de rendir “culto al error”, la manera de elevarnos por sobre las cosas. Un arte “petulante”, “ondulante”, “danzarín”, “burlón”, “pueril” y “satisfecho”, fue lo que Nietzsche exigió como manera de preservar la libertad. De manera esencial, la estética nietzscheana será entendida como una “fisiología aplicada”, según la cual lo bello no existe por sí, sino en cuando síntoma de ciertos “estados estéticos” más o menos útiles al desenvolvimiento e intensificación de la vida. Lo bello tiene un valor útil: beneficia a la vida, la “aumenta”.

² Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid, SARPE, 1989, p. 97.

Así, lo que consideramos como bello no es una realidad estable sino dependiente de nuestro gusto, inclinación, fuerza, de la capacidad de invención que somos capaces de desarrollar. Cada punto de vista o perspectiva sobre las cosas es otro estado de fuerzas; momentos fugitivos de individualidad; expresiones particulares y temporales de la vida. Cada idea, sentimiento o pasión es una forma de ser de la realidad: describen un mundo que así se expresa. La belleza depende de quien evalúa, de la forma en que es capaz de jerarquizar sus sentimientos y emociones hasta dar con un orden, armonía, "estilo" inédito que funge a su vez, y muy al estilo kantiano, como ley aplicable a la naturaleza caótica y cambiante. El verdadero artista no sólo debe tener "bellos sentimientos", sino que debe estar en posesión de un "gran estilo": tener la capacidad de "volverse maestro del caos que es uno mismo, forzar al propio caos a adquirir forma; devenir lógico, simple, sin equívoco, matemático, devenir ley, en eso radica la gran ambición"³. De ahí que el "embellecimiento" sea consecuencia de una gran fuerza; expresión de una "voluntad victoriosa", de una "coordinación muy intensa", de una "puesta en armonía de todos los deseos violentos", de un infalible "equilibrio perpendicular". Incluso la "simplificación lógica y geométrica" sería una consecuencia del aumento de la fuerza. De cualquier manera, Nietzsche entenderá por belleza una presentación sensible de lo verdadero, casi en conformidad con el criterio hegeliano. El arte debería entregarnos lo inasible de las cosas, lo que escapa a la comprensión conceptual, lo oculto, el misterio, lo invisible: presentar lo "impresentable".

Nietzsche no deja de referir el problema del arte a uno de carácter material-biológico: el arte actúa como una sugestión a los músculos y a los sentidos; existe una reacción y motivación orgánica del arte, no es únicamente cuestión de "estados espirituales"; no es un "calmante", sino un "tonificador". En contra de lo que pudiera pensarse (sobre todo, en contra de Schopenhauer y Wagner), el arte no es un

³ Nietzsche, F., citado por Luc Ferry, *Homo aestheticus*, Francia, Grasset & Fasquelle, 1990, p. 259.

apaciguamiento del individuo, no existe para conducirlo a la paz o la quietud; muy por el contrario se debe a un "exceso", a una "embriaguez", a una "excitación" no muy lejana de la sexualidad misma. Es más, Nietzsche sostuvo que las emociones provocadas por el arte se podían "medir".

El arte nos hace pensar en los estados de vigor animal: de una parte, es el excedente, el desbordamiento de una constitución corporal floreciente en el mundo de las imágenes y los deseos; por la otra, es una excitación de funciones animales por medio de imágenes y deseos de vida intensificada; representa un aumento del sentimiento de la vida, un estimulante de la vida⁴.

La creación artística es el efecto de un exceso de sensualidad. "Fisiología de los estados estéticos" o de las "pulsiones". La obra de arte queda referida a una situación fisiológica en la cual encuentra su razón de ser y sentido. Pensar la obra a partir del artista y de sus "estados estéticos", a partir de la "embriaguez dionisica", fundamentalmente.

Detrás de la obra de arte debemos encontrar el cuerpo, la sensualidad, los sentimientos ubicados en una jerarquía, la pasión, todo, menos la quietud y la consolación. Es por ello que el artista debe estar poseído de un temperamento vigoroso. Hacer una obra es casi como "hacer hijos". Nietzsche cree que es un mismo tipo de fuerza el que existe en la creación artística y en el acto sexual. Lo que explica al arte es lo que se da en el hombre a pesar de él mismo, es decir aquello que lo sobrepasa constantemente y para lo cual tiene pocas explicaciones. Por ejemplo, "un pensamiento viene cuando él quiere, y no cuando 'yo' lo quiero". Son los impulsos, los deseos, la realidad de lo inconsciente, del azar y las circunstancias lo que "explica", a su manera, mucho de lo que ocurre en el arte. Es por ello que encontramos en Nietzsche una valorización del artista frente a la obra, así como una superación de éste por aquélla. El artista no encuentra otra forma de afirmarse (y afirmar la vida en su "inocente devenir")

⁴ Nietzsche, F., citado por Ferry, Luc., *ibid.*, p. 249.

que en la obra, a la vez que ésta lo sobrepasa, ya que es algo más que lo que quiso ser o se pretendía que fuera. En el límite, no existirá ni sujeto ni objeto en el acto creador. En la obra de arte no habrá representación ni representado: interpretación sin intérprete y sin cosa interpretada.

Si algún punto de vista sobre el cuerpo o el individuo llegó a interesar a Nietzsche, fue el de la posibilidad de su cambio permanente; ser al mismo tiempo uno y múltiple. Había que tomar el cuerpo como guía⁵, y su conocimiento, --como si Nietzsche se estuviera dirigiendo a Descartes--, resultaba más sorprendente que el del alma. Es más, el alma o conciencia sólo es un efecto derivado del cuerpo. Nietzsche atribuye todas las cualidades de lo espiritual a la esencia de lo orgánico. De ahí que llegue a sostener que “un ser orgánico es la expresión visible de un *espíritu*”, o bien de que “nuestras convicciones más sagradas, nuestra creencias más inmutable en los valores superiores son *juicios de nuestros músculos*”⁶. En las más altas funciones del espíritu se encuentran las funciones orgánicas sublimadas, tales como la asimilación, la discriminación, la secreción, etc. Habrá tantas conciencias en el ser humano como seres que constituyen su cuerpo.

Y es que en el cuerpo se da cita el pasado más lejano y presente de todo lo orgánico. El cuerpo es lo más propio o nuestro que tenemos. Nadie considera a su estómago como algo “ajeno” a él, como lo pueden ser las “ideas” o la inspiración que nos viene incluso desde el más allá. Nacimos y morimos con nuestro cuerpo. Somos el cuerpo.

Pero también, lo que define a un cuerpo, en sentido nietzscheano, es una relación de fuerzas en las cuales unas dominan y otras son dominadas. Las que dominan serán llamadas “activas”, mientras que las otras serán las “pasivas”. El hombre no es más que

⁵ Nietzsche, F., *La voluntad de puissance*, Francia, Gallimard, 1995, vol. I, p. 282.

⁶ Nietzsche, F., *ibid.*, p. 294.

un conjunto de fuerzas jerarquizadas (dicha jerarquía no es del todo conocida de inmediato por el sujeto), donde se da la dialéctica en la que el que domina, alguna vez será dominado, en un primer gran ejercicio de las virtudes. Para Nietzsche, un individuo superior será aquél que tenga en su interior, o manifieste, las más grande variedad de fuerzas siendo, a la vez, el que pueda controlarlas⁷. “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor”⁸. Cuerpo que quiere, en todo caso, ir más allá de sí mismo, y para lo cual se vale del arte. El arte como la trascendencia del cuerpo⁹.

Dos fuerzas desiguales son suficientes para plantear un cuerpo, ya sea químico, biológico, social, político¹⁰. De aquí entonces que los cuerpos sean fruto de azar, de la forma en la que dichas fuerzas entran en relación para definirlo. Así, el cuerpo es un fenómeno múltiple; está compuesto por la concurrencia de una pluralidad de fuerzas irreductibles. De hecho, somos una multiplicidad que se construye una unidad imaginaria. Tal unidad es la conciencia o alma. El “sujeto” mismo es, en consecuencia, una ficción.

Nietzsche criticará la idea del individuo "substancializado", "autonomizado" con relación al mundo y al devenir y situado como un átomo o mónada. El individuo como algo que "es"; unidad última, estable, durable, indestructible, fuente última de sus propios actos y representaciones. De lo que se trata es de construir una idea en la que en el hombre reinen múltiples centros de fuerza que se combinen y combatan entre sí a cada instante, y donde la voluntad sea tanto el término último de un conflicto incontrolable

⁷ Cfr. James J. Winchester, *Nietzsches's Aesthetic Turn. Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, Derrida*, NY. State University of New York Press, 1994, p. 141.

⁸ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2005, p. 64.

⁹ Cuando Nietzsche habla del “camino del creador”, señala la necesidad de que éste vaya hacia sí mismo y que cree por encima de sí mismo y que por ello “perezca”. Recordemos cómo lo que más ama Zaratustra en el hombre es que sea un “tránsito y un ocaso” (Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, p. 108). En el mismo sentido, a la hora de referirse a los “hombre superiores”, que son los creadores, indica que “quien tiene que dar a luz, está enfermo; y quien ha dado a luz está impuro”. Los hombres superiores todavía serán seres malogrados.

¹⁰ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 60.

entre esos centros de fuerza, como un libre arbitrio en el sentido de una voluntad que se plantea a sí misma sus leyes.

La pluralidad referida se encuentra en estrecha correspondencia con la pluralidad de fuerzas que anima a todo lo existente, a la vez que habrá de ser atribuida al hecho de que somos seres sociales. El hecho de vivir entre los demás nos hace plurales. La sociedad nos divide; por doquier andamos “cargando” a los demás. No solamente asimilamos a Dios --sostiene Nietzsche--, sino a todos los seres a los cuales reconocemos existencia, incluso sin nombrarlos: “somos el cosmos en la medida en que le hemos comprendido o soñado”¹¹. De esta manera, depende de en qué tipo de instinto o fuerza fundamental nos instalemos para que el mundo sea apreciado de diversas maneras. De ello dependerá también el tipo de forma expresiva que seleccionemos.

Tal será el reconocido pluralismo nietzscheano, en donde no existe palabra, evento, fenómeno o pensamiento que no sea susceptible de diversos sentidos. De ahí que sostenga que el “el *número*, forma perspectivista”¹². Será tan estrecha la correspondencia, que cada juego de fuerzas definirá una perspectiva sobre la realidad, un punto de vista sobre ella. El mundo mismo, del que forma parte el cuerpo, se encuentra hecho de una pluralidad infinita e inestable de fuerzas constantemente surgiendo en la realidad, a la vez que extinguiéndose. Somos el lugar de una batalla de instintos y fuerzas, de inclinaciones y sentidos.

Tal es el caso sin duda de lo que representa Zarathustra: “Inmensa es la escala por la que él asciende y desciende; ha visto más, ha querido más, ha *podido* más que cualquier otro hombre (...) en él todos los opuestos se han juntado en una unidad nueva. Las fuerzas más altas y más bajas de la naturaleza humana, lo más dulce, ligero y terrible brota de un manantial único con inmortal seguridad”¹³. Es entonces la pluralidad de

¹¹ Nietzsche, F., *La voluntad de puissance*, vol. I, p. 285.

¹² Nietzsche, F., *Ibid.*, p. 284.

¹³ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 1976, p. 101.

fuerzas existentes en uno mismo, así como quien haya transitado por una gran variedad de experiencias, lo que otorgará la “superioridad” o “nobleza” de espíritu. Más que peserverar spinocistamente en su ser, el cuerpo nietzschano busca acrecentarse, reforzarse. Más que hablar de “átomos” del sujeto, debemos entender que, en realidad, se trata de una “esfera” que aumenta o disminuye perpetuamente y cuyo centro se desplaza pascalianamente sin cesar. Cuerpo que quiere, en todo caso, ir más allá de sí mismo, y para lo cual se vale del arte. El arte vendría a ser la trascendencia del cuerpo.

La máxima ley del conflicto que rige a las fuerzas que componen el cuerpo y la realidad es llamada por Nietzsche “voluntad de poder”¹⁴. El artista, en este sentido será aquél que tenga la capacidad de expresar esta pluralidad de fuerzas, voluntades o estados interiores que lo componen. Refiriéndose al estilo, Nietzsche señala en *Ecce Homo*: “Comunicar un estado, una tensión interna de *pathos*, por medio de signos, incluso el *tempo* (ritmo) de esos signos –tal es el sentido de todo estilo; y teniendo en cuenta que la multiplicidad de los estados interiores es en mí extraordinaria, hay en mí muchas posibilidades de estilo--, el más diverso arte del estilo de que un hombre ha dispuesto nunca”¹⁵.

Incluso en el criterio de “inspiración” poética encontramos su planteamiento de un cuerpo o sensibilidad abiertas a aquellas realidades que se convierten en imágenes o en símbolos, ahí donde estos vuelven innecesario al concepto. La inspiración no dejará de ser un medium de fuerzas “poderosísimas” actuando como fuerzas. De esta manera es como sostiene que le llegó la idea de composición de su libro más importante, *Así habló Zaratustra*. El criterio de “inspiración” se encuentra muy cercano al de “encarnación” o “revelación”. Algo se deja oír, se siente, transtorna a quien esto padece. Como un rayo

¹⁴ Cuando Nietzsche se refiere a la voluntad, señala que esta admite, al menos, tres componentes: 1) una pluralidad de sensaciones reunidas; 2) el pensamiento, y 3) la emoción o placer de mandar y de ver vencidos todos los obstáculos, es decir, el triunfo (Cfr. *La voluntad de puissance*, p. 292).

¹⁵ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, p. 61.

refulge un pensamiento; se encuentra, no se busca, se toma. Es un éxtasis, un completo estar fuera de sí. “Todo acontece de manera sumamente involuntaria, pero como en una tormenta de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad...”¹⁶.

Pero aún así, al artista lo habrá de caracterizar asimismo el uso de “máscaras” como una medida de protección contra aquellos que no han tenido la oportunidad, o no han ensayado el conocimiento profundo de sí mismos al que están obligados. A la tensión artística le es consustancial una cierta “idealización”, la cual entrará en conflicto con las pretensiones racionalistas de la objetividad y verdad puras. El artista es quien, en efecto, valora por encima de todo las apariencias y quien, sobre todo, no cree en la distinción metafísica entre estas y una pretendida y oculta esencia de la realidad. “Todo lo que es profundo ama las máscaras”, sentencia el filósofo. En la medida en que resulta imposible la observación directa y total de los fenómenos, es que nos servimos de imágenes, metáforas, símbolos; es que la idealizamos por medio de procesos creativos o artísticos de suma fineza. Es por ello que, Heidegger sostendrá, en su lectura nietzscheana que: 1) el fenómeno del arte es el más transparente; el más accesible en su esencia, de tal suerte que traduce lo que es, que es devenir (ser artista constituye el modo más transparente de la vida); y 2) que el arte es el acontecimiento fundamental del “ente”, es decir, que el rasgo fundamental de lo que es es ser producido, crearse a sí mismo. En el arte se revela, de manera inmejorable, la fuerza creativa por excelencia. Ahí es donde se lleva a cabo la lucha más enconada de cambio, ya que proporciona el escenario para la institución de nuevos valores, entre ellos, el de la verdad, como queremos insistir.

Conclusión

¹⁶ Nietzsche, F., *ibid.*, p. 98.

Siguiendo las huellas de Schopenhauer, Nietzsche elevará la psicología del instinto artístico a la categoría de un principio del universo. Lo que inicialmente era una tendencia humana se convierte en un poder ontológico. La embriaguez es aquí la marea cósmica; es un delirio de bacantes, que rompe, destruye, succiona todas las figuras y elimina todo lo finito y particularizado; es el gran ímpetu vital.

Yo “cósmico” como línea de horizonte. Bajo esta perspectiva todo individuo colabora al conjunto del “ser cósmico”, es decir, todo lo que vivimos no es sólo algo que nos compete de manera personal sino que, como llegó a establecerlo Nietzsche, hablando de sí mismo, “sirvo a intereses de muchos hombres viviendo como vivo, formándome y contándolo, me ha parecido siempre que soy una colectividad a la cual dirijo exhortaciones graves, familiares y consoladoras”¹⁷. Toda experiencia, si es remontada a los orígenes, supone el pasado entero del universo, de tal manera que, incluso, aprobar un sólo hecho supone aprobarlo todo. En la medida en que nada existe por sí mismo, ni en nosotros o en las cosas, si decimos *sí* a un instante, decimos *sí* por ello, no solamente a nosotros mismos, sino a toda la existencia. Eternidad aprobada, justificada, afirmada. No otra es la idea que Nietzsche se hace del filósofo como aquél que es capaz de hacer resonar en sí todos los “acentos del universo”, y de traducir tal acuerdo global en conceptos.

¹⁷ Nietzsche, F., *Volonté de puissance*, vol. II, p. 462.

El Cuerpo Sujetado

La cuestión política, en suma no es error, la ilusión, la conciencia alineada; es la verdad misma.
*Michel Foucault*¹

El ensayo pretende analizar el discurso a través del cuál los efectos del poder² han venido modelando al cuerpo e influido en el comportamiento humano, sustentado en valores trascendentales como son el orden, la disciplina y la obediencia, discurso que a lo largo del tiempo ha tenido una influencia y ha permitido la “regularización”, la “normalización”, “clasificación”, “centralización”, y el control de las actividades corporales y sociales.

Para la realización del mismo, me acerco al punto de vista de Michel Foucault, quien en su obra, consideraba que se podía estudiar y entender los sistemas de pensamiento, lo que él llamaba el discurso, que regían la época, y que así podíamos aprehender los parámetros que condicionaban y limitaban la producción de conocimiento, la creación de verdades y los mecanismos de poder de la época.³. Consideraba que “todos tenemos poder en el cuerpo” y el

¹ “Verdad y Poder” En. *Estrategias de poder*. Paidós. Barcelona. España 1999. p.55

²El ejercicio del poder es endémico en los humanos, como seres sociales y gregarios que somos. El "poder" en el sentido sociológico incluye tanto al poder físico como al [poder político](#), al igual que muchos otros de los tipos de poder existentes. Se podría definir el "poder" como la mayor o menor capacidad real o percibida o potencial de producir cambios significativos, habitualmente sobre las [vidas](#) de otras personas, a través de las acciones realizadas por uno mismo o por otros. Max Weber "Por poder se entiende cada oportunidad o posibilidad existente en una relación social que permite a un individuo cumplir su propia voluntad." Ver [Max Weber](#), *Conceptos Básicos de Sociología*. Madrid. Solmar, 1998.

³ Los orígenes, pensó Foucault, son la obsesión de las culturas judeocristianas, pero no hay ninguna razón por la que debemos asumir que ofrecen la mejor manera de pensar la historia. Mejor buscar las rupturas, los accidentes, las paradojas y contradicciones, las subversiones y transgresiones. La genealogía como metodología resulta útil para revelar el orden de ideas de una época, Foucault .La genealogía busca restablecer los diversos sentidos de la sumisión. La genealogía debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructora del cuerpo. La genealogía restablece los diversos sentidos de la sumisión En *Microfísica del poder*, España. La Piqueta, 1992.p. 15

poder transita por nuestro cuerpo. El poder es la cosa mejor repartida en el mundo aunque hasta cierto punto no lo sea.

El cuerpo debe ser descifrado en sus distintas vertientes que lo conforman, una de capital importancia la reviste el **poder**, históricamente aspecto que ha influido en el comportamiento y modelado el cuerpo de los individuos. Si bien el poder tiene la capacidad positiva de producir sujetos, placer y conductas determinadas, también tiene la capacidad negativa de cohesión, represión, y dominación.

El cuerpo históricamente representa una especie de “página en blanco” territorio, donde se van inscribiendo huellas de la vida biológica y social en sus dimensiones lingüísticas, económicas, culturales, esferas donde se desarrolla la vida de individuos y poblaciones, aspectos que van modelando el cuerpo, definiendo capacidades, habilidades, gestos, actitudes y comportamientos de género que nos van constituyendo como individuos.

A través del tiempo, el cuerpo ha sido asiento de necesidades: procesos fisiológicos y bioquímicos que tienen que ver con cuidados para la preservación de la salud y evitar la enfermedad, esto ha llevado a que el cuerpo sea considerado una “cosa” o un objeto. El cuerpo no existe solamente como artículo biológico o un material, sino dentro y a través de un sistema político (Foucault: 1994) a través del cuál el cuerpo se va construyendo. El cuerpo es algo producido.

De ahí que no se debe perder de vista el carácter político que actúa sobre los cuerpos que influye en los hábitos y conductas construidas social e históricamente, los cuerpos como el saber no es algo dado de antemano, sino son resultados de una construcción que se realiza mediante prácticas sociales, las cuales están atravesadas por relaciones de fuerza.. Deleuze, cita al respecto, el saber no es conocimiento dado para siempre, sino que se forma de prácticas de enunciados y no de discursos de visibilidades (Deleuze: 1987. 79).

Terence McKena (1993: 22) refiriéndose a épocas prehistóricas habla sobre la represión de la sociedad fraternal a manos de chamanes y como ésta tradición arcaica fue remplazada en las sociedades culturales organizadas, por otras, basada en el dogma, el sacerdocio, el patriarcado, la guerra y finalmente

los valores “científicos y racionales” dominantes. La guerra y el patriarcado llegaron con la aparición de valores dominantes⁴

El control sobre el cuerpo se ha ejercido desde los albores de la humanidad aparece, cuando las jerarquías sociales se soportan predominantemente en una relación de fuerza, lo mismo en algunos animales, es el uso de la fuerza una relación de dominación que impone valores, leyes y formas de control que rigen el cuerpo y la vida social de las personas.

Han sido las instituciones militares y conventuales, las encargadas de difundir tres principios que han influido en el comportamiento humano: orden, disciplina y obediencia, ideas bajo las cuales se han regido múltiples instituciones como son fábricas y las escuelas, que han permitido un mayor conocimiento del funcionamiento corporal así como de su control, sujeción y dominación.

El orden

Ha sido un principio ligado a visiones cosmogónicas de culturas diversas, que parten de que un inicio todo es nebuloso y caótico, tuvieron que aparecer los Dioses para imponer orden.

El orden aparece en el mito de los orígenes de diversas culturas, entre los mayas aparece el del silencio y las tinieblas originales. Nada existe y es la palabra la que dará origen al universo. Uno de los objetivos de los mitos de creación maya era organizar el cosmos bajo principios regulares, darle sustento al orden creado y asegurar la continuidad del ciclo cósmico y humano⁵.

⁴ Mc Kena cita a Riane Eisler, En *The Chalice the Blade*, San Francisco. 1997. Quien considera una vez reprimida la sociedad fraternal esta se sustituyó por una organización social de cultura dominante jerárquica, paternas, materialistas dominadas por la masculinidad. Considera que la supra manifestación del modelo dominante, son responsables de nuestra alineación de la naturaleza, de nosotros mismos y de los demás. Op Cit. p. 23

⁵ En el inicio de la creación, cuando se definen las regiones del cosmos y se señalan sus atributos, la relación del inframundo con la superficie terrestre es la que más se afanan en regular los mitos y la teología. Ambos repiten que el inframundo es el ámbito sobrenatural donde ocurre el proceso misterioso de la transformación de la materia. Por eso en todos los mitos cosmogónicos el lugar donde ocurre la nueva creación es el inframundo, la matriz oscura donde habitan las fuerzas progenitoras de los astros, la vegetación y los seres humanos. Ver. Enrique Florescano, “sacrificio y renacimiento del Dios de Maíz”. En <http://www.jornada.unam.mx/2003/03/18/quet-sacri.html>

En aztecas su cosmogonía ilustra que del mito del caos nació el universo, los cielos se rompieron, la madre tierra quedó fertilizada, sus hijos despedazados por el fratricidio, diseminados y mutilados, por todo el universo, de ahí que quien tiene el poder de contar los días, tiene el poder de hablar con los Dioses.
(Fuentes: 1992)

La mitología griega acentuaba el contraste entre la debilidad de los seres humanos y los grandes y aterradores poderes de la naturaleza. Por lo tanto, el pueblo griego reconocía que sus vidas dependían completamente de la voluntad de los dioses los únicos capaces de imponer orden. O los mitos escandinavos; en El poema éddico Völuspá (Profecía de la vidente) describe un periodo de caos primitivo, seguido por la creación de gigantes, dioses y, finalmente, de la humanidad.⁶

La exaltación del orden aparece también asociado a la “teoría del derecho divino” que se hizo popular en los siglos XVI y XVII momento en que prevalecen los gobiernos monárquicos absolutistas en Europa.

Para los Hebreos, era deber de todo cristiano la sujeción a una autoridad legítima como obligación religiosa, puesto que la autoridad es parte del orden natural y divino, para el siglo XVII se enfatizaba en el aspecto político pues por medio de dicha teoría era posible popularizar la teoría de la Soberanía, sirvió de mucho para dulcificar o evitar cambios políticos⁷

Las teorías sobre el estado de naturaleza fueron sustituyendo a los principios religiosos. Los naturalistas creían en la existencia de un orden natural del universo, para fisiócratas, el empleo de “natural” es “lo normal y perfecto”.

Los “filósofos experimentales” formularon una explicación matemática del movimiento de los cuerpos⁸ y encontraron un orden constituido por la

⁶ <http://mitologias.jaj.com.mx/opciond.php>

⁷ Los fundamentos de la teoría del derecho divino son: la monarquía es una institución de ordenación divina; el derecho hereditario es irrevocable; los reyes sólo son responsables ante Dios; la no resistencia y la obediencia pasiva son prescripciones divinas. El derecho divino perdió importancia cuando se consideró a la política como parte de un orden natural y ya no divino del universo, ya no se necesitaba una justificación teológica. Ver Barnes y Becker *Historia del pensamiento Social*. México. FCE. 1984.p335

⁸ Galileo utilizó el péndulo y plano inclinado para efectuar mediciones precisas sobre la caída de los cuerpos. Newton mediante el cálculo infinitesimal permitía conocer con precisión y ubicar el movimiento de los cuerpos y de la luna, al formular las leyes del movimiento, estableció una concepción dinámica del universo que sustituía el orden estático de la época griega-medieval, las ideas newtonianas crearon escepticismo respecto a la autoridad, la religión y se mantuvo interés por la sociedad. Ver John D Bernal, *La ciencia en la historia*, México Nueva Imagen /UNAM. 1986. p 455

sociedad semejante al orden planetario. La aceptación de principios científicos coincidía con el triunfo del capitalismo y su creencia en el *laissez-faire*, que quebrantó los principios religiosos y el respeto por un orden divino.

La disciplina del cuerpo en la historia

La disciplina que se ejerce sobre el cuerpo tiene que ver con distintos aspectos que lo han formado a través del tiempo. El poder trabaja el cuerpo, penetra el comportamiento, se mezcla con el deseo y el placer, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, sus sueños en su vida cotidiana, el cuerpo es una inscripción de sucesos (Foucault: 1979. 15)

Ha sido una preocupación desde la antigüedad la educación y sujeción del cuerpo ligada al conocimiento y la instrucción; la educación dirigida al cuerpo durante la época clásica se dividían de dos clases; los estudios físicos y literarios, dirigidos a la *Phycis y Phsiquis* : los primeros tenían como función principal el desarrollo de la aptitud física, por que fomentaba la salud corporal elemento necesario de la preparación militar así como los estudios literarios que tenía como finalidad reforzar la identidad griega.

Platón⁹ fue un autor que se ocupó de la verdad, más que de la retórica, y consideró que la dialéctica era el camino al conocimiento y sabiduría. El dialogo como forma de conocimiento permitía que se tuviese una opinión de la persona que habla y expresa un lenguaje corporal, gestual y verbal.

Para Aristóteles el tema de la educación abarcaba un estudio más amplio que el de Platón. Para él, todo nuestro conocimiento trata sobre un mundo real (el que se percibe a través de los sentidos). Creía con gran firmeza que el Estado debía poseer el control total sobre la educación; en la primera infancia el aprendizaje estriba en movimientos corporales, había que acostumbrar al cuerpo a las inclemencias del tiempo por que era favorable para la salud y el servicio militar se enfatizaba en la gimnasia, lectura, escritura, música, dibujo,

⁹ Va a ser Platón quien considere que todo hombre considerado libre tenía que hacer servicio militar y jurar lealtad al Estado, precondition de la ciudadanía, los estudios literarios tenían como función cimentar una identidad griega así como hablar con corrección, claridad y efectividad. (428-348 a. n. e.) un autor preocupado por ir más allá de la retórica hacia la verdad filosófica. Para el efecto buscó un método que fue la dialéctica. Era a través de la filosofía que se buscaba dar un sentido a la existencia. En Bowen. *Teorías de la Educación*, México. Limusa. 1995

entre otras asignaturas. Consideró que la dieta que se adopte permitiría desarrollar una buena constitución física para la guerra, la más adecuada era la rica en leche y escasa en vino, con el fin de prever ciertas enfermedades¹⁰.

Hacia finales del S. I a. n. e. los romanos conquistaron todo el mediterráneo a la vez que helenizaban su cultura, dando importancia a la educación física sobre la intelectual, debido a una sociedad que se soportaba gracias a su poderío y extensión militar.

Como consecuencia se puede considerar que la educación física del cuerpo era una de las metas a alcanzar por parte de la cultura clásica, que, aunque no descuidaba la parte intelectual, enfatizó en la educación controlada y desarrollada por Estado y de alguna manera, sentaba las bases generales sobre educación para el mundo occidental.

El cuerpo ante las posturas cristo céntricas

Podemos distinguir dos momentos del cristianismo, el primero Entre el siglo V y X de n. e. las escuelas fueron decayendo, el cristianismo se había extendido y junto con ello abandonan la educación física y se fomenta la educación mínima literaria que permitiera leer la Biblia.

Y un segundo momento entre los siglos X y XIII la educación se centró en las escuelas catedralicias y monasterios que trataban de recuperar la enseñanza de los clásicos; se enfatizaba en la autonomía, lo que dio lugar al concepto *universitates*, fue así como apareció y se difundió la universidad en occidente y proliferó.

Le debemos al cristianismo la separación entre el alma y el cuerpo, eso favoreció un abandono físico en aras de la salvación del alma. El principio de salvación cristiana ponía énfasis en la muerte antes que en la vida, momento en que se exalta la disciplina y la obediencia bajo el poder de las ordenes monásticas, estableciéndose formas de conductas rígidas sobre los cuerpos que hay que corregir y disciplinar, el retiro, la flagelación y la ascesis fueron instrumentos que sujetaron el cuerpo y aprisionaron el alma.

¹⁰ Aristóteles(385/ 4- 322 a. n. e.) diferencia de Platón consideró que la contemplación es la más alta de las virtudes humanas que permiten alcanzar la felicidad y la sabiduría en su *Política* (libro VII) En *Teorías de la Educación*, México. Limusa. 1995

El cristianismo y sus efectos conformadores de la *subjetivación* han tenido una enorme vigencia en nuestra cultura occidental hasta tiempos muy recientes, representa, de esta forma, una auténtica revolución cultural centrada negativamente en el cuerpo. Haciendo de la encarnación una humillación de Dios, manifestando un radical horror del cuerpo como prisión del alma, la tradición cristiana entrañará una derrota doctrinaria de lo corporal en toda regla.

Como testimonia Pierre Bonnassie, en referencia a la Edad Media como momento histórico en el que quedan definidas y asentadas las prohibiciones y prescripciones sexuales que van a regir en el mundo occidental hasta una época bastante próxima, los “Penitenciales y los textos doctrinales” mostraban una similar preocupación por el pecado sexual, el cual merece una muy destacada atención con respecto a cualquier otro tipo de desviación del alma.

Renacimiento corporal

En el siglo XIV, Italia se convierte en centro intelectual que condujo a la etapa conocida como el Renacimiento, despertando un interés por resucitar la educación del período clásico, momento en el que se revive un nueva manera de explorar y conocer el cuerpo humano, que durante la edad media, se ocultaba bajo el pretexto de que era pecaminoso. El Placer del goce físico, dinero y el arte cobran importancia en el desenvolvimiento corporal.

Renacimiento y Reforma son dos aspectos del mismo movimiento tendiente a cambiar las relaciones para establecer una organización social basada en la compra y venta de mercancías (Bernal: 1986. 366) momento bajo el cuál el cuerpo adquiriría una nueva e importante dimensión.

El control sobre el cuerpo social en la época moderna se ejerce mediante el funcionamiento de los aparatos del Estado y del ejercicio que realizan las élites gobernantes sobre la sociedad¹¹, el interés radica en resaltar, como el orden, la disciplina y la obediencia constituyen redes del poder que se ejercen sobre los individuos en sus comportamientos cotidianos y se imponen en sus propios cuerpos.

Para hacer posible la producción de bienes económicos fue condición la sujeción de cuerpos, obligarlos a cumplir una tarea, contrato, un horario, una jornada, que hiciera posible regular la producción de bienes materiales.

¹¹ “Asilos, sexualidades, prisiones”. En *Estrategias de poder* p.283

El invento de la máquina de vapor tuvo gran importancia, pero, también toda una serie de invenciones tecnológicas, que generaron el funcionamiento de otras. Así ocurrió con la tecnología política, tuvo lugar una invención de las formas de poder a lo largo del siglo XVII y XVIII.

Hay que hacer no sólo la historia de las técnicas industriales, sino de las técnicas políticas.

La primera tecnología política sobre el cuerpo es la disciplina, mecanismo del poder mediante el cuál se llega a controlar el cuerpo social hasta elementos más tenues y por estos alcanzamos los átomos sociales mismos, es decir, los individuos (tecnologías de individualización del poder), vigilar a alguien, controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo situarlo en el lugar que sea más útil, esto es la disciplina¹². Que se ejerce mediante una vigilancia constante.

Con la disciplina en los siglos XVII y XVIII nace un arte del cuerpo humano, que no persigue el acrecentamiento de las habilidades, ni el fortalecimiento de la sujeción, sino un mecanismo por el cual el cuerpo se vuelve más obediente en tanto más útil y viceversa¹³.

Con las disciplinas el cuerpo entra en una maquinaria que lo explora, lo desarticula y lo recompone, no se trata de que los cuerpos hagan lo que se desea, sino de que funcionen como se quiere, con la técnica, rapidez y eficacia que se pretende de ellos. Las disciplinas son una anatomía política del cuerpo y una mecánica del poder.¹⁴ Capaces de construir al hombre máquina y hacer de la sociedad una máquina de producción.

¹² Foucault toma como ejemplo contemporáneamente a la ley francesa de 1838 sobre la internación psiquiátrica considera que asistimos a una disciplinarización del espacio asilar alude al panóptico de Bentham, esto, es, una visibilidad permanente, centralizada.

¹³ La disciplina fabrica a partir de los cuerpos que ella controla una individualidad dotada de 4 características: celular, orgánica, genética y combinatoria. En Edgardo Castro. *El Vocabulario de Michel Foucault*. Argentina. Universidad de Quilmas, 2004

¹⁴M.Foucault Op Cit . Pp 139-140

El objetivo de las disciplinas es convertir la singularidad somática en el sujeto de una relación de poder y, de este modo fabricar individuos...el individuo no es otra cosa que el cuerpo sujetado (Castro: 2004. 47)

El cuerpo: del castigo a la corrección.

Si se hiciera una historia del control social del cuerpo, se podría considerar que hasta el siglo XVIII, el cuerpo de los individuos es esencialmente la superficie de inscripción de los suplicios y penas.

El cuerpo estaba hecho para ser supliciado y castigado,¹⁵ un ritual que se inscribe en el ceremonial judicial que produce la verdad, un cuerpo destruido pieza a pieza reducido a polvo por el poder del soberano¹⁶.

En los siglos XVII y XVIII se produjo una nueva invención de una nueva mecánica del poder, está recae sobre los cuerpos y lo que hacen, más, que sobre el trabajo de la tierra y su producto. Es un mecanismo que permite extraer cuerpos, tiempo y trabajo más que bienes y riqueza. Es un mecanismo que se ejerce mediante la vigilancia y no mediante cánones y obligaciones.

En prisión el cuerpo se convierte no en el objetivo, sino en el instrumento de la punición. Si se le encierra es para privarlo de una libertad que se considera peligrosa. El cuerpo es aferrado a un sistema de coerción, privación, de obligación y prohibición. Nos encontramos con la confesión obtenida por la tortura.

En el siglo XVIII el criminal aparece no como enemigo del rey sino del cuerpo social, el pacto ahora más que la pena corporal debe reposar en una tecnología de la representación. En el sistema punitivo, sobrevive un fondo de suplicio, castigo que afecta al cuerpo, con trabajo forzado, mala alimentación y abstinencia sexual.¹⁷

¹⁵se inscribe en el ceremonial judicial que produce la verdad, un cuerpo destruido pieza a pieza reducido a polvo por el poder del soberano En *Vigilar y castigar*. Pp100-112

¹⁶

Suplicio entendido como el acto de suplicar, rogar, pedir con sumisión una cosa, lesión corporal o muerte inflingida como castigo, pena corporal dolorosa, la producción reglada y ritual de cierta cantidad de sufrimiento. Quillet *Diccionario* . México.1994

¹⁷ M. Foucault. En *Vigilar y Castigar* Pp 140-45

En el siglo XIX el cuerpo adquiere una significación diferente, del suplicio se pasa a ser reformado, corregido, lo que debe adquirir aptitudes, calificarse como un cuerpo capaz de trabajar del cuál se puede obtener utilidad y beneficios. El cuerpo ya no tiene que ser marcado, debe ser enderezado; su tiempo debe ser medido o plenamente utilizado, sus fuerzas deben ser aplicadas al trabajo, la forma- prisión corresponde a la forma salario-trabajo (Foucault: 1994a)

Con la anatomía patológica del siglo XIX, el cuerpo cadáver, se convertirá en el momento más claro de la verdad del cuerpo. El cuerpo viviente, el cuerpo individual se ha convertido en el verdadero objeto de la política moderna.

Obediencia

Otro de los grandes principios en lo que se sustentan relaciones de dominación entre las personas es la obediencia. Se inscribe como una relación político-social entre dos personas o grupos o países, que circula a través de un vínculo dual de mando y obediencia.

En la sociedad clásica la relación de mando-obediencia se fundamenta en la teoría aristotélica de “la servidumbre natural” que estipulaba que de manera natural hay hombres que nacen para mandar y otros para obedecer, pilar en el que se sustentaron los poderes políticos, religiosos y militares de la época antigua.

En la época medieval los poderes sobre los cuerpos y sociedad se formularon bajo el respeto y obediencia a un Rey, una fe, una ley aspectos bajo los cuales se mantuvieron los poderes imperiales.

Cierto es que hoy los seres humanos obedecemos por múltiples criterios, entre ellos están las recompensas, los castigos, el miedo, la conveniencia moral, religiosa o social, por mandato divino o legal, por seguridad, para preservar la vida o por ocupar un cargo de autoridad es generalizado que por el uso de la fuerza es que los hombres terminamos obedeciendo.

El discurso de la soberanía¹⁸ tuvo como función disolver, dentro del poder, la existencia de la dominación. Se buscaba reducirla o enmascararla, para poner

de manifiesto dos cosas: Una los derechos legítimos de la soberanía, otra la obligación legal de la obediencia.

El sistema de derecho y el campo judicial son el vehículo permanente de relaciones de dominación, de técnicas de sometimiento polimorfas. Hay que analizar el derecho no por el lado de la legitimidad, sino por el lado de los mecanismos de sometimiento que pone en acción.¹⁹ La obediencia de los individuos al derecho, pone de relieve el sometimiento y la dominación de individuos y sociedad.

Lo que Foucault trata de poner de manifiesto es que las relaciones que se establecen no son de soberanía, sino de dominación, no sólo de unos a otros, o de un grupo sobre otro, sino las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse dentro de la sociedad, los múltiples sometimientos que se producen y funcionan dentro de un cuerpo social.

La teoría de la soberanía que es una de las grandes invenciones que la burguesía continuó organizando mediante los códigos jurídicos de la Europa del siglo XIX.

Son dos razones por las cuales se mantuvo como ideología y principio organizador de códigos jurídicos: Fue en los siglos XVIII y XIX instrumento crítico contra la monarquía y todo obstáculo para oponerse a la sociedad disciplinaria.

Permitió superponer a los mecanismos de la disciplina un sistema de derecho que enmascaraba sus procedimientos, que borraba lo que podía haber de dominación y que garantizaba a través de la soberanía del Estado sus propios derechos soberanos.

Era preciso que la teoría de la soberanía permaneciera en el aparato jurídico y fuera reactivada, consumada por códigos judiciales

Hay otro grupo de familias de tecnologías de poder que aparecieron en la segunda mitad del XVIII que no apuntan a los individuos, sino a la

Foucault 2000. hace una crítica a Hobbes representante de esta teoría afirmando que lo que busco fue disolver dentro del Leviatán las relaciones de dominación. Considerando que por Soberanía nadie puede oponerse al Estado, ni servir a otro señor.

¹⁹

población, se descubrió que el poder no se ejerce sobre los súbditos, tesis de la monarquía, una tecnología que mira el fondo hasta en su cuerpo, su comportamiento.

Se descubre que el poder se ejerce sobre la población. No solo la población es un grupo numeroso, sino seres vivos, atravesados y mandados, regidos por procesos y leyes biológicas. Pasando del cuerpo máquina, al hombre especie de la anatomía política a la bio política diría Foucault

En las sociedades modernas, a partir del siglo XIX y hasta nuestros días, tenemos una legislación, un discurso y una organización del derecho público articulados en torno al principio de soberanía, en donde, el poder se ejerce a partir de y en el juego mismo de esa heterogeneidad entre un derecho público de la soberanía y una mecánica polimorfa de la disciplina.

El descubrimiento de la población es el descubrimiento del individuo y el cuerpo adiestrable, en torno al cuál se han transformado los procedimientos políticos en occidente, se inventó lo que el autor denomina por oposición a la anatomía política, la biopolítica. Comenzamos a ver aparecer problemas como el hábitat, condiciones de vida en la ciudad, higiene pública la modificación entre mortalidad y natalidad, surge el cómo poder hacer que la gente tenga hijos, cómo regular el flujo de población, la población emigrante.

De hecho soberanía y disciplina, legislación y mecánica disciplinarias son elementos absolutamente constitutivos de los mecanismos generales de poder en nuestra sociedad. (Foucault: 2000)

El Estado moderno reimplantó la *disciplinización de los saberes* en el siglo XVIII, poco después esa tarea correspondería a la ciencia²⁰.

²⁰El Estado moderno interviene a partir de cuatro grandes procedimientos disciplinarios; la eliminación y descalificación de los pequeños saberes, inútiles, irreductibles, económicamente costosos. la normalización, que permite ajustarlos unos con otros, establecer comunicación entre ellos, la

El cuerpo simulado bajo el poder de la Televisión

El siglo XX ha sido considerado como el siglo de la violencia, entre otras cosas aportó el desarrollo de las comunicaciones a mitad del siglo se desarrollan los instrumentos de comunicación como el radio y la televisión, que ocupan el tiempo y la mente de amplios grupos sociales, además, de ser parte del ocio, juegan el rol de brindar entretenimiento así como el ofrecer información que no ha sido neutral y que obedece a los intereses de las élites que ocupan el poder y que se impone modelos y conductas corporales.

Desde la televisión se emite y se adopta gran parte de la información que regula el pensamiento y conducta de las personas, se modela su mente y su cuerpo, impone modelos regulares de conductas, crea opiniones uniformes, emite juicios, guía campañas electorales, elige ganadores y omite a perdedores.

Hemos pasado del control del espacio público ejercido por el Estado y sus instituciones entre ellos a la universidad²¹, al espacio privado; familiar, del trabajo, oficina, donde a través de la televisión se busca la uniformidad corporal, la homogeneidad mediante la similitud de los cuerpos; la regulación del comportamiento individual y social, el control del pensamiento y la imposición de modelos y conductas que se manifiestan en las prácticas sociales.

Dice Foucault (1999), la escuela, históricamente hablando, no sólo es un espacio de aprendizaje, una forma de aprender a leer y escribir, de comunicar

normalización de esos saberes dispersos, la clasificación y jerarquía que permite encajarlos unos con otros, desde los más particulares y materiales, hasta las formas más generales. los saberes formales, que serán formas englobadoras y directrices del saber. A esa manera de organización de los saberes tecnológicos correspondió toda una serie de prácticas de empresas e instituciones. La Enciclopedia por ejemplo. Actividades fomentadas desde el ámbito escolar Foucault 2000

²¹ Todos de una manera u otra llevamos impresas en nuestro cuerpo y mente las huellas dejadas por las relaciones de poder un ejemplo lo representa la escuela entre otras instituciones. El modo de hablar de pensar, de leer el mundo, empleando la terminología de freire, es fruto del papel disciplinador desplegado por la escuela. "... la disciplina ejercida sobre la persona, con el fin de producir cuerpos dóciles ya que el significado de dócil tiene su propia connotación educativa, pues proviene del latín *docilis* que significa enseñable, se deriva de las prácticas o micro-tecnologías en la organización del espacio y del tiempo siguiendo líneas ordenadas, de manera que faciliten formas constantes de vigilancia y puesta en acción de evaluación y el juicio.

el saber sino también un espacio donde se imponen relaciones de dominación a una determinada categoría de individuos.

Uno de los papeles que cumple el ritual de la televisión es la selección de programas y de información, a través de lo cual se dictamina la clase y tipo de entretenimiento “apto”, así como de la información que se transmite como aquella que se omite. Selección de cuerpos y de información, selección de modelos, selección de ritmos, de cantantes, actores, cómicos, mensajes que van dirigidos a la mayoría de la población.

Otro rol es la clasificación de contenidos de programas, destinados a determinadas edades y géneros, donde los comunicadores se adjudican la autoridad y el papel de jueces para decidir el tipo de comportamiento que debe ser considerado “normal” que debe corresponder como patrón de valores a cada uno de los grupos representativos de la sociedad, la televisión impone los modelos sobre los que se debe sustentar la vida social ideal, los buenos modales, costumbres, gustos, gestos, la moda, los sueños y los gestos y anhelos de la sociedad.

Un tercer mecanismo es la regulación de programas e información, se trata de hacer del cuerpo una regularidad vinculado con centralización de la información representa otro de los aspectos que cumple el ritual de la televisión, en nuestro país dos televisoras deciden el 90 % de la programación televisiva.

El tema del bio poder incumbe en este espectacular principio de siglo XXI ante la casi total colonización mercantil del cuerpo, expresada materialmente por la marca comercial como seña de identidad y principio de clasificación esencial.

Esta corporeidad alienada por un sistema reducido al “Imperio” hegemónico de una lógica conductual consumista, remite a un cuerpo-simulacro, realizado en una eterna auto-contemplación compulsiva. Ésta le devuelve siempre a la insatisfacción y frustración que produce la eterna distancia con respecto a un modelo universal de perfección y plenitud inexistentes.

Considero que, en la actualidad, estamos asistiendo a una redefinición tecnocrática del antiguo dispositivo cristiano de la sexualidad en tanto el poder de la imagen supone una nueva versión laica de ese proceso “correlación entre

la revelación del yo, dramática o verbalmente, y la renuncia al yo” (Foucault. 2000: 94).

Ahora, se trata de la desaparición del mundo sensible del cuerpo-mercancía en favor de sus imágenes como lo sensible por excelencia, ya que “el mundo a la vez presente y ausente que el espectáculo hace visible es el mundo de la mercancía que domina toda vivencia” (Debord. 2001: 52).

Lo interesante es saber como en un grupo, en una clase o en una sociedad funcionan las redes de poder, cuál es la localización de los hilos del poder, como se ejerce, cómo se conserva, cómo le repercute, elemento a través del cuál podemos empezar a descifrar el cuerpo.

Bibliografía

Carlos Fuentes. (1992). *El Espejo Enterrado*, México. FCE.
Guilles Deleuze.(1987). *Foucault*. Barcelona. Paidós.

Michel Foucault.(1992). *La microfísica del poder*. España. La piqueta.
----- (1994b). *Dichos y escritos II*. España. Gallimard.
----- (1994c). *Dichos y escritos III*. España. Gallimard.
----- (1999). *Estética, ética y hermenéutica*, “Las mallas del poder”. Ibérica Paidós. Vol III.
----- (2000). *Defender la Sociedad*. México.
Edgardo Castro.(2004). *El Vocabulario de Michel Foucault*. Argentina. Universidad de Quilmas,
Pierre Bonnassie.(1984). *Vocabulario Básico de la Historia Medieval*, Barcelona, Crítica.
James Bowen/ Peter R. Hobson.(1995). *Teorías de la Educación*, Innovaciones importantes en el pensamiento educativo occidental. México. Limusa.
Terence Mc Kenna.(1993). *El manjar de los Dioses*. Paidós. Barcelona
[Max Weber](#). (1998). *Conceptos Básicos de Sociología*. Solmar. Madrid.
Enrique Florescano. (2003). “sacrificio y renacimiento del Dios de Maíz”. En <http://www.jornada.unam.mx>
Debord.(2002). *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos, Valencia.

*Osos, delfines y drag queens:
Representaciones del cuerpo en tres
identidades del movimiento lésbico-
gay-bisexual-transexual-transgénero en
Guadalajara*

**ROGELIO MARCIAL
EL COLEGIO DE JALISCO**

Av. 5 de mayo 321,
Zapopan Centro, C. P. 45100
Zapopan, Jalisco, México
Tels: (33) 3633-2196 y 3633-2197
Fax: (33) 3633-6500
Correo electrónico: rmarcial@coljal.edu.mx
<http://www.coljal.edu.mx/>

Ponencia presentada en el
III Congreso Internacional de Ciencias, Artes y
Humanidades: “El Cuerpo Descifrado”

Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapozalco, Benemérita
Universidad Autónoma de Puebla,
Universidad de Buenos Aires
Revista Kiné, la Cifra Editorial y
Grupo de Estudios en Sexualidad y Sociedad

Centro Nacional de las Artes
Ciudad de México, 23-26 de octubre de 2007

Osos, delfines y *drag queens*: representaciones del cuerpo en tres identidades del movimiento lésbico-gay-bisexual-transexual-transgénero en Guadalajara

Rogelio Marcial
El Colegio de Jalisco

La construcción de una identidad homosexual

La búsqueda por no reducir los estilos de vida que construyen quienes se definen como homosexuales o bisexuales (como parte del movimiento lésbico-gay-bisexual-transexual-transgénero: LGBT) a meras prácticas o encuentros sexuales, pretende enfatizar la existencia de una amplia gama de aspectos culturales relacionada con su definición como diferentes al heterosexual. Por ello, las reivindicaciones en torno al respeto a la diversidad sexual son vertidas en el terreno público, con el fin de exigir el respeto a las formas de ser y relacionarse, expresarse, divertirse y, lo más importante, insertarse desde condiciones adecuadas en la vida en sociedad.¹

La amplia difusión de la cultura occidental, sobre todo a partir de 1700, fue la que modificó sensiblemente las prácticas sexuales, la organización familiar y los roles de

¹ Esta reivindicación sobre el respeto en el terreno de lo público (aunque las prácticas sexuales se realicen en el terreno de lo privado) por parte del movimiento lésbico-gay, se sintetiza en la metáfora “salir del armario” usada por esta comunidad para aquellos que se aceptan en su diferencia en tanto la autodefinición de índole individual. “La aceptación se llama al momento (en realidad el espacio de tiempo en que sucede puede variar mucho) en que el individuo acepta la diferencia. Normalmente la autodefinición y la aceptación aparecen al mismo tiempo, pero no siempre es así y en estos casos el intervalo entre un momento y otro puede ser de días, meses o años. La aceptación está íntimamente ligada a un proceso de socialización en la comunidad de individuos que se identifican como ‘homosexuales’, (la ‘comunidad homosexual’) que implica el conocimiento (aprendizaje) de un conjunto de símbolos y la pertenencia a una red de amigos y conocidos. Esto es así, porque ‘el ambiente’ (la ‘comunidad homosexual’ más las prácticas culturales asociadas a ella: la asistencia a ciertos bares, ciertas reuniones, conocimiento compartido de lugares de ligue, etcétera) provee al individuo de argumentos, razones, juicios, etcétera, que neutralizan la culpa, que elevan el autoestima, que dotan de nuevos significados a los términos de ‘homosexual’ y ‘homosexualidad’, que elimina los miedos a asumir una identidad homosexual, así como de motivos (donde el enamoramiento es el más importante) que impulsan al sujeto a definirse a adoptar un estilo de vida congruente con esa identidad, atreviéndose a llevar a cabo diversas prácticas (participar en reuniones, fiestas, etcétera).” Guillermo Núñez. *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. México: Miguel Ángel Porrúa/El Colegio de Sonora/Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM, 1999, pp. 166-167. Véase también Luis González de Alba. *La orientación sexual. Reflexiones sobre la bisexualidad originaria y la homosexualidad*. México: Paidós, 2003.

género. En estos 300 años, se ha convertido a la comunidad LGBT en una “minoría sexual” o en una “subcultura”, y se han construido los procesos característicos para estigmatizar y segregar a quienes reproducen formas alternativas a las impulsadas por esa cultura occidental. Si en general el placer sexual es reprimido desde las pautas culturales occidentales porque el coito queda reducido a cuestiones de la “reproducción necesaria de la especie”, el placer y el deseo buscado y obtenido en relaciones homoeróticas, peor aún, es “satanizado” por el cristianismo y fuertemente reprimido por la sociedad y sus instituciones.² Pero la historia de la homosexualidad va aún más atrás en el tiempo.

La homosexualidad, como la heterosexualidad y la bisexualidad (y otras expresiones comportamentales de la sexualidad), no son inventos tempranos o tardíos en la historia o de la Historia: sencillamente son realidades coexistentes, realidades con una filogenia más que milenaria; han estado presentes desde siempre entre los miembros de la especie que observan, experimentan y valoran. Son, por tanto, experiencias susceptibles de adjetivación, tanto individual como social.³

Dentro de este esquema, las expresiones culturales vertidas en el terreno público por parte de organizaciones lésbico-*gays* han logrado avances significativos en las últimas décadas, y se han posicionado (entre otras expresiones como las feministas, las étnicas, las juveniles y las ecológicas) como las que cuestionan con mayor fuerza y desde sus bases a las jerarquías sociales y los estigmas culturales.⁴ La organización de la comunidad LGBT en diferentes partes del mundo está convirtiéndose en uno de los movimientos que más

² Hay que recordar que reducir el acto sexual a la reproducción biológica de la especie humana implica, en el acto, reprobar la búsqueda exclusiva del placer sexual, especialmente en las prácticas que difieren de la “base” para esa reproducción biológica: la pareja heterosexual con consentimiento civil y religioso para su unión. Así, la prostitución, las relaciones fuera del matrimonio y antes de éste, la pluralidad e intercambio de parejas, la masturbación y toda práctica homosexual, son lo más denostado, condenado y estereotipado desde tal visión.

³ Xabier Lizarraga. *Una historia sociocultural de la homosexualidad. Notas sobre un devenir silenciado*. México: Piados, 2003, p. 23.

⁴ Cabe aclarar que las primeras manifestaciones de resistencia homosexual que salen a la luz pública datan de finales del siglo XIX, en algunos países europeos. Sin embargo, la represión hacia prácticas diferentes a la heterosexual ha acompañado a la historia de la humanidad desde sus inicios y, especialmente, desde la instauración del patriarcado por la cultura occidental. Es cierto también que en algunas otras culturas, la homosexualidad ha sido reconocida, aceptada y, en algunos casos, valorada aún más que la heterosexualidad.

nítidamente cuestionan los valores más profundos de las relaciones jerarquizadas y excluyentes, cuyo origen viene desde la familia patriarcal; al impugnar el único papel asignado a la sexualidad que, desde esa visión, lo limita a la reproducción de la especie humana y abre la posibilidad del disfrute sexual, en cualesquiera de sus prácticas.

El patriarcado requiere una heterosexualidad obligatoria. La civilización, según se le conoce en la historia, se basa en tabúes y represión sexual. La sexualidad, como sostuvo Foucault, es una construcción social. La regulación del deseo sustenta las instituciones sociales y, de este modo, canaliza la trasgresión y organiza la dominación. Existe una espiral infinita entre deseo, represión, sublimación, trasgresión y castigo, que explica gran parte de la pasión, la satisfacción y el fracaso humanos, cuando las epopeyas de la historia se observan desde el lado oculto de la experiencia. Este sistema de dominación coherente, que vincula los corredores del estado con el pulso de la libido mediante la maternidad, la paternidad y la familia, tiene un eslabón débil: la asunción heterosexual. Si se pone en entredicho esta asunción, todo el sistema se desmorona: se cuestiona la vinculación entre el sexo controlado y la reproducción de la especie; se hace posible la hermandad de las mujeres y, luego, su revuelta, deshaciendo la división sexual del trabajo que separa a las mujeres; y la intimidad masculina amenaza la virilidad, con lo que se socava la coherencia cultural de las instituciones dominadas por los hombres.⁵

Los referentes simbólicos de las identidades que se insertan en el movimiento LGBT provienen de emblemas identitarios propios de la lucha de las últimas décadas por espacios propios de expresión y diversión, de respeto y seguridad, de inclusión y oportunidades equitativas de desarrollo. Por ejemplo, la elección del mes de junio para la realización de las marchas por el orgullo lésbico-gay en las principales ciudades del mundo, se debe a la conmemoración de lo que se conoce como *Christopher Street Day*, una serie de manifestaciones en las que la comunidad *gay* neoyorquina se enfrentó en junio de 1969 a los cuerpos policíacos, debido al hostigamiento y represión a bares y centros de diversión *gay*. La irrupción al bar *Stonewall* de la zona de *Greenwich Village* en Nueva York, en la

⁵ Manuel Castells. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura* (Tomo II: “El poder de la identidad”). México: Siglo XXI, 1999, p. 229.

que se golpeó y detuvo a decenas de individuos sólo por la orientación de su deseo erótico-sexual, fue el evento que detonó las protestas callejeras.⁶ También de esos años provienen otros referentes culturales del movimiento. Un triángulo rosa invertido como símbolo de orgullo *gay*. Este emblema identitario, después de que fuera una forma de marcar a los homosexuales en los campos de concentración nazis, busca recordar el tremendo genocidio del nacionalsocialismo alemán hacia miles de hombres y mujeres homosexuales tan sólo porque su orientación sexual se concibió como un “atentado a la decencia”, pero también como un “peligro para la humanidad” (al menos para la raza aria) al dejar de estar circunscrita la sexualidad a su papel de reproducción biológica y pasar al goce carnal.⁷ Otro emblema identitario, tal vez el más conocido, es el arco iris en banderas, mantas, calcomanías, tatuajes, etc., como símbolo de la diversidad sexual y su posibilidad de existencia inclusiva. Originario de San Francisco a finales de los setenta, este emblema enfatiza la visión que permite comprender que la vida no se compone exclusivamente de “negro” y “blanco”, ni siquiera de una triste gama de grises. La complementación armónica de los distintos colores del arco iris contradice, enfáticamente, los argumentos “antinaturales” que se le pretenden asignar a la homosexualidad desde la ciencia médica y psicológica.⁸ Este emblema identitario ha sido actualizado, anexándole dos de los referentes culturales más importantes en la historia del movimiento: por un lado, el triángulo invertido impuesto por el nazismo en relieve; y por el otro, una franja hasta abajo de color negro que hace referencia al luto por las muertes de miles de homosexuales a causa del VIH-SIDA.

⁶ Al respecto véase la producción cinematográfica *Stonewall*, del director Nigel Finch (Estados Unidos: BMG Video, 1996). Existen también las cintas del director John Scagliotti, *Before Stonewall* (Estados Unidos: First Run Features Home Video, 1984) y *After Stonewall* (Estados Unidos: First Run Features Home Video, 1999).

⁷ Por estas mismas razones, el nazismo también persiguió la prostitución y el aborto. Es necesario aclarar que para el caso de las lesbianas, la etiqueta del nazismo también fue un triángulo invertido, pero de color negro.

⁸ Véase Francisco J. Lagunes, “Los símbolos del orgullo”. *Sitio Web Oficial del Comité del Orgullo LGBT México*, <http://www.orgullomexico.org/simbolos/> (20 de agosto de 2003).

Osos, delfines y drag queens: Identidades basadas en la representación del cuerpo

Aún cuando, como se intentó demostrar en la parte anterior de este escrito, la construcción identitaria, la expresión cultural y la definición de estilos de vida al interior del movimiento LGBT es un proceso complejo y en permanente adecuación, todo ello exige además ser enfocado y analizado desde las características propias de cada una de las identificaciones que conviven dentro de tal movimiento. Lo que sigue es un primer acercamiento a tres de estas identidades que hacen del cuerpo el elemento fundante en la definición de una forma de vivir la homosexualidad.

El primer caso corresponde a la identidad *gay* de los “osos”, hombres que tienen sexo con hombres y que se identifican a partir de ciertas características corporales: corpulentos (altos y rellenos), peludos (vellos en cara, brazos, pecho, piernas) y con aspecto varonil. Esta es una de las identidades *gay* que gozan de mayor reconocimiento dentro del movimiento LGBT. Cuentan con una bandera propia que “representa a todas las nacionalidades al mostrar en sus franjas horizontales todos los posibles colores de osos que es posible encontrar, con una huella de oso en la esquina superior izquierda”.⁹ La presentación del cuerpo es un fundamento de la identidad “oso”, y aquel representa un estilo de vida propio que define, gracias a ello, los lugares de encuentro, ligue, socialidad y expresión de esta identidad *gay*. En la inmensa mayoría de las ciudades en las que se encuentra consolidado el movimiento LGBT, existen organizaciones propias de los “osos”. Tal es el caso de Osos Tapatíos, A.C. en la ciudad de Guadalajara, que cumple ya 8 años de existencia. Según este Club de Amigos, la identificación, unión y trabajo conjunto están

⁹ Lagunes, *op. cit.*

definidos por ocho valores: la amistad, el respeto, la ayuda mutua, la sinceridad, la honestidad, el amor por México, la determinación y la calidad de sus miembros.¹⁰ Este grupo se ha caracterizado por una presencia destacada en cada marcha anual por el orgullo LGBT en Guadalajara.

El segundo caso corresponde a hombres *gay* que dentro del ambiente se conocen como “delfines”; y que vienen a ser, en términos de representación del cuerpo, la antítesis de los “osos”, al ser jóvenes, delgados, no altos, lampiños. Todo ello da una imagen delicada que contrasta radicalmente con la imagen varonil y de fuerza de los “osos”. Con una apariencia andrógina, pero más femenina que masculina, estos jóvenes se identifican entre sí al convergir en estilos de vida juvenil, cuyo ámbito para el encuentro, el ocio, el ligue y la diversión se circunscribe al espacio nocturno del antro de moda. Existe una latente pertenencia de muchos de estos jóvenes *gays* a una cultura juvenil novedosa en México: los EMO.¹¹ Tanto es así, que quienes no simpatizan con el involucramiento de *gays* en esta cultura juvenil la llaman despectivamente como grupos de “EMOsexuales”; o también se les conoce como pokEMOones, por el involucramiento de jóvenes desde los 13 o 14 años.

Finalmente, el tercer caso es el de las *drag queens*, hombres que se travisten como mujeres con espectaculares peinados, vestidos, maquillaje y arreglos. Aunque se dice que no necesariamente tienen que ser *gays*, ello es una característica muy común. Lo que a continuación se expone corresponde a *drag queens* que se definen como *gays* y forman

¹⁰ <http://www.osostapatios.com.mx/>

¹¹ El movimiento EMO es una derivación del post-punk en el mundo occidental. Su nombre proviene del inglés *emocional*, que trata de proyectar la imagen de jóvenes fuertemente “emotivos” llenos de desesperanza y tristeza por la deshumanización del mundo. Jóvenes entre los 14 y 25 años de edad, se caracterizan por algunos símbolos punks ya comercializados en sus atuendos y vestimentas y por ser muy delgados (existen muchos casos de bulimia y anorexia entre las y los jóvenes que pertenecen a este movimiento). Véanse <http://www.emohome.org/>; <http://www.angelux.net/2007/03/27/cultura-emo-punk.html>; y <http://emocore.galeon.com/>.

parte de las expresiones de la diversidad sexual (movimiento LGBT) en la ciudad de Guadalajara. Tal identidad cultural está incluida en las expresiones transgénero de este movimiento cultural y político. Es común también que a los espectaculares atuendos de las *drag queens* le acompañen implantes y modificaciones corporales, pero sin llegar al cambio de sexo.¹² Muchas de estas expresiones llegan a niveles profesionales en el ámbito del espectáculo (*shows*), en los que se expone una gran creatividad para representar fielmente a artistas de reconocimiento nacional e internacional y, para los más avanzados en estas expresiones, la creación de personajes propios con características definidas por sus creadores.¹³ Actualmente, La Prohibida¹⁴ y Zemmoa¹⁵ han alcanzado una gran fama internacional como artistas *drag queens* dentro de la música contemporánea. La Prohibida, originaria de Madrid, surgió de la llamada “nueva movida madrileña” que se caracterizan por las fiestas “en plan travesti”, de glamour total y presentando música *electro-pop* travestido. Por su parte, Zemmoa ha impactado el escenario alternativo de la ciudad de México con su propuesta de *electrclash* mezclado con sonidos ochenteros y ciertos toques de *synth pop*.¹⁶ Las legendarias figuras de Alaska¹⁷ y Boy George,¹⁸ quienes alcanzaron fama internacional no sólo como cantantes, sino también como DJs (*disk jockeys*), en producciones videográficas, en el diseño de ropa y en algunos *performances*, son los íconos a seguir entre muchas *drag queens* artistas.

¹² Me parece conveniente aclarar, porque hay algunas imprecisiones al respecto, que las expresiones Transgénero dentro del movimiento LGTB corresponden a hombres que se visten como mujeres y a mujeres que se visten como hombres. En estas expresiones transgénero, las “travestis” y las *drag queens* son las más conocidas, aunque hace falta mucho por rescatar las expresiones de mujeres que se travisten como hombres. Cosa diferente son las expresiones de los Transexuales, quienes son hombres o mujeres que se han sometido a la intervención quirúrgica para cambiar de sexo.

¹³ Véase <http://www.screamingqueens.com/>

¹⁴ Véase <http://www.myspace.com/soylaprohibida/>

¹⁵ Véase <http://www.fotolog.com/fotologdezemmoa/>

¹⁶ Al respecto ver Omar Gómez, “El ataque musical de las *Drag Queens*”, en revista *GDL Cult*, Guadalajara, Año I, Núm 6, agosto de 2007, p. 6.

¹⁷ <http://www.alaskaydinarama.com/>

¹⁸ <http://boygeorgefan.tripod.com/>

Palabras finales

Aún sabiendo que existen muchas aristas que no se abordaron en este trabajo, debido a límites de espacio y a que nuestro estudio de estas identidades se encuentra en una fase explorativa, me parece necesario cerrar la ponencia destacando la importancia de la representación del cuerpo entre las expresiones de “osos”, “delfines” y *drag queens*. Salvando algunas diferencias entre ellos, podemos afirmar que el cuerpo es, finalmente, la herramienta más asequible y propensa para llevar al terreno de lo público las demarcaciones, identificaciones, desmarcajes y enlaces adquiridos con la definición cultural de una opción alternativa dentro del terreno de las prácticas sexuales. Estas tres identidades del movimiento LGBT recurren a referentes y formas de expresión que denoten, primeramente, su opción sexual alternativa y, más allá, un estilo específico de asumir esa opción para identificarse con personas que tienen las mismas preferencias y formas de manifestar una disidencia sexual y cultural; dentro de una sociedad que insiste en estigmatizar y querer hacer desaparecer este tipo de expresiones por no encajar dentro de la visión tradicional católica con respecto a las manifestaciones de la sexualidad humana.

**Cuerpos femeninos para el disfrute colectivo:
las carperas y el erotismo en las carpas de Guadalajara
durante las décadas 30 y 40 del siglo XX**

Romina Martínez
Departamento de Historia
Universidad de Guadalajara

Este trabajo forma parte de una investigación más amplia,¹ que apenas comienza, que tiene como objetivo analizar los espectáculos carperos a través del uso del cuerpo femenino y masculino, como parte de la construcción de las jerarquías sexuales y los roles sociales de la primera mitad del siglo veinte, en las carpas de Guadalajara. Me parece que analizar el “cuerpo carpero” me permitirá ver cómo se dio un control corporal de la sexualidad por parte del Estado y de la Iglesia católica.

Las carpas eran espacios de lona, como los circos, que tuvieron como característica el que se podían instalar con bajos costos. De ahí que la mayoría de las carpas se ubicaran en barrios populares y ofrecieran precios accesibles de entrada para la población de escasos recursos.

Para este III Congreso Internacional “El Cuerpo Descifrado” me interesa mostrar cómo en el espectáculo carpero puede verse el uso del cuerpo femenino como escenario para representar lo erótico, sujeto a una visión machista y patriarcal, que forma parte de la “cultura de género”; el cual, según Múñiz, en el México posrevolucionario se estableció como parte de un proceso civilizatorio que marcaba la diferencia en las funciones sociales entre hombres y mujeres. También como parte de esta cultura se asignaron “conductas y formas de ser a los sujetos diferenciados por sexo”, y se determinó “el tipo de relaciones

¹ Romina Martínez, “Ordenando la diferencia. El espectáculo carpero: una mirada a las jerarquías sexuales y los roles sociales en el México posrevolucionario”. Proyecto de Tesis, Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Guadalajara.

aceptadas-prohibidas”. Además en este proceso se construyeron “las identidades femenina y masculina”.²

Esta perspectiva orienta el presente análisis del fenómeno cultural carpero, pues me permite analizar el papel de la mujer, en tanto símbolo erótico, dentro de este espacio de diversión, lo cual refleja la construcción masculina de lo erótico femenino. Son las piernas las que mueven las carpas, vedette sin “prójimo”, mujer pública; así no se falta al noveno mandamiento “no desearás a la mujer de tu prójimo”.³ Ni a la “mujer del compadre”.

Buena parte del éxito de la carpa se debió a que trasgredía los límites sexuales impuestos por la moral de la época. Lo prohibido en la sociedad mexicana, es permitido en este espacio público. En un contexto en el que el sexo por placer era perversión y el sexo para procrear era redención. Mujer/madre y mujer/sexo: dos mujeres muy distintas de acuerdo a las tabúes sexuales de la época.

En las primeras décadas del siglo XX se permite hablar de sexo en la carpa, se dicen albures en la carpa. Es la carpa un espacio de “libertad sexual”, donde se permite que se use el cuerpo y el habla en los juegos sexuales.

La carpa, como espacio de diversión masculina, forma parte de esa cultura de género. Incluso, la historia de este espectáculo es una historia excluyente, pues poco narra de tiples, vedettes, cómicas o bailarinas, que daban vida al espectáculo carpero al igual que los cómicos y el *sketch*.

El siglo XX: el siglo de la mujer

² Elsa Muñiz. Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934. México: UAM-Azcapotzalco, 2002, p. 8.

³ Actualmente este mandamiento reza “No consentirás pensamientos ni deseos impuros”, que tiene su base en EX 20,17 - "No codiciaras la casa de tu prójimo, ni codiciaras la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo". Y en Mt 5,28. "el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón". www.corazon.org/moral/10_mandamientos/mandamiento9.htm

Según Wallerstein, un hecho importante que ha transformado y caracterizado a la cultura mundial durante los últimos treinta años es la crítica a las visiones machistas y patriarcales, por parte de distintos estudios de género, los que incorporan el punto de vista y el rol de los sujetos femeninos en la sociedad y en la historia.⁴ Esta situación ha abierto el debate respecto a distintos asuntos que van desde la urgente necesidad de que la mujer tenga espacios equitativos en los ámbitos políticos, culturales y laborales, hasta el derecho de tener la libertad de decisión sobre el uso de su cuerpo (en cuestiones sexuales y de reproducción).

Así, desde la mirada femenina se desarrollan estudios, análisis, demandas y, sobre todo, visiones de mundo. Aún falta mucho camino por andar. Aquí presento algunas situaciones que ponen de manifiesto las distintas formas de “ser mujer” y la influencia sexista⁵ o si se prefiere androcentrista, en la forma en que se representaban.

El siglo XX es sin duda el siglo de la mujer, debido a que algunas jóvenes forzadas por los acontecimientos mundiales (Primera Guerra Mundial), otras entusiasmadas por las posibilidades de participación política (sufragistas), las más animadas por la infinidad de formas de ser modernas (*flappers*/ pelonas para el caso de México); todas ellas, por motivos diferentes, comenzaron a realizar roles poco comunes a su situación de género. Esta realidad posibilitó que, con el paso de los años, comenzaran a ser reconocidas más allá del ámbito privado.

⁴ Carlos Antonio Aguirre Rojas. Estudio y entrevista. Immanuel Wallerstein: crítica del sistema-mundo capitalista. México: ERA, 2003, p. 88.

⁵ “Conjunto de todos y cada uno de los métodos empleados en el seno del patriarcado para poder mantener en situación de inferioridad, subordinación y explotación al sexo denominado: el femenino. El sexismo abarca todos los ámbitos de la vida y las relaciones humanas, de modo que es imposible hacer una relación exhaustiva ni tan siquiera aproximada de sus formas de expresión y puntos de incidencia”, Victoria Sau, Un diccionario ideológico feminista. Barcelona: Icaria, 1981, p. 217. Citado en Mabel Bellucci, “De los estudios de la mujer, a los estudios de género: han recorrido un largo camino...”, en Ana María Fernández (comp.). Las mujeres en la imaginación colectiva. Una historia de discriminación y resistencias. Buenos Aires: Píados, 1993, p. 41.

Paralelamente a este proceso se fue construyendo un imaginario social acerca de lo que debía ser “lo femenino”. Probablemente la impronta de la movilización de las mujeres provocó que se generaran discursos sobre cómo debían comportarse, cómo debían ser las actitudes del “sexo débil”, qué roles les eran permitidos asumir y qué roles les estaban negados, entre otras cosas.

El caso de la “moda de las pelonas” tiene un significado simbólico, pues muestra el paso de la mujer victoriana a la mujer moderna. Esta “nueva mujer”, además, en su tiempo fue vista como una figura amenazante; de ahí que el estilo de las “pelonas” transformó las formas culturales de “ser mujer” en México. Aquí radica la importancia, en las primeras décadas del siglo XX, de que se hayan puesto de “moda” las faldas cortas y el cabello corto. La mujer transforma la imagen de su cuerpo, al proyectar una imagen radicalmente distinta a la que se le tenía asignada socialmente.

Una influencia de esta situación puede verse también en el cambio de contenido en las funciones de variedades que se dieron las carpas, pues por un lado se incrementa la presencia de mujeres que se atreven a mostrar sus cuerpos y, por otro lado, el público masculino, obviamente, prefería las obras en las que se incorporaran espectáculos y bailes eróticos.

Las carpas en Guadalajara

Desde principios del siglo XX, el lugar donde se concentró el mayor número de carpas dentro de la ciudad de Guadalajara fue el barrio de San Juan de Dios. Ahí se ubicaron “La Jalisco”, “La ideal”, la “Tony”, la “Mary Rosa”, el “Salón Princesa”, por nombrar algunas carpas; además de los teatro-salones “El Tivoli”, “El Obrero” y “El Lírico”. De acuerdo a lo

que he investigado, en un lapso de cuatro décadas se instalaron en distintas temporadas más de cuarenta carpas. La mayoría de ellas se instalaron en este popular barrio.

En las carpas o teatro salón se albergó y se dio identidad al *espectáculo carpero*, esto es, el *sketch*, las bailarinas y cantantes sensuales y, lo que las hizo únicas en su género, la interpelación del público, quien jugó un papel importante en la configuración de este tipo de diversión tal y como se le conoce popularmente.

Las carperas cuyos atributos físicos estaban dentro del ideal masculino de belleza, exhibieron sus cuerpos a través de una gran variedad de formas eróticas que trasgredían el orden establecido y el “deber ser”, pues lo erótico carpero no correspondía a lo que moralmente se tenía estipulado como el “ser mujer”. Así, usando y manipulando su cuerpo, las mujeres se muestran con movimientos, gestos y habla sensuales. Este tipo de representaciones sexuales por parte de las mujeres serán las que más se lleven al escenario carpero. El público masculino tapatío gozó con la presencia de mujeres que rompían con los valores tradicionales, pero que no demandaron igualdad de derechos.

Poca ropa, mucha ilusión erótica

Buena parte del éxito de una carpa se debió a la incorporación de mujeres cuyos bailes daban muestra de las múltiples formas de representar lo erótico. Podría ser desde un sencillo bailable con escasa vestimenta, hasta un baile exótico en el que se culminara dando “puerta”.⁶

Con el tiempo, “el erotismo carpero” se transformó. Las mujeres se atrevían a utilizar ropas más pequeñas que les permitían mostrar en algunas ejecuciones sus partes íntimas; otras, incluso, llegaron a despojarse de sus ropas. En las carpas, la explotación del atractivo sexual de las mujeres era una práctica común. Ellas daban el “espectáculo erótico”. El

⁶ “Dar puerta” fue un grito muy popular que pedía a las bailarinas que mostraran sus partes nobles.

público masculino exigía ver mujeres sensuales en el escenario. Ese atractivo visual se convirtió en una referencia simbólica para el público asiduo a las carpas, las artistas carperas fueron las protagonistas del erotismo representado en sus formas más espontáneas y naturales.

En 1934 la señora Lourdes Labastida, mejor conocida como “La Bella Lulú” marcaría un parteaguas en la historia de las representaciones eróticas carperas en Guadalajara, no sin que fuera fuertemente criticada y censurada por algunos sectores de la población tapatía; lo cual se explica debido a que el cambio del erotismo

[...] pasa necesariamente por los vericuetos de lo prohibido, de la censura, transgrediendo lo prohibido en cuanto a su función cultural, y exponiéndose a la censura en cuanto a su función social represiva. El erotismo apela a la libertad aunque ésta sea mediocre [...] si se acepta la representación de la desviación sexual, se le llama erotismo, y si se la rechaza se le llama pornografía. Por lo demás, el erotismo estaría más o menos destinado a una elite, mientras que la pornografía se relacionaría con la masa.⁷

En este sentido, es comprensible el que a los espectáculos de carpa se les denominara como sicalípticos. A la “Bella Lulú” podía admirársele hasta cuatro veces al día, dependiendo de las programación de las tandas y, en algunos casos, sin tener que pagar de nuevo, ya que fue común que se ofrecían variedades al dos por uno: “esta y l’otra por un sólo boleto”.

El público, al reconocer la música del Sanfarinfas, se excitaba pues estaba a punto de ver a su ángel sensual. El Teatro-Carpa Obrero se llenaba tanda tras tanda y la “Bella Lulú” cantaba:

Sanfarinfas me muero de calor
Sanfarinfas me muero de calor
Yo quiero una paleta
Yo quiero una paleta
Yo quiero una paleta de limón

⁷ “Erotismo”, en André Akoun, Jean-Louis Ferrier (dir.). Las artes. Arquitectura, Danza, Grafismo, música, pintura. Diccionarios del saber moderno. Bilbao: Mensajero, 1977, p. 190.

Cuando terminaba con el canto, se levantaba la falda, bajaba sus pantaletas y enseñaba parte de su cuerpo al natural. De ahí el grito “puerta Lulú, puerta Lulú” se hizo muy popular”.⁸ Asistir a un lugar donde se diera “puerta”, o algo parecido, y se presentara un cómico a hacer un *sketch*, fue el atractivo que hacía ir de tanda tras tanda a los tapatíos.

Fue tal el éxito taquillero de la carpa Obrero al presentar este tipo de variedades eróticas, que pudo haber causado la ruina de otras carpas como la “Lírico”, que se ubicaba a un costado de la Obrero y que no tenía entradas porque los asistentes preferían ver a la “Bella Lulú”. Sin embargo, con el fin de que no se cerrara esta fuente de trabajo, la vedette Andrea Zapata, de nombre artístico “La Colombina”, le propuso al empresario de la carpa Lírico que ella podía realizar este tipo de actos eróticos; sólo que le añadió parte de su creatividad, ya que esta mujer además osó pintarse un corazón en su parte noble. Así, el semi-desnudo de la “Bella Lulú”, causó una especie de “efecto dominó”.

Lo que señala Lagarde respecto al erotismo como una situación “patriarcal, clasista, genérico, racista, específico y distinto para los grupos de edad, y para los sujetos, de acuerdo con el tipo de conyugalidad y con sus particulares tradiciones”,⁹ se confirma en la carpa; pues en estos espectáculos se trata de cumplir con los estereotipos de belleza de la época. Esto es, mujeres sensuales con características estéticas que se parecieran más al tipo anglosajón y menos al indígena. Todas ellas son jóvenes (entre los 14 y 20 años de edad) como lo fueron la “Bella Lulu” y la “Colombina”.

⁸ Romina Martínez. Las carpas de Guadalajara. 1920-1940. Guadalajara: El Colegio de Jalisco (tesis para obtener el grado de Maestro en Estudios Sobre la Región), octubre de 2003.

⁹ Marcela Lagarde y de los Ríos. Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas. 4ed. México: UNAM, p. 209.

Otra forma de erotismo fue el baile, en particular el “bataclán”. De hecho se les llamaba “bataclaneras” a aquellas jóvenes que salían con poca ropa a bailar en las carpas. El término tiene su origen en el año de 1925, cuando se presentó en la ciudad de México un espectáculo que también marcó un parteaguas en la historia del espectáculo carpero y fue el Ba-Ta-Clán de Mademe Berthe Rasimí, quien presentó a bailarinas francesas con poca ropa. Posteriormente en un intento por “nacionalizar” estas expresiones se le comenzó a nombrar como el Ra-Ta-Plán.¹⁰

El primer permiso oficial para presentar “Rataplán”, en la ciudad de Guadalajara, fue concedido en 1925. A partir de ese momento, los empresarios de las carpas vieron que el negocio era el uso de erotismo a través del cuerpo femenino, literalmente convirtieron en realidad la frase “quien no enseña, no vende”. Por ello, en las carpas presentaban a bailarinas que mostraban sus piernas, usando faldas cortas, lo cual hacía más atractivo el espectáculo. Toda tanda tenía que cerrar con las llamadas “bataclaneras”.¹¹

La demanda del público masculino de “ver piernas” hizo que la mayoría de las artistas carperas fueran improvisadas. Fue común el que empresarios de carpa acudieron a los barrios y vecindades a invitar a trabajar como “artista” a jóvenes quienes veían en ello una oportunidad no solo de trabajo sino de triunfo, de “ser artistas”; posibilidad más atractiva que la de ser obrera. La compañía carpera la forman personas de escasos recursos, que no tienen estudios, ni han ido a escuelas de teatro, baile o canto; con la práctica se iban formando y aprendiendo a desenvolverse en el escenario. Algunas carperas fueron

¹⁰ Miguel Angel Morales, “Defensoras del humorismo puro”. *Somos*. Las reinas de la risa. México: Televisa, año 12, núm. 216, febrero, 2002, p. 22.

¹¹ La compañía tapatía que ofreció espectáculos de “rataplán” tenía como tiples a Ignacia Verastegui, Eloísa Ávila, Fanny, Katty, Lupe Lazcano, Concepción Rosete, Amparo Alonso, Indelisa Díaz, Cuca del Hoyo, Refugio Pérez. Los actores eran Carlos Sánchez de Lara, Felipe Bravo “El Guayabo”, Alfredo Gudiño, Mario Rivera, Rafael Cártago, Felipe Enriquez, José Rodríguez, Esteban Chauseña Este espectáculo se presentó en el teatro Principal. AGMG “Salvador García Gómez”, Ramo Fiestas Cívicas y Diversiones, 1924-1925, carpetón 8, expediente 111.

desarrollando otro tipo de cualidades artísticas y así se incorporaban como vedettes o cómicas. No hay escuela para trabajar en carpa, se aprende con el diario presentarse ante un público nada complaciente pero bastante exigente.

La presentación de este tipo de espectáculos en la conservadora sociedad tapatía, por supuesto, no fue bien vista y continuamente aparecían quejas y comentarios en los periódicos sobre tan “inmorales espectáculos”. A esto se sumaron las voces de las mujeres del “Círculo Feminista de Occidente”, quienes a través de un escrito al jefe del Departamento de Diversiones Públicas, manifestaron su inconformidad por permitir este tipo de espectáculos. Señalaban que al gobierno le correspondía el papel de educar al pueblo y en la carpa Obrero lo que se “fomentaba” era la prostitución. Finalmente las autoridades nombraron un censor para dicho teatro.¹² Esta carpa fue continuamente cerrada por las autoridades locales debido que presentaba “espectáculos pornográficos”.

Por último, en un contexto de catolicismo exacerbado y ambiente conservador como el tapatío, me parece que lo escrito en los manuales religiosos respecto al énfasis en la pureza virginal revela la importancia que tenía el controlar la sexualidad de hombres y mujeres. Tal control fue visto como un medio para que el alma pudiera acceder al cielo, ya que según esta creencia lo que mayormente impide el arribo al mundo celestial “es el enorme peso de los placeres sensuales y los apegos desordenados de nuestro corazón de carne”.¹³ Desde esta lógica, muchos tapatíos condenaron su alma al destierro celestial, debido a que dieron “rienda suelta” a los disfrutes de los cuerpos femeninos semi desnudos, tanda tras tanda, lo que “daba vuelo” a los pensamientos “impuros” e “indecentes”.

¹² AGMG “Salvador García Gómez”, Ramo Fiestas Cívicas y Diversiones, 1936, I-1-08-1.

¹³ Cit por Martha Patricia Castañeda Salgado, “El cuerpo de María, los cuerpos de las mujeres. Reflexiones en torno a las concepciones católicas sobre el cuerpo femenino y su presencia en la vida de mujeres rurales”. Mecanuscrito, IV Coloquio Historia de Mujeres y Género en México, llevado a cabo en El Colegio de Michoacán, 14 y 16 marzo, 2007.

Palabras finales

La “nueva mujer” de las primeras décadas del siglo XX se manifestó en ámbitos tan distintos de la vida cotidiana en México, como el de las diversiones carperas, representando roles “eróticos” para sobrevivir en medio de crisis económicas que provocaron una diversidad de formas de empleo femenino, hasta el de “bajarse el calzón”. Las carpas de Guadalajara ubicadas en el corazón del barrio de San Juan de Dios, presentaban con gran éxito las actuaciones de la “Bella Lulú”, la “Colombina” y de las bataclaneras tapatías que forman parte de la historia de Guadalajara; de esa otra historia, la negada, la olvidada, la silenciada y, más aún, la rechazada por la moral de la época. En cierto sentido, la carpa ofreció trabajo para mujeres que no querían ser obreras y que tras el sueño de triunfar como artistas exhibieron piernas o sus cuerpos semidesnudos. Así, usaron y modificaron las formas de mostrarse públicamente obteniendo un salario para sobrevivir. En cierto sentido, la carpa era un *modus vivendi* no sólo para los empresarios, sino para muchas mujeres que formaban parte de la compañía carpera. Cerrarlas implicaba quedarse sin empleo.

Discursos filmicos subjetivos de resistencia sobre el cuerpo femenino

Autora: Dra. Rosa María Palencia Villa
Profesora del Departament de Comunicació Audiovisual i Publicitat de la
Universitat Autònoma de Barcelona
Edificio I
08193 Bellaterra (Barcelona)
E mail: RosaMaria.Palencia@uab.es
Teléfono: 93 581 16 43
Fax: 93 581 20 05
Teléfono y fax particular: 938421685 Móvil: 690818318

Palabras clave: cuerpo femenino, cine de mujeres

Key words: feminine body, women's cinema

La histórica y prolífica presencia de la imagen del cuerpo femenino en todos los sistemas de representación simbólica ha resultado clave para el anclaje de lo que significa ser mujer dentro del imaginario colectivo. Los productos de las industrias culturales, especialmente los audiovisuales, colaboran activamente en la prospección colectiva y en la interiorización subjetiva de lo que significa ser hombre o ser mujer. “Tanto visual como narrativamente el cine ha definido a la mujer como imagen, como espectáculo para ser mirado y objeto para ser deseado, investigado, perseguido, controlado y finalmente, poseído por un sujeto que es masculino” (De Lauretis 1984/1992).

La imagen del cuerpo femenino ha funcionado como sede de las obsesiones y temores del inconsciente masculino (Mulvey 1975), o como significante de todo aquello que se ubica más allá del límite del orden patriarcal (lo sucio, lo abyecto, lo ignoto, lo prelingüístico, lo innombrable, lo deforme y/o repugnante) (Creed 1992 o Williams 1991). Su representación en los medios audiovisuales, especialmente el cine, ha discurrido mayoritariamente desde una mirada ajena a las mujeres.

Mary Mandy inicia su documental *Filmar el deseo. Viaje a través del cine de mujeres* (2000) con las siguientes palabras: “En un planeta donde hay 20 mil cineastas, sólo 600 somos mujeres, apenas el 3% de la industria mundial del cine”. En él 15 realizadoras de los cinco continentes reflexionan sobre su tarea como mujeres cineastas. Entrevistadas en puntos tan diversos del planeta,

coinciden, por ejemplo, en la dificultad que supone filmar el deseo sexual de las mujeres, porque entienden que se trata de poner en imágenes lo que es invisible por íntimo e interior. Quien lo diría, ¡con lo que abundan las imágenes de mujeres desnudas y jadeantes!

El objetivo de esta comunicación consiste en reflexionar sobre las características de los nuevos discursos cinematográficos realizados por mujeres cuando el objeto explícito discursivo es el propio cuerpo y cómo y por qué consideramos que se erigen en verdaderos discursos de resistencia.

A la luz de la Teoría Fílmica Feminista analizamos los discursos del documental *Curvas graciosas*, de Kiti Luostarinen (1997) y de la película de ficción *Las mujeres de verdad tienen curvas* de Patricia Cardoso (2002). Esta reflexión se produce desde el sujeto del feminismo que se encuentra “al mismo tiempo excluido del discurso y aprisionado por él” pero que es consciente de ello, porque, como dice Teresa de Lauretis (1987), “la única forma de ponerse fuera de ese discurso es desplazarse por él”. Mi análisis parte de la certeza de la diferencia sexual, dentro del paradigma de la complejidad que se aleja de cualquier posición biologicista pero que tampoco admite la inabrazabilidad o indecibilidad del ser mujer. Asumimos el concepto propuesto por Alcoff (1988) de posicionalidad que nos permite hablar de una diferencia que no está anclada en la biología pero que tampoco es indecible ni estática. Alcoff (1988) reivindica la posición de las mujeres como un lugar desde donde el significado se construye y no desde donde es “descubierto”.

Entendemos que una constante del trabajo de las realizadoras como el de las investigadoras, es que parte de la propia experiencia. A propósito dice Marta Selva (1998) “La representación de algo sólo comunica cuando es el resultado de una conmoción, casi de un choque, entre ese algo (esa historia) y quien la cuenta o la representa.” Es decir, el viaje entre el autor y su obra, cuenta. Si mayoritariamente el cine ha representado a las mujeres mediante clichés, como personajes secundarios o decorativos o como sede del deseo sexual del héroe protagonista, es porque mayoritariamente las historias han surgido de una instancia masculina. Lo que no significa que exista un cine masculino genérico

o un cine femenino genérico, sino que la mirada del autor, desde su propia experiencia vital de identidad, pesa irremediabilmente en su obra. Y la primera y más evidente señal de identidad es el género. Por eso el cine sigue aún escaso de esa mirada femenina de la mitad de los humanos que pueblan este mundo y que, por cierto, conforman más de la mitad de su audiencia.

Las representaciones cinemáticas se inscriben en la realidad histórica y la retroalimentan. Es decir, partimos de la premisa, como en otro sitio habíamos apuntado (Palencia 2005), de que “La realidad cinematográfica es eso, cinematográfica. La realidad es que los textos cinematográficos se construyen bajo y desde una mirada. Y, su entidad real, como discursos, es la de proponerse a una audiencia que decide o no, convertirse en espectador/a”¹. Los significados no se producen en una película determinada, sino que “circulan entre la ideología social, el espectador y la película”². Por eso, además de erigirse como la sede de los deseos y los temores masculinos, las imágenes del cuerpo femenino cooperan activamente en la prescripción de los cánones “del deber” mujer ser en cada época y lugar.

En este contexto nos preguntamos ¿qué ocurre en los niveles formales y narrativos cuando las mujeres subvierten los discursos hegemónicos cinematográficos sobre el cuerpo femenino? Y ¿qué significan estos nuevos discursos?

Las películas objeto de análisis son dispares por cuanto pertenecen a “géneros”³ diferentes, o más precisamente, responden a estrategias narrativas diferentes. Una es un documental y la otra una ficción. Sin embargo, ambos discursos fílmicos coinciden en su esencia como nítidos alegatos a favor de la libertad de las mujeres sobre el aspecto y el uso de su cuerpo. Mi interés sobre sendas obras estriba en la premisa de la que parten y con la que coincido al entender la identidad como un concepto en tránsito donde, de acuerdo con

¹ Anette Kuhn (1984) distingue entre los conceptos de audiencia y espectador. Mientras que la audiencia es un concepto social perfectamente cuantificable y medible (cuantos compran entradas de cine o encienden el televisor), el espectador se convierte en tal en la medida en que se involucra en la experiencia diegética que le es propuesta.

² Heath, S. Questions of Cinema p 107. Bloomington, Indiana University Press, 1981. Citado por De Lauretis (1992:62) en Alicia ya no.

³ Entendemos que el documental y el cine narrativo no son per sé géneros cinematográficos.

Derrida, ponemos el acento más en el trazo del recorrido que en el límite de la diferencia. La identidad como proceso y complejidad.

Así, las coincidencias entre ambas películas estriban en los ejes temáticos sobre los que girará esta reflexión: El cine de mujeres como fruto de la experiencia subjetiva de ser mujer; la resistencia contra la prescripción del deber ser del cuerpo de las mujeres y la reivindicación del propio cuerpo como hogar de la identidad y de la libertad.

Curvas graciosas (1997 Título original: *Naisenkaari*)⁴ de la cineasta finlandesa Kiti Luostarinen es un documental que utiliza la modalidad reflexiva con evidencias introspectivas (Nichols 1997). Por la fuerza epistemológica de su estrategia narrativa, el documental ha constituido para el feminismo una herramienta privilegiada. Con una genealogía, no por desconocida menos rica, el documental feminista de las últimas décadas es un terreno fértil de creación y de vanguardia. Su escaso reconocimiento y lejanía del *mainstream* le ha permitido una gran libertad aunque la invisibilidad haya sido el peaje a pagar (Selva 2005). Desde esta libertad el documental feminista, como el que nos ocupa, no sólo ha confrontado o subvertido las formas hegemónicas de representación del cuerpo de las mujeres, sino, mucho más importante, contribuye activamente en la expresión de las identidades femeninas en la medida en que autorrepresenta desde la experiencia el activo que significa ser mujer. Por este camino Kiti Luostarinen teje un discurso subjetivo en el que la instancia de la enunciación⁵, no solamente queda nítidamente expuesta sino que también constituye parte del sujeto del discurso (Silverman 1983) con quien los/las espectadoras/es son llamados a identificarse.

La película se inicia así con la reflexión en primera persona de la realizadora que confiesa que dudó si salir en la película y pensó entonces en la necesidad

⁴ Empleamos para su análisis la copia en VHS editada por Drac Màgic y la Diputació de Barcelona en versión original finlandesa con subtítulos en catalán. La película obtuvo los siguientes premios Premio en Nordic Glory, International Women's Festival/ Jyväskylä-Finlandia; Premio Tampere International Short Film festival y Premio del público en "Films de Femmes" en Créteil/Francia

⁵ Glosando a E. Benveniste, Kaja Silverman (1983) explica la distinción entre el sujeto hablante y el sujeto del discurso y cómo estas categorías han sido aplicadas al análisis cinematográfico. El sujeto hablante (*speaking*) se identifica con el nivel de la enunciación que coincide con el de la realización (la puesta en escena, el montaje, el sonido, etc.), mientras que el sujeto del discurso (*of the speech*) se identifica con el nivel de la ficción narrativa, con el personaje con el cual el espectador se identifica o es animado a identificarse.

de practicarse una cirugía estética para corregir la cicatriz que un accidente de coche durante su infancia dejó sobre su mejilla derecha. “Mucha gente se ha enfadado porque no me he operado la cicatriz que ofende en esta época de uniformidad”, confiesa. Y como nítida declaración de principios advierte: “He tenido tres criaturas y las he alimentado. Mi cuerpo ha amado y ha sido amado. He tenido la muerte de cerca muchas veces y sin embargo el cuerpo ha resistido y se ha recompuesto y me ha ofrecido un hogar” “¿Cómo puedo de repente criticarlo, estar descontenta o amenazarlo con cuchillos?”

La relación de las mujeres con su propio cuerpo en diversas épocas de la vida constituye el tema central de indagación y reflexión. La base iconográfica del texto se establece sobre las imágenes del cuerpo de medio centenar de mujeres europeas, presumiblemente finlandesas, incluida la directora. Uno de los planos iniciales sorprende por insólito: un grupo de mujeres desnudas y de pie, de edades diversas, cuerpos diversos, miran a cámara como desafiando lo inaudito de su presencia y actitud en una pantalla. El discurso del film se estructura en primera persona a través de la voz en *off* de su directora, pero la banda sonora incluye también música extradiegética y el testimonio de las mujeres filmadas, también en *off* o en asincronía con su imagen.

En menor número y como recurso más provocador e irónico, se incluyen planos de mujeres que, mirando a la cámara, realizan comentarios contrastantes con el discurso conductor. Como aquella mujer joven que muestra un frasco conteniendo la grasa que le fue extraída en la liposucción y mirando a cámara dice “lo guardo para el almuerzo de la boda, así seremos literalmente una sola carne”. Otra mujer que divertida afirma: “me puse carne de las nalgas en las mejillas y la gente no sabe qué me besan cuando me besan”.

El recorrido va desde la tiranía de la prescripción patriarcal sobre el cuerpo femenino, que se instala, si cabe con más fuerza, durante la infancia, hasta la paradoja que surge en la vejez cuando las mujeres, frecuentemente liberadas en su conciencia de la sobre valoración que la ideología dominante confiere al cuerpo joven, viven en un cuerpo solitario, carente de contacto e invisible para los demás. Así, en un momento vemos a hermosas niñas rubias de entre 5 y 10

años de edad, jugando con sus muñecas mientras escuchamos en *over* sus propias quejas porque creen tener la cara demasiado redonda, o el culo muy gordo o expresando sus temores de futuro: “no soportaré tener los pechos colgando o las piernas gordas”. La película, en cambio, se cierra con la panorámica vertical sobre un altísimo y viejo árbol de grandes raíces como metáfora del cuerpo totalmente desnudo y arrugado de la anciana que hemos visto en la imagen precedente. Estos últimos planos quedan atados mediante la reflexión en *off* de la directora que advierte “Nuestra cultura no dice a las mujeres que están bien como están y que irán adelante siendo ellas mismas. Nos lo hemos de decir nosotras mismas, unas a otras y a nuestras hijas”.

La tiranizante prescripción vigente sobre el cuerpo femenino es puesta en escena mediante imágenes altamente metafóricas. A intervalos se repite el plano de una mujer desnuda y con la cabeza vendada, sentada en el suelo del decorado negro y vacío, girando lentamente sobre su eje. La directora confiesa que ella misma, a pesar de que conscientemente creía estar por encima del físico, muchas veces, imitando a su madre y como ahora hace su hija, ha autocriticado su cuerpo en lo que califica como un odio interiorizado. De esta manera el discurso pone en circulación la contradicción en la que las mujeres estamos atrapadas y da cuenta de su honestidad.

Otros recursos, también metafóricos y a menudo escalofriantes condensan la línea ideológica del discurso, como el torso desnudo de una mujer que pasa la boca del tubo de una aspiradora sobre la carne flácida de su vientre. El ruido ensordecedor de la aspiradora puesta en marcha, acentúa el efecto. O el plano de otra mujer que, desnuda en plano medio, literalmente se plancha un pecho. El sonido de la plancha caliente sobre la carne, subraya el sentido.

Por su parte, la película de la colombiana Patricia Cardoso *Las mujeres de verdad tienen curvas* (2002)⁶ es un film narrativo de ficción. Además del tema central sobre el cuerpo femenino que el título sugiere, la película aborda otros temas no menos relevantes, tales como el conflicto generacional que supone la

⁶ La película ha obtenido los siguientes premios: Premio especial del Jurado a las actrices America Ferrera y Lupe Ontiveros y Premio del Público en Sundance 2002 y Premio de la Juventud en el Festival de San Sebastián, 2002.

inmigración, la emancipación de las mujeres jóvenes y su resistencia hacia la prescripción dominante sobre el aspecto de su cuerpo. Cardoso apuesta por una fresca historia contemporánea con una estructura narrativa y un montaje clásicos y con un fuerte compromiso, tanto formal como ético, con la realidad. Acorde con la realidad que representan, los personajes hablan tanto en inglés como en español.

Ana, la joven hija de unos trabajadores mexicanos, segunda generación de inmigrantes en Los Angeles, quiere ir a la universidad para tener una vida mejor que la de sus padres, pero habrá de enfrentarse a los prejuicios conservadores de su madre que, en sintonía con la ideología dominante, prescriben que Ana adelgace, se arregle femeninamente y encuentre un esposo con quien formar una familia. Mientras tanto, a pesar de sus excelentes notas, Ana debería olvidar sus ilusiones de ir a la universidad y colaborar en el taller de confección que dirige su hermana mayor, Estela, en el que también trabajan su madre y un simpático grupo de “mujeres de verdad,”⁷ también inmigrantes mexicanas.

Es importante destacar que la película de Cardoso, está basada en la obra de teatro del mismo nombre de la mexicana Josefina López, coguionista del film. La historia así es altamente autobiográfica. Nacida en México, a los 5 años de edad Josefina López emigró a Los Ángeles con su familia donde su madre trabajó como costurera en un pequeño taller. López escribió la obra de teatro mientras realizaba estudios de Posgrado en guión en la Escuela de Cine y Televisión de la UCLA. Hoy es fundadora de “Casa 0101”, espacio creativo donde imparte clases de vídeo y guión a jóvenes latinoamericanos. Por su parte, el papel protagonista de Ana es encarnado por la joven actriz californiana de padres hondureños America Ferrera, quien a propósito de la película opina que “la tragedia en esta sociedad obsesionada con la imagen es que las jóvenes se olviden de lo que de verdad tienen que ofrecer al mundo”⁸

⁷ El título original de la película “Real Women Have Curves” alude a mujeres reales, esto es, existentes en el mundo objetivable.

⁸ Opinión de America Ferrera en Internet Movie Data Base: <http://www.imdb.com/name/nm1065229/bio>

La película está rodada en los barrios de inmigración latina de Los Angeles. Es en el taller de costura, en este espacio y con este entorno de mujeres reales, donde el viaje interior de la protagonista se produce. Ana aprende la dureza de la vida de su madre, de su hermana Estela y de sus hermanas de género, las mujeres inmigrantes de origen mexicano, que, a diferencia de ella, no tuvieron la oportunidad de estudiar. Y, al mismo tiempo, subvirtiendo la prescripción patriarcal representada en la oposición de su madre, Ana se reafirma en su voluntad de ir a la universidad, de aceptar su cuerpo y disfrutar de él. Ana, se constituye así en auténtica agente de su destino.

Hay en el filme una secuencia que puede permitirnos lo que Zunzunegui (1996) llama "la mirada cercana"⁹. Hacia el tercer acto del filme, cuando Ana ya ha aprendido el valor del trabajo de su madre y de su hermana, cuando hemos visto la aceptación de su propio cuerpo del que, por otra parte, nunca dio señales de rechazo, pero que es reafirmada mediante la representación de una libre y tierna relación sexual con su compañero de colegio, Ana está planchando en el pequeño taller de Estela, tiene tanto calor que se despoja de su blusa ante la reprobación explícita y escandalizada de su madre que la conmina a volver a vestirse. Pero Ana, en lugar de obedecer, anima a las demás mujeres a hacer lo mismo. Entonces se produce una verdadera catarsis que resume el eje principal del discurso. Se trata de una secuencia homenaje a la recuperación y reconciliación de las mujeres con su cuerpo. Tras una especie de concurso para ver quién es más gorda o tiene más celulitis o más estrías, todas se van desnudando hasta quedarse en bragas y sujetador. Todas ríen y Ana dice "miren, somos preciosas. Somos mujeres de verdad". La fuerza subversiva de la secuencia proviene no sólo de la catarsis dramática que genera dentro de la narración, sino porque, como sucede en el documental de Kiti Luostarinen, resulta sorprendente por infrecuente ver en pantalla cuerpos desnudos de mujeres cuyas formas no sólo están en las antípodas de la prescripción patriarcal sino que además, lo celebran. La secuencia termina con todas ellas, excepto la madre, trabajando semidesnudas y tarareando la música latina que Ana ha sintonizado en la radio.

⁹ "Pequeños fragmentos, microsecuencias susceptibles de ser observadas bajo el microscopio analítico y en las que se pueda estudiar la condensación de las líneas de fuerza que constituyen el filme del que se extirpan". Zunzunegui (1996:15)

Conclusiones

Las mujeres de verdad tienen curvas y *Curvas graciosas* son dos textos fílmicos que ponen en escena la relación de las mujeres con su cuerpo desde la mirada respectiva de plurales sujetos femeninos. Frente a la representación hegemónica del cuerpo femenino como objeto sede de deseos y temores masculinos, Cardoso y Luostarinen apuestan por la representación del propio cuerpo como primer indicio de identidad. Frente a la prescripción patriarcal del deber ser del cuerpo de las mujeres, del cuerpo como tirano o como prisión, los discursos analizados discurren sobre la recuperación del cuerpo como hogar y como herramienta de la experiencia. En este sentido, se trata de verdaderos discursos de resistencia frente a la representación mayoritaria del cuerpo femenino en los diversos productos audiovisuales.

Ambas obras dejan claro que es con y en nuestros cuerpos como las mujeres nos desplazamos por el discurso y de esta manera construimos nuestra identidad. En este sentido, proponemos junto con Teresa de Lauretis (1984/1992) una “sujetividad femenina que incluye la práctica política, porque se basa en la experiencia, en la interacción semiótica (simbólica, significativa) de las mujeres con el mundo”. Es desde nuestros cuerpos como las mujeres generamos las experiencias que nos hacen parte de este mundo y desde donde afirmamos y construimos las identidades plurales y dinámicas (no única ni estática ni esencial) de ser mujer. Los discursos de las películas analizadas trabajan en este sentido de identidad femenina y socavan la idea hegemónica estática y esencialista de la mujer como imagen y de la imagen de la mujer como prescripción patriarcal unívoca.

Referencias bibliográficas

ALCOFF, Linda (1988) “Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The identity Crisis in Feminist Theory” en *Signs: Journal of Women in Cultura and Society*, Vol. 13 No. 3 (Spring 1988) pp 405-436. Traducción en *Feminaria* No. 4, año II Buenos Aires, Noviembre de 1989. Y en *Debats* No. 76, Barcelona, primavera 2002.

COLL, Mercè (2006) *Las mujeres de verdad tienen curvas, un al-legat a favor del cos* en *Ca la Dona*, No. 52, abril 2006, pp20-22.

CREED, Barbara (1993) *The Monstrous-Feminine. Film, Feminism, Psicoanálisis*. Routledge, London.

DE LAURETIS, Teresa (1984) *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine*. Cátedra, Madrid, 1992.

DE LAURETIS, Teresa (1987) *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction* en *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, Cuadernos inacabados n. 35, 2000.

NICHOLS, Bill (1991) *La representación de la realidad*. Paidós, Barcelona, 1997.

PALENCIA, Rosa María (2005) "Deseo y realidad en el cine de Icíar Bollaín" en Riera, Torras, Clúa y Pitarch (eds.) "Los hábitos del deseo". Tomo I 113-120 Ediciones H Cultura, Caracas, Valencia, 2005.

SILVERMAN, Kaja (1983) *"The subject of semiotics"* Oxford University Press, New York 1983.

SELVA, Marta (2005) "Desde una mirada feminista: los nuevos lenguajes del documental" en Torreiro y Cerdán (eds) *Documental y Vanguardia* pp 65-84, Cátedra, Madrid, 2005.

SELVA, Marta (1998) "Del sueño al insomnio" en Heredero, Carlos (Ed.) *La mitad del cielo*. Pp 37-45 Primer Festival de Cine Español de Málaga. Ayuntamiento de Málaga. Ministerio de Educación y Cultura, Málaga, 1998.

WILLIAMS, Linda (1991) *Film Bodies: Gender, Genre and Excess* en *Film Quarterly*, Vol. 44, No. 4 (Summer, 1991) 2-13

ZUNZUNEGUI, S. (1996) *"La mirada cercana. Microanálisis fílmico"*, Barcelona: Paidós. Papeles de Comunicación 15.

MTRA. ROXANA RODRÍGUEZ BRAVO

EL COLEGIO DE MICHOACÁN

Programa de doctorado en Historia.

“Las milicias del espíritu, el cuerpo de las mujeres sinarquistas en la década de los treinta y cuarenta del siglo XX.”

La Unión Nacional Sinarquista (UNS), fundada en 1937 y que existe hasta nuestros días, fue un movimiento sociopolítico y católico opuesto al recién creado sistema político producto de la Revolución Mexicana.¹ ¿Qué es lo que buscaba el movimiento sinarquista? El sinarquismo pretendía modificar al contexto histórico y al sistema post revolucionario para así regresar a un pasado glorioso, cristiano, hispanista, tradicional y colonial. Se quería implantar un nuevo orden, diferente al que estaba en ese momento (gobierno encabezado por Lázaro Cárdenas del Río), que era calificado por los sinarquistas como injusto, anárquico, opresor, desigual, modernizante, anticlerical y comunista.²

¿Cómo lograrían estos objetivos los sinarquistas? A través de la labor y la lucha de contingentes humanos. Cada persona encarnaría un cuerpo mitad monje y mitad soldado. La primera se dedicaría al cultivo de lo espiritual; la segunda al sacrificio corporal, a las batallas armadas, al martirio e incluso a la muerte. Tanto los hombres como las mujeres sinarquistas tenían que contar con este cuerpo dual, pero las tareas asignadas variaban según el sexo biológico (masculino-femenino).

¹ Pablo Serrano Álvarez, *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*, Tomo I, México, CONACULTA, 1992, p. 15

² *Ibidem*, p. 17

De esta forma, desde los inicios del sinarquismo se creó un decálogo que normaba el actuar de los cuerpos femeninos a través de premisas básicas. Entre las que más destacan podemos mencionar: “no son para ti los puestos de combate; pero a ti te toca empujar al hombre a la lucha, aunque a veces veas peligro en ella”; y “no traiciones tu hermoso destino de mujer dándote a tareas varoniles.”³ Se trataba de coartar la acción del cuerpo femenino en los actos armados, limitando a las mujeres al ámbito doméstico. La historia del sinarquismo nos muestra lo contrario.

En los desfiles, actos cívicos y patrióticos el cuerpo de la mujer tenía un papel predominante porque se convertía en un portaestandarte de las banderas mexicana y sinarquista. En todos estos actos, los enfrentamientos con fuerzas del gobierno eran lo común, como también era común el martirio y muerte de los sinarquistas. Así, un día de abril de 1938 se creó el mito de la primera mártir sinarquista: Teresa Bustos. Esta joven obrera oriunda de Celaya, Guanajuato traicionó su hermoso destino de mujer dándose a tareas varoniles, pero con lo anterior creó todo un imaginario e ideal de lo que debería ser la mujer sinarquista.

Un día antes a la muerte de Bustos, hubo un enfrentamiento entre sinarquistas y agraristas (fuerzas del gobierno) en Celaya, Guanajuato. Al día siguiente el contingente sinarquista llevó a cabo los funerales de los caídos en la pelea armada. A estos actos asistió Teresa Bustos quien confeccionó una bandera nacional para poner sobre uno de los féretros. Mientras los sinarquistas iban caminando, los agraristas arremetieron de manera armada contra los sinarquistas. El cuerpo de Teresa Bustos cayó al suelo

³ *Diez normas de conducta para la mujer sinarquista*, en Norma Delia Morales Suárez, “Las mujeres de Cristo Rey, comunidad sinarquista del sur de Sinaloa”, en Delia Barrera Bassols (compiladora), *Mujeres, ciudadanía y poder*, México, El Colegio de México, 2005, pp. 377-378.

ensangrentado sobre la bandera nacional. “Teresita Bustos, valiente mujer que cayó, que vertió su sangre por salvar a su pabellón; cobarde asesino, que su vida arrebató, Dispara cobarde valiente grito.”⁴

De esta manera, Teresa Bustos y su martirio se convirtieron en el ejemplo del sacrificio del cuerpo femenino en pos del ideal sinarquista, de la patria y de la religión católica. Su retrato y la bandera ensangrentada sobre la cual murió se transformaron más tarde en uno de los “fetiches” favoritos de los sinarquistas. Teresita encarnó el ideal sinarquista de dualidad corpórea, mitad monja y mitad soldadera, pero paradójicamente traicionó las normas de género impuestas por el movimiento sinarquista.

A partir de Teresa Bustos, todas las mujeres que participaron dentro del movimiento sinarquista tenían como meta el ser una especie de monjas laicas y de soldaderas. Asimismo, las sinarquistas traicionaron, más de una vez, su hermoso destino de mujer ocupándose de tareas varoniles. El contingente femenino sinarquista tenía una composición variable. Dentro de sus filas se contaba, por un lado, con un gran número de mujeres campesinas, sobre todo en la provincia; por otro, en las ciudades se integraron mujeres de clase media que se convirtieron en lideresas de gran militancia.

Los cuerpos de las mujeres campesinas eran desplegados en grandes concentraciones sinarquistas, en enfrentamientos armados, y sobre todo en la defensa de su hogar y su terruño. Ésta fue su labor como soldaderas, mientras que a través de los rezos y los rituales católicos llevaban a cabo su misión espiritual. Los periódicos sinarquistas de la época (*El Sinarquista* y *Orden*), dan cuenta de la militancia sinarquista, militancia que en algunos momentos llegó a

⁴ *Canto a Teresita Bustos*, en *El Sinarquista Canta*, México, Unión Nacional Sinarquista, sin fecha, p. 37.

la muerte, el martirio corporal y el sacrificio. Ejemplo de lo anterior es la siguiente nota publicada en *El Sinarquista*, en febrero de 1939:

El Comité municipal Sinarquista de Apaseo nos informa que el día 26 del mes pasado, la señora María Sánchez de Pérez, de la Hacienda de Mayorazgo que trabajó por el ideal sinarquista con gran entusiasmo, fue víctima de la ira de los caciques de ese rancho, quienes obedeciendo instrucciones de arriba, la amedrentaron pistola en mano, llenándola de injurias y amenazándola con expulsarla de la hacienda “si seguía luchando contra el comunismo”.

La señora Sánchez se mantuvo digna ante los dos cobardes que la amenazaron, insultaron, contestándoles que “sería sinarquista hasta la muerte.”⁵

A pesar de que el decálogo para la mujer sinarquista limitaba su actuar corpóreo dentro de la lucha armada son varios los testimonios, como el anterior, que demuestran cómo las sinarquistas traicionaron su hermoso destino de mujer. Así como Teresa Bustos, muchas sinarquistas pusieron en peligro su integridad corporal y su identidad de soldaderas para ponerse al servicio del cumplimiento del ideal sinarquista. Varias mujeres llegaron al sacrificio y al martirio corporal en pos de dicho ideal. Así tenemos el testimonio de Elisea Mondragón quien perdió un ojo durante un enfrentamiento entre reservistas del gobierno y sinarquistas. El periódico *El Sinarquista*, relató lo anterior de la siguiente manera:

Elisea Mondragón quien al cubrir el cuerpo de su padre cuando era atacado por una gavilla de salvajes reservistas, recibió un balazo en un ojo. El padre de la señorita Mondragón quedó acribillado a tiros. Ella quedó gravemente herida... Elisea Mondragón sigue siendo sinarquista y lucha con mayor fe en este movimiento que Dios ha predestinado para salvar a México.⁶

Elisea Mondragón realizó una acción muy femenina y de amor filial al cubrir el cuerpo de su padre con el suyo; pero al mismo tiempo traicionó su

⁵ *El Sinarquista*, órgano de la Unión Nacional Sinarquista, León Guanajuato, 11 de febrero de 1939, número 5.

⁶ *El Sinarquista*, órgano de la Unión Nacional Sinarquista, México, D.F., 1941, año III, número 131.

hermoso destino de mujer al estar presente dentro del combate, y no haberse limitado tan sólo a empujar a sus familiares masculinos a la lucha. Pero a pesar de violar las normas de la mujer sinarquista es considerada como mártir al haber prestado su cuerpo al sacrificio y la mutilación para así cumplir el ideal sinarquista.

En lo que respecta a las mujeres de clase media y clase media alta, sus cuerpos femeninos estaban orientados a dirigir las acciones para llevar a cabo el ideal sinarquista, siguiendo la misma lógica de mitad monjas y mitad soldaderas. En su mayoría se trataba de mujeres entre 25 y 45 años, solteras, con un oficio o trabajo. Adornaban sus cuerpos con uniformes e implementos militares que las hacían parecer un destacamento militar femenino en los desfiles y concentraciones organizadas por los sinarquistas. El citado uniforme constaba de una falda larga que les llegaba hasta el tobillo en color verde militar, camisa blanca y sobre ésta un saco con insignias y medallas con el logotipo de la Unión Nacional Sinarquista. Era obligación vestirse de esta manera para cada acto sinarquista, así como realizar los honores a la bandera, la escolta y el saludo sinarquista: el brazo derecho sobre el hombro izquierdo con la mano recta. Este saludo fue calificado por muchos como copia de los rituales fascistas europeos de la década de los treinta y cuarenta del siglo XX.

Las lideresas sinarquistas también se dieron a la tarea de educar y controlar los cuerpos de las demás mujeres, especialmente de las campesinas y obreras, a las que consideraban salvajes y sucias. De esta forma, aunque los cuerpos de las líderes sinarquistas nunca vivieron la experiencia del matrimonio, y la maternidad, convirtiéndose en una especie de monjas laicas;

se dieron a la tarea de impartir círculos de estudio y escribir consejos morales y prácticos acerca de dichas experiencias corporales.

Así, en febrero de 1947, dentro de la Revista *Mujer*, órgano femenino de difusión de la UNS, se establecieron como objetivos de la sección femenina sinarquista lo siguiente:

México es un país en el que las enfermedades destruyen el progreso físico por la ignorancia, la falta de condiciones salubres y sus servicios de higiene deficientes. La mujer mexicana debe servir periódicamente a la salubridad del pueblo. Por eso se hace necesario impartir educación higiénica a la mujer. La organización femenina de la UNS formará, además de centros educativos, brigadas sanitarias, urbanas y rurales que lleven conocimientos prácticos de higiene a obreras y campesinas.⁷

Las líderes sinarquistas de clase media concebían el cuerpo de las obreras y campesinas como una materia salvaje al que se tenía que educar tanto física como espiritualmente. La labor anterior se trató de llevar a cabo partiendo de un prejuicio de clase y de una gran ignorancia de la situación y forma de vida de las mujeres campesinas y obreras. Por ejemplo, en marzo de 1947, la Revista *Mujer*, dentro de una sección llamada *Espigando*, daba consejos sobre la limpieza y orden que la mujer campesina debía mantener sobre su persona y en su hogar.

Acostúmbrate, tú primero a hacer tus labores de la casa con orden... Empieza por hacer la limpieza de la casa, terminada ésta dedícate a la cocina. Deja la tarde para otros quehaceres: lavar, remendar, ir a la tienda... El orden trae limpieza... Pero poca cosa será el aseo de la casa si no hay aseo en las personas y en la ropa. Es cierto que en el campo siempre hay más polvo que en la ciudad, pero eso no impide que la ropa deba de estar bien lavada y bien zurcida... siempre que se pueda se debe lavar la cara y las manos al levantarse. El lavado de las manos debe hacerse después de cada quehacer y especialmente antes de las comidas. Queremos que en nuestras casas haya algo que

⁷ Revista *Mujer*, órgano femenino de difusión de la UNS, México, D.F., febrero 15 de 1947, en Archivo Histórico de la Universidad Iberoamericana, Fondo: Unión Nacional Sinarquista, caja 3, documental y libros.

todos noten la limpieza en las personas y en lo hogares sinarquistas. Y esa labor está en tus manos.⁸

Se trataba de imponer con lo anterior un modelo corporal y de vida a las campesinas y obreras que más de las veces no concordaba con las experiencias de las mujeres que lo difundían. Como ya se mencionó, la mayoría de las líderes y “jefas” sinarquistas pertenecientes a la clase media y media alta al estar involucradas en las labores sinarquistas y también tener otro trabajo u oficio, pocas veces realizaban labores domésticas. Asimismo, casi ninguna vivió la experiencia del matrimonio o la maternidad lo que las hacía escribir sin conocimiento de causa acerca de dichos asuntos.

Todo lo anterior parece ser contradictorio, como también lo es el hecho de que estas vivieron una corporeidad muy distinta y con más ventajas que las mujeres campesinas y obreras de las cuales hablan. En general las líderes sinarquistas tuvieron la oportunidad de luchar por derechos políticos (ya que por ejemplo, siempre estuvieron de acuerdo en que se le otorgara el voto a la mujer), viajar, mostrarse en público, prepararse académicamente, mantenerse solteras y en algunos casos poder vivir relaciones sentimentales e incluso una sexualidad más “abierta”⁹. Ya que el hecho de que se quedaran “solteronas”, no significó que no establecieran varias relaciones sentimentales, como lo han expresado en entrevistas varias de las mujeres que participaron en dicho movimiento.

El cuerpo femenino sinarquista era elemento predilecto para ser mostrado en las manifestaciones y actos sinarquistas, ya que la mujer era

⁸ Revista *Mujer*, órgano femenino de difusión de la UNS, México, D.F., marzo 15 de 1947, en Archivo Histórico de la Universidad Iberoamericana, Fondo: Unión Nacional Sinarquista, Caja 3, documental y libros.

⁹ El ejercicio de la sexualidad de las sinarquistas puede considerarse más abierta, en el sentido que tenían la oportunidad de transgredir las normas sexuales católicas y sinarquistas, si así lo deseaban, de una manera más discreta y sin grandes consecuencias sociales.

considerada como la más indicada para llevar consigo la bandera nacional y la bandera sinarquista. De esta forma, Salvador Abascal Infante, uno de los líderes más acérrimos del sinarquismo escribió lo siguiente: “Después de Dios y de la Patria, lo más sagrado que hay en la tierra es la mujer. Por eso se van tan bien nuestras banderas en las manos de una mujer. Nuestras mujeres juran desde lo más íntimo de sus corazones defender la Bandera de la Patria como la defendió Teresita Bustos.”¹⁰

Así, los cuerpos femeninos sinarquistas salieron del ámbito privado al ámbito público, no sólo para mostrar la bandera nacional y la bandera sinarquista, sino también para luchar por sus ideales; por su tierra, por su terruño y por derechos políticos. Sus cuerpos fueron mostrados en los periódicos y en sus revistas afirmando su presencia, su dualidad, mitad monjas y mitad soldaderas; su femineidad (como lo demuestran las fotografías publicadas en sus medios de difusión) y su militancia.

Los cuerpos femeninos sinarquistas, a primera vista, parecen ser cuerpos apegados a la norma heterosexual y a las normas sinarquistas, las cuales estaban estrechamente vinculadas a la religión católica. Pueden ser considerados cuerpos pertenecientes a una ultraderecha radical. No se trata de cuerpos transformados ni mucho menos transgresores de la regla heterosexual dominante. Sin embargo, dentro de su contexto y de las normas católicas sinarquistas transgredieron muchas veces normas aplicadas al cuerpo femenino como su salida al ámbito público, en una época donde esto no era lo común ni mucho menos permitido; su soltería, su no maternidad, su

¹⁰ Abascal Infante, Salvador, *Mis recuerdos y colonia María Auxiliadora*, México, 1980, editorial Tradición.

participación política y la lucha por sus ideales, entre los que destacan su idea corpóreo de convertirse en mitad monjas y mitad soldaderas.

Todo lo anterior nos debe hacer voltear al estudio de aquellos cuerpos que a primera vista parecen lo más apegado a la norma heterosexual y sin ningún interés, pero que también tienen algo de trasgresor, sobre todo dentro de su contexto temporal y al formar parte de organizaciones y asociaciones de derecha radical.

BIBLIOGRAFÍA

*Abascal Infante, Salvador, *Mis recuerdos: Sinarquismo y Colonia María Auxiliadora*, México, Ed. Tradición, 1980.

* *El Sinarquista Canta*, México, Unión Nacional Sinarquista, sin fecha.

* Morales Suárez, Norma Delia, "Las mujeres de Cristo Rey, comunidad sinarquista del sur de Sinaloa", en Delia Barrera Bassols (compiladora), *Mujeres, ciudadanía y poder*, México, El Colegio de México, 2005

* Serrano Álvarez, Pablo, *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*, Tomo I, México, CONACULTA, 1992

HEMEROGRAFÍA

* *El Sinarquista*, órgano de la Unión Nacional Sinarquista, León Guanajuato, 11 de febrero de 1939, número 5.

**El Sinarquista*, órgano de la Unión Nacional Sinarquista, México, D.F., 1941, año III, número 131.

*Revista *Mujer*, órgano femenino de difusión de la UNS, México, D.F., febrero 15 de 1947, en Archivo Histórico de la Universidad Iberoamericana, Fondo: Unión Nacional Sinarquista, caja 3, documental y libros.

*Revista *Mujer*, órgano femenino de difusión de la UNS, México, D.F., marzo 15 de 1947, en Archivo Histórico de la Universidad Iberoamericana, Fondo: Unión Nacional Sinarquista, Caja 3, documental y libros.

PERCEPCIÓN DEL CUERPO Y ALIMENTACIÓN EN MUJERES DE OAXACA **Sara E. Pérez-Gil R. y Gabriela Romero J.**

De dónde partimos: ¿existe un problema?

En México los índices de sobrepeso y obesidad han ido en aumento en los últimos años, mientras que la Encuesta Nacional de Nutrición de 1999 mostró que el 21.2% de las mujeres en edad reproductiva presentaron algún grado de obesidad, la Encuesta de Salud y Nutrición del 2006 (ENSANUT) arrojó una prevalencia del 34.5% (Olaíz, Rivera, Shama, Rojas, Villalpando, Avila y Sepúlveva, 2006). Diversas encuestas nutricionales de tipo cuali-cuantitativo realizadas en el país desde hace 50 años, han dado cuenta de los patrones alimentarios de la población, de su estado de nutrición según edad, de la magnitud y distribución del problema, sin embargo, han ayudado muy poco a explicar y comprender otros aspectos de la realidad alimentaria de nuestro país. La visión biomédica establece que la principal causa de las enfermedades crónicas, en particular, del sobrepeso y la obesidad, es la “mala alimentación” o las “malas prácticas alimentarias”. Si bien es cierto que lo anterior forma parte de los determinantes de los comportamientos alimentarios que conllevan a la obesidad, es un hecho que la mirada biologicista de la alimentación o de la nutrición, ignoran varios de los concomitantes que tiene un fenómeno tan complejo como es el acto de comer y las representaciones que tiene este acto en la sociedad.

El ser obeso/a constituye en la actualidad un estigma social en donde la medicina y los médicos han contribuido significativamente a extender el descrédito social de la obesidad y el sobrepeso. Toro (1996) señala que las razones médicas han venido a confirmar de algún modo las motivaciones estéticas del culto a la delgadez y, por ende del rechazo a la obesidad. Gracia

(2005) a su vez, argumenta que el proceso de medicalización se ha construido a partir de la definición de un modelo centrado en instaurar la “normalidad dietética” en los comportamientos humanos ante la comida. Normalidad que se ha ido concretando en torno a un patrón de restricción alimentaria (qué, cómo y cuánto se debe comer), cuyos objetivos han sido disciplinar y estandarizar los cuidados del cuerpo, por un lado, y procurar un orden social por el otro. Lo anterior aunado a la publicidad del adelgazamiento se encuentran entre los principales determinantes de los cambios alimentarios.

Los Trastornos de la Conducta Alimentaria (TCA), en particular, la bulimia y la anorexia nerviosa se desarrollan por el miedo a engordar y el deseo de estar delgado; en ambas se presenta una distorsión en la percepción del cuerpo (Lora y Saucedo, 2006). Cabe resaltar que aun cuando en el momento actual, estos trastornos, no se consideran un problema de salud pública en México, comienzan ya a detectarse entre la población femenina mexicana (Pérez-Gil, Vega y Romero, 2007). Entre las principales causas registradas como determinantes de los TCA sobresalen las socioculturales y las familiares y, dentro de la perspectiva individual, el anhelo a la delgadez y la insatisfacción del propio cuerpo, por lo que la práctica de dietas restrictivas suelen ser antecedentes constantes, así como la obesidad.

Lo anterior nos remite a lo siguiente: la creciente importancia de la “normalidad dietética” y de los comportamientos humanos ante la comida con discursos como “nosotros somos lo que comemos” o “tu alimento es tu mejor medicina”, así como la necesidad de mantener un “peso adecuado y/o saludable” o una imagen corporal “aceptable”, los comportamientos alimentarios de las mujeres se están modificando y en algunos casos

presentan cambios en las prácticas alimentarias que no siempre terminan en lo que se conoce como TCA.

Es dentro de este marco y con base en resultados de estudios cualitativos que se han realizado en otras comunidades rurales de México (Pérez-Gil, Vega y Romero, 2007; Pérez-Gil, Diez-Urdanivia, Pérez , Gutierréz y Valdés, 2001) que se consideró conveniente realizar un primer abordaje a cómo las mujeres que viven fuera de las ciudades perciben su cuerpo y qué tipo de prácticas alimentarias llevan a cabo. Así pues, las interrogantes planteadas fueron las siguientes: ¿Existe entre las mujeres que viven en comunidades rurales mexicanas una preocupación por su cuerpo?, y de ser así, ¿cómo lo perciben?; ¿cuáles son sus prácticas para modificar su cuerpo? Y ¿existen diferencias en la percepción del cuerpo entre las mujeres que viven en la sierra y las de la costa de Oaxaca?

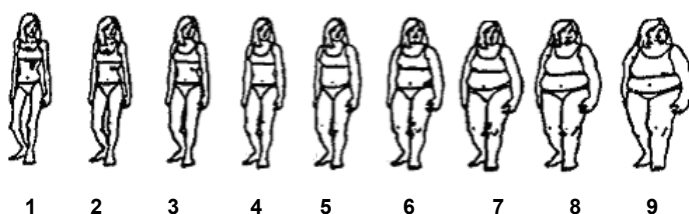
Cómo nos acercamos a las mujeres

La investigación tuvo dos etapas: una primera, de tipo cuantitativo, donde se encuestaron a 245 mujeres entre 15 y 50 años de dos comunidades de la Sierra Juárez (Santiago Laxopa y Santa María Yahuio) y dos de la Costa de Oaxaca (Santa Rosa de Lima y La Luz). Y una segunda etapa, de tipo cualitativo, en la que se entrevistaron en profundidad a 4 mujeres de cada una de las dos regiones (Sierra y Costa). Para fines de este trabajo sólo se presenta parte de la información correspondiente a la percepción del cuerpo y a algunas de las prácticas alimentarias de las ocho mujeres entrevistadas.

Para identificar la percepción del cuerpo se incluyeron modelos anatómicos (Figura 1) y se solicitó a las entrevistadas que señalaran la figura con la que más se identificaban y la que más correspondiera a la pregunta,

¿cómo les gustaría estar? Se clasificaron estos modelos ajustándolos de acuerdo con los criterios de Índice de Masa Corporal (IMC) y se categorizaron de la siguiente manera: Modelo 1, desnutrición 3; modelo 2, desnutrición 2; modelo 3, desnutrición 1; modelo 4 y 5, normal; modelo 6, sobrepeso; modelo 7, obesidad 1; modelo 8, obesidad 2 y modelo 9, obesidad 3.

Figura 1



Quiénes son las mujeres y cómo viven

Las familias de las mujeres son nucleares, unidas por lazos de parentesco. Al momento del trabajo de campo todas vivían con su esposo o una pareja e hijos/as, con excepción de Flavia y Telésfora, ambas de la Costa, que son viudas y viven con la familia de uno de sus hijos. La principal ocupación de las mujeres en las dos regiones fueron los quehaceres domésticos; las mujeres de la Sierra, además, hacían mecapales para vender. Las ocho mujeres tenían casa propia. En las viviendas de la sierra predominan el piso de tierra, las paredes de adobe y los techos de lámina. La mayoría tienen letrina. Mientras que las viviendas de la costa tienen piso de cemento, paredes de adobe y madera; techos de teja, de madera, de cartón, de lámina y de loza y cuentan con fosas y/o sanitarios secos. En ambas regiones las viviendas cuentan con agua entubada.

Cómo son, cómo se perciben y cómo les gustaría ser a las mujeres

La composición corporal de las mujeres de la costa, según el IMC, correspondió al sobrepeso u obesidad, no así las mujeres de la Sierra donde

encontramos más prevalencia de normalidad. En el Cuadro 1 se aprecia la edad y el IMC de las entrevistadas.

Cuadro 1. IMC y edad de las mujeres entrevistadas por región

Sierra	Edad	IMC	Costa	Edad	IMC
Lidia	28	Sobrepeso	Esther	37	Obesidad I
Verónica	40	Sobrepeso	Juana	48	Sobrepeso
Rosenda	40	Normal	Telésfora	46	Obesidad III
Victoria	32	Normal	Flavia	55	Obesidad I

Cuando se les mostraron los modelos anatómicos para marcar con una cruz con el que más se identificaban, Rosenda se relacionó con el modelo anatómico clasificado como Desnutrición 3, Verónica con sobrepeso y las seis mujeres restantes como normales. Es decir, las cuatro mujeres de la costa, a pesar de estar clasificadas con sobrepeso u obesidad, se identificaron como normales. Situación diferente a lo registrado en otros estudios, donde se señala que las mujeres tienden a clasificarse con figuras de mayor peso.

Al marcar con un círculo el modelo que se apegara más a “cómo les gustaría estar”, Victoria de la Sierra y Flavia de la costa, marcaron la figura calificada como normal y el resto de ambas regiones señalaron los modelos anatómicos clasificados con algún grado de desnutrición. Lo anterior nos muestra que hay una tendencia entre algunas mujeres de las comunidades rurales de Oaxaca que se sienten atraídas hacia las figuras delgadas.

Al preguntarles si se sentían “a gusto” con su cuerpo, cuatro de ellas contestaron que sí, cabe señalar que sólo Rosenda y Victoria tiene un IMC dentro de la normalidad. Las razones que predominaron fueron: “*porque ya me acostumbré*” y “*porque no me siento mal*”. Las mujeres que respondieron en forma negativa a esta pregunta y que, efectivamente tenían sobrepeso u obesidad, adujeron, que “*estar gordas hace que no se vean bien*”. Esther con obesidad I mencionó, “*Pues no me gustaría estar ni tan gorda ni tan flaca, me*

gustaría estar más esbelta, más chulita". En la narración anterior aparece el término esbeltez como sinónimo de belleza, a diferencia de gordura, como de fealdad. Llamó la atención que al entrevistar a las mujeres acerca de si les gustaba bailar, aún cuando no se sentían a gusto con su cuerpo, todas las mujeres respondieron afirmativamente, sin embargo, la razón por la cuál les gusta el baile fue diferente, mientras que las mujeres de la sierra lo hacen por "diversión", las costeñas hicieron referencia a sentirse más "sexys". Consideramos importante ahondar más sobre este aspecto, ya que diversión entre las mujeres serranas pudiera ser un término similar a "verse o sentirse más sexy", pero que no se atreven a expresarlo.

Las ocho mujeres coincidieron al señalar que sus cuerpos cambiaron a raíz de que *"tuvieron a sus hijos"*, Casi todas mencionaron que durante su adolescencia eran más "delgadas", Rosenda, que en la actualidad es clasificada como normal, fue la única que mencionó haber *"enflacado"* con el nacimiento de sus hijos: *"Antes yo era gordita parejita y ya con los hijos me quedé así de delgada"*. Al interrogar acerca de cuál era la relación entre el cuerpo y la salud, la obesidad es percibida por las mujeres como una enfermedad, *"la gente obesa está enferma porque no puede trabajar bien, sus movimientos son lentos"* o bien, *"desarrollan más enfermedad"*. Entre los motivos que más sobresalieron, por los cuales la gente es obesa, destacan: la mala alimentación, no hacer ejercicio o porque no *"salen al campo a trabajar"*, sin embargo existe una *"gordura natural"* como lo mencionó Rosenda: *"yo pienso que la gordura natural no es enfermedad porque hay gente gordita que va al campo y trabaja, y hasta hace ejercicio y sigue estando gordita"*. Llama la atención que para las mujeres también existe otra obesidad justificada, es

decir, aquella que no es *“culpa”* de la persona que la padece y que tiene sus raíces en la herencia, o como mencionaron algunas de ellas, *“ya les viene de familia”*. Ante esta situación *“no hay muchas cosas por hacer”*.

Existen ciertas diferencias en la obesidad entre hombres y mujeres, pues las entrevistadas perciben que en el hombre *“es gordura natural”* porque *“a pesar de que ellos salen a trabajar al campo, con todo y todo, tienen obesidad”*, sin embargo, en el caso de las mujeres obesas *“es porque no se cuidaron después del embarazo”*. Al respecto Juana de la costa comentó: *“yo les he dicho a las mujeres que están muy gordas que cuando nos aliviarnos de nuestros hijos debemos cuidarnos, cuarenta días hay que estar fajadas o sin cargar cosas pesadas o no comer cosas grasosas”*. Rosenda, por su parte comentó: *“pues hay mujeres que a veces están gordas pero, porque no salen ni al campo, ni hacen ejercicio, ni hacen leña y sólo están en su casa y yo creo que eso es lo que las hace estar gordas”*. En suma, la obesidad es percibida en forma negativa, ya sea porque perjudica la salud o porque no es estética. Esther mencionó: *“¡Se imagina una mujer gorda! la verdad es que se ve muy fea, parece tambo, gorda y si se pone bata, pues se ve redondita. Así tengo una amiga y le digo, que se ponga ropa más pegada para que se le vea menos la gordura y sale con unos grandísimos camisones y más gorda y fea se ve”*. Por su parte, Telésfora relacionó un cuerpo bonito con un cuerpo delgado: *“Cuando la persona es bonita, o sea, es porque no tenga mucho estómago, que también tenga un brazo bonito, que sus caderas estén regular, y bueno eso es una persona bonita, o sea que tenga cinturita”*. El resto de las mujeres entrevistadas, relacionaron más el cuerpo con la salud y el bienestar físico.

¿Qué comen las mujeres?

La alimentación es el punto central sobre el cual la mirada biomédica centra su atención, la “normalidad dietética” está en el foco de la mayor parte de sus acciones al igual que la medicalización. A diferencia, para la mirada sociocultural, el significado de la comida y de los alimentos son más relevantes que las cantidades de alimentos y de nutrimentos que los individuos ingieren. Las preferencias, los gustos, las aversiones, entre otros muchos componentes, inciden en lo que cada persona consume y es por ello que muchas de las acciones del personal médico no tienen las repercusiones “adecuadas” sobre la población. En el caso particular de las mujeres entrevistadas, éstas realizan tres comidas al día. La dieta habitual de las mujeres de la Sierra Juárez se conforma principalmente por frijoles, huevo, tortillas o pan y café negro, a lo que pueden agregar sopa de pasta, alguna verdura y queso en el desayuno. En la comida por lo general consumen sopa de pasta y/o de arroz, frijoles, tortillas, alguna verdura y a veces carne y por la noche lo que prevalece es el café negro, frijoles y tortillas o lo que *“sobra del mediodía”*. Por su parte, las mujeres de la costa oaxaqueña, aún cuando manifestaron consumir menos alimentos durante el desayuno, por ejemplo, café y pan y algunas señoras, cereales, frijoles, tamales y queso; en la comida, consumen más productos de origen animal, como carne de res, de pollo y huevo, además del arroz, verduras, frijoles y tortillas. Por la noche, la cena o merienda es ligera y lo que prevaleció fueron el café o leche, el pan o las tortillas y los frijoles. En suma, al parecer comen lo que el personal de salud consideraría, “adecuado”.

Las mujeres de la costa mencionaron *“comer fruta entre comidas”*, mientras que las serranas lo condicionaron a *“cuando hay dinero”*, no obstante a sus hijos *“si les dan del dinero del programa Oportunidades para que*

compren dulces o frituras en la tienda comunitaria". Si nos basamos en estas dietas habituales, no existe una razón aparente para que, sobre todo las mujeres costeñas, tengan sobrepeso y obesidad, sin embargo, las formas de preparación tradicionales pueden ser determinantes en los padecimientos.

Una de las prácticas que llamó más la atención es la elevada cantidad de azúcar que compran las mujeres de la sierra, ya que, dependiendo del tamaño de la familia, adquieren entre 3 y 7 kg de azúcar por semana, sobre todo para endulzar el café, a diferencia de las mujeres de la costa que compran de 1 a 2 Kg. Si este consumo es cierto, los miembros de cada familia serrana estarían consumiendo de 400 a casi 1000 gramos de azúcar por persona al día, lo que se convertiría en uno de los factores causales del sobrepeso y obesidad en las comunidades de la Sierra. Aunque, por lo menos en las mujeres encuestadas en la primera fase y las entrevistadas en la segunda fase, la prevalencia de obesidad fue menor al compararlas con las señoras de la costa, que "supuestamente" consumen menos azúcar y comen alimentos más nutritivos y considerados como sanos. El consumo de refresco es menor entre las mujeres de la Sierra Juárez. Sería interesante profundizar acerca del significado que tiene el azúcar entre las familias de la Sierra Juárez, antes de prohibirles este consumo tan alto.

Por otro lado no se encontró un patrón de alimentos que engordan, aunque prevalecieron las grasas y el pan en ambas zonas. Entre los alimentos que no engordan, las verduras fueron las más mencionadas, por "estar más cerca de la naturaleza", como lo refirieron las mujeres de la Sierra. Resalta el hecho de que las señoras de la costa, señalaron algunas características de los alimentos, por ejemplo, *"que no tengan grasas o que sean bajos en grasas y*

en calorías”, aunque no especificaron cuáles. Para el caso de las tortillas, si éstas son blandas “engordan” y si son tostadas, pierden esta característica y los refrescos no son considerados como productos que causan obesidad. De las ocho mujeres entrevistadas, sólo Flavia, Juana y Lidia reconocieron “saber algo de los productos *lights* o bajos en calorías”, porque los han visto en la televisión y porque los venden en la tienda de su comunidad, pero aún no los han consumido.

En síntesis, podemos mencionar que existe un problema de sobrepeso y obesidad en las mujeres de la Costa y una preocupación por el cuerpo entre las mujeres de las dos regiones lo que deriva en una preferencia por estar más delgadas. La obesidad es percibida como algo no estético y que se relaciona con enfermedad, aunque también se reconoce que hay mujeres y hombres que “ya son así”. Se percibe que las mujeres engordan por la maternidad. No se detectaron problemas por falta de alimentos y sí existen “saberes” acerca de que ciertos alimentos engordan, aunque todavía no hay una práctica de consumir alimentos bajos en calorías entre las mujeres, aún cuando saben “algo” de ellos. Finalmente, nuestra propuesta gira en torno a la necesidad de retomar estos aspectos y muchos otros relacionados con la cultura de la alimentación y las representaciones sobre el cuerpo, si lo que se pretende es modificar algunos de los comportamientos alimentarios que realmente perjudican el estado de salud de las mujeres.

Bibliografía

1. Gracia M. (2005) Comprender la modernidad alimentaria: desde y más allá de la normas. *Rev Int de Soc*; 40:7-30
2. Lora-Cortez CI, Saucedo –Molina TJ. (2006) “Conductas alimentarias de riesgo e imagen corporal de acuerdo al índice de masa corporal en una muestra de mujeres adultas de la ciudad de México”. *Salud Mental*; 29 (3): 60-67

3. Olaiz Fernández G, Rivera Damarco J, Shama Levy T, Rojas R, Villalpando Hernández S, Hernández Ávila M, Sepúlveda Amor J. (2006) Encuesta Nacional en Salud y Nutrición 2006. Cuernavaca, México: Instituto Nacional de Salud Pública.
4. Pérez-Gil SE, Vega L, Romero G. (2007) Prácticas alimentarias en mujeres rurales: ¿una nueva percepción del cuerpo?. Salud Pública de México; 49(1):1-11
5. Pérez-Gil SE, Diez-Urdanivia S, Pérez L, Gutierréz G, Valdés S. (2001) Consumo de energía y proteínas de mujeres en dos zonas rurales de México: una aproximación cualitativa y de género. Rev. Nutrición Clínica; 4(1):4-12
6. Toro J. (1996) El cuerpo como delito. Anorexia, bulimia cultura y sociedad. Barcelona: Ariel Ciencia.

EL CUERPO PASIONAL DE LA PELÍCULA COMO AGUA PARA CHOCOLATE

PONENTE: Silvia Marques

Extremo disfrute/extremo dolor: la encarnación del placer y la diversidad en el erotismo

1. Introducción

Película de Alfonso Arau , basada en novela de Laura Esquivel. Recibió el Oscar de mejor película extranjera de 1993. Es una película conocida en el todo mundo y reconocida como una obra de arte.

2. Enredo

A principios del siglo XX, matriarca autoritaria vive con sus tres hijas en una hacienda de la frontera del norte de México. Una tradición familiar determina que la hija menor no puede casarse. Pero es Tita, la hija menor, la primera a despertar el amor de un hombre que pide su mano en casamiento. Elena, madre de Tita, niega el pedido e ofrece Rosaura, su hija mayor para el novio de Tita. Pedro, el amado de Tita, acepta el cambio de novias para estar cerca de Tita, su verdadero amor. Casi treinta años después Rosaura muere y Pedro pide la mano de Tita más una vez. Tita acepta el pedido, pero mientras hacen amor, Pedro tiene un infarto y muere. Desesperada, Tita comete el suicidio.

3. La comida como canal de comunicación

Tita y Nacha hacen la tarta de casamiento de Rosaura y Pedro. Tita, muy infeliz, llora sobre la masa. Después de comer la tarta, los invitados del casamiento lloran porque sienten nostalgia de sus amores. Después del lloro colectivo, todos corren para los baños y establo para vomitar. El casamiento de Rosaura y Pedro no fue por amor.. La tarta de casamiento despertó el lloro de los invitados, en primer lugar, porque tenía las lágrimas de Tita en la masa. En segundo, porque representaba una unión sin amor. En la final de la película es mostrado el casamiento de Esperanza, hija de Pedro. Después de comer la tarta, los invitados empiezan a besarse porque es un casamiento por amor.

Tita hace codornas con salsa de rosas. Su plato es tan delicioso y refleja tan bien su amor por Pedro, que todos que lo comen sienten sus emociones afloradas. Rosaura se siente mal y Gertrudis huye de la casa y de la dominación materna para vivir libremente su sexualidad. Rosaura se siente mal porque sus emociones también son afloradas, pero ella sabe que no tiene el amor y el deseo de su marido, despertando un profundo sentimiento de frustración. Elena recuerda de su amor y tal hecho la incomoda. Pedro y Tita hacen amor a través de las codornas con rosas y sus miradas que cambian durante la comida.

4. Sentimientos cambiados en reacciones físicas

Tita era una joven virgen cuando amamantó su sobrino. El amor de Tita por Roberto era tan grande que su cuerpo fue capaz de producir la leche para alimentarlo. Rosaura sufrió con graves problemas digestivos que la hicieron padecer por muchos años. El sufrimiento por saber que su marido quería a Tita dejó Rosaura enferma.

Después de hacer amor con Pedro, Tita tiene un embarazo psicológico. Su madre, del mundo de los muertos vuelve para atormentarla porque está embarazada de su

cuñado. Pero, cuando Tita dice a su madre que siempre la odia, se libra de su presencia cruel y sus reglas vuelven.

5. Algunas consideraciones

Como agua para chocolate , de una manera sensible y poética, trabaja con dos temas muy interesantes: la expresión del erotismo manifestado pela arte de cocinar y los sufrimientos de la alma cambiados en reacciones físicas. La dolor emocional o el placer pueden cambiar nuestros cuerpos.

Publicidade: crônica social das exclusões dos corpos diferentes¹

Tânia Márcia Cezar Hoff²

Resumo:

Texto midiático, a publicidade é produção cultural que reflete o dinamismo das mudanças de hábitos e de costumes da sociedade. O diálogo com os acontecimentos do presente e a sintonia com as tendências de comportamento dos diferentes públicos a que se destina conferem à mensagem publicitária um valor de crônica social, isto é, de registro das relações cotidianas, das concepções de mundo e também das transformações sócio-culturais.

A partir das representações de corpo presentes em três momentos significativos da história da publicidade no Brasil – décadas de 1920, 1960 e 2000 --, investigamos as relações entre o corpo representado no discurso publicitário em cada período estudado e as transformações sócio-culturais da sociedade brasileira no tocante às práticas de consumo.

Trata-se de uma abordagem teórica e aplicação a um *corpus* definido, partindo de pressupostos da filosofia de Michel Foucault, no que se refere à compreensão do corpo e da mídia, bem como da utilização do método de revelação do objeto estudado. Ou seja, procuraremos utilizar o método genealógico para revelar o corpo enquadrado pelo discurso publicitário e verificar como o corpo publicizado gerou um conhecimento e uso do corpo, contribuindo para a constituição de práticas de consumo.

Desenvolvimento do mercado brasileiro: outra colonização

O nascimento oficial da publicidade no Brasil aconteceu em 1808, quando surgiu o primeiro jornal de nosso país, a *Gazeta do Rio de Janeiro*, e nele foi veiculado o primeiro anúncio: “aquele anúncio inaugural, de imóvel, funda a nossa dinastia dos classificados. É nesse formato, a imperar todo o século passado enchendo jornais, que se alugam, compram e vendem casa, carruagem ou escravo, que se oferecem produto, professor ou padre”³.

Já no século XIX observamos os primeiros movimentos para a transformação do Brasil agrário em urbano. A sociedade brasileira chega ao século XX, com os primeiros pilares do mundo burguês erigidos, mas isso não significa que os esforços dos grupos dirigentes, nas mais diversas regiões de nosso território, tenham alcançado êxito pleno no

¹ Trabalho apresentado no III Congreso Internacional de Artes, Ciencias y Humanidades: El Cuerpo Descifrado, na linha temática El racismo: las exclusiones a los cuerpos diferentes em las sociedades multiculturales.

² Doutora em Letras pela FFCHL-USP e professora e pesquisadora do Programa de Mestrado em Comunicação e Práticas de Consumo da Escola Superior de Propaganda e Marketing – ESPM/SP. E-mail: thoff@espm.br.

³ RAMOS, Ricardo. 1500-1930 – Vídeoclipe de nossas raízes. In: CASTELO BRANCO et al. (orgs.). **História da propaganda no Brasil**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1900. p.1.

intento de *civilizar* o país. O Brasil caminhara, é fato, no aprendizado dos ideais burgueses, entretanto conformando-se em intensidades e maneiras diferentes nas suas variadas regiões e também nas diferentes camadas sociais que constituíam nossa população.

Durante a *Belle Époque* 1890-1920, com a plena instauração da ordem burguesa, a modernização e a higienização do país despontavam como lema dos grupos ascendentes, que se preocupavam em transformar suas capitais em metrópole com hábitos civilizados, similares ao modelo parisiense. Os hábitos populares se tornaram alvo de especial atenção no momento em que o trabalho compulsório passava a ser trabalho livre. Nesse sentido, medidas foram tomadas para adequar homens e mulheres dos segmentos populares ao novo estado de coisas, inculcando-lhes valores e formas de comportamento que passavam pela rígida disciplinarização do espaço e do tempo do trabalho, estendendo-se às demais esferas da vida⁴.

Se a sociedade brasileira sofre impactos decorrentes dos esforços para a transformação, eles deixaram sua marca no comportamento e nos valores mais que na economia e no mercado. Embora seja expressivo o número de pessoas que deixou o campo para instalar-se nas cidades, o Brasil caracterizava-se como um país agrário nas primeiras décadas do século XX: “em 1930 éramos ainda um país essencialmente agrícola e monocultor, cuja produção era representada pelo café: cerca de 80% de nossa produção e mais de 90% da exportação”⁵.

No processo de transformação do Brasil rural em urbano, a publicidade, produção cultural oriunda da vida na cidade, conta-nos a história do nascimento e desenvolvimento do mercado e das práticas de consumo. Do modelo jornalístico, semelhantes aos classificados, que imperava no século XIX até as revistas de duas cores com diagramação inspirada na estética francesa, a publicidade denuncia o mercado incipiente e a inexistência da indústria nacional.

A criação publicitária limitava-se a anúncios de lojas(Casa Nunes, Calçados *Fox*), artigos de vestuário, também alguns poucos produtos alimentícios (farinha Láctea, ovomaltine), os primeiros automóveis (*Studebaker*, *Chevrolet*), cosméticos (creme *Pollah*, Sabonete Santelmo) e medicamentos (Pastilha Dr. *Richards*, Elixir Nogueira, Cafiaspirina), dentre outros. Destaque especial para cosméticos e medicamentos, o que talvez se explique em função do projeto de *higienizar* as cidades e de *afrancesar* os hábitos e costumes urbanos.

⁴ SOIHET, Rachel. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In: PRIORE, Mary Del (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997. p. 362.

⁵ CASTELO BRANCO, Renato. A evolução econômica do Brasil e a contribuição da propaganda. In: _____et al. (orgs.). **História da propaganda no Brasil**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1900. p.70.

Como tornar urbana uma população com hábitos e comportamentos agrários? Ou ainda, como desenvolver uma nova ordem social, agora numa perspectiva da convivência nas cidades, sem passar por um complexo processo de disciplinarização e pedagogização? Note-se a disciplinarização do corpo pela disseminação dos valores e práticas da vida urbana e também o início da pedagogização das práticas de consumo no Brasil. Nas primeiras décadas do século XX, a ciência médica toma lugar relevante no ensinamento da vida urbana. Os meios de comunicação como o jornal, a revista e o rádio também contribuem, entretanto inferimos que seu alcance fosse pequeno em decorrência do baixo poder aquisitivo da população. O processo parte, assim, das classes de maior poder aquisitivo e se espraia para as demais: certamente não de forma organizada e nem concomitante.

E a publicidade? Qual era o público consumidor dos produtos divulgados pelas revistas da época? Com vista nos anúncios ali veiculados, depreende-se que se trata de um público de alto poder aquisitivo: sapatos, cremes, meias de *nylon*, medicamentos industrializados, diferentemente das atuais práticas de consumo, não eram produtos acessíveis à população de baixo poder aquisitivo. A nosso ver, o processo de disciplinarização e de pedagogização atua tanto no uso freqüente de argumentos médico-científicos como também auxilia no ensino.

Nos corpos representados nos anúncios da década de 1920, por exemplo, predominam o feminino numa evidente referência aos padrões estéticos europeus. No anúncio do Sabonete Santelmo, ao lado do desenho de duas mãos, lê-se: *Todas o querem apanhar porque desejam ser **brancas**, macias, finas e perfumadas* (grifo nosso). Num país moreno como o Brasil, afirmar que as mãos desejam ser *brancas* implica uma exaltação da pele clara do corpo europeu em detrimento da pele acobreada do silvícola e da negra dos escravos.

Destaque-se também que somente as mulheres pertencentes às classes de alto poder aquisitivo, mães de família e senhoras do lar conforme os ideais burgueses, poderiam ter mãos com tais características. As mulheres das classes populares, lutando pela sobrevivência costureiras, lavadeiras, empregadas domésticas, doceiras e todo tipo de trabalho braçal, teriam mãos grossas, com calosidades e pele tisonada pelo sol, sem mencionar questões econômicas que impediam a compra de produtos para beleza. Até aproximadamente a década de 1960 sabonetes, por exemplo, eram considerados produto de luxo, isto é, caros e sofisticados para grande parte da população brasileira.

As imposições da nova ordem tinham respaldo da ciência, o paradigma do momento. A medicina social assegurava como características femininas, por razões biológicas: a fragilidade, o recato, o predomínio das faculdades afetivas sobre os intelectuais, a subordinação da sexualidade à vocação maternal⁶.

O anúncio do Tônico Iracema⁷, indicado para fortalecer os cabelos, confirma a percepção de que o corpo europeu é o modelo: a peça é ilustrada por um desenho de corpo inteiro de uma índia com feições caucasianas. Salvo o cabelo comprido e de cor preta, o cocar e os adereços de pena, nada mais identifica sua etnia: lábios e nariz finos, cintura bem marcada e quadril largo denunciam o descompasso entre as características físicas do corpo do indígena brasileiro e aquelas da criação publicitária.

Os anúncios do Elixir de Inhame e do *Nutrion*, medicamentos indicados para debilidade física e mental, exemplificam o que um leitor de revistas da época presenciaria: o desenho é técnica amplamente utilizada e as representações de corpo parecem inspirar-se na mitologia grega ou na arte clássica: são figuras de semideuses, fortes, sensuais, reforçando nossa suspeita de que há uma distância considerável entre os corpos representados na publicidade e aqueles existentes em nossa sociedade.

Mencione-se também que na década de 1920 desenvolvia-se no Brasil o Movimento Modernista, que tem como marco a Semana de Arte Moderna, realizada no teatro Municipal de São Paulo em 1922, e cuja proposta era trazer a realidade e a cultura nacionais para as produções culturais. A publicidade, no início do século, passa ao largo desse movimento, revelando que o modelo criativo bem como a narrativa do consumo construída no período toma como referência outras realidades que não a brasileira.

Ao produzir uma intervenção orientada por um projeto de modernização material e simbólica da cidade, pensado a luz da imagem da cidade européia, o urbanismo do início do século contem a aceitação tácita da exclusão social de tudo o que lhe parece a negação desta modernidade.⁸

Nessa perspectiva, as representações de corpo brasileiro teriam sido esquecidas, pois não há espaço para o que é nacional quando se deseja modernizar a sociedade brasileira a partir de soluções externas. O projeto de sociedade burguesa brasileiro não

⁶ SOIHET, Rachel. *op. cit.*, p. 363.

⁷ Veiculado na Revista *Eu sei Tudo*, em 1926

⁸RIBEIRO, Luiz Cesar. Cidade, nação e mercado: gênese e evolução da questão urbana no Brasil. In SACHS; Ignacy at all. **Brasil**: um século de Transformações. Sao Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 142

considera nossa realidade: a publicidade responde ao projeto de modernização, daí excluir o que é nacional.

Quando a técnica utilizada é a fotografia, observam-se duas representações distintas de corpo feminino. De um lado, imagens glamourosas, numa evidente exibição de saúde e beleza. As mulheres/modelos retratadas têm pele clara e usam roupas de estilo francês, reforçando nossa percepção de que o corpo europeu é a representação hegemônica na criação publicitária da época.

De outro lado, nos relatos ou testemunhos que proclamam as qualidades terapêuticas de pastilhas e/ou elixires, o que se vê são corpos de pessoas doentes, magras, abatidas. É comum o uso do recurso *antes e depois*, demonstrando como determinado medicamento promoveu o bem estar: nesses casos, diferente do que se possa imaginar, a imagem do paciente restabelecido não tem glamour, trata-se de uma imagem de caráter documental, roupas e penteados do cotidiano. O texto desse tipo de anúncio consiste, freqüentemente, no testemunho de maridos que atestam a qualidade de um medicamento, informando os males os males sofridos pela esposa e enfatizando seu total restabelecimento.

Ressalte-se que o recato consiste num predicado louvável do comportamento feminino na década de 1920 – daí suas vestimentas sem *glamour*. O anúncio ganha caráter de informe social, ou seja, uma espécie do que conhecemos hoje por campanha de utilidade pública, produzida por um consumidor grato pela recuperação de sua mulher. O anúncio das Pílulas Dr. *Richards* exemplificam esse tipo de criação publicitária, que apresenta o testemunho de um consumidor que vem a público divulgar os benefícios do produto.

Uma questão que merece ser aprofundada diz respeito ao público ou audiência da publicidade do Brasil nas primeiras décadas do século passado. A julgar pelas representações de corpo ali presentes, encontramos a mulher como principal audiência das revistas veiculadas na época. Se a mulher era o alvo no processo de disciplinarização e pedagogização da sociedade por que não o seria da publicidade no que se refere a outro processo igualmente importante: o do desenvolvimento das práticas de consumo no Brasil? Como o povo brasileiro adentra-se ao universo do consumo e que imaginário se constrói em relação a essa prática?

Parece-nos que o processo de pedagogização do consumidor brasileiro desenvolveu-se durante quase todo o século XX ancorado no público feminino: se na publicidade de modo geral predominam as representações do corpo feminino, poderíamos considerar que a mulher foi um dos principais vetores de disseminação das práticas de consumo. Uma vez que o projeto burguês brasileiro⁹ tem a mulher como elemento fundamental, posto que caberia a ela cuidar do lar e da família e, por extensão, manter a sociedade organizada, caberia também a ela assimilar as transformações da nova ordem social e econômica, bem como a do consumo.

Figura central na transformação dos hábitos e costumes pelos ideais burgueses, a mulher vê-se também responsável pelo aprendizado das práticas de consumo. O homem assume o lugar de provedor das condições econômicas e a mulher de administradora de tais proventos, responsabilizando-se pela economia doméstica.

Na década de 1960, a oferta de produtos se amplia em relação àquela dos anos 1920. O processo de urbanização desenvolvia-se com êxito e a sociedade brasileira respondia aos imperativos da nova ordem:

Num período relativamente curto de cinquenta anos, de 1930 até o início dos anos 80, e, mais aceleradamente, nos trinta anos que vão de 1950 ao final da década dos 70, tínhamos sido capazes de construir uma economia moderna, incorporando os padrões de produção e de consumo próprios aos países desenvolvidos.¹⁰

Os números bem revelam tal crescimento: em 1950, 10 milhões de brasileiros eram citadinos e 41 milhões moravam no campo. Em três décadas, grande parte de sua população rural se desloca para as cidades.

Foi assim que migraram para as cidades brasileiras, nos anos 50, 8 milhões de pessoas (cerca de 24% da população rural do Brasil em 1950); quase 14 milhões, nos anos 60 (cerca de 36% da população rural de 1960), 17 milhões, nos anos 70 (cerca de 40% da população rural de 1970). Em três décadas, a espantosa cifra de 39 milhões de pessoas!

¹¹

Nesse cenário social, o lugar da mulher na publicidade permanece central, assim como o observado na década 1920, mas com ênfase na família. A mulher agora é enfaticamente representada como mãe e dona de casa, de modo que as representações de corpo feminino apresentam-na em diferentes situações, variações do tema *vida doméstica*:

⁹ Ver PRIORE, Mary Del (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.

¹⁰ SOUZA, Martins Jose. A vida Privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: SCHWARCZ, Lilia (org). **História da vida Privada no Brasil**: contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.562.

¹¹ SOUZA, Martins Jose. **Op. Cit.** P. 581

vestida de noiva, vestida para festa ou para a prática esportiva, reunida no conforto do lar com os filhos e o marido; reunida com as amigas; passeios com a família; cenas alusivas às atividades domésticas como lavar, cozinhar, cozer, limpar – raramente a mulher aparece realizando a atividade, mas quase sempre ao lado de eletrodomésticos.

As representações de corpo feminino ainda predominam nesse período, embora já se vislumbre a presença do corpo masculino e infantil com maior frequência. As representações de corpo masculino, por exemplo, sofrem o mesmo enquadramento social que os femininos: predominam o marido ou o pai provedor em cenas com a família ou no trabalho. Exceção seja feita a um anúncio das malhas *Hering* que apresenta um homem em trajes íntimos – calção e camiseta sem manga.

O modelo de corpo europeu, tão evidente na década de 1920, transforma-se nos anos de 1960: o Brasil passa a olhar os procedimentos de *marketing* e os progressos profissionais advindos dos EUA. Segue-se que os corpos representados na criação publicitária brasileira revelam ter um novo paradigma: o norte americano, o que não implica mudanças significativas, pois, ainda assim, trata-se do corpo europeu. As técnicas de produção da publicidade e que sofreram grande impacto quando passamos a adotar o *modus operandi* do marketing da América do Norte.

No início da década de 1960, a publicidade assemelha-se a da década de 1920 no que se refere às técnicas de elaboração: há um predomínio do desenho. Um leitor atento perceberá o aumento da oferta de produtos e de peças publicitárias; perceberá também que, aos poucos, o desenho desaparece e a fotografia ganha espaço. No final dessa década, a estética da criação publicitária terá se transformado significativamente e as representações de corpo também, embora ainda não tenha olhos para o corpo da cultura brasileira.

A publicidade também se desenvolve na área da mídia, pois datam do período os primeiros trabalhos de reflexão sobre os dados de pesquisa de mercado, os objetivos do planejamento e o plano de mídia: “a mídia teve o primeiro contato com o computador no Brasil no final da década de 1960, em 1969 para sermos mais precisos, com a fundação do Audi-TV”¹². A importância do plano de mídia é evidente porque assegura certa racionalidade ao processo de divulgação: para quem divulgar e quando passa a ser uma preocupação, apesar de se saber - pelo viés teórico - que tal controle é impossível.

¹² CASTELO BRANCO, Renato. Uma visão da mídia em cinco décadas. In: _____, et al. (orgs.) **História da propaganda no Brasil**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1900, p.138.

A década de 1960 foi particularmente fértil no que se refere a percepção de uma identidade brasileira pelos movimentos sociais e culturais, o tropicalismo e um exemplo. Outros movimentos sociais que agitavam a cena mundial também faziam presença no Brasil e intensificavam a compreensão de nossos valores socioculturais. Entretanto, também aqui a publicidade não dialoga com as causas e as identidades nacionais: “a diferença é que agora a intervenção negadora das diferenças e do conflito é justificada não por necessidades das tarefas históricas para a construção da Nação, do estado ou do Progresso, mas em razão dos imperativos da racionalidade instrumental do mercado”¹³.

O que se pode inferir de tal acontecimento é que a publicidade intensifica os procedimentos de controle. Quando denunciarmos que na década de 1990 a publicidade brasileira revela a segmentação de mercado, pretendemos apenas evidenciar o quanto os publicitários ampliaram suas percepções do mercado. Na última década do século XX observamos uma diversificação de corpos na criação publicitária. É o que estudaremos a seguir.

Corpos diferentes para o mercado

A presença de corpos diferentes na publicidade brasileira atual decorre de mudanças promovidas no *marketing* em relação aos limites do mercado. A segmentação dos públicos promove a aparição de representações de corpo anteriormente excluídas da publicidade brasileira. Diferente da situação de repetição de representações de corpos que se vislumbra na década de 1960, por exemplo, o século XXI apresenta uma diversificação surpreendente.

O corpo masculino bem exemplifica a diversidade observada nas representações de corpos na publicidade brasileira atual: até meados da década de 1990, as imagens de corpos masculinos em peças ou campanhas publicitárias apresentavam, na sua maioria, o homem em papéis sociais como os de provedor, trabalhador, pai e marido¹⁴. Esses expressam a institucionalização e a regulamentação dos papéis sociais dos homens. No entanto, na década de 2000, observam-se imagens de corpo masculino fora dos papéis sociais mencionados - exposição do corpo de forma erótica, preocupação com beleza e

¹³ RIBEIRO, Luiz Cesar. Cidade, nação e mercado: gênese e evolução da questão urbana no Brasil. In Op. Cit. p. 155-156.

¹⁴ Ver HOFF, Tânia. Imaginário de corpo masculino na publicidade brasileira. Relatório final de pesquisa, Biblioteca da ESPM: SP, 2001. Nesse texto, abordamos questões de gênero e dos movimentos que clamam por liberdade sexual como o feminista, o homossexual etc.

moda. São novas representações do corpo masculino e provavelmente expressem novos olhares que se revelam no discurso publicitário.

A cultura, em especial a do consumo, se materializa nos produtos: a recente descoberta do público masculino pelo mercado promoveu o desenvolvimento de produtos e serviços de beleza e de moda. Novas informações serão registradas no texto-corpo masculino e um processo de re-significação tem início com tal tendência de mercado: há menos de um século, um corpo magro, que permitisse visualizar o contorno dos ossos, seria considerado doente, tísico, contrário à noção de saúde e de beleza vigentes na cultura brasileira da época. Hoje, corpos com tal compleição são valorizados e desejados.

A crescente presença do corpo masculino na mídia exemplifica o processo de incorporação da não-cultura. Apesar de existir enquanto materialidade e guardar informações, permaneceu inalterado na rede de significados que se manifestam na cultura. Quando algo não significa ou se mantém silenciado, não comunica – não existe.

Até o final do século XX, quando a ciência e a mídia empreenderam leituras deste corpo-texto e o revelaram na cultura, o corpo masculino e mesmo a masculinidade permaneceram intocados¹⁵; uma espécie de tabu: paralisados no tempo, passando ao largo das discussões a respeito do corpo feminino. Talvez as rupturas promovidas pelas discussões a respeito do feminino e da feminilidade tenham despertado o interesse pelo masculino e pela masculinidade.

Comparemos: por que o corpo feminino é alvo de especulações práticas e teóricas há alguns séculos em detrimento do masculino? Para Foucault¹⁶, o saber sobre o corpo se desenvolve a partir do século XVII, com a Medicina, expande-se para outros campos como a sexualidade, a psicanálise, a psiquiatria, a ortopedia etc. Ao tratar do controle do corpo, permite-nos entrever que as práticas da medicina estavam voltadas para o corpo feminino. Quatro séculos de significados constroem um imaginário.

O corpo feminino manteve-se, por oposição ao masculino, como centro de interesse: o olhar masculino fundamentou a perspectiva desde a ciência até as artes nas sociedades patriarcais. O imaginário de corpo feminino foi construído ao longo dos últimos séculos a partir do olhar masculino que privilegiou a alteridade: que segredos escondem o *outro* corpo, diferente e objeto de especulação na contemporaneidade.

¹⁵ Não encontramos peças ou campanhas publicitárias brasileiras que abordam explicitamente a questão homossexual, entretanto vale salientar, aqui, que tal movimento tem crescido significativamente e afeta as representações do corpo masculino e da masculinidade na mídia em geral

¹⁶ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

Do rico imaginário de corpo feminino apenas alguns conteúdos são utilizados na publicidade de forma recorrente: em especial aqueles da instância superficial que alimentam com suas imagens institucionalizadas e pouco espontâneas de nossas criações culturais midiáticas. No entanto, como há muitas facetas para se esse corpo, encontram-se imagens de corpo feminino em diversos papéis sociais: mãe, mulher fatal, amiga, etc.

Por sua vez, o corpo masculino permaneceu oculto. A criação publicitária atesta esse ocultamento: até início dos anos 1990, a presença de imagens de corpos masculinos na publicidade é significativamente menor que a de femininos e são raras as imagens de corpos masculinos *seminus*. Representava-se o corpo masculino, predominantemente, a partir dos papéis sociais: homem-pai; homem-amigo; homem-marido; homem-profissional; homem-amante; homem-investidor; homem-cantor; etc.

Atualmente, coexistem tanto imagens de corpo masculino identificadas com um discurso *prêt-à-porter* – representação sedimentada e, embora construção social, quase naturalizada - sobre a masculinidade¹⁷ quanto novas perspectivas ou tendências. Ou seja, ao lado de imagens que representam o homem-provedor, pai ou trabalhador encontram-se imagens de corpos masculinos com apelo erótico, atletas, *descolados*, *metrosessuais* etc.

O segmento masculino tem se mostrado promissor: os altos índices de crescimento referem-se à indústria da beleza e da moda, o que sugere não haver inovação quando o mercado amplia as fronteiras em direção a novos segmentos. O corpo masculino não é abordado numa perspectiva inovadora: apenas foram transpostos para o corpo dos homens os mesmos tratamentos de beleza já existentes para mulheres. Pode-se estabelecer a analogia entre mulher-objeto e homem-objeto, denunciando o fato de que o corpo masculino parece ter entrado em evidência como um substituto ou uma possibilidade a mais em relação ao corpo feminino, já tão exposto.

Outro exemplo de inclusão de corpos que se encontravam excluídos da publicidade é a campanha do sabonete e hidratante Dove que valoriza a beleza real, corpos distintos do padrão, mas também belos. Trata-se de outra beleza, como a dos corpos das minorias que lutam por direitos iguais. Entretanto, vale aqui ponderar que a *beleza real*, na campanha do produto, refere-se à beleza da maior parte da população. Contrariamente, o grupo da beleza perfeita é formado por uma seleta e diminuta parcela populacional.

¹⁷ LINS, Daniel (org.). **A dominação masculina revisitada**. Campinas, SP: Papyrus, 1998. p. 09.

Trazer a *beleza real* para as peças publicitárias, lugar que a rigor não opera com corpos dessa natureza, significa dar voz a um grupo majoritário e silenciado. Sob essa perspectiva, a inclusão de novos corpos no mercado confunde-se com o discurso político-democrático que apregoa igualdade de direitos a todo cidadão. Atentemos para o detalhe de que o mercado faz inclusão para o consumo e, por conseqüência, pode promover alguma transformação social por conta da divulgação de novas representações de corpos.

Há outros exemplos referentes ao segmento negro: a campanha da coleção Bronze Brasil, de O Boticário, veiculada em 2004/2005 para divulgar uma linha de maquiagem para pele morena também exemplifica a retórica democrática, a extensão do mercado e a ênfase mercadológica na segmentação. Amplia-se o mercado por meio da fragmentação: públicos pequenos podem ser melhor controlados, estudados, mensurados etc. As campanhas para pele morena e para pele negra denunciam a percepção das possibilidades desses segmentos para o consumo.

Em 1997, a Unilever lançou o *shampoo* Seda Hidraloe para cabelos cacheados. Em setembro de 2003, a marca Rexona, também da Unilever Higiene e Beleza, lança a linha de desodorantes antitranspirantes Rexona *Ebony*, para pele morena e negra. Em 2004, a AMP-Soluções Terapêuticas lançou o curativo *Color-Aid*, especialmente desenvolvido para pele morena e negra.

Acrescente-se, ainda, a presença dos corpos deficiente e idoso na criação publicitária. Dois grupos impensáveis na lógica do *marketing* dos grandes públicos, mas plausíveis e passíveis de serem considerados na perspectiva da segmentação. Observar o mercado por segmento implica conhecer as partes com profundidade, identificar peculiaridades e abordar com mais eficiência.

Outros exemplos de inclusão de corpos diferentes na publicidade atual resultam em análises muito semelhantes daquela desenvolvida a respeito da emergência do corpo masculino. Os demais corpos identificados pelo *marketing* respondem ao movimento de expansão do mercado.

Mercado e sociedade: diferenças

Somente nas duas últimas décadas percebeu-se a existência de muitos grupos ainda não diagnosticados pelo *marketing*: o mercado brasileiro é menor que a sociedade brasileira, de modo que as práticas de consumo dizem respeito a uma parcela da população. A crescente divulgação de que o mercado descobriu as classes *C* e *D*, e o aumento de linhas de crédito para pessoas de baixo poder aquisitivo, bem revelam a expansão que traz para o universo do consumo parcelas da população que não se viam representadas na publicidade.

O *marketing* constitui um saber sobre a mercadoria e transpõe, para o corpo, as suas normas de controle: erradica a doença ou as imperfeições e estabelece um novo modelo de corpo - belo, saudável e produtivo – no mercado. No discurso econômico, o corpo-mercadoria recebe tratamento semelhante ao do produto: deve ser planejado e definido conforme princípios do *marketing*, ou seja, obedecendo às regras que emanam do mercado. Os diferentes corpos presentes na publicidade, embora com aspectos distintos no que se refere aos grupos que representam e a seus imaginários, desempenham a mesma função: são corpos-produto carregados de significações próprias do imaginário da mercadoria.

Os corpos-produto são estetizados e encontram-se em constante exibição¹⁸, são apresentados como mercadoria e, como tal, obedecem às táticas de venda: passam por uma criteriosa análise de eficiência e de qualidade, encontram-se disciplinados, controlados, catalogados e classificados. As revistas de nu masculino são exemplos da estetização do corpo masculino e da divulgação de padrões de beleza para este corpo.

Em suma, os corpos são os mais complexos e eficazes dispositivos de poder a serviço do saber econômico¹⁹. Há uma única economia para todos. Os diferentes corpos encontram-se disciplinados por táticas e práticas de consumo e representam índices de venda, taxas de crescimento de mercado, porcentagem destinadas a investimentos em diversos setores.

A diversificação das representações de corpo na publicidade aponta para questões de mercado antes de questões étnicas, democráticas ou conquistas de minorias. Os corpos diferentes apresentam-se como mais uma possibilidade mercadológica.

A representação de corpos diferentes, outrora ausentes da criação publicitária, pode ser avaliada como algo positivo: o diferente está ali representado, tem alguma visibilidade

¹⁸ GIDDENS, Anthony. **A estética da mercadoria**. São Paulo:UNESP, 1998.

¹⁹ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.

e a sociedade brasileira se apresenta de modo plural. As escolhas do que representar – as afirmações, as rejeições e as ausências -- revelam alterações na percepção da realidade representada nesse tipo de produção cultural.

Entretanto, a representação de diferentes etnias e estéticas corporais de forma positiva na publicidade constitui uma falsa metáfora da inclusão, evidenciando, muitas vezes, uma percepção congelada da diferença e uma apropriação indevida - quando não deturpada - de sua identidade. Trata-se ainda de uma representação idealizada, quase mítica, distante da realidade vivida contemporaneamente: uma leitura etnocêntrica do outro, o que nos leva a afirmar que o “diferente” permanece sem voz.

A criação publicitária mostra-se em sintonia com as transformações ocorridas na sociedade brasileira na última década, entretanto a cautela se impõe para que não tomemos a presença de certas representações de corpo, antes ausentes da publicidade, como sinônimo de transformação social.

Referências Bibliográficas

- CASTELO BRANCO, Renato. Uma visão da mídia em cinco décadas. In: _____, et al. (orgs.) **História da propaganda no Brasil**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1900, p.138.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- GIDDENS, Anthony. **A estética da mercadoria**. São Paulo: UNESP, 1998.
- LINS, Daniel (org.). **A dominação masculina revisitada**. Campinas, SP: Papirus, 1998.
- PRIORE, Mary Del (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.
- SOIHET, Rachel. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In: PRIORE, Mary Del (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.
- SOUZA, Martins Jose. A vida Privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: SCHWARCZ, Lilia (org). **História da vida Privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea**. Sao Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- RAMOS, Ricardo. 1500-1930 – Vídeoclipe de nossas raízes. In: CASTELO BRANCO et al. (orgs.). **História da propaganda no Brasil**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1900.
- RIBEIRO, Luiz Cesar. Cidade, nação e mercado: gênese e evolução da questão urbana no Brasil. In SACHS; Ignacy at all. **Brasil: um século de Transformações**. Sao Paulo: Companhia das Letras, 1990.

“El disfrute de los sentidos plasmados en la recreación estética de la obra de arte”

"El arte nunca es casto y, habría que mantenerlo alejado de todos los ignorantes inocentes. Si la gente no está preparada para él, no hay que permitir que se acerque. Si, el arte es peligroso. Si es casto, entonces no es ARTE" Pablo Picasso, 1971.

Yvonne Cansigno Gutiérrez (UAM-Azcapotzalco)

Introducción

Evocar el arte, conlleva a vislumbrar una serie de aspectos que permiten al espectador vincular la experiencia estética y la experiencia mística. Por ello el arte es concebido como un sendero de realización humana y espiritual, plasma también una práctica encaminada a posibilitar, tanto al artista creador como a aquel que es capaz de deleitarse estéticamente de la obra de arte, del contacto, de la comunicación, del disfrute de los sentidos y en última instancia de la realización y dimensión espiritual que la misma obra produce en la sintonía enigmática en la que se halla inmersa. Hay matices entre la concepción de lo que podría llamarse disfrute de los sentidos dentro de un contexto de recreación estética y de lo que, en el caso particular de la obra de arte, puede ser escandaloso y pornográfico, erótico y sublime, y que tiene que ver con la evolución de las sociedades y la práctica de la moral privada o pública. Nuestras reflexiones giran en torno a la dimensión que otorga la obra de arte en el disfrute estético de los sentidos donde la representación que el artista lleva a cabo de la realidad, trata de expresarla a través de su creación misma que ha de lograr transmitir el goce estético mediante la contemplación de la obra de arte.

Concepción del disfrute de la obra de arte

Armonizar el disfrute erótico de los sentidos en la recreación estética de la obra de arte, comporta plantear una serie de elementos entre los cuales el desnudo concibe una filosofía de fascinación por lo oculto y lo descubierto, sugerente a la imaginación, al goce de los sentidos y al deseo carnal. Georges Bataille afirma en su libro *El erotismo*, que *“la experiencia interior del erotismo requiere de aquel que la hace una sensibilidad no menos grande a la angustia que fundamenta lo prohibido que el deseo que lleva a infringir”*. El erotismo conjuga así lo carnal con lo místico, la sensibilidad religiosa con el placer intenso de los sentidos, la fiebre mística con la

entrega y la pasión amorosa. Determinaremos antes que nada el significado de algunos de los conceptos fundamentales para reflexionar sobre el tema:

Arte es una representación de la conciencia social que tiene por objeto satisfacer las necesidades espirituales del hombre haciendo uso de la materia, la imagen, el sonido, el cuerpo, etc. . El artista da respuestas personales a partir de problemas universales. El término arte procede del latín *ars* y en la época antigua se consideró el arte como la habilidad en la producción de alg. En 1746, Charles Batteaux otorga el término de “*bellas artes*” en su libro *Les Beaux-Arts réduits à un même principe*. Según la clasificación utilizada en la Grecia antigua, se habla de seis primeras artes: arquitectura, danza, escultura, literatura (poesía), música, pintura. Actualmente se han añadido la cinematografía, la historieta y algunas especialistas ya incluyen la televisión, la moda, la publicidad y los videojuegos. Las bellas artes pueden distinguirse del arte en sentido amplio, diciendo que los objetos de las mismas fueron creados para ser vistos, leídos o escuchados estéticamente.

Erótica es un término colectivo de raíces griegas y latinas (nominativo plural de *erotikon*, *ερωτικον*, y de *eroticum* y carente de plural. Con él se ha designado al conjunto de objetos relacionados de alguna manera general y/o representativa con la pasión amorosa humana, especialmente cuando está orientada hacia sus aspectos físicos y sensuales. Como sustantivo erótica abarca los objetos calificados de eróticos. No obstante que estos pueden ser caracterizados como eróticos, el erotismo puede también confundirse con el fetichismo o derivación hacia objetos o partes del cuerpo o de la libido, vistos como una simple imagen real o mental de esa parte del cuerpo que provoca un deseo sexual. Cabe señalar que el arte se vuelve el pretexto ideal para expresar diversas emociones, una de ellas el erotismo, que para muchos sólo se relaciona al amor sensual y carnal; para otros es voluptuoso y lujurioso o simplemente es y forma parte de la naturaleza del hombre. A lo largo de la historia, se ha llamado erótico a las cosas más diversas:

chascarrillos, coplas, bailes, poemas, vasijas, estatuas, dibujos, pinturas, medallones, libros, novelas, fotografías, películas... muchas de ellas vinculadas estrechamente con el arte.

Espiritualidad, nos conduce a hablar de religión, de concepciones sagradas, de la metafísica. De hecho se emplea en ocasiones incluso como sinónimos, para referirse a la concepción propia de sacramentos, o de cualquiera de los rituales o actos de adoración. Pero el arte sagrado no evoca sentimientos o transmite emociones; es un símbolo que utiliza elementos simples y primordiales, puras alusiones, cuyos objetos reales son inefables. Su origen es angélico porque sus modelos reflejan realidades supraformales. Al recapitular su simbolismo se puede concebir como "arte divino" bien llamado arte sagrado, donde se demuestra la naturaleza de la obra, desvinculando el espíritu humano de los hechos efímeros. En el caso del artista que realiza un icono, elimina las influencias que distraen las emociones fugitivas y procede a visualizar las formas angélicas, divinas o de Dios, descritas en una determinada prescripción canónica. En estas circunstancias, el artista suele ser un experto en aspectos vinculados a la contemplación.

Estético, es el factor que con mayor peso es percibido por el interesado. Comúnmente la estética evoca emociones, influye en la intención y produce satisfacción de uso. Sin embargo, una actitud estética evoca la «forma estética de contemplar el mundo», y es generalmente contrapuesta a la actitud práctica que sólo busca la utilidad del objeto en cuestión. En lo que se refiere al arte, el carácter de cosa de la obra es manifiestamente la materia de la que se compone y ésta es el sustrato y el campo que permite la configuración artística. Una postura de la estética es la manera de observar en la que el observador, en vez de contemplar el objeto estético para captar lo que le ofrece, considera la relación de dicho objeto hacia él. En el caso de las cuestiones estéticas que se plantean en la filosofía del arte, solemos preguntar: ¿Qué es contemplar algo estéticamente? ¿Hay una forma estética de contemplar las cosas? ¿Qué es lo que la distingue de otras formas de experimentarlas?

Transformaciones históricas

Desde la antigüedad muchas de las obras legadas se encuentran relacionadas con el amor sensual, muchas eróticas, e incluso algunos ejemplos han dado lugar a conflictos entre el artista y los poderes públicos. Este corpus, dotado de una especie de privilegio que le coloca por encima del bien y del mal, al igual que se hizo tradicionalmente hasta el siglo XVIII etapa en que empezaron a efectuarse mutilaciones, "adaptaciones" y ocultaciones de este legado. Cabe señalar que a finales de la Edad Media y principios de la Moderna, sólo las clases acomodadas podían hacer uso de los servicios de pintores, escultores y literatos, cuyas obras concebidas entre frescos, estatuas, manuscritos y retratos eran piezas únicas, que quedaban sometidas al control directo de sus propietarios, fijadas frecuentemente sobre las propias paredes de sus mansiones. En el caso de los libros y pinturas eran objetos muy caros y casi productos de lujo, que se guardaban celosamente. La mayoría de las obras literarias estuvieron "archivadas" ya que la mayoría de la población no sabía leer. En la modernidad, la situación cambió radicalmente con la invención de la imprenta en el siglo XV. Y no obstante que las obras impresas fueron caras y escasas, la posibilidad de realizar múltiples copias modificó el panorama de la época, empezando a idearse la distribución. Con el siglo XVI empezaron a surgir los primeros embates entre "artistas" y "autoridades" y los primeros intentos de imponer censuras o castigos como medio de controlar los contenidos artísticos y estéticos que se pretendiesen difundir. La preocupación fundamental fue de carácter religioso y dogmático, cuyo objetivo fue caso de los tribunales de la Inquisición, aunque pronto se extendió a temas de orden social y político. El uso paulatino del erotismo como arma subversiva, tanto contra la Iglesia como contra el Estado, alcanzó su punto dominante a finales del siglo XVIII en la Francia prerrevolucionaria. De este modo fue la mira de las acciones policiales y represivas en contra de Pintores, poetas, novelistas, impresores, librerías y compradores, los cuales no tuvieron otro remedio que ocultarse. La historia de las continuas luchas entre unos y otros estuvo colmada de detenciones, procesos, multas, encarcelamientos, confiscaciones, destierros y destrucciones de obras

de arte ejemplares. La mayoría de las obras de arte se produjeron envueltas de incertidumbres, que los estudios posteriores no siempre han logrado explicar. Muchas de ellas son anónimas o se publicaron con seudónimo, tanto en lo que respecta al autor como, en el caso de los libros, al editor, ni siquiera el lugar y la fecha de publicación son confiables, cuando así se indican. Otra consecuencia fue la desaparición de las mismas, y en el caso de muchas de ellas, no han dejado más que unos cuantos ejemplares de algunas. A esto se debe que, para el periodo indicado y en Occidente, se hayan convertido en piezas raras y difíciles de encontrar, por lo que han sido objeto de búsqueda de anticuarios y de librerías de viejo, que gestionan cuidadosamente las escasas disponibles entre sus clientes coleccionistas especializados, bajo los nombres de "erótica", "curiosa" o "rara". Gracias a estos coleccionistas privados y a este modesto tráfico se salvaron infinidad de ellas para una posteridad menos agresiva. Con los progresos tecnológicos en los medios de difusión cultural, resurge un nuevo impulso a las contiendas que por siglos se dieron. De modo que a los continuos invenciones y avances de la fotografía, la litografía y las mejoras en los procesos de impresión, el cine, la televisión, los sistemas de grabación de audio y de video, la informática y la propia Internet se logró incrementar las atribuciones comunicativas de la humanidad, el poder de los medios y su potencial de difusión. Toda esta serie de posibilidades se puso al servicio de los diversos intereses humanos, entre ellos los eróticos (censura por parte de las autoridades en el caso del cine). Las obras eróticas dejaron de estar prohibidas y perseguidas en los países occidentales prácticamente desde finales del siglo XX. Lo que en otras épocas se persiguió como escandaloso e intolerable, resulta en la actualidad dado a conocer, no sólo en la literatura, sino en los periódicos, en las películas, en los programas de televisión y en la publicidad. El contenido de todas estas obras de arte resulta poco sorprendente y no muy interesante, no siendo objeto de atención especial, ni del coleccionismo extravagante que las amparó en otras épocas del pasado.

El disfrute de los sentidos

Para comprender la esencia misma del arte, sobre todo aquella que verdaderamente rige una obra de arte, es evidente que el sentido común nos obliga a romper una serie de paradigmas

considerando rasgos, características, estilos, teorías y escuelas tomados de las obras de arte ya existentes. Cotidianamente observamos todo tipo de obras en las plazas públicas, en las iglesias y también, en las casas particulares, se cultiva el poseer obras arquitectónicas, esculturas y pinturas. En las colecciones y exposiciones se exhiben obras de arte de las épocas y pueblos más diversos. Un sinnúmero de museos nos muestran siempre obras de arte de importancia local, regional y universal. Sin embargo, si contemplamos las obras desde el punto de vista de su pura realidad, sin aferrarnos a ideas preconcebidas, comprobaremos que las obras se presentan de manera tan natural como el resto de las cosas. Cabe señalar que la obra de arte es algo más que la cosa, y lo que hace que sea arte, es algo distinto: es alegoría. Además de ser una cosa acabada, la obra de arte tiene un carácter simbólico. De hecho la alegoría y el símbolo nos proporcionan elementos claves dentro de lo que mueve y caracteriza la obra de arte. Y en esta revelación, el carácter de cosa de la obra de arte es lo que de verdad hace el artista con su trabajo. Nuestros sentidos los perciben como realidad inmediata y plena y cuando se compenetran cada uno de ellos con el verdadero objeto de arte, contemplamos el carácter de cosa de la obra desde el punto de vista estético. Para ello será preciso saber con claridad que nos dice la obra de arte.

Actualmente, a pesar de la diversidad cultural, de las vanguardias artísticas y de las ramas del conocimiento como el psicoanálisis, la cultura cibernética y las teorías posmodernas, domina aún, en ciertas comunidades, un pudor religioso al concebir una obra de arte con respecto al desnudo femenino o masculino a ultranza de la belleza del cuerpo.

Erotismo en la obra de arte

Frecuentemente el arte se vuelve el pretexto ideal para expresar diversas emociones, una de ellas es el erotismo, que para muchos sólo se relaciona con el amor sensual y carnal; siendo para otros objetos de lujuria o simplemente parte de la naturaleza del hombre. Así se han evocado una gama de sensaciones con respecto a pinturas, esculturas y diversas exposiciones que tratan de mostrar o insinúan la sutileza de lo erótico. Cada artista, bajo su propio estilo, muestra el erotismo

desde variadas formas, temas y perspectivas que llevan a un recorrido placentero a lo largo de la apreciación de su obra. Son innumerables los ejemplos que nos muestran las diversas facetas de concebir el erotismo. Recuérdese la estatuilla humana, la Venus de Willendorf (a), llamada así por el lugar donde se encontró (130.000 años antes de Cristo). Es una figura obesa, de vientre abultado y enormes senos. Esta imagen de mujer gorda también era usual en las esculturas egipcias, griegas y babilónicas del Período Neolítico donde se encontró. Quizás representaban fecundidad, o simbolizaban la abundancia en una época en que la especie humana se preocupaba por completo por subsistir. Podría pensarse en una verdadera precursora obra de Rubens y/o Botero (“La imagen de Botero con el lunar en la mejilla y en la nalga”). Hoy en día, quizás no entraría en consonancia con los modelos delgadas y casi anoréxicas, más parecidas a las mujeres de Modigliani. Numerosos pintores han pasado a engrosar la historia del arte, y muchísimos de los que no lo hicieron, tuvieron que plasmar escenas eróticas, seguramente más por petición de sus clientes que por propio deleite. Esta faceta de su producción suele ser excluida por completo cuando las historias del arte comentan su obra. Si bien es cierto que la belleza del cuerpo femenino es una de las formas de perpetuar la vida, el amor por la belleza femenina está estrechamente vinculado a la biología humana y al erotismo. El placer apasionado por contemplar el cuerpo femenino en la mirada del escultor o el pintor es un material de intensa sensualidad. El desnudo como tema de arte consiste en que los instintos del artista no queden ocultos sino que emergen en la obra misma. Después de décadas de tradición cultural donde la pintura y la escultura representan vivos ejemplos de desnudos femeninos, la pintura hiperrealista imita al naturalismo de la fotografía. Como escribe Roland Barthes, “*la pintura puede fingir la realidad sin haberla visto, el pintor construye, el fotógrafo descubre*”. La fotografía, a diferencia de la pintura, es incapaz de producir esquemas abstractos de las cosas porque es prioritariamente un instrumento de reproducción óptica. El desnudo fotográfico femenino encuentra, aún actualmente, obstáculos legales y sociales para ser fácilmente aceptado. Existe toda una paradoja moral con respecto al desnudo de pecaminosidad o de indignidad que favorece el desarrollo de la pornografía como negocio. Sin embargo, el fotógrafo de desnudo se dedica a una

búsqueda de perfección una vez que localiza el modelo que le agrada y de acuerdo con sus nociones de belleza y atenúa su obra mediante el retoque. En cambio la pintura o la escultura, el desnudo femenino no reproduce necesariamente al cuerpo femenino, sino también van más allá del arte erótico. Con los estilos plásticos como el Pop y el Hiperrealismo, el desnudo femenino motivará todavía a algunos artistas, pero no será el centro de esplendor de la obra. Con el advenimiento de la tecnología, la fotografía, el cine, el video y la televisión, la cantidad de imágenes de desnudos aumenta y la representación del desnudo femenino se convertirá en el pan de cada día. Esta trasgresión que levanta lo prohibido sin suprimirlo, según afirma Bataille, fomenta también el “morbo con una imaginación activa, donde la mirada insinuante de lo que hay detrás sugiere la carne y por consecuencia una represión de los sentidos”. En la pintura francesa, las escenas eróticas son fuente de inspiración, el pintor está interesado en mostrar sus sentimientos, “Los amantes felices” de Jean Honore Fragonard, es una de las últimas del Arte Barroco, y puede tomarse como el comienzo de una ruptura que se continuaría por Gericault en “Los amantes” de 1816, cuyas escenas eróticas tienen el estado tempestuoso que mostrará más adelante el romanticismo.

Espiritualidad en la obra de arte

En este contexto, ha de producirse una similar identificación en el proceso de contemplación de la obra de arte. El espectador ha de dejar de lado sus intereses mundanos, sus emociones personales, sus ideas preestablecidas, y centrarse en la contemplación de la obra. De este modo la obra-símbolo abre sus puertas y el espectador es lanzado hacia el lugar original, hacia los ámbitos celestes que contienen los arquetipos artísticos recreados por su creador. Concebir el arte no constituirá un reflejo mecánico de las condiciones positivas o negativas del mundo, será también la ilusión y el espejo de formar eco con el objeto estético donde artista y espectador girarán en torno a una metafísica del mismo. Ser artista espiritual significa dar dirección sin tropiezos de las propias proyecciones, de las fuerzas así como de las ilusiones, para conocerse de tal modo estableciendo verdaderos lazos con los otros y lo divino. Espiritualidad es el conocimiento

de que todo en vida es para un propósito más profundo. El arte espiritual es la pintura de los objetos que tocan el alma del artista. El arte espiritual no significa la pintura de Madonas o Budas, se parece a todo porque la espiritualidad incluye todo. El arte espiritual media entre el espacio terrenal y el inconsciente y por la definición, es el inconsciente lo que necesitamos explorar y integrar. Arte espiritual no es religión y es a través de la búsqueda de espiritualidad de la humanidad que se podrá encontrar su simbología por la luminosidad y integridad de sus artistas. Cabe preguntarse: ¿porqué se necesita de una nueva espiritualidad en el arte? Porque el conectarse en un medio significativo es lo que hace al individuo realizado tornando la vida agradable y digna de vivir. Se necesita de un arte que integre cuerpo y alma y reconozca a los principios perdurables y profundos que han sostenido la sabiduría y la penetración a través de la historia de la humanidad. Ésta es la función adecuada de la tradición. La realización del arte verdadero es el deseo del hombre de comunicarse con sí mismo, con otros seres y con su Dios. Un arte que no pueda incluir estas cuestiones no será arte. En las diversas etapas históricas del arte, la mística parece ser el resultado de una búsqueda imaginativa para dar un sentido al sin sentido absoluto y los artistas han buscado siempre una posible salida. En la época de la Edad Media, la desnudez era la manera de señalar el pecado original y de mostrar la anatomía humana como castigo divino en alegorías que simbolizan dolor y muerte. La figura desnuda era considerada como el centro pecaminoso de lujuria y concupiscencia, excepto cuando se trataba de temas vinculados a arquetipos bíblicos, como la representación de Adán y Eva expulsados del paraíso. Durante toda la época medieval fue tabú mostrar la desnudez femenina. Se mostraban sólo los rostros, y en las obras románticas y góticas, se les cubre con ropajes que forman todo un laberinto de pliegues. Uno de los representantes más importantes de este periodo es Miguel Ángel que con su fuerza escultórica, pintaría a "Venus y Cupido", representando un Beso nada inocente, cargado de detalles muy sensuales. También pintaría "Leda y el Cisne" dos personajes en una íntima fusión trenzados en un Beso. No obstante el desarrollo filosófico de las diferentes etapas de la historia del arte, la espiritualidad fue el auténtico indicador de la turbulencia social y cultural de la Edad Media. Esta espiritualidad estuvo

caracterizada por una intensa búsqueda de la experiencia directa con Dios, a través del éxtasis personal, de la iluminación mística, o de la palabra de Dios en la Biblia. En cada uno de los casos el arte adquirió para los sentidos una función conciliatoria entre la vinculación religiosa del artista y el espectador con respecto al objeto artístico, detonando un fenómeno estético donde la experiencia concibe el don divino de carácter personal. Esta situación de vivencia espiritual en el arte, se enriquece con el arte pre-románico asturiano que inicia en el siglo VII, la invasión musulmana y la posterior etapa de la Reconquista que concibieron la conjunción de la cultura y el arte árabe-cristiana, el desarrollo fructífero de la literatura y la arquitectura, y el estilo gótico en España que comienza en el siglo XII. Con la Reforma protestante, nuevas identidades políticas que conducen al triunfo del Estado nacional moderno y la continua expansión económica y mercantil, las cuales sientan las bases para la transformación revolucionaria de la economía europea. De esta forma, las raíces de la edad moderna se ciñen en medio de la disolución del mundo medieval, en medio de su crisis social y cultural y surge el periodo renacentista, clave en el mundo del arte.

Conclusión

En su sentido más amplio, el arte incluye todo lo hecho por el hombre, en contraposición con las obras de la naturaleza. Ahora bien, puede ocurrir que todos los objetos sean susceptibles de tal contemplación, pero es absolutamente cierto que no todos superarán el reconocimiento estético. Es también absolutamente cierto que hay muchas formas de mirar y valorar artísticamente los objetos hechos por el artista, distintas de la forma estética. Se necesita, pues, estrechar el vínculo con los sentidos y con las formas cognitivas más sutiles del individuo. Cuando un objeto estético es también útil, la relación de su función primordial con su carácter estético es trascendental. La controversia sobre el funcionalismo en el arte tiene mucho que ver con la relación entre las funciones práctica y estética. En este sentido, el placer apasionado por contemplar las obras de arte ha involucrado aspectos vinculados al erotismo, la espiritualidad y la conjunción de ambos. Las bellas artes han permitido la perpetuación de la vida y el amor por la belleza tanto del creador de su

obra como de sus espectadores. El equilibrio entonces para el disfrute de una obra de arte, se traduce en una imagen bien balanceada cuya armonía, a grandes rasgos, es el conjunto de elementos de una imagen que al observarla hacen que la imagen sea captada de forma integral sin elementos que entorpezcan el recorrido visual, sensorial e intelectual de la misma.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Argullo Rafael (2002), *Una educación sensorial, historia personal del desnudo femenino en la pintura*, FCE, México, 208 pp.

Bologne Jean Claude (1980), *Histoire de la pudeur*, Puf, París..

Diccionario de Iconografía y Simbología”(2003), Cuarta edición. Madrid.

Giovanni Givard (2004), *El desnudo femenino*, Ramón Díaz Padilla, 128 pp.

Hop Ferry (2001), *Desnudos*, Ed. Omega, México, 144 pp.

"La imagen del arte en cuanto inductora de 'imagen' social". *Revista Internacional de Relaciones Públicas* (1990), Núm.104. Madrid.

Nead Linda (1998), *El desnudo femenino. Arte , obscenidad y sexualidad*, Ed. Tecnos, Madrid, 192 pp.

Quince cuestiones de Historia Psicosocial del Arte (1978), Editorial R. M. Barcelona, 204 pp.

Sir Ernst Gombrich (1997), *The Story of Art*, Edición en Castellano : Historia del Arte narrada por E.H. Gombrich. Traducida por Rafael Santos Torroella. Editorial Debate. Madrid 1997.

Cartografías pornodramáticas:

Reflexiones en torno de la representación del orgasmo femenino

Miguel Jaramillo

Muchas son las formas que ha intervenido la pornografía. Desde los relatos sádicos hasta las posibilidades interactivas del multimedia, la puesta en escena del sexo en sus múltiples connotaciones constituye una rica veta tanto para la producción como referente cultural en nuestros días. Sabemos que uno de los más importantes giros en nuestra cultura es la primacía de la imagen como principal modo de difusión y representación, en ese sentido, lo pornográfico no se ha resistido a abordar este vehículo.

Hoy hablamos de comic porno, fotografía porno, gráfica porno, cine porno. De su presencia en videos para celulares o en sitios electrónicos, de su coqueteo con la televisión o la publicidad. Más allá de esta creciente invasión, lo pornográfico presenta líneas específicas para su especificidad. En términos generales, se distinguen dos principios que se han mantenido a lo largo de prácticamente toda la producción: el del develamiento de un cuerpo femenino y el de la acción de una genitalidad masculina.ⁱ El primero juega su parte como molécula completa, total; una figura nunca fragmentada por reducciones orgánicas ni por alguna malévolamente concentrada compositiva. Estaticidades fugaces que lo recomponen en el movimiento de la imagen fija o en el juego de la serie. El segundo término, el de un cuerpo masculino, nunca es recompuesto, nunca replanteado en ningún momento ni por ningún recurso, siempre reducido a su genitalidad. De ahí que lo pornográfico se explique como documental fisiológico,ⁱⁱ pero de ahí también que el momento trascendente en la imagen pornográfica sea el del encuentro sexual.

Cuando sucede en función de la narrativa, lo porno se matiza, se disfraza tras un velo diegético. La realidad es que esas historias contadas y por contar pueden suceder sin la especificidad de encuentros sexuales sin afectarlas en forma alguna, la propia genealogía de

los géneros dramáticos nos ha enseñado eso. Por otra parte, las variaciones de sentido connotado al interior de la imagen pornográfica, son tantas que difícilmente se puede anclar una función argumental en cualquiera de ellas; los recursos de estas secuencias escapan de cualquier posibilidad de peso dramático: están ausentes de conflicto narrativo. Fuera de ciertos círculos intelectuales anclados a las más duras tradiciones académicas, nadie ve pornografía por la historia que enmarca los encuentros sexuales, la estimación de estos productos siempre sucede en función de la iconicidad y lo que en ella pueda ser recogido.ⁱⁱⁱ Cine y comic atraviesan esta complicación; por su tradición diegética, los encuentros sexuales precisan momentos de problematización que se encuentran fuera, ajenos a ellos. Eso resulta en la posibilidad de una cinematografía icónica antes que narrativa. Los múltiples formatos que podemos encontrar en las tiendas de video forzan el paradigma del medio para plantear una liberación del más anquilosado presupuesto filmico mediante el propio lenguaje cinematográfico.^{iv} Si el celuloide hoy no se concibe sin su narrativa es por una tradición fundamentada en una única de sus posibilidades, coartada metodológica que enmarca considerables limitantes de productores y consumidores.

Si el cine porno se desprende tan fácilmente de los paradigmas filmicos es necesario comprenderlo desde su parentesco con imágenes de la misma índole. Aquí es donde regresan los elementos susceptibles de ser representados: la corporalidad femenina y la genitalidad masculina atravesados por la documentación fisiológica. La función pornográfica se pretende representacional, puesta en escena de tabúes que buscan ser ilustrados en una cultura caracterizada por su pulsión escópica. Se constituye por números sexuales que parecen predeterminados por el fácil acceso visual a la genitalidad en el momento de capturar los distintos momentos coitales, juego intertextual calificado convencionalmente como tautológico, con diferencias conformadas por su propia repetición. El momento sexual representado en la secuencia pornográfica atraviesa tres momentos fundamentales: la estimulación genital, la penetración y la eyaculación. Culturalmente concebimos la previa

introducción a la plétora, pretendemos variarla e incluso explicarla; lo mismo con la conclusión: nos parece inconcebible el encuentro sexual sin reproducción u orgasmo.^v Definitivamente, en esta enunciación metódica tan claramente abrazada por la producción puede leerse un muy claro orden sintáctico, de ahí que podamos crear analogías a lo que pueda entenderse como una evolución narrativa, pero el problema disociativo del género al interior del universo filmico no pasa por ahí, antes bien se fundamenta en la dificultad de plantear un conflicto que afecte una realidad preestablecida. La pornografía narrativa pretende que esta realidad se muestre, problematice y resuelva en momentos ajenos a los del encuentro sexual, en circunstancias que no pueden ser pornográficas. Si podemos definir un planeamiento ese será sólo dado en la estimulación, que generalmente sucederá mediante la felación, acción privilegiada por permitir la documentación del pene como centro del placer masculino y el rostro (de género indistinto) como fracción indisociable de una acción dramática. La penetración es obligada, aparentemente, en torno de eso gira la pornografía. Ahí el encuadre cinematográfico podrá oscilar entre genitales y rostros, dejando que los participantes ilustren algunas posiciones con la única preocupación de permitir la visualización de la cámara. Finalmente la eyaculación.^{vi} Aquí emergen las preguntas que dan sentido a estas líneas. Siempre el pene central, fetichizado. Siempre la disposición femenina aceptando los fluidos del macho. Siempre el momento que concluye: la representación del orgasmo masculino como el objetivo perseguido a lo largo de la secuencia, como el preciado momento para el cual todo lo anterior. Al final, una cuestión de orgasmos que visiblemente se cierne sobre una de las partes, creando la inquietud por el resto.

Es sumamente complejo hablar del orgasmo, es una de las tantas cosas que no han podido ser conceptualizadas para definirse con certeza en cinco palabras. En el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española se señala como “Culminación del placer sexual.//Exaltación de la vitalidad de un órgano.” Y es difícil asegurar que no es eso, pero igualmente difícil es decir que sólo es eso. La eyaculación es el único gesto de evidencia que

podemos encontrar, es la culminación, es, por así decirlo, la mejor correspondencia a la maldición del parto con dolor que nos ilustra el Génesis. El orgasmo masculino mantiene la evidencia de la propia genitalidad que la produce, genitalidad que en su propia definición encarna al significante despótico. Hasta hace poco, nuestro porno giraba en torno a esa certeza, la obtenía de su visibilidad, y en torno a esa visibilidad giró buena parte de la producción.^{vii} El cine explota el conocido *meat shot* (encuadre cerrado que sólo incluye los genitales durante la penetración –*tight shot*, académicamente hablando) para dar testimonio de la estimulación genital con muy diversos medios. Pero hay algo más, así como todos los géneros se valen del *close-up* para demostrar la afección de los personajes, la cámara porno se distrae en los rostros para enfatizar la acción de la excitación en sus actores. Por momentos la genitalidad es secundaria, la trascendencia está en la gestualidad del placer, un elemento que no evidencia, sólo induce. Hasta aquí el problema es claro. El porno se nos presenta como aquella polaridad foucoltiana entre *ars erotica* (tradicción oriental que pasa por las habilidades) y *scientia sexualis* (tradicción occidental que pasa por el análisis).^{viii} La documentalización pornográfica resulta imposible de ser fisurado por su propio impulso científico.^{ix} La concentración genital es su base anatómica (*medical shot*), la afección de la gestualidad su principio del placer (*close up*) y la eyaculación es la evidencia de un cuerpo funcional, fisiológico (*money shot*). Por eso todo debe girar en torno a un centro evidente: genitales que se muestran (externos), excitación visible (erección), orgasmo evidente (eyaculación). De ahí que sea tan sencillo pensar en un porno literario: la lingüística posee la certeza documental, representacional, que reclama una performática de la *scientia sexualis*. Es evidente que la pregunta por la otra parte del binomio sexual sea una deriva pendiente.

Lo masculino se define por su significante central, y de ahí por elaborar una cartografía erógena del cuerpo. Lo femenino es ese sexo que no es uno. Mientras lo masculino se exhibe, se demuestra mediante el pliegue convexo de su plétora, lo femenino se muestra hacia sí mismo, se pliega cóncavo hacia el interior del cuerpo. Tomemos un ejemplo. Esta

fotografía de la serie *Made in Heaven* de Jeff Koons se conforma icónicamente por tres elementos fundamentales. El primero que podemos mencionar obedece a lo denotado en la pose femenina, el segundo es relativo a la pose masculina, y completando la triada, tenemos el semen, que sirve como prueba del acto sexual y del goce masculino simultáneamente. Toda una imagen porno hecha en el cielo. El falo dicta el orden interno, lo centra, y de él emana la veracidad orgásmica. Parece difícil dudar de su naturaleza y función al interior de la imagen, como tampoco podemos aseverar nada sobre el goce de su compañera. Si lo simbólico se organiza en flujos que entendemos como cadenas de significantes, el falo se propone como su centro, como aquel imposible de ausentarse para comprender a la imagen como porno. Una clara consecuencia del impulso libidinal del psicoanálisis: al fragmentar el cuerpo, el falo se esgrime como significante central de la erótica corpórea; al eyacular, mantiene su centralidad al interior del sintagma pornográfico. Si bien es cierto que en su impulso fisiológico el porno pretende documentar el placer, también lo es que escoge el masculino por su claridad sónica, la otra parte del binomio, lo femenino en el porno heterosexual, o lo pasivo en todos los subgéneros, carece de certeza.

La ciencia nos habla de diversos indicadores, lo cierto es que en nuestras relaciones cotidianas, estos indicadores parecen esconderse, o al menos parecemos indiferentes a ellos, nuestra certeza apuesta por la intensidad de los movimientos, la gestualidad y los gemidos. La disposición del cuerpo de Cicciolina será difícil de ser asociada con su propio goce, sencillamente porque la lectura es doble, y no puede dejar de asociarse con la complacencia de su compañero (o incluso del voyeur), lo que propone una lectura del placer masculino sobre el femenino, al menos en este nivel. Lo que escapa de todo compromiso con la pareja, con toda posibilidad de lectura al interior del sintagma es la expresión facial, de la que Koons no se percata, dada la posición de la guapa, pero nosotros, los consumidores visuales de esta imagen, sí lo notamos, de ahí que la imagen esté creada para nosotros, en una discursividad que se dice, estará completa sólo cuando alcance a un receptor.

El semen sobre el cuerpo de la actriz, el falo del que salpica, las nalgas que se ofrecen para recibirlo y el gesto de la guapa que completa al sintagma son ya signos existentes en el género, internalizados, y en dado caso, hasta exclusivos de la pornografía. Toda actriz porno debe saber cómo inclinar la cabeza, cerrar los ojos con la fuerza necesaria para alcanzar a fruncir el ceño, y mientras tanto, mantener los labios entreabiertos. Es irónico que haya sido la pornografía quien rescatara el gesto propuesto por Bernini en su conocida *Transverberación se Santa Teresa* hace tanto tiempo; que los códigos de tan arcaica religiosidad estén tan cerca de lo que hoy significamos como placer sexual. La colaboración del italiano es paradigma representacional del gesto orgásmico, y se ha adoptado por las formas porno en modo de calcomanía o bien en pequeñas variaciones que permiten abrir el modelo discursivo, cartografiarlo mediante las diversas directrices que conforman lo paradigmático, poniendo en escena todas esas posibilidades que construyen sentidos diversos arboreciéndose connotativamente en torno a un significado central, por supuesto, el de un goce sexual. Y el paradigma sigue funcionando. Puede derivar en poses que esbocen sonrisas, gritos, en las que los ojos estén entreabiertos, o incluso cancelados por cintas, antifaces, gafas... Aunque este gesto haya sido abiertamente usado en los momentos en que la actriz se dispone a recibir los chorros de semen que confirman el goce masculino.

Vemos que el problema femenino no puede circunscribirse a la representación dado el principio de verosimilitud. Representar es llevar a un código una realidad profunda que podrá ser reconocida por los distintos lectores que la obra pueda alcanzar. Hoy resultaría hilarante presumir de la capacidad de cualquiera para reconocer el orgasmo en una mujer. Así el principio de la documentación fisiológica se fractura. Si podemos hablar de una emulación orgásmica en cualquiera de las posibilidades, esta sucederá de acuerdo con los principios de la simulación.

“Simular es fingir tener lo que no se tiene”,^x es el principio estético que basará su referencialidad en un modelo y no en lo real. La distancia comparativa es grande: la

representación deviene real por su referente empírico, la simulación deviene hiperreal por su referente como modelo hiperbolizado. Hoy vivimos inmersos en simulacros, y el terreno sexual no es la excepción; desde la precocidad púber hasta la liberación taoísta, la dinámica general pareciera ser la de llenar esquemas.^{xi} La lógica transitoria que va de la realidad a la imagen-original, a la creación de la copia-modelo y finalmente al simulacro que tautológicamente regresa a la copia para regenerarse, hoy guiña un efecto de reversibilidad en producir lo real como otra copia: la realización del modelo mediante la reversión de los simulacros.

El *close up* fue el recurso hasta hace algunos años, en que la industria giró a sórdidas eyaculaciones femeninas, poniendo sobre la mesa una auténtica ironía: hacer que una mujer pierda su facultad simulacral, seductora, a cambio del rasgo masculino de la evidencia, el peor de todos los devenires. Construir una vagina eyaculatoria es separarla de su multiplicidad femenina, equipararla con el significante despótico que organiza un cuerpo erógeno. Por suerte, el rostro sigue reinando, y no sólo por el gesto, también lo hace mediante la voz. Sabemos que ya existía el *money shot* (encuadre para la eyaculación) en el *Vintage* francés y en la *Blue Movie* norteamericana (formas porno del cine silente), aunque la anatomía parecía ser el único atractor femenino para la cámara hubo que esperar hasta lo sonoro para dar parte del histrionismo femenino y sus posibilidades orgásmicas. Esta es la más grande proyección del film porno, que además sucede en dos dimensiones: el sonido de las grandes producciones nunca corresponde al emplazamiento de la cámara (ahí la imposibilidad naturalista y la garantía de la ilusión), además, en el interior del género, lo visual es masculino y lo sonoro femenino.^{xii} Esa sonoridad abre un muy amplio terreno.

El orgasmo es una consecuencia del deseo, y, por tanto, imposible de aprehender, como Sade calificando de indecibles los cuerpos de las jóvenes; como Sacher-Masoch haciendo abstractos símiles de Wanda con Venus. Tal vez, de ahí la complejidad de esta materia para ser abstraída sígnicamente: el signo no es discurso (está mas cerca de ser su

antítesis), es la ruptura de un flujo característico de la práctica discursiva. No detener parece el principio, fluir sin rupturas lingüísticas ni conclusiones narrativas, escapando de que la única certeza orgásmica depende del falo.

La creación de una imagen -visual, sonora, literaria, da igual- que no se agote en la certeza del placer, un flujo de confirmación de deseo que antes de detenerlo siga confirmándolo: la *femme fatale* (y sus análogos) es entonces el modelo por seguir y el arquetipo por romper, de ser el objeto de deseo que, aun poseyéndolo, no dejamos de desear. Probablemente esa sea la manera de preservar un deseo que nunca se agota, la más superficial consecuencia del principio del placer y no de una realidad sublimada, ya que por nacer de la propia libido no le hace falta nada.

Lo porno-aural deberá circular en torno al placer femenino, y dado que no hay forma para documentarlo con certeza, se concretará mediante un contrato de verosimilitud similar al cinematográfico. Permanece en el terreno del simulacro, y de uno que no concluye. Independiente de un deseo saciado mediante el clímax supuesto por la orgásmica conclusión, el proceso aparece como interminable: cualquier intento por cerrar la narración (y por tanto iniciarla) develaría un sentido que se aleja del terreno auditivo para mantenerse fiel a un campo visual que no le compete, devolverlo a un cine sin pantalla. Narrar un sexo diacrónico, mediante voces del cuerpo libidinal que culminasen en el placer, implicaría un *paro técnico del deseo*. Simular un sexo sincrónico que no inicia ni concluye, nos traslada a un dispositivo que cartografía el movimiento del deseo y no su consumación. Ya no una verdad eyaculatoria, antes bien una máquina deseante construida a partir de los flujos boca-voz-oído.

Podemos encontrar en lo fonético este guiño por aislar a la voz de sus propiedades comunicativas. Es natural pensar que las palabras son palabras y los sonidos son sonidos; la primera es competencia de la lingüística, la segunda de la acústica.^{xiii} Hay una constante invitación, toda una construcción seductora para escuchar en la voz aquello con que se vehicula el lenguaje, que lo hace tangible pero nunca aprehensible. Un cuerpo cargado de un

sentido imposible de ser comprendido por la lingüística de cualquier escuela, un cuerpo de deseo que no viajará por sus palabras, sino que hará presente, perceptible, esa sensualidad mediante la voz. Así condicionamos una separación: más allá de distraer nuestra atención con el discurso que la subjetividad de un cuerpo pudiera hacer patente, vayamos por el cuerpo libidinal, ese cuerpo que no se comunica mediante palabras, ese cuerpo que suspira, que ríe, que solloza, que expira, y por supuesto, ese cuerpo que gime.^{xiv}

Si podemos rescatar la dimensión del signo lingüístico, será solamente mediante su disolución. Tautológica repetición signica que implica la desimbolización de toda articulación fonética y que en esta saturación desaparece por su propio exceso. Un significante que persiste frente a un significado que abandona la partida y lo deja en el marco de la significancia dada por un énfasis propio de la plétora: entra en juego el grano de la voz. Lugares comunes dejan de serlo porque su valor está en la textura de la voz. Cada voz será siempre *una* porque similares cuerpos vibratorios tendrán disímiles cuerdas vocales. Cada emisión será particular gracias a que los principios de pronunciación culturales y fisiológicos intervendrán en ella. Cada gemido único, ya que el cuerpo que los produce se desliga de toda intención simbólica por generarlo. Desterritorialización de un aparato fonador que no sabe de convenciones y arbitrariedades.

Hay palabras que no pueden ser expresadas porque están desprovistas de significación, percepciones que son imposibles, cosas que no podemos ver. Estos pequeños puntos, ínfimos momentos, que se nos presentan como parte de lo real y que se disparan en grave lejanía de lo decible, de lo que es nuestro. “Ir siempre mas lejos en la desterritorialización... a fuerza de sobriedad. En vista de que el vocabulario está desecado, hacerlo vibrar en intensidad. Oponer un uso puramente intensivo de la lengua a cualquier uso simbólico o incluso significativo o simplemente significante. Llegar a una expresión perfecta y no formada, una expresión material intensa.”^{xv}

No podemos estar esperanzados en la música. Si bien es cierto que esta es una de las

semióticas asignificantes por excelencia, también lo es que con su propia disciplina tenderá siempre a lo simbólico. La clasificación de los registros vocales de la ópera representa a toda la familia, una proyección, tan bien estructurada en sus símbolos, de la tragedia de Edipo en todas sus dimensiones.^{xvi} La voz del cuerpo libidinal es la voz del ritornelo, que siempre buscará agenciar un territorio más allá del cuerpo: se inunda el espacio que pertenece, se explora y se agencia el deseo colectivo. De la kafkiana sinfonía doméstica a una domesticación sinfónica libidinal, y todo gracias a un orgasmo.^{xvii}

Pensar en las voces de un cuerpo libidinal no exime la significación que culturalmente hemos asignado a cada voz. A pesar de ser una semiótica asignificante, las voces del cuerpo se reconocen: siempre son índices expresivos. Una semiótica asignificante no se construye por la estricta ausencia de significados, sino por la dramática disolución de un binarismo de significación en su sentido: siempre podemos reconocer la alegría en una carcajada, pero a menos de estar inmersos en el contexto que la generó, siempre sucederá una pregunta a nuestra aparente significación. Ausencia de significados que en sí misma encierra la permanencia de un código. Aunque ambiguo, este código encarnará la confrontación entre un cuerpo libidinal y un oído hermenéutico, que a pesar de metodologías es incapaz de crear un punto de ruptura frente a lo que se antoja como una cartografía intertextual de la representación del orgasmo femenino.

ⁱTrabajos citados

- Williams, Linda, *Hard Core: Power, Pleasure and the Frenzy of the Visible*, California, University of California Press, 1999, pp 58-92.
- ⁱⁱ Gubern, Román, *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*, Barcelona, Anagrama, 2005, p 27.
- ⁱⁱⁱ Yehya, Naief, *Pornografía: sexo mediatizado y pánico moral*, México, Plaza Janés, 2004, pp 9-13.
- ^{iv} Olcina, Emili, *No cruces las piernas: un ensayo sobre el cine pornográfico*, Barcelona, Laertes, 1997.
- ^v Williams, *op cit*, pp 120-152.
- ^{vi} *Ibid*.
- ^{vii} *Ibid*, 58-119.
- ^{viii} Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1996, pp 67-92.
- ^{ix} Barthes, Roland, *La cámara lúcida: nota sobre la fotografía*, Barcelona, Paidós, 1989, p 77.
- ^x Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 2005, p 12.
- ^{xi} *Ibid*, 9-80.
- ^{xii} Williams, *op cit*, 120-126.
- ^{xiii} Cage, Jhon, *Silence*, Connecticut, Wesleyan University Press, 1973, p 147.
- ^{xiv} Barthes, Roland, *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos, voces*, Barcelona, Paidós, 1995, pp 243-304.
- ^{xv} Deleuze, G y Guattari, F, *Kafka: por una literatura menor*, México, Era, 1998, p 32.
- ^{xvi} Barthes, *op cit*, p 280.
- ^{xvii} Para el ritornelo ver Deleuze, G y Guattari, F, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Madrid, Pre-textos, 2002, pp. 298-358.