

INTERdisciplina

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES
INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

cuernpos

Volumen 2 | Número 3 | mayo-agosto 2014

\$100.00

INTERdisciplina

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES
INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

cuerpos

Volumen 2 | Número 3 | mayo-agosto 2014

DIRECTORIO

INTERdisciplina

Revista del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México

Juan Carlos Villa Soto / Rogelio López Torres

Editores

Maya Aguiluz Ibarгүйen

Editora invitada

Hugo Brown / Isauro Uribe Pineda

Cuidado de la edición

Arturo Villegas Rodríguez

Formación y administración de Open Journal Systems

CONSEJO EDITORIAL

Germinal Cocho Gil / Universidad Nacional Autónoma de México, México

Pedro Luis Sotolongo Codina / Academia de Ciencias de Cuba

Roger Strand / Universitetet i Bergen, Norge

Nancy Scheper-Hughes / University of California Berkeley, USA

Julie Thompson Klein / Wayne State University, USA

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

Norma Blazquez Graf

Directora

Elke Koppen Prubmann

Secretaria Académica

Rogelio López Torres

Secretario Técnico

Arturo Reyes Castillo

Secretario Administrativo

Isauro Uribe Pineda

Jefe del Departamento de Publicaciones

Universidad Nacional Autónoma de México

José Narro Robles

Rector

Eduardo Bárzana García

Secretario General

Leopoldo Silva Gutiérrez

Secretario Administrativo

Luis Raúl González Pérez

Abogado General

Estela Morales Campos

Coordinadora de Humanidades

INTERdisciplina

INTERdisciplina, Vol. 2, núm. 3, mayo-agosto 2014, es una publicación cuatrimestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, México, 04510, D. F. a través del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Torre II de Humanidades 4^º piso, Circuito Escolar, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, México, 04510, D. F., rev.interd@unam.mx, editores responsables: Rogelio López Torres y Juan Carlos Villa Soto. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo N^º 04-2013-012910094600-102, Certificado de Licitud de Título y Contenido: en trámite, ISSN en trámite. Impresa por Editorial del Deporte Mexicano, S.A. de C.V., Heriberto Frías 1439-404, Col. Del Valle, México, 03100, D. F. Este número se terminó de imprimir en offset en mayo de 2014 con un tiraje de 500 ejemplares en papel Bond de 90 g para los interiores y de 300 g para los forros. Prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización de los editores.

INTERdisciplina

Volumen 2 / Número 3 / mayo-agosto 2014

Contenido / Contents

- Presentación 5
Presentation. 7

Editorial / Editorial

- Más allá de lo interdisciplinario: los estudios del cuerpo como están aquí 9
Beyond the Interdisciplinary: The State of Body Studies in their 'Hereness'. 40
Maya Aguiluz Ibargüen

Dossier / Dossier

- Relecturas desde las claves de lo visual-viral: imagen violentada, cuerpos sintientes y estéticas multisensoriales 67
Re-readings Visual-viral Regime. Violent Image, Body Feelings, and Multisensorial Aesthetics
Rigoberto Reyes Sánchez
- Lo normal y lo patológico en el cuerpo sexual 79
The Normal and the Pathological in the Sexual Body
Javier Flores
- 'Monstruosa caricia', espectralidad, (auto)erotismo y resistencia en *Señor que no conoce la luna* 91
'Monstrous embrace', Spectrality, (Self) Erotism and Resistance in Señor que no conoce la luna
Juliana Martínez
- Corporalidades trans: algunas representaciones de placer y violencia en América Latina 109
Trans(em)bodiments: Some Representations of Pleasure and Violence in Latin America
Salvador Vidal-Ortiz

- 4
CONTENIDO
- Imagen-carne e imagen-gesto. Una propuesta metodológica para *corporalizar* lo mirado 135
Flesh Image/Gestual Image. A Methodological Approach in Order to Embody the Seeing
José Ricardo Gutiérrez Vargas
 - Escritura, cuerpo y voz en *Diario del dolor* de María Luisa Puga 163
Writing, Body, and Voice in Puga's Diary of Pain 269
Sonia Cejudo
 - Escuchar voces y corporización 189
Embodiment and Voice Hearing 295
Lisa Blackman
 - El cuerpo extraño: orgánico, demasiado orgánico 211
Foreign Body: Organic, Too Organic 315
Paula Sibilia
 - Corporalidad trastocada. Los cráneos: cuerpos descarnados para el conocimiento antropológico 219
Corporeality Disrupted. Skulls: Emaciated Bodies to Anthropological Knowledge
María Haydeé García Bravo
 - Lecturas recomendadas / *Suggested reading* 235
Maya Aguiluz Ibarguen
 - Reseñas / Book reviews**
 - El escándalo del cuerpo hablante. Don Juan con J. L. Austin [y J. Lacan] o seducción entre lenguas 247
Rebeca González Rudo
 - Variaciones sobre el cuerpo 251
Yollolxochitl Mancillas López
 - Sociology of the Body. A Reader 254
Sylvia Solís López
 - Colaboran en este número / *Contributors* 260

Presentación

El cuerpo humano expresa una compleja interrelación en el mundo. Emerge de la dinámica natural y su evolución es intergénesis del psiquismo y del fenómeno social. Es irreducible a la naturaleza. Remite a lo que es propio de cada individuo y, por tanto, a lo que es ajeno, exterior o extraño. Constituye una clausura que define al individuo, siendo, a la vez, entidad sensitiva con múltiples vías de contacto con su entorno, el cual incluye otros cuerpos humanos. El tercer número de **INTERdisciplina** enfatiza esta referencia genérica de *Cuerpos* para abordar un tema clave para la comprensión de la realidad social desde una perspectiva humanista y para comprender, desde el punto de vista social, las aportaciones de las investigaciones en filosofía del cuerpo, historia cultural de la anatomía, así como las aproximaciones *queer*, las teorías feministas y las psicoanalíticas, y los estudios literarios.

Cuerpos alude a un ámbito diferenciado: la especie humana, es decir, nuestra identidad. También refiere diversidades; una de ellas relativa a los sexos: una gama que no se agota en la distinción mujer-hombre. Amén de fisonomías policromas. Amalgamados con lo que es común y diferente, los cuerpos muestran al mismo tiempo lo que es único, pues cada uno manifiesta las experiencias intransferibles del placer y del dolor, por ejemplo.

El cuerpo es una entidad dialógica por excelencia, pues condensa la relación entre lógicas de comportamiento que pueden ser antagónicas, tales como las del juego de opuestos natural-social, individuo-sociedad, identidad-alteridad, propio-extraño, público-privado, etcétera, que no se suprimen mutuamente sino que conforman una unidad dinámica y compleja.

Este carácter multidimensional de los cuerpos, donde se conjuga la alquimia del organismo vivo —asociada, por ejemplo, a sus procesos reproductivos, mórbidos o de envejecimiento— con las capacidades y funciones características de la vida psíquica —relativas, entre otras, a las emociones, las percepciones, la imaginación o la cognición— es la condición que lleva a estudiar tales procesos desde una perspectiva interdisciplinaria.

Empero, la justificación de incluir el estudio de los cuerpos en este volumen es que lo corporal abarca también las representaciones del propio cuerpo y sus múltiples facetas, así como el significado que se le confiere a la diversidad de los cuerpos o a sus elementos. Estas representaciones y significados son una expresión socio-cultural y una construcción histórica concreta, de modo que no

sólo reflejan las tensiones del juego de opuestos antes señalados sino que las suscitan o las reproducen.

El estudio de los cuerpos incluye la investigación de problemas sociales de la mayor importancia, tales como la exclusión. Conocer la actitud ante lo diferente o lo extraño es continente de las ciencias sociales, pero también de las humanidades, de la ética y la estética sin duda.

La confirmación de que los cuerpos dan cuenta además de la afinidad humana, conduce a que su estudio, desde una perspectiva integral y contextualizada, permita instaurar procesos de convivencia basados en el respeto y la dignidad. La aspiración de que nada de lo humano nos sea ajeno se puede cumplir en este caso con un acto de libertad: elegir las experiencias erótica, lúdica y poética que resuelvan, sin demérito de nadie, las necesidades, las aspiraciones y los deseos propios implica la posibilidad de reconocer, con una actitud empática, el derecho que tienen los otros de ejercer con el mismo propósito su propia capacidad creativa.

Presentation

The human body expresses a complex interrelationship in the world. This emerges from natural dynamics, and their evolution is an intergenesis of psychic and social phenomena. It can't be reduced to nature. It refers us to what is unique to each individual, and consequently to what is foreign, external or strange. It constitutes a closure that defines the individual, being both a sensitive entity with numerous contact channels with its surroundings, which also includes other human bodies. The third number of **INTERdisciplina** underscores this generic reference of *Bodies* as an approach to a key issue in the understanding of social reality from a humanistic perspective, and to understand, from the social point of view, the contributions of the research in philosophy of the body, cultural history of the anatomy, as well as the approximations queer, feminist theories and the psychoanalytical, and literary studies.

Bodies alludes to a field in itself: the human species; in other words, our identity. It also refers to diversities; one of these related to sexes: a spectrum that is not restricted to the man-woman distinction. As well as polychromatic physiognomies. Combined with whatever is common and different, the bodies simultaneously express what is unique, because each incorporates the non-transferrable experiences of pleasure and pain, for example.

The body is a dialogical entity *par excellence*, as it condenses the relationship between different behavioural logics that, on occasion, can be antagonistic, such as those that come into play in oppositions like natural-social, individual-society, identity-otherness, self-other, public-private, etc., that don't tend to suppress each other mutually, but rather represent a dynamic and complex unit. This multidimensional quality of bodies, in which the alchemy of the living organism—associated, for example, with the reproductive, disease and aging processes—combined with the capacities and functions of psychic life—encompassing, among other traits, emotions, perceptions, imagination and cognition—is the condition that justifies the study of these processes from an interdisciplinary viewpoint.

Notwithstanding, the real argument for studying bodies as the guiding theme of this volume is that the corporal dimension also encompasses self-representations of one's body and their multiple aspects, as well as the significance attached to the diversity of bodies and their many component parts. These representations and significances are a socio-cultural expression and a concrete historical construct, in such a way that they not only reflect the tensions generated by the

interplay of oppositions previously mentioned, but also trigger them and reproduce them.

The study of bodies includes research into social issues of utmost importance, such as exclusion. Understanding attitudes towards what is different or strange is not only part of the brief assumed by social sciences, but also of the humanities, ethics and esthetics.

The confirmation that bodies, too, play a part in human affinities is another reason for their study from an integral and contextualized perspective, thus enabling coexistence processes based on respect and dignity. The aspiration that nothing human is strange to us can be accomplished in this case with an act of freedom: to choose the erotic, ludic and poetic experiences that solve, without detriment to anyone, one's own needs, aspirations and desires implies the possibility of recognizing, empathically, the right that others have to exercise, with that same purpose, their own creative ability.

Maya Aguiluz Iburgüen*

Más allá de lo interdisciplinario: los estudios del cuerpo como están aquí

*“Aquí estoy
tratando de matar el tiempo
jugando
baraja, dominó, basketball
en este patio de recreo
cubierto por gruesas y altas paredes
y mallas de acero como techo...”*

Alberto Mendoza, preso en Marin County
California, 1992.¹

En el comienzo...

El cuerpo es definible por su capacidad de extensión sobre el último espacio donde tenga lugar la normalización cultural. Simultáneamente está situado extensivamente en variedad de investigaciones en curso que revelan un amplio rango de interrelaciones prácticas y teóricas, las cuales —es posible decirlo así—, están presentes un uso común de términos relativos al cuerpo mismo como a las experiencias corporales, la corporalidad y la corporización, entre muchos más, que a veces resultan redundantes y, en otras, confusos. Con estas interrelaciones y esa terminología que viene formándose, no solamente se trata de señalar el complejo sensorial y sensual del cuerpo humano, que surgen tanto en las superficies

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México. **Correo electrónico:** mayaguiluz@hotmail.com

1 Estos versos fueron escritos bajo la doble experiencia de cierre social, atravesada por su autor. Por una parte, su biografía corresponde a una cadena de exclusiones e inclusiones. Alberto Mendoza, varón hispanohablante, latino, ex-guerrillero salvadoreño durante los años de 1970; asilado político y miembro de la comunidad de refugiados en una ciudad canadiense, años después y convertido en asaltante de iglesias en la costa californiana. Alberto Mendoza, el prisionero-poeta, en su condición de inmigrante condenado a muerte al iniciar la década de 1990, escribió para “matar el tiempo [...], sin futuro, o más bien [...]” detenido en el régimen de un futuro demasiado cierto, que se le presentaría de golpe [...]” (Ramos, 1996: 37 y 38).

visibles del espacio público como en las redes sociales y accesos mediáticos, sino también indican cómo está siendo transformada nuestra comprensión sobre los efectos de las vivencias cotidianas y las afecciones sobre nuestros/otros cuerpos, junto con un creciente sentido de las vulnerabilidades existenciales.

En los tiempos actuales existe una noción elemental del cuerpo que deja en suspenso las representaciones binarias de éste y, nos invita a pensar acerca de la amplia esfera de cuerpos que circulan en, y están presentes dentro de, la vida social. Dicha noción del cuerpo extenso tiene su equivalente en una expresión común, según la cual el cuerpo no es más lo que fue. Pero, al hablar de cuerpo humano ese acento sobre las características extensivas de éste, descansa generalmente en su carácter de unidad inseparable de cuerpo y mente (hasta el final de su condición viviente), mientras que, desde un punto de vista sociológico se hace hincapié en el cuerpo como una holografía de las relaciones sociales, donde éstas también se hallan sedimentadas; y cuya epidermis separa una interioridad con respecto al mundo y contiene su unidad física (o mejor, a cierto significado de unicidad).²

Ciertamente las visiones holistas acerca del cuerpo no son exclusivas de discursos científicos actuales, sobre todo de aquéllos que cuestionan las divisiones jerárquicas de la mente y el cuerpo como algunas teorías basadas en las neurociencias y filosofías de la psicología. También en esta ampliación de posibilidades del cuerpo en conexión con el mundo, participan diferentes saberes y rupturas epistemológicas procedentes de las críticas biopolíticas, feministas, *queer* ["cuir"], poscoloniales y descolonizadoras, involucradas en complejos movimientos de espacios inter/transdisciplinarios como los estudios del cuerpo, del afecto/afección, los estudios de performance y el arte, los estudios sobre la memoria, la antropología fenomenológica, las filosofías postontológicas y los nuevos giros especulativos y teológicos (en el pensamiento crítico y filosófico). En un interesante desplazamiento discursivo, hay varias lecturas del cuerpo que visitan las formas culturales contemporáneas de legibilidad, dentro de las cuales el cuerpo está objetivado, y se encuentra adquiriendo diferentes papeles

2 Dentro de las derivas del cuerpo en los años anteriores, algo es suficientemente claro: los conceptos del cuerpo ganan en variación dependiendo de en cual punto se halle dentro de las fronteras del conocimiento-poder. Aun cuando hay una ausencia de las características prelingüísticas y precognitivas del cuerpo, que cobran énfasis en investigaciones más recientes, la definición que diera en su momento Elizabeth Grosz, todavía alcanza el gesto del cuerpo humano hoy, que:

"[...] coincide con la 'forma' y el espacio de una psique, un cuerpo cuya superficie epidérmica contiene una unidad psicológica, un cuerpo que define los límites de la experiencia y la subjetividad [...], a través de la intervención del Otro y en última instancia de un orden simbólico (en tanto lenguaje y orden social)." (Grosz, 2002: 298; trad. MAI)

y apariencias, de acuerdo con su mayor o menor visibilidad en los espacios públicos, mediáticos y sociales. En ellas igualmente, hay cuerpos aún no visibles, o no completamente, como en los casos de muertes im-presentes (por efecto de desapariciones, en diversos tiempos y lugares).

Desde la posibilidad básica de tornar los cuerpos visibles, las *Missing Bodies of the Politics of Visibility* (Casper y Moore, 2009) encaran una enorme cantidad de cuerpos sobre la superficie de la tierra, entre los que figuran aquellos presentes en las memorias de los pasados recientes, como las millones de imágenes, hagiografías, radiografías, ilustraciones y representaciones de cuerpos que son vistos o imaginados, así como otros cuerpos cuya ausencia ni siquiera está siendo contabilizada por algunos gobiernos o acaso tales cuentas marcadamente no cuentan todavía dentro [del mosaico vario] de la cultura popular (Casper y Moore, 2009: 30; trad. MAI). En el marco de numerosos intentos por colocar el cuerpo primero, la observación anterior muestra menos preocupación por buscar significados profundos y subterráneos (de las formas de cuerpo) y, más por centrarse en una exploración sobre las su-

perficie materiales y sus formas culturales. Ahí, el cuerpo aparece como un emisario y un testigo, junto con múltiples cuerpos, cuyas denominaciones provienen directamente de los mundos de la experiencia viviente. Una larga lista de cuerpos que ilustran esta deriva: cuerpos ausentes, cuerpos mezclados, cuerpos sin órganos, sujetos excluidos, trans-cuerpos, cuerpo en acto (performativo), cuerpos discapacitados, otros irrecuperables, otros más ellos mismos puestos en movimiento, en tránsito, y así sucesivamente.

No hay duda que en el corazón de la vida social, la cuestión del cuerpo constituye una interrogación acerca de cómo la vida es vivida, y, en torno a lo que hacen los cuerpos en cada situación y escenario. Hace veinte años, temas como la identidad y las demandas sociales de evidente marcaje corporal, fueron comprendidas dentro del arco de procesos de “des-apariencias³ o/re-aparecimientos”,

No hay duda de que en el corazón de la vida social, la cuestión del cuerpo constituye una interrogación acerca de cómo la vida es vivida, y, en torno a lo que hacen los cuerpos en cada situación y escenario

3 La *dis-apariencia* contempla la capacidad humana de moverse en el mundo sin tener que pensar sobre sus movimientos específicos al caminar, al correr o usar ciertos dispositivos en la medida en que un saber-hacer incorporado a nivel pre-reflexivo permite desaparecer la coordinación corporal en funcionamiento o la habilidad puesta en marcha en un movimiento (Zeiler, 2010).

que podían expulsar a sujetos del mundo social y conducirlos reversiblemente hacia los mundos limitados de sus propios cuerpos (Shilling 2003, 184). En las décadas próximo pasadas, el término *reaparecimiento* de los cuerpos, más que conectar con sus nuevas y diferentes locaciones, a consecuencia de sus propios medios para expresar y vivir de acuerdo con ellos mismos (basadas en las políticas del género, sexualidad, las habilidades diferentes, y demás), también significó un “movimiento más allá” de límites relativos a la corporalidad. Por un lado, ese *re-aparecer* señala las modalidades de incorporación de habilidades que suponen una nueva conexión del cuerpo/mente en su actuación y movimiento, en su puesta en escena; por otro, las reapariencias de la identidad han trocado la cuestión del cuerpo en un extensivo movimiento de contratendencias y resistencias a las culturas normativas (e indican no otro cosa que el carácter liminal del cuerpo). Lo anterior es solo una faceta del largo trabajo de las políticas corporales, no siempre con finales felices y, contrariamente, muy de la mano de procesos de pérdida y sufrimiento.

Entre las numerosas derivas del cuerpo, en esta editorial me interesa cruzar tres ámbitos: el primero, el de la agencialidad encarnada/corporizada, la corporización/corporalidad, y cómo estos dos dominios son puestos a la vista de investigaciones sobre la experiencia corporal más allá de la estructura clásica del pensamiento fenomenológico (en la perspectiva de Husserl); en segundo lugar, reviso algunos enfoques sobre las habilidades sensoriales del cuerpo humano y la experiencia multisensual, que han roto con la representación solipsita del cuerpo dividido en un esquema sensorial quíntuple, y también, con el cuerpo situado dentro de la mirada predominante de una cultura oculacéntrica (centrada en lo visual). En las páginas finales, muevo mi propio interés acerca de los escenarios del cuerpo hasta alcanzar a tocar el tema de las proyecciones corporales.

Mi intención aquí se encuentra en elaborar un marco de lo que son los estudios del cuerpo, me referiré a algunos de sus estados, desde su mismo significado al cual aludo en el título de este trabajo, puesto que no es posible reconstruir el curso de formación de esta clase de estudios. Se trata de un proceso en curso, en la condición en que están aquí y ahora. En lugar de hacer una revisión, tomo prestadas algunas definiciones y términos del cuerpo, en sí mismo, de la pluralidad de usos de los cuerpos, así como otros términos que proceden de un número selecto de enfoques y perspectivas críticas. Pretendo dibujar algunas ramificaciones de este espacio transdisciplinario de forma arbórea, espacio el cual está habitado por cuerpos en sus estados en el aquí [*hereness*].⁴ Al seguir

4 Tal estado de los estudios del cuerpo tiene relación con el diálogo de autores que tiene efecto en este número 3, que nuestra revista *INTERdisciplina* ha hecho posible. Agradezco mucho a este colectivo de colegas, compañeros, editores, traductores, revisores y

esta ruta mi atención estará puesta únicamente sobre algunas de las multi-implicaciones actuales para el entendimiento y comprensión de los cuerpos humanos vivientes en el presente.

Considerando el cuerpo

“El cuerpo advierte”, habla de sí mismo, conoce sus males, sus desequilibrios y sabe que el tiempo pasa, él nos anuncia el envejecimiento, parafraseando a la pensadora Luce Irigaray. Nuestros cuerpos hacen las veces de nuestra casa (el hogar primero) porque están en nosotros como nosotros en ellos y la corporalidad [*corporeality*]⁵ subraya la comunicación persistente entre una exterioridad del sí mismo [*ego*], mundo externo, y la subjetividad en constante realización de su papel sobre una base dual, social y biológica. En sustitución del esquema corporal que tradicionalmente atribuyó una jerarquía a los sentidos de la visión y la audición, como una prioridad dada por sentada, por encima de otros sentidos (escucha, olfato, gusto, tacto), la lectura que hizo la fenomenología de este esquema dio peso a las dinámicas del encuentro entre los cuerpos y a la intersubjetividad entre el cuerpo viviente de uno mismo y el cuerpo de otro; por lo tanto, en esta concepción filosófica se ha incluido un extenso uso del término corporalidad en una variedad de críticas que terminan a la postre de rechazar las

diseñadores, por su paciente trabajo. Como nuestros lectores lo notarán, este número ha hospedado una composición y un número de artículos sobre cuerpos, algunos de los cuales fueron escritos con el propósito de clarificar conceptos para aplicarlos en proyectos de investigación de mayor envergadura, otros son avances de investigación en curso, o parte de investigaciones ya concluidas con resultados publicados. Este monográfico no puede negar su intención por añadir a una agenda actual de investigación, otros lenguajes y otros puntos de partida para pensar, repensar y generar sentidos con, desde y en los cuerpos. Quizás, algunos de ustedes estarán de acuerdo con los enfoques sobre temas revisitados desde un amplio marco de estudios, con sus propios epicentros: críticas de los marcos tradicionales sobre cognición, lenguajes no verbales y no conscientes y experiencia corporizada, el poder de la voz (y de la escucha) en la realización de investigación cualitativa con métodos de intrincación, valores de la cultura háptica y el sentido del tacto, anatomía del cuerpo racializado, transexualismo y placer en organizaciones de los mundos de vida, erotismo transgénero, imagen y subjetividad de la piel, análisis literario de la espectralidad en la narrativa latinoamericana, el estudio de una novela mexicana desde el cuerpo doliente y reseñas de tres libros sobre filosofía del cuerpo: el de Michel Serres (edición en español), una compilación de sociología del cuerpo, editada por Claudia Malacrida y Jaqueline Low (edición inglesa), y la versión en español de un libro de Shoshana Felman sobre feminismo, cuerpo y psicoanálisis.

5 En este apartado la alusión a lo corpóreo se enlaza con el sentido fuerte del cuerpo encarnado o corporizado en la fenomenología. Se distingue aquí por emplearse a veces en su equivalencia con la palabra corporalidad. Cuando se emplee uno u otro significado se hace la aclaración entre corchetes [N. MAI].

reificaciones del cuerpo, en términos de sustancialidad (Aristóteles, Heidegger), y las confusiones que asociaron el cuerpo encarnado (Merleau-Ponty) con los remanentes de un sentido cristiano sobre la Encarnación y la creación *ex nihilo*.

No hay duda de que la re-emergente fenomenología del cuerpo que cobra la forma de un saber en formación, que intersecta la biología, las neurociencias, el psicoanálisis, o la historia y los estudios literarios, junto con las nuevas posibilidades de visualización de los cuerpos, han ampliado el mundo tal como este aparece, estableciendo contacto con otros cuerpos en una más profunda comprensión de las ontogénesis múltiples de los mundos de la experiencia.⁶

Una comprensión corporalizada de la memoria [*embodied memory*], que se encuentra física y psíquicamente inscrita en nosotros mismos, es constitutiva de la versión de la fenomenología francesa. La *Poética del espacio* (Bachelard [1958] 30) marca la convergencia de Gaston Bachelard con la fenomenología, donde la experiencia se encuentra atravesada por la presencia del fenómeno y se da una connotación a nociones como “espacio interior” (Bachelard 1975 [1958] 30), especificando con esto lo que realmente habita los otros espacios, no solamente aquellos relacionados con la intimidad. Tanto Bachelard como Merleau-Ponty escribieron en un contexto influido por Henry Bergson, pero en el que ellos se preocuparon menos por el conocimiento del mundo a través de una experiencia directa intuitiva, sobre todo Merleau-Ponty que dio prioridad a un cuerpo propio de la autopercepción, motivado por un “yo quiero” y un “yo puedo”, antes que considerar al sujeto reducido a un ego racional. Merleau-Ponty comparte con la filosofía y psicología de Husserl el concepto de cuerpo como un ámbito de convergencia de todas y cada una de las experiencias y de la relación con otros cuerpos animados, a pesar de que el sujeto reflexivo tenga posibilidad de cobrar presencia en el mundo viviente (Behnke y Ciocan 2012; Piérola 1977) en el que pudiera hallar una formulación alternativa como la del sujeto-cuerpo en sí a la del sujeto-cuerpo para sí. Bachelard, por su parte fue más lejos, de la idea bergsoniana en torno a la memoria corporalizada cuando “espacializa la temporalidad de la memoria” y llega a la idea de que las memorias están localizadas materialmente y esta materialidad del lugar vive, está inscrita, en nuestros cuerpos, algo que la socióloga australiana Ann Game clarificó al proponer nuevas interpretaciones de la memoria corporalizada [*embodied memory*] (Game 1996, 202).

En las décadas anteriores, el interés por los cuerpos de la memoria cultural (Assman 1997) se transformó en algo familiar desde el momento en que se en-

6 Estoy pensando aquí en los debates que proceden del marco del “humanimal” (Haraway y otros), de la biopolítica afirmativa (Espósito) y de las ontologías múltiples (Viveiros de Castro), entre otros.

fatizó la memoria corporalizada, una categoría que sirve también a Aleida Assman para explicar el trabajo de rehabilitación de la memoria contra el ideal abstracto y objetivante de la historiografía que tanto filósofos como historiadores sostuvieron (de Nietzsche a Maurice Halbwachs, pasando por Pierre Nora, entre otros teóricos), a lo largo de lo que se ha conocido como una segunda fase de la relación polarizante de la memoria y la historia (Assman 2008, 59-60). El cuerpo afirma constantemente variaciones dentro de las relaciones humanas con respecto a otros cuerpos, así como sobre las construcciones del sí mismo; por tanto, un cuerpo/sí mismo es un nexo mediante el cual los saberes, los sentimientos y la memoria, se entrelazan.

Vistos desde la perspectiva de la memoria corporalizada, los cuerpos son “portadores de memoria que comparten imágenes colectivas y narrativas del pasado, y que practican rituales mnemónicos, desplegando un *habitus* heredado y que pueden, a través de sus repertorios, volver explícitos e implícitos sus conocimientos” (Erl 2011, 12). Los cuerpos son nudos de estructuras de tiempos (de información, consumo, circulación, etcétera) que participan de la economía política contemporánea (Connerton 2009, 146) fortaleciendo las maneras en que miramos los eventos traumáticos y los modos en que leemos los sufrimientos pasados.

Por esto el cuerpo aparece siendo un concepto elíptico que condensa los límites de las experiencias sociales, las subjetividades y las percepciones. Su significación móvil ha estado presente en acentos como en las “historias afectivas” (como Chakravarty 2000, alguna vez llamó a su posición postcolonial crítica, aunque poco nítida en su definición), donde un cuerpo sintiente [*feeling body; sentient body*] se comprende como uno emocionalmente implicado con el mundo de las pasiones [*pathe*], y simultáneamente con una conciencia que resulta del contacto del ser con el estado del lugar (otra vez en el sentido de *hereness*). Es posible seguir un debate revelador acerca de este tipo de cuerpo que se halla involucrado emocionalmente en varias obras, entre las cuales están algunos libros de la filósofa Martha C. Nussbaum como *Paisajes del pensamiento* (2008), obras que contribuyen a clarificar el lugar de las emociones y la dimensión sintiente y afectiva del sujeto, a partir de una organización genealógica del cuerpo sintiente y de las emociones por su presencia en el pensamiento político y ético. A falta

*El cuerpo afirma
constantemente variaciones
dentro de las relaciones
humanas con respecto a
otros cuerpos, así como
sobre las construcciones
del sí mismo; por tanto, un
cuerpo/sí mismo es un nexo
mediante el cual los saberes,
los sentimientos y la
memoria, se entrelazan*

de su último libro sobre emociones políticas (Nussbaum 2013), en el antes citado, ya daba cuenta de qué manera las emociones pueblan nuestras vidas mentales. Para esta autora, explicar qué es un cuerpo sintiente requiere concebir un marco en el cual ese carácter sintiente alude a afectos y afectaciones, emociones y sentimientos, pero en un supuesto en que de ese horizonte emotivo, ella se concentra en aquellas emociones que surgen de una identificación básica con un objeto, de otro modo los atributos de específicas emociones aparecerían desdibujados: cierto miedo está asociado con algo más (se tiene miedo a... o se teme por...). Sin este objeto, el sentimiento se transforma en una sensación sin contenido, como al decir «un asomo de temor», un temblor, un palpito. Lo sintiente implica un proceso sensorio-perceptivo que, a diferencia de la sensación, pone de manifiesto un contenido intencional, cierto juicio y percepción como ocurre en frases tales como ‘la sensación del vacío dejado por la ausencia de una persona’ (Nussbaum 2008: 49 y 83).

Al mismo tiempo, el cuerpo sintiente adquirió un significado más profundo a partir lo que clásicamente se ha venido en llamar el acto performativo del cuerpo, una *actio/performatio* del lenguaje del cuerpo, en la que participan la fuerza de la voz, la elocuencia y el desempeño físico que juntos hacen que los eventos sucedan frente a los ojos del otro, ante los otros. Y aquí, una podría pensar no solamente en las voces performativas (de los discursos públicos que buscan conectar emocionalmente con sus auditorios hasta las prácticas artísticas en el arte del *performance*) sino también en la voz de los registros, en la medida en que todos ellos parecen “poseer el poder de trocar palabras en actos” como lo sugiere Mladen Dolar. “La mera vocalización dota a las palabras de eficacia ritual, el pasaje de la articulación a la vocalización (...) asemeja un pasaje hacia la acción y el esfuerzo de autoridad” (Dolar 2006, 55; trad. MAI). La voz humana continúa apareciendo como un gran misterio en el momento en el cual las palabras —en textos y en acciones verbales— son enunciadas, la voz de su realización permanece abierta a la elaboración de sentido, mientras el cuerpo entero en todo su ser resulta afectado. Sus órganos, músculos, articulaciones y ligamentos, se ponen en marcha como en una coreografía interior potencialmente externalizada; entonces, si las voces performativas tienen efecto, se da también un momento de placer cuando los sonidos advienen así como también un placer muscular en la dicción. Ante el sujeto, este cuerpo en cuanto “materialidad resonante” es un anticipo a la vez que un movimiento hacia la subjetividad (Manning 2010, 118).

A través de estas cuestiones, la singularidad del cuerpo aparece ligada con debates de corte holístico que dejan en suspenso, por un momento, aquellas figuras clásicas utilizadas para definir la agencialidad social, en las que el *habitus* estaba incorporado y trabajaba a través de la estrategia de naturalización tal

como fue explicado en el concepto de “dominación simbólica” (aunque no en la forma como fue definido por primera vez el *habitus* por Marcel Mauss, como una construcción mimética y cultural en su ensayo *Técnicas del cuerpo* (Mauss 1994 [1934]). La idea de que lo social es depositario en cada forma individual (o en forma de identidades colectivas) de disposiciones particularmente incluidas bajo la forma de *habitus* (Bourdieu 2000 [1984] 31) (o, es posible decir, *cuerpo habitualizado*), hace referencia a aquellos momentos en los que un orden social y simbólico se comporta a través de cuerpos transhumantes, en otras palabras, el orden es reproducido. Los mecanismos excluyentes se reinstalan e forma de nuevas relaciones sociales, sea que éstas cobran formas incorporadas en las prácticas sociales o en las prácticas discursivas. En este marco, el uso de la palabra *in-corporaciones* sirve muchas veces para acentuar este significado bourdieuano, así como también es útil para dar cuenta de las variaciones que la palabra inglesa *embodiment* admite en un sentido fuerte de corporalidad.

Sin embargo, desde mi particular punto de vista, ‘in-corporar’ incluiría otro nota significativa para estas derivas de sentido cuando una persona, volcada hacia sí puede traducir una emoción, corporalmente percibida (sea indignación, desafío, miedo, resentimiento, etcétera), y convierte esta calidad perceptiva en un mecanismo que “inmuniza al sumiso contra el consentimiento voluntario” para reaccionar a los mensajes antes incorporados: “me conformo”, “me doy por vencido” (Scott 2000 [1990] 138). Con esto estamos considerando una esfera experiencial asociada con la intersubjetividad/intercorporalidad, tal como veremos más adelante, donde las resistencias y recambios en la subjetividad están siendo creados y donde, al mismo tiempo, se interrogan dimensiones como las siguientes: “¿de qué manera las mímisis constituyen prácticas humanas para crear y elaborar simultáneamente mímisis en sentido diverso, a saber, aquellas que forman contra-trayectorias de donación y esperanza?, ¿Cómo están siendo aplicadas categorías corporalizadas o encarnadas para examinar las re-incorporaciones que toman forma y lugar en los lugares concretos y en la realidad virtual?”

De forma clara, el impacto del mundo digital ha alterado las raíces de la vida social. Por tanto, entre las preguntas que lo abordan plantean ¿en qué medida esta transformación está desafiando las significaciones de nuestro lenguaje encarnado? ¿Están estos términos como “cuerpos virtuales”, “avatares”, “segundas vidas”, entre otros, conectando de igual manera con las experiencias corporales y las socialidades que han venido siendo expuestas desde los lugares duros de las inequidades y desigualdades sociales? (Boelstorff 2011). Por último, pero no

7 Véase al respecto la investigación multilocal y multisituada relacionada con los tráficos de órganos en Scheper-Hughes 2010; 2013.

menos importante, desde los estudios sobre la comunicación y los medios surgen otro tipo de interrogantes, tales como ¿qué papel realizan nuestros cuerpos y sentidos en los compromisos que vamos sosteniendo con varias formas mediáticas y con una pluralidad de tecnologías y cómo ellas, unos y otros interactúan entre sí? ¿Cómo estas interacciones entre cuerpos y tecnologías están afectando a la fabricación de vida cotidiana, a nuestras experiencias sobre nuestros cuerpos y con relación a los otros cuerpos?

En este punto, sería interesante decir que el artículo se torna en algo menos involucrado con avanzar sobre la serie de cuestiones precedentes y está más

Desde los estudios sobre la comunicación y los medios surgen preguntas como ¿qué papel realizan nuestros cuerpos y sentidos en los compromisos con varias formas mediáticas y con una pluralidad de tecnologías? ¿Cómo estas interacciones entre cuerpos y tecnologías están afectando nuestras experiencias sobre nuestros cuerpos y con relación a los otros cuerpos?

preocupado en analizar sitios de fluidez de los cuerpos y la capacidad de éstos para afectar y ser afectados. En un viraje temporal y radical, esta concepción se mueve retrospectivamente hacia el siglo XVII, sobre todo, al orientarse hacia la filosofía de Spinoza relacionada con los modos de los cuerpos y su planteamiento inicial: ¿qué puede el cuerpo?

A diferencia de la separación cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, la visión dualista que dominó la concepción del cuerpo, una podría abrazar interpretaciones contemporáneas que han dejado muy atrás semejante concepto binario mente/cuerpo y que están minando oposiciones reduccionistas como aquella que ha opuesto el pensamiento cartesiano a un pensamiento alternativo. En lugar de ello, un diálogo que pondera la posibilidad de lecturas del cuerpo a través de lo emocional y lo sintiente, en conexión con

lo que es percibido en torno a un estado del cuerpo o que cuenta los males del cuerpo, ha sido introducido por los estudios de las culturas científicas y literarias. No hay duda de que este modo de proceder ha tenido lugar en distintas comunidades de investigación; sin embargo, cabría mencionar un bello ejemplo que articula un pensamiento holístico en la literatura francesa del XVII con la teoría psicológica contemporánea. *Psychosomatic Disorders*, el libro de Bernadette Höfer (2009), se dirige a dar voz a los sujetos-cuerpos que tuvieron evaluaciones holísticas sobre sus estados corporales, pero que estuvieron impedidos de hablar de sus propios desórdenes o desequilibrios debido a la influencia

del modelo persistente mente/cuerpo que permeaba las representaciones culturales de la melancolía, hipocondría, fiebres intensas y posesiones demoníacas.

En su énfasis puesto sobre los modos de los cuerpos, Höfer muestra un sujeto-cuerpo [*body-self*] atravesando modos emocionales, verbales, racionales y sensorio-perceptuales, de manera que en su interpretación de los discursos (espirituales, científicos, médicos y holísticos) que ya minaban el poder de ciertas pasiones, malas, sobre los cuerpos (y mentes) lastimados. Höfer prefiere emplear la expresión *fisicalidad subjetiva* (Höfer 2009, 89) para hacer referencia a las afecciones en ambos, por lo que podría equipararse a las aproximaciones teóricas de neurocientíficos, en cuyas tesis como en las de Antonio Damasio, yace un sentido del sí, *self*, que involucra al cerebro, la mente y el cuerpo en simultaneidad, por lo que sería mediante ese *continuum* que una alteración del estado corporal podría ser comprendida. Lo sintiente (en este nivel, sentimientos y emociones), sería una percepción primaria del cuerpo que tiene que ver con cierta manera de pensar, y con la relación de los pensamientos con temas y contenidos específicos. Se trata de un juego de espejos (Damasio [2003] 86; Höfer 2009, 90) dentro del que no se podría otorgar a uno de sus componentes una dominancia de antemano.

El cuerpo, una entera corporeidad (con una base material, carne, funciones, fisiología, sensaciones, sentimientos...) constituye una vía para incursionar por algunos mapas de los estudios del cuerpo, sus tierras, ambientes, lenguajes y sus cuerpos. La importancia de cientos de contribuciones bajo este marco durante la pasada época están, obviamente, fuera del alcance de este texto cuya postura es la de invitación al cultivo de algunos lugares del mapa. No obstante, antes de proseguir por las superficies del cuerpo, sus elevados y texturas, a lo largo de las siguientes páginas, menciono aquí una de las aportaciones de la antropología de la corporización que representa uno de los sitios donde se produjo un lenguaje para los mundos de la experiencia corporizada [*embodied experience*].

Dos artículos pioneros del antropólogo Thomas J. Csordas (1990; 2000 [1993]), así como otros trabajos sobre el suelo existencial de la cultura (Csordas 1994) se convirtieron al comenzar 1990 en referencias clave para quienes se encontraban, o se encuentran, en búsqueda de establecer lazos entre algunas de

El cuerpo, una entera corporeidad (con una base material, carne, funciones, fisiología, sensaciones, sentimientos...) constituye una vía para incursionar por algunos mapas de los estudios del cuerpo, sus tierras, ambientes, lenguajes y sus cuerpos

las cuestiones mencionadas hasta ahora, en especial entre la experiencia encarnada y la llamada experiencia corporizada, y las definitivas distancias entre ambas. Desde la veta persistente del trabajo fenomenológico sobre el más amplio problema de la relación sujeto-y-mundo, y el lazo materialmente coimplicado de tocar y ser tocado, de ser uno y otros (Wood 2011, 75), Csordas ha recobrado la principal reocupación por la cosa del mundo, que Merleau-Ponty llamó la “carne”. Bajo este influjo Csordas explora la corporalidad, la corporización, desde el cuerpo físico (el cuerpo-*soma*) y, de manera simultánea, examina su extensión en las modalidades de experiencia que intensifican el mundo vivido en la percepción del fenómeno según lo presenta en los *Modos somáticos de atención* (Csordas 2000 [1993]).

Superficies sociales de los cuerpos

“La mayoría de los seres humanos cuentan, más o menos, con cinco sentidos”, declara Naomi Segal para comenzar con esta frase orientadora su estudio sobre la “consensualidad” [*consensuality*] y el sentido del tacto (Segal 2009), con la cual también comenzó una revisión de la significativa obra del psicoanalista Bernard Anzieu (1989 [1984] pionero de las teorías de la piel, específicamente con su clásica aportación sobre la formación del sí mismo-piel [*peau-moi; skin-ego*] Anzieu 1989 [1984]) —en una traducción más libre: la subjetividad-membrana.

Ciertamente, más de uno de nosotros solía escuchar relatos en que un sexto sentido comportaba una habilidad especial, perteneciente las más de las veces a las mujeres, aun cuando realmente este sentido dentro del esquema corporal sensorial fue denominado propiocepción en 1890, para reconocer el mecanismo de percepción del cuerpo en su movimiento, según su peso, posición, y balance psicomotriz de extremidades y tronco. Con su trabajo, Naomi Segal abrió una agenda concerniente a la condición multidimensional del cuerpo y sus consecuencias para repensar la cognición y la sensación, desde que ya no mantene-mos tajantes separaciones entre el pensamiento y el mundo sintiente, afectivo y emocional.⁸ Más importante a este respecto resultan ser las concepciones que

⁸ Debido a que los pensamientos y cogniciones están compuestos por emociones, son ensamblajes dinámicos que “aprueban o abarcan modos de ver” y “formas de evaluar juicios” sobre las cosas y la manera en que éstas se dan realmente. En su amplia reflexión respecto a la índole política y ética de lo emocional, Martha Nussbaum ha tirado de un paquete destacable de investigación avanzada de la psicología y la antropología para argumentar que las cogniciones-emocionales son formas de registrar cómo tienen lugar las cosas con relación a asuntos externos que consideramos sobresalientes para nuestro bien-estar” (Nussbaum 2008 [2001] 40 y 42).

rodean el mundo corporal de la consensualidad, apoyado éste en la copresencia de las percepciones de una piel que se abre al circuito de los escenarios del pensamiento y la sensación (Segal 2009, 1).

Al contrario del expandido principio cartesiano, se relaciona con la idea de que el cuerpo no es capaz de confirmar su existencia; varios filósofos han estado más o menos interesados en el *locus* del cuerpo en la historia de la medicina, o se encuentran más cercanos o menos distantes del foco de atención, que le reservaron los llamados “pensadores somáticos”, de William James al contemporáneo Peter Sloterdijk (y, por supuesto Foucault y Deleuze), de modo que existe un número de pensadores definitivamente situados en el lado de la *res extensa* de aquél dualismo moderno. Michel Serres es uno de ellos.

Uno de los libros de Serres, *Filosofía de los cuerpos mezclados*, comúnmente referido por su título principal: *Los cinco sentidos* (2003 [1985]) gozó de una divulgación discontinua al traducirse al español aproximadamente quince años después de su publicación original en 1985 (mientras que en inglés apareció hasta hace no mucho, en 2008). Más que otros de sus pares contemporáneos, fue este filósofo quien, además de haber demostrado su particular interés por las matemáticas, se ocupó tempranamente de impulsar tanto un estilo de la filosofía de la ciencia con el ritmo expresivo de la literatura como el estudio de novedosos desafíos al conocimiento de la vida humana. Con él la descripción de sensorialidad humana, arraigada en la representación aristotélica del *sensorium* humano, o el sentido común, con base en cinco sentidos prioritarios, se tornó en un movimiento cabal hacia la redescritión de la superficie corporal, puesto que para Serres los sentidos no son receptores de información sino participantes de un procesamiento continuo de ésta, y la percepción humana es primordialmente háptica.⁹ En la actualidad la palabra “háptica” forma parte de centenares de artículos científicos y ponencias cuando alrededor de 1994, de acuerdo

⁹ La háptica considerada un campo del conocimiento interdisciplinario se sigue en investigaciones relativas a las interacciones cuerpo-mundo, incluyendo las formas de contacto y de sexualidad, las modalidades afectivas, las terapias del tacto, las comunicaciones no-verbales, el entrenamiento del sistema propioceptivo (percepción de movimientos del cuerpo, de la posición de éste y sus partes en el espacio), el desarrollo de técnicas sinestésicas o capacidad de percibir un sentido a través de la sensación de otro órgano sensorial (se escucha algo al ver ciertos colores, o se produce un gusto al tocar o al oír) las tecnologías hápticas (robótica y máquinas inteligentes, prótesis desarrolladas mediante sensores e interfaces). Procedente del griego *háptō*, el término ha evolucionado de su referencia al tacto y al medio adyacente al cuerpo hacia el estudio de las vinculaciones y relaciones con un mundo externo, social, natural o artificial, mediante el tacto (Hayward, et al. 2004, 16). Las sensaciones corresponden a la recepción pasiva de información del exterior en el cuerpo y el cerebro, y es pasivo porque no podemos ser conscientes del ensamblaje sensual que está poniéndose en marcha en un proceso de sensaciones. La percepción, en cambio, es un proceso selectivo organizador e interpretativo de tal información registrada cerebralmente por los sentidos.

con investigadores de los estudios hápticos, tan solo había una docena (Hayward, et al. 2004). En el momento en que fue publicado el libro de Serres, en 1985, estaba teniendo lugar un desplazamiento decisivo: Serres ya entonces estaba reclamando no solamente leer los signos y síntomas de los cuerpos, sino explorar aquello que los humanos podrían redescubrir, sentir y conocer desde el punto de partida de la percepción háptica, y el horizonte de los sonidos, los ruidos y las interferencias acústicas en la vida diaria. En una entrevista llevada a cabo en 1987 comentó porqué en su secuencia de sentidos, la visión ocupaba el último lugar: “[...] justamente porque se le da una preeminencia que en realidad no tiene. En lugar de visión prefiero decir *vista*, es decir, mirar paseando, haciendo participar todo el cuerpo en el acto de conocer, experimentando en el espacio visual” (Serres y Rouy 1987).

No formamos más identidades [*selves*] autocentradas, cuyo hospedaje último corresponde a un punto interior del ser (como en algunos casos fue construida incluso la noción de género desde las políticas de la identidad) ni éstas surgen en la superficie social desplegando una interioridad profunda y perdurable (Butler 2004 [1997] 14); o, para expresar la misma idea bajo otros términos: no hay más ese cuerpo material, previo las representaciones; anterior al llamado de las máquinas simbólicas del sistema cultural establecido. Y, no obstante, hoy por hoy el sustrato biológico de los cuerpos resulta ser la materialidad más interrogada por un curso de subjetividades que vienen advirtiendo prácticamente del carácter ilimitado de la identidad.

Muchas más complejas concepciones del cuerpo han llegado a ocupar nuestros lugares vividos, y se hallan relacionadas con nuestro esquema sensorial, con el cuerpo mismo, más material, frágil, y, misteriosamente, más que antes, una fuerza con capacidad de corporizar, de implicación subjetiva, de crear sentidos de vida, y que se encuentra implicado en una fase de individuación que alcanza la genitalidad, y otros órganos. Todo un replanteo de lo humano con relación a la dimensión de lo viviente, toca y conmueve asimismo a la investigación médica, la historia natural, la antropología médica, la biología, la biopsicología, las ciencias sociales y supuestos culturales, a partir de virajes y enfoques anteriormente mencionados. Las consideraciones del cuerpo proceden de las visitas a las zonas de fronterizas, territorios donde los cuerpos se encuentran atravesados, y están ocupados por cambios físicos, psicológicos y emocionales dentro de experiencias de sufrimiento, desplazamiento, eventos traumáticos, pérdidas, y despersonalización, además de situarse los propios cuerpos en una tierra de disputas sobre el aborto, la investigación con células madre, la eutanasia, la clonación humana y la definición biológica del género. Un programa renovado de investigaciones cubren los nuevos espacios de vulnerabilidad como el sufrimiento vivido, el tráfico de órganos y cuerpos de niños, jóvenes y mujeres,

personas en proceso de transformación de género/sexo de mujer a varón, y viceversa, situaciones de intersexualidad y de recién nacidos con genitales confusos.¹⁰

La apertura del cuerpo en estas nuevas trayectorias se corresponde con los personajes y, es más, con las *personas* que esos cuerpos portan (pensando aquí en “persona” como categoría circunscrita en la arquitectura del derecho). Se trata de personas que saben cómo sus cuerpos se encuentran en su entorno más próximo, frente al paisaje abierto del mar o al saturado de las ciudades: personas en su movimiento o fijación en el espacio quienes se dan cuenta de si están o no fuera de lugar; que aprecian de inmediato si los otros con quienes se encuentran, interactúan y comunican son amables, honestos, repulsivos, o si el ‘estar cerca’ es en realidad una distancia moral, racial, clasista, ética. Frente a las cosas, la corporeidad percibe si son correctas o no, si hay balance o justicia en su repartición (Thrift 1996, 9). Ser-cuerpo, corporalidad o cuerpo-carne, después de todos, en sus variantes soportan una condición-de-ser(estar)-en-el-mundo, comportan formas de experiencias, que constituyen aún nuestros dispositivos para participar de un movimiento de la subjetividad (ego) hacia lo exterior/interior, y de relaciones objetuales, que finalmente involucran sentimientos propioceptivos (en tanto una intuición abarcadora con el cuerpo). Si algún día pudiéramos también dar con una sola palabra que plasmara, a la vez, la variedad de sentir a partir del gusto, la audición, el olfato, las formas de tacto, y sucesivamente, éste quizá sería la de la piel-sujeto [*skin-ego*] que connotó precisamente Anzieu.

La piel, con sus órganos y sentidos táctiles, supone la función (sensitiva, dermatópica, de tocar, de dolor, de distinción entre frío y calor), además de proveer a cada uno de nosotros de información externa que se adecua con los datos visuales y sonoros, en lo que se ha dado en llamar “sentido común” [*sensorium*] (Anzieu 1989, 105). Los pensadores de la piel están dibujando nuevas disposiciones de lo humano, propias de las habilidades extensivas del registro sensorial que permanece en la superficie social. Algunos han encontrado taxonomías de diez sentidos, variaciones del tocar, y las ya referidas capacidades cinésicas así como la propiocepción (Segal 2009, 1). El acento más novedoso sobre la disputa en torno a la piel propuesto por estas y otras series categoriales para un cuerpo en movimiento corresponde a la propuesta del autor francés Jean-Luc Nancy, en la medida en que reconoce en la piel un punto y un punto de partida del cuerpo, empleando el neologismo en lengua francesa, “*expeusition*” (en español

10 Una lectura sobre la interseccionalidad entre trans-cuerpos y vulnerabilidad, un esquema interpretativo que permea y ha producido una teorización particular sobre la segunda, puede revisarse en la blogoesfera, véase Gavroche 2014.

expielación) (Nancy 2003), en cuya composición el prefijo *ex* señala al ser-expuesto en su ex-istencia, sin llegar a significar o a representar un juego de lenguaje, ya que lo que en realidad se juega es lo expuesto y la piel. De otro modo, aunque con una expresión similar Michel Serres opta por decir que “el alma habita un cuasi-punto donde un yo está siendo determinado” (Serres 2008, 21).

Debiéramos decir que los movimientos teórico-prácticos sobre la diferencia de la diferencia, desde comunidades diversas y dentro de un amplio rango de expresiones, han allanado el terreno para realizar nuevas elaboraciones y reescrituras del cuerpo. El cuerpo rompió sus fronteras de autoorganización orgánica,

El cuerpo rompió sus fronteras de autoorganización orgánica, surgiendo hacia fuera por sus fuerzas e intensidades

surgiendo hacia fuera por sus fuerzas e intensidades. En este espacio se otorga un lugar definitorio a los procesos de racialización, a la ya mencionada copresencia de pensamiento y sensación y a las subjetivaciones que conservan sus características dentro de una lista de diferentes giros teóricos. En Estados Unidos, el feminismo radical y el postcolonialismo argumentaron que la blanquitud de la sociedad racializada se

planteaba en torno a preguntas de todo orden, incluso en aquellas que preguntaron sobre el lugar que acoge a un sujeto narrativo en una literatura sin racialidad mientras que en otras opera de entrada una asignación racial. La escritora Toni Morrison ha cuestionado así tanto al sujeto que lee como al que escribe, en un lugar donde la legibilidad estaba encarnada en un/a lector/a blanco/a por lo que ella discrepa del posicionamiento del sujeto escriturario como alguien no racializado (Morrison 1993, xii), todavía resuenan en cualquier sitio donde exista una supremacía cultural donde no se asocie una condición que pasa por la piel con la producción de ideas. Por eso el reclamo de las voces y los cuerpos que han sido silenciados han requerido también de ensanchar el registro literario con la incorporación de modalidades autobiográficas, testimoniales y autoetnográficas, junto a otros géneros literarios y estructuras narrativas, que han sido revisitadas por teorías literarias, aproximaciones sociológicas y antropológicas, con la finalidad de aclarar la presencia menos nubosa de figuras y subjetividades, dentro de las narrativas, la poesía, la historia y la memoria, o en otros registros de cursos de acción social que son explorados por figuras que se identifican con la escritura, la prácticas de legibilidad y las performativas (Carver, 2003, 24 y 27).

De acuerdo con este proceder, las rupturas dentro de la escritura proceden de los momentos en los cuales en lugar de dejar hablar a una tercera persona, que se superpone a una primera persona de la narración, se abre a la presencia

“práctica de contar acerca de la propia vida, al estilo del periodista o de un biógrafo”, que da forma a otro sujeto por comprender. En consecuencia es posible dar con un escrito en el cual participe menos alguien que parece venir de fuera de la textualidad para mirar solo su interior y, por el contrario, se convoque más una lectura por un lector inmerso que mira hacia fuera pero desde el mismo texto (Carver 2003, 18).

Curiosamente estas aproximaciones coincidieron en el tiempo con las perspectivas socioantropológicas que acusaron las jerarquías sociales con base en las jerarquías de las líneas de color, y los procesos de racialización que han operado en los conflictivos legados de dominaciones blancoides e imaginarios coloniales. Por supuesto, la piel no es simplemente una superficie, o no solamente una exterioridad para preexistentes inscripciones simbólicas y culturales, aunque paradójicamente la piel sea producida y reproducida a través las inscripciones desde que existe una conexión entre la marcación de signos legibles sobre los cuerpos, y una piel construida culturalmente para ello; entre una piel como membrana para ser leída (por sus síntomas) y una escritura sobre la piel que hizo posible su legibilidad (Kay 2012, 456 y 458). Desde el mismo comienzo, la ley fue inscrita sobre la superficie de los cuerpos transformándolos en portadores de estigma (Nussbaum 2006, 205) junto a este aspecto inicial en la historia cultural, aparecen las prácticas extremas de daño dentro de regímenes corporales, como la desfiguración en los horizontes de esclavitud, y otros.

Sujeto-cuerpo/corposubjetivación

En consonancia con las lecturas que tenían efecto en clave de corporalidades subalterna, la formulación proactiva de un sujeto-cuerpo (que no admite la precedencia de una de sus partes) agitó las teorías de la subjetivación hasta remover la docilidad de un cuerpo como “materia múltiple e inerte sobre la que se aplica y contra la que golpea el poder” (Foucault 2000 [1997] 38), permitiendo una más radical y madura interpretación de las tesis foucaultiana al hacerse cargo de las variaciones de la subjetividad encarnada o del cuerpo íntimamente ocupado por “el poder que viaja a través de nuestros cuerpos” (Foucault 1997, 27) cuyas derivas, por tanto, son históricamente contingentes. Una podría decir entonces que tales teorías del sujeto recobraron el sentido ambivalente que admite la palabra en francés: *assujétissement*.¹¹

Al finalizar el año 1989 y a comienzos de la siguiente década en América Latina la centralidad foucaultiana dedicada al problema del [*self*] “cuidado de sí”,

11 Sujeto significa estar sujeto a (la forma de soberanía del poder) o tornar(se) sujeto para.

tomó forma en comunidades de interpretación admisiblemente postestructuralistas —mi énfasis solamente alude a lo que fueron realmente los espacios de recepción discursiva— pero también cobró cauce en las preocupaciones feministas en torno a la formación del sujeto-agente, y al cuerpo en sí mismo como un espacio privado (semejante al lugar doméstico) en donde la ley de lo público imprime una autoridad desigualadora en términos de sexo y género. Las secuelas de haber considerado seriamente el cuerpo de la mujer se plasmó en rupturas dispersas (guardando matices con respecto a la *ruptura epistemológica* de las teóricas postestructuralistas, como Irigaray, Wittig, Kristeva y Cixious, entre otras) frente a legados masculinistas, y no obstante ese curso de subjetivaciones la dignidad del cuerpo y la persona, como su concepto par, siguen pendientes de radicalización crítica y práctica puesto que ambos (por ejemplo, la definición jurídica de “persona” en oposición a la de “cuerpo viviente”) convergen en las muchas esferas de la vida que se ha trocado en constitutiva de la (bio) política y los biopoderes.

Al dejar de lado los cuerpos de las mujeres históricas y los de adultos perversos y hombres infames, figuras que Foucault estudió dentro de la economía moral desplegada en las microculturas, con respecto a las cuales funcionaba el procedimiento de la excavación en sus largas horas de trabajo en los archivos, un otro Foucault optó por la búsqueda de la subjetividad en el corazón de la organización del saber y las instituciones de las sociedades contemporáneas, sin perder de vista la paradoja definitoria del sujeto. En la actualidad una puede decir que la cuestión subjetiva y la del cuerpo se han intensificado junto con las ramificaciones y movi­lidades de las prácticas de la corporeidad y la corporalidad, y sus formas de enunciación dentro de campos de estudio y en la generación de políticas. No es el propósito recapitular aquí este importante canon y su diseminación en movimientos diversos en los cuales las cuestiones del cuerpo tornan en articulaciones de consolidación y subversión de las formas sociales.

Foucault introdujo al sujeto en *mise-en-scène* cuya multiplicación se podía anunciar con su misma doble práctica discursiva, por decir lo menos, entre aquella práctica montada sobre la escena de seminarios y entrevistas con modalidades de habla diferenciadas respecto a otros escenarios más formales dentro de sus cursos en el Collège de France. Como es sabido, su curso del otoño 1981-1982, estuvo dedicado a la hermenéutica del sujeto (Foucault 1984, 99-116 [que en inglés circuló bajo la fórmula del *cuidado de sí como práctica de la libertad* Foucault, 1988]), y con cuyo tema se permitió encarar esa elevación de los tiempos presentes [en sus palabras, una “emergencia” histórica] conformada por subjetividad pautada a través de las formas transmitidas de comportamientos, conductas y rutinas cotidianas desde los modales de mesa, maneras de ser, hacer y actuar hasta los gestos y posturas corporales, pasando por la dimensión

emotiva, o mediante su marcha por tales órdenes materiales y simbólicos y los procesos de construcción. Como él mismo llegó a describir su investigación en una entrevista: trataba el problema de las relaciones existentes entre el sujeto y los juegos de verdad, que adoptan la forma de ciencia, instituciones y controles a través de lo que podría denominarse una práctica de sí mismo [ligada] con el ejercicio de uno sobre sí mismo mediante el cual se intenta elaborar, transformar y acceder a un cierto modo de ser (Foucault 1996 [1984] 94).

Hubo subsecuentemente poco espacio, o no suficiente, para que en aquellos años se diera una traducción cultural de la envergadura de este modo del cuerpo, aparentemente encapsulado, y experiencial. En su interpretación de la práctica del sí, Foucault había adoptado un antiguo término griego *chrêsis* [uso]¹² “para designar la pasión en cierto modo singular, trascendente, del sujeto en relación con lo que lo rodea, con los objetos de los que dispone, y también con aquellos otros con los cuales tiene relación, con su cuerpo mismo y, en fin, con uno mismo” (1996 [1984] 47). Y aun cuando el término fue relacionado con la vida de un ciudadano, quien hace uso propio de su cuerpo, esto trajo por consiguiente otras formas de limitar el sentido del “uso” a partir de genealogías como las de Giorgio Agamben. Aquí, para él, *el uso de los cuerpos*, título del libro que cierra su saga *Homo Sacer*, ha dado un completo recambio al campo semántico desde el cual Agamben traza el uso del cuerpo a la formulación aristotélica sobre el cuerpo esclavo para seguir después la temprana teología cristiana, a fin de encontrar un sentido político al “uso común” del cuerpo, de sus partes, de sus órganos. Un uso potencial del cuerpo entonces surgiría justo a tiempo para responder a la completa transformación del “capitalismo en religión” —en cuyo énfasis agambeniano figura Walter Benjamin— como un orden social que captura los tiempos espacios de los cuerpos humanos vivientes para tornar sus vidas en experiencias culpabilizantes, porque su actividad e inactividad se concentran en una vida diaria, sin redención, donde opera la dinámica sacrificial para la vida del mañana.

En su más profundo filo argumental, distribuido en varios trabajos de su obra reciente como en el titulado *Profanaciones 7* [2005], Agamben cruza esta experiencia totalizadora¹³ relacionándola con el hecho de que en el uso humano

12 *Chrêsis* fue empleado por Platón y otros en la antigüedad griega, y una variación de significaciones de su original sentido de uso fue plasmada en semánticas sobre el uso justo (*usus iustus*) y otros usos externos a la jurisdicción de otro, fueron empleadas por los padres de la iglesia dentro de la antigua escolástica cristiana (Gnilka 10 [2006]).

13 “El capitalismo es quizá el único culto no expiatorio sino culpabilizante. No conoce redención y su conciencia culposa solo vuelve universal la culpa y “para capturar al propio Dios en la culpa (...) Dios no ha muerto sino que se ha incorporado en el destino del hombre” (Agamben 7 [2005] 103-104).

sobre los cuerpos cursa su propia desaparición. (De acuerdo con la figura de la extinción de la experiencia en el mundo contemporáneo, procedente también de Benjamin), Agamben dibuja sobre la misma cabeza de Jano de la fase actual del capitalismo, la índole del curso de los cuerpos según sean visto por un lado u otro de sus dos caras: la del consumo y la del espectáculo, “caras de una única imposibilidad de usar” y ante las cuales los cuerpos solo están “consignados al consumo o a la exhibición espectacular” (Agamben 2007 [2005] 107). Con anterioridad ya ha tenido efecto una separación de las cosas (vivientes o muertas) y sus mundos de comunalidad y vida, puesto que la pérdida de los derechos y habilidades en el uso propio de los cuerpos permuta en imposibilidad de usar, volviendo inoperantes las cosas y los cuerpos, según la categoría empleada por Agamben para referirse al uso de los cuerpos.

Contribuciones posteriores a la teoría de la paradoja de la subjetivación (el doble significado) del sujeto sujetado, han insistido en que la ambivalencia de sentido se vincula con un suelo de experiencias en el devenir sujeto (Das 2007, 59). Tales formas de experiencias caen en una exterioridad para lo indecible, y un afuera de lo forcluido (concepto lacaniano),¹⁴ que sin embargo persiste como un espectro constitutivo de la propia desestabilización (Butler 1993, 190 y 204). Los trabajos de Judith Butler en mayor medida *Cuerpos que importan* (2003 [1993]) y *La vida psíquica del poder* (2004 [1997]), han puesto de relieve las interacciones sobre subjetividad y performatividad, vistas sobre todo desde el modelo lingüístico de un significante que puede en algún momento designifica, al perder aquello que significa. Esto nos lleva a decir que la noción que acompaña el proceso de *devenir sujeto* comporta una forma fantasmática: mientras hay lugar a alguna exclusión instituyente del sujeto, la denominada forclusión aparece siempre retornando, de manera reiterada, en una performatividad de lo forcluido; el sujeto deviene reinvocando corporalmente lo forcluido, sobre el cual depende y al cual vuelve otra vez. Por esto y bajo esta orientación es que se habla de prácticas corporizadas que en su performatividad gestan un sujeto que

14 Es importante remarcar que la subjetivación dentro de este libro clave de la teoría *queer* (Butler 2003 [1993]), combina conceptos psicoanalíticos como, por un lado el sentido de la fantasía en los orígenes de la sexualidad, desde la obra temprana de Laplanche y Pontalis, y la identificación fantasmática y la concepción de la forclusión, por otro. Con respecto a la primera, la identificación como para comprender “la escena de una pérdida irrecuperable que pasa por la distribución del sujeto entre un llamado autoerótico de necesidad y deseo que coloca al sujeto dentro de la fantasía, de ser objeto y deseo a la vez” (Murray 1997). Con respecto al concepto lacaniano de forclusión que sirve para designar el mecanismo de la psicosis, su definición comprende el rechazo a un significante primordial, que queda forcluido, expulsado del universo simbólico del sujeto. Pero los significantes forcluidos retornan en lo real, en forma de alucinación o delirio, invadiendo la palabra y la percepción del sujeto (Forclusión 2011).

en su misma formación va siendo corporizado, según lo puntualizó Sara Mahmood en su *Politics of Piety* [Políticas de la piedad] (Mahmood 2004, 19).

Proyección corporizada

Desde los campos de la estética (*aisthesis*) y las artes, más familiarizadas con las conexiones sinestéticas de los cuerpos y el dominio del entrenamiento y las terapias físicas para incrementar su condición, el cuerpo toma lugar como un ensamblaje asociado con los entornos del mundo exterior, el interior, las *mises en scènes*, por lo que una afinidad con el pensamiento vitalista, y las teorías topológicas configuró la recepción temprana de concepción deleuzeana de la vida, entendida como una fuerza que atraviesa los sujetos vivientes. Este concepto clave reaparece “con frecuencia [ahí donde] la vida es concebida como el límite donde el cuerpo se expresa a sí mismo como algo ya individuado, pero el cuerpo no puede contener vida sin que la vida lo descomponga en sus bordes”, así Erin Manning, una reconocida teórica de arte y performance (2010, 115) inserta una definición de vida (y muerte) como un proceso que reposa en puntos de transición (de liminalidad), pero no para hacer atravesar una fuerza vital hacia su destrucción, sino para cuidar de la vida. Siguiendo esta vez al sociólogo Gilbert Simondon, Manning enuncia una tesis según la cual, la vida “conserva su fuerza ontogenética activando lo naciente de la vida en un momento de turbación creativa, en donde el cuerpo no sería más nunca un uno...”, de manera que la fuerza de vida resulta verdaderamente “la vida de lo colectivo, la pluralidad de devenires” (Manning 2010, 119).

Dado el alcance de este artículo, no es posible —ni tampoco es su intención— dedicar mayor espacio a las multiimplicaciones de la influencia deleuzeana en los estudios del cuerpo a partir de esta peculiar fusión del cuerpo-vida; basta por ahora hacer mención a la crítica que Gilles Deleuze, junto con Félix Guattari, dirigió al pensamiento occidental, centrado en la representación y el reconocimiento, desde que ambos publicaron *Anti-Edipo* y *Mil mesetas* (1988 [1980]), ambos considerados un intento de quiebre del suelo fundacional para generar un pensamiento no-representacional, y dar continuidad a una crítica postmarxiana del capitalismo contemporáneo examinado bajo los procesos de des/reterritorialización.

Brevemente, con la intención de recobrar su importancia, el pensamiento deleuzeano insistió en la inmanencia del *devenir*, por lo que llevó el clamor del poeta Artaud para oponer al cuerpo como organismo un otro cuerpo sin órganos, mero estado de fuerzas. El Cuerpo sin Órganos (CsO) sobrepasa las demarcaciones culturales del cuerpo viviente para arribar mejor a su situación como un estado de energías y fuerzas, intensidades, afectos y sensaciones: nada se

sabe de él si no sabemos qué es capaz de hacer (...) cuáles son sus afectos, cómo pueden éstos componer o no con otros afectos, con otros afectos del cuerpo (Deleuze y Guattari 1988 [1980] 261).

En conclusión, los cuerpos y los afectos constituyen y son constituidos como *devenires*; los cuerpos, en lugar de asociarse con contextos semióticos y propósitos externos, se encuentran formando parte de “complejos de interacciones”, en innumerables cursos semejantes al crecimiento de intrincadas raíces, rizomas, y manglares, “que forman los espacios donde ellos (los cuerpos y afectos) existen en consonancia con su inseparable valor” (Armitage 2001, 190). Desde esta textualidad (*Anti-Edipo* y *Mil mesetas*), la concepción del CsO, resulta imbricada en la vida; la dimensión vital del CsO desde entonces fue “arrojada dentro de lo impensado” (Alliez 2004, 93). El cuerpo rompió sus fronteras de autoorganización orgánica, surgiendo hacia fuera por sus fuerzas e intensidades, por lo que es fácil reconocer la participación deleuzeana en las nuevas lecturas y prácticas dentro de las artes y lo político.

Al borrar las lógicas maestras del pensamiento ontológico occidental, este tipo de aproximaciones filosóficas reincorporaron la tensión en el interior de paradigmas epistemológicos, por ejemplo, estirando la brecha entre el paradigma del acontecimiento y el de la representación; pero, además, ante conceptos como el de CsO que rebasa los contenidos antes atribuidos al cuerpo, se dio cabida a rutas plurales de pensamiento que desplazaron la lógica de las dos alternativas del pensamiento: o se adopta el supuesto racionalista “no hay nada... que no pueda traducirse en un contenido representacional...”, o “se lleva al terreno de la experiencia” (Laclau 2000, 118).

“A manera de preámbulo de conclusión (...) recordemos que acontecimiento (histórico) es siempre “un efecto, perfecto y bellamente producido por cuerpos que se entrechocan, se mezclan o se separan”, según la célebre idea que inspiró a Foucault, en 1970, el ensayo *Repetición y diferencia* de Gilles Deleuze (1995 [1968]). Ese “efecto”, se entiende, ya no pertenece al orden de los cuerpos, porque en sentido estricto la efectuación de los acontecimientos no conlleva una necesaria desembocadura al orden [porque ellos perturban los ordenes conocidos, y engendras nuevos comienzos y esperanzas sociales]. Un acontecimiento (...) es *creación* social (política por supuesto, y estética), y *crear* (trae consigo) una comprensión holista de la creación y recreación de la vida humano sobre la tierra (...), integrada en el cosmos” (Aguiluz Ibargüen 2009, 234).

En su más reciente trabajo, Paul Connerton considera que dar prioridad a la relación entre cuerpos y espacios no es únicamente relevante, antes es urgente (Connerton 2011, 147-172); por eso, explora las “proyecciones corporales” como, al menos, un tema tridimensional enfocado a la cohabitación socioespacial que procede de un conocimiento multisituado, donde los cuerpos son constitutivos

de su estado biopsicosocial en entera dependencia con su hábitat. Connerton sostiene que tales proyecciones se observan en la fusión empática, la articulación mimética y la proyección cósmica de los cuerpos en los diferentes espacios. Esta triple proyectiva resume su posición *ecocorporal* que no depende solo de un nuevo entendimiento de la vida misma, sino también de un acusado compromiso con la presente coyuntura de la cultura posthumana donde el sentido de la vida se halla arraigado al acontecer de la vida humana enraizada a la vez en el “mundo material” por lo que dependemos de ambos y de uno a uno “para la continuidad de nuestra sobrevivencia” (Hayles 1989, 5).

Por consiguiente, habitar una superficie como tal se convirtió en la indagación de Katherine Hayles en *How we became posthuman*, un particular proceso que ella cuestiona pensando en la cultura humana desde el dominio discursivo de las humanidades, los estudios culturales, la paleoantropología y la antropología, con el objeto de exponer su historia del “cuerpo sedimentado” (Hayles, 1999): esa resistente materialidad cuya resistencia precisamente incluye la manera en que los sistemas discursivos lo han construido (Hayles 2010, 329).

Las fusiones entre los cuerpos y las tecnologías, como las que ha vislumbrado la feminista Katherin Hayles, van más allá de las narrativas apocalípticas sobre la ciberdominación, pensadoras feministas como Hayles, entre otras pioneras en el tema como Donna Haraway y Teresa de Lauretis, aunque estas últimas desde una perspectiva diferente, también abordan las fusiones e interrelaciones entre los cuerpos y las tecnologías asumiendo una posición realista de cara a los biopoderes y las sociedades de control. A diferencia de Haraway y Lauretis, referentes bien conocidas en esta materia, la contribución de Hayles (2010) tiene que ver con los caminos abiertos para los encuentros del campo literario y la dimensión imaginaria a la cognición, la tecnogénesis de lo posthumano y, para la comprensión de los maneras de leer condicionadas, cada vez más, por la cultura digital y sus efectos en ambientes de información intensiva y en las adaptaciones cerebrales y la plasticidad neuronal (2010, 329). De esta forma, el primer tipo de proyección de los cuerpos, desde el punto de vista de Connerton (2011), referida a la fusión empática, podría ser representada por posiciones como las de Hayles, desde que “ella sostiene una concepción ambivalente de lo posthumano tecnológico al comprender ambos desde sus peligros y posibilidades” (Kroker 2013), tomando en cuenta las derivaciones que esto podría tener en las propiedades corporales de nuestro mundo.

Aun cuando la segunda dimensión de las proyecciones corporizadas son más frecuentes, debido a su relación con las articulaciones miméticas entre atributos del cuerpo y los imaginarios sociales de los cuerpos, es por esta misma razón que existen muchas historias ya contadas, y muchas más aún por contar y, desde mi particular opinión, lo que se llama “lenguaje corporal” pertenece a

este tema, desde que su entendimiento y racionalidad ha dependido de premisas representacionales y lingüísticas.

Con su trabajo sobre corporización, experiencia e intercorporeidad el antropólogo y teórico social Csordas (2008), ha buscado reconfigurar los acercamientos fenomenológicos del cuerpo-sujeto desde el mundo de la experiencia corporizada y encarnada. Un aspecto principal para Csordas viene del hecho que una experiencia corporizada no es estructuralmente análoga a la intersubjetividad; de aquí que prefiera pensar en una “intercorporeidad” muda, a fin de evitar la equívoca analogía entre lenguajes no-verbales (en donde se ha integrado el lenguaje corporal) y los verbales. Esta confusión no se simplificaría si usamos, por un lado, la palabra “comunicación” en conjunción con lo no verbal, y lenguajes, por otro, puesto que ello supone analizar diferentes procesos de significación; mientras que la comunicación no verbal atendería “códigos”, el otro lenguaje centraría nuestra atención sobre las estructuras gramaticales y su sistema, lo cual conllevaría un tratamiento confuso de dos procesos “en paralelo, mediante métodos paralelos” (Csordas 2008, 114).

En sustitución de este complicado tratamiento de lenguajes diferentes, Csordas invita una solución al introducir una nueva comprensión sobre el lenguaje no verbal como un *otro* lenguaje, en el cual hay un aspecto mimético que transforma el lenguaje en sí mismo en un médium que, menos que percibir, genera similitudes como una capacidad humana (Csordas, 2008: 115). Esta propiedad semiótica del lenguaje (siguiendo en esto a Benjamin) alcanza un elemento complementario en la capacidad humana para manifestar percepciones encarnadas a través de “lo mudo”, “la enunciación”, “lo sonoro”, con los cuales se pronuncia una “casi existencia carnal de la idea” (trayendo una imagen directa de Merleau-Ponty en su obra *Lo visible y lo invisible*), una “sublimación de la carne” (Csordas 2008, 118). Ante un fenómeno inmediato como la intercorporeidad, en lugar de emplear solamente mediaciones del lenguaje, sería previamente más esclarecedor comprender que el medio del lenguaje accede a los mundos de lo intercorporal y a modalidades de experiencias logradas mediante el tocamiento, el roce y la amplitud del sentir para entender el curso del lenguaje encarnado y comprender sus inmediateces (2008, 118), esto es, la inmediatez intercorpórea.

Para finalizar, resulta valioso mencionar la tercera proyección corporizada, la cósmica, dentro de otro movimiento “dentro-fuera/afuera-adentro”, y para el que no se ha encontrado una mejor expresión que la frase: *your inside is out and your outside is in*, que Ranulph Glanville y Francisco Varela tomaron de una canción de los Beatles para abordar, desde sus propios derroteros sistémicos, el tipo de enlace o fusión cuerpo-espacio al que me refiero, y que uno encuentra en un amplio ámbito de reflexiones filosóficas (y de saberes) y de prácticas de conocimiento. Me detengo brevemente en la primera.

Con la intención declarada de dar continuidad a cuestiones claves, dejadas de lado por el pensamiento occidental, como reponer en el mundo un sentido de comunidad y restituir el de “ser-con” [*mit-sein*],¹⁵ la obra original de Jean-Luc Nancy, uno de los filósofos con vida que ha conmovido el debate actual, sigue en buena medida las críticas del “cierre metafísico” (previamente sostenida por importantes críticos, entre otros, por Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Derrida). Nancy, por su parte, persigue “los extremos de la razón en sus propios excesos y por encima de la razón misma” (Nancy 2001 [1986]; Kotsko 2005, 90), lo cual entiende como un terreno de la interpelación filosófica por excelencia: más que hallarse referidas a las imágenes y representaciones del mundo, las preguntas filosóficas (y podría decir también las que plantea la literatura, la crítica cultural, o el quehacer científico, etcétera) dejan de ocuparse de la significación (el sentido) para “provocar una reapertura¹⁶ de la significancia, una reapertura que siempre se deberá renovar” (Como el mismo Nancy lo suscribió hace poco tiempo en una entrevista) “La filosofía es la comprensión de que no hay significación final” (Nancy 2012; Marí-Jufresa y Bassals 2012).

Las ideas expuestas asumen una forma particular en la biográfica de Nancy desde su dura experiencia durante una intervención de corazón y los procedimientos postoperatorios a los que se vio confrontado, de los cuales da testimonio en su ensayo *El intruso* (2006 [2000]) donde da cuenta de un cuerpo situado en-medio; intervenido por cuerpos extraños como los artefactos y las biotecnologías en nuestro interior, y lo humano, que queda ahí.

Más allá de conceptos fenomenológicos como “experiencia vivida” o “corporeidad propia”, en su libro *Corpus* (Nancy 2000 [1992]) pasa revista al cuerpo sensorial, cuya habilidad radica en su poder enunciar, debido a que se encuentra

15 En su reflexión respecto al ser-con, dice Nancy: “el ser-en-común, o el ser-con, no se añade de manera segunda y extrínseca al ser-sí-mismo y al ser-solo. Debería llegar hasta hacer entender que lo que Heidegger denominó el *Mitsein*, e incluso el *Mit-da-sein*, no está aún pensado en él con la radicalidad ni con la determinación que convendrían.” (Nancy 2001 [1986] 152).

16 Como se menciona en una reseña del libro de Nancy, *La Declosión. Deconstrucción del cristianismo I*. (Nancy 2008 [2005]), “la palabra declosión (por el francés, *déclension*) se pone en contraste con la de obturación o cierre, como en palabra como *un-closing* o reapertura *de-closing* demoler la pared [deslazar, romper el sello]; romper el enclaustramiento. Sin embargo *déclension* contrasta también con *éclosion*, una palabra referida literalmente a la ‘acción de abrirse’ [del ovario para dar salida al óvulo, en la tercera acepción según el Diccionario de la Real Academia Española, en línea, o la aparición súbita de un brote o manifestación de un fenómeno histórico, cultural o psicológico] y que ha sido empleada para significar la fisura de barreras en la ampliación del mundo (como la exploración del espacio). Para Nancy, la palabra alcanza un punto donde ya no hay eclosión posible, de modo que estamos ingresando en una fase de declosión ‘la eclosión de la eclosión misma’”. (Kostko 2005, 89 y 95; Nancy 2008 [2005], 233)

limitado por las significaciones del lenguaje. “Por supuesto, el cuerpo enuncia también en el lenguaje: hay la boca, la lengua, músculos, vibraciones, frecuencias, o bien manos, teclados, grafos, huellas, y todos los mensajes son cadenas de sellos e injertos materiales. Pero se trata precisamente de que, del lenguaje, ya no nos interesa el mensaje, sino su excripción” (Nancy 2000 [1992] 87).

Cuando una lee *Corpus* de Nancy, desde la misma superficie de sus páginas, desde cada línea habla, repite sonidos, como en un ejercicio de vocalización; algo desde él se estira, huele, toca. Es fácil sentir un ser con la fisicalidad de un libro, lo mismo sucede estando con otros cuerpos con quienes una aprende a través de mediaciones in-corporadas, en-medio de subjetividades y sobre un lugar corporizado. Los cuerpos, después de todo, son fuerzas vitales, también (in) materiales, y esto es bien conocido por los *yatiris* de los mundos sudamericanos, quienes contrastan la experiencia del cuerpo con (un cuerpo que) “va caminando como el viento...” [*wayra hina purishan*]:

“[...] Como el vientecito no más será pues, como el viento siempre. Nadie podría verlo, no tiene color, ni se sabe como es, no se sabe si es pequeñito o grandecito. Solamente es pues como el viento, como el aliento, es airecito no más.”

“[...] *Wayrahinachallachá kakushan riki, wayrahinallapuniyá. Manayá rikunmanchu pipas, manan kanchu [color], ni imayna kasqan, ni huch'uycha ni hatuncha kasqan animuqa riki, solamenteqa wayra-hinalla, samayhinachallachá kashan riki, airechalla riki kashan*”

Saturnino Mamani (cit. por La Riva González, 2006)

Referencias

- Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Traducido por Edgardo Dobry. Barcelona: Anagrama, 2007 [2005].
- Aguiluz Ibargüen, Maya. «Espacio para una mística de lo común ¿Churata en perspectiva barroca?» En *Encrucijadas estético-políticas en el espacio andino*, de Maya Aguiluz Ibargüen (coord.) y VV.AA., 215-235. La Paz: Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES)-Universidad Mayor de San Andrés (UMSA)-CEIICH-UNAM, 2009. [Edición en inglés, *The Messianic View of an Andean Writer: On Gamaliel Churata (Arequipa, 1897 - Lima, 1969) from the Titikaka*”, no publicada, 2013. https://www.academia.edu/5340575/The_Messianic_view_of_an_Andean_writer_On_Gamaliel_Churata_Arequipa_1897_-_Lima_1969_from_the_Titikaka. (último acceso: noviembre de 2013).

- Alliez, Eric. «La Condición CsO, o la política de las sensaciones.» Laguna. *Revista de Filosofía* (Universidad de la Laguna), nº 15 (2004 [2001]): 91-108.
- Anzieu, Didier. *The Skin-ego*. Traducido por Chris Turner. New Haven, CT: Yale University, 1989 [1984].
- Armitage, John. «Gilles Deleuze.» En *Encyclopedia of Social Theory*, de George Ritzer(dir). Londres: Blackwell, 2001.
- Assman, Jan. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Assmann, Aleida. «Transformations between memory and history.» *Social Research* (New School of Social Research) 75, nº 1 (Primavera 2008): 49-60.
- Bachelard, Gaston. *Poéticas del Espacio*. México DF: Fondo de Cultura Económica. [Edición en inglés: 1964. *The Poetics of Space*. Trans. M. Jolas, New York: Orion], 1975 [1958]. [Edición en inglés: *The Poetics of Space*. Trans. M. Jolas, New York: Orion, 1964]
- Behnke, Elizabeth, A., y Cristian Ciocan. «Introduction: Possibilities of Embodiment.» *Studia Phænomenologica* (Zetabooks) XII (2012): 11-15.
- Boelstorff, Tom. «Placing the Virtual Body, Avatar, Chora, Cypher.» En *A Companion of Anthropology of the Body and Embodiment*, de F.E. Mascia-Lees (ed.). Nueva York: Wiley-Blackwell, 2011.
- Bourdieu, Pierre. *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo [Edic. en francés, Questions de Sociologie, Paris: Les Éditions de Minuit], 2000 [1984]. [Edición en francés: *Questions de Sociologie*, Paris: Les Éditions de Minuit]
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Traducido por Alcira Bixio. Barcelona: Paidós, 2003[1993].
- . *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México DF: Paidós/Pueg-UNAM, 2001 [1990].
- . *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Traducido por Jacqueline Cruz. Madrid: Cátedra, 2004 [1997].
- Carver, M. Heather. «Risky Business.» En *Voices Made Flesh. Performing Women's Autobiography*, de Lynn C. Miller, Jacqueline Taylor y M. Heather Carver. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2003.
- Casper Monica, J., y Lisa Jean More. *Missing Bodies of the Politics of Visibility*. Nueva York: New York University Press, 2009.
- Cavarero, Adriana. «La vulnerabilidad del inerte.» En *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, traducido por Saleta de Salvador Agra. Barcelona: Anthropos, 2009[2007].
- Chakravarty, Dipesh. «Introduction. The Idea of Provincializing Europe.» En *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, 7-23. Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2000.

- Connerton, Paul. «Bodily Projection.» En *The Spirit of Mourning. History, Memory and the Body*, 147-172. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011.
- . *How Modernity Forgets*. Cambridge, UK-Nueva York: Cambridge University Press, 2009.
- Csordas, Thomas J. «Embodiment as a Paradigm for Anthropology.» *Ethos*, nº 18 (1990): 5-47.
- Csordas, Thomas J. «Intersubjetivity and Intercorporeality.» *Subjectivity*, nº 22, doi:10.1057/sub.2008.5 (2008): 110-121.
- Csordas, Thomas J. «Modos somáticos de atención.» En *Cuerpos Plurales*, de Silvia Citro. Buenos Aires: Biblios, 2000[1993].
- . *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley, CA: University of California Press, 1994.
- Damasio, Antonio. *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y de los sentimientos*. Traducido por Victor Vallejo Vicianá. Madrid: Crítica, 2005[2003]. [Edición en inglés: *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and Feeling Brain*, Orlando: Harcourt].
- Das, Veena. *Life and Worlds. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 2007.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 1988[1980]. [Edición en inglés: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, London: The Athlone Press, 1987].
- Dolar, Mladen. *The Voice and Nothing More*. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.
- Erl, Astrid. «Travelling Memory.» *Parallax* 17, nº 4 (2011): 4-18.
- Forclución. «Wikipedia.» Contribuyentes: José, y otros. 2011. <http://es.wikipedia.org/w/index.php?oldid=69721754> (último acceso: octubre de 2011).
- Game, Ann. «Time, Space and Memory.» En *Global Modernities*, de Scott Lash, R. Robertson y M. Featherstone. Londres: Sage, 1996.
- Gavroche, Julius. «Autonomies Blog.» 2014. <http://autonomies.org/pt/2014/04/the-body-as-a-space-of-dissidence/> (último acceso: abril de 2014).
- Glanville, Ranulph, y Francisco J. Varela. *Your inside is out and your outside is in*. Vol. II, de *Applied Systems and Cybernetics*, editado por G. Lasker. Oxford: Pergamon Press, 1981.
- Gnilka, Christian. «Chrêsis». Brill's New Pauly. Antiquity volumes. Brill Online.» *Hubert Cancik and Helmuth Schneider, eds., (Münster RWG)*. 2010[2006]. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/chresist-e1306890>. (último acceso: abril de 2014).
- Grosz, Elizabeth. «Blackwell City Reader.» En *The Blackwell City Reader*, editado por Gary Bridge y Sophie Watson. Oxford-Nueva York: Blackwell, 2002.

- Hayles, N. Katherine. *How We Became Postuman. Virtual bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago, Ill: Chicago University Press, 1999.
- Hayles, N. Katherine. «How We Became Postuman: Ten Years On An Interview with N. Katherine Hayles.» *Paragraph* 33, nº 3 (2010): 318-323.
- . *How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis*. Chicago, Ill: Chicago University Press, 2012.
- Hayward, Vincent, Oliver R. Astley, Manuel Cruz-Hernandez, Danny Grant, y Gabriel Robles-De-La-Torre. «Haptic interfaces and devices.» *Sensor Review* 24, nº 1 (2004): 16-29.
- Hereness. *Merriam Webster on line*. 2014. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/hereness/> y <http://www.vocabulary.com/dictionary/hereness> (último acceso: abril de 2014).
- Höfer, Bernadette. *Psychosomatic Disorders in Seventeenth-century French Literature*. Farnham, UK: Ashgate, 2009.
- Irigaray, Luce. *Ser dos*. Buenos Aires: Paidós, 1998 [1997].
- Kay, Sarah. «Surface reading and the Symptom that is only skin-deep.» *Paragraph* 33, nº 3 (2012): 451-459.
- Kotsko, Adam. «Already, Not Yet.» *Journal for Cultural and Religious Theory* 6, nº 3 (Otoño 2005): 87-95.
- Kroker, Arthur. «Interview with the author of the Body Drift: Butler, Hayles, Haraway.» *ctheory.net* (University of Minnesota Press, 2012). 2013. <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=715>. (último acceso: agosto de 2013).
- La Riva González, Palmira. «La representaciones del animu en los Andes del sur peruano.» *Revista Andina*, nº 42 (2006).
- Laclau, Ernesto. «Los nombres de Dios.» En *Misticismo, retórica y política*, 101-127. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Mahmood, Saba, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2005.
- Manning, Erin, 2010. “Always More than One: The Collectivity of *a Life*”, *Body & Society*, Vol. 16, num 1 (Sage Publications), 117-127.
- Martí-Jufresa, Felip and Xavier Bassals, 2012, “Filosofía y ateísmo”. Entrevista a Jean- Luc Nancy, (Barcelona), 21 de noviembre, en <http://www.lavanguardia.com/libros/20121121/54354691306/filosofia-y-ateismo.html>. Última consulta: abril, 2014.
- Mauss, Marcel, 1994 (1950 [1924]) “Técnicas del cuerpo”, *Sociología y antropología*, Introd. Claude Lévi-Strauss, trad. Teresa Rubio de Martin-Retortillo. [Edición en inglés, 1979 [1950 (1934)]. “Body Techniques”. In Mauss, M., *Sociology and Anthropology*, Londres-New York: Routledge y Kegan Paul] 0
- Morrison, Toni, 1993 [1992] *Playing in the Dark: Whiteness and Literary Imagination*, New York: Vintage.

- Murray, Timothy, 1997. *Drama Trauma. Specters of Race and Sexuality in Performance, Video, and Art*, Londres-Nueva York: Routledge.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Traducido de la segunda edición en Francés. Madrid: Arena Libros, 2000[1992].
- . *El intruso*. Traducido por Margarita Martínez. Buenos Aires: Amorrortu, 2006[2000].
- . *La comunidad desobrada*. Traducido por P. Perera, I. Herrera y A. Del Río. Madrid: Arena, 2001[1986]. [La edición en Chile lleva por título: *La comunidad inoperante*, 2000.]
- . *La Declosión, Deconstrucción del cristianismo, I*. Traducido por G. Lucero. Buenos Aires: La Cebra, 2008[2005].
- Nussbaum, Martha C. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Traducido por Araceli Maira. Barcelona: Paidós, 2008[2001]. [Edición en inglés: *Upheavals of Thought: The intelligence of emotions*, Cambridge, MA: Cambridge University Press]
- . *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- . «Rostros marcados: la vergüenza y el estigma.» En *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, 205-260. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Piérola, Raúl Alberto. *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1977.
- Ramos, Julio. «Cuerpo, lengua, subjetividad.» *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* XIX, nº 38 (1993): 225-237.
- . «El proceso de Alberto Mendoza: poesía y subjetivación.» *Revista de Crítica Cultural*, nº 13 (1996): 30-39.
- Scott, James, C. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México DF: Ediciones Era, 2000 [1999] [Edición en inglés *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven, MA-Londres: Yale University Press.]
- Scheper-Hughes, Nancy. «Las vacaciones del señor Tati y el safari africano de João: ver el mundo a través del turismo de trasplantes.» *Tráficos y democracia* (Estudios Críticos) 1, nº 2 (2013[2011]). <http://diecisiete.mx/expedientes/traficos/56-las-vacaciones-del-senor-tati-y-el-safari-africano-de-joao-ver-el-mundo-a-traves-del-turismo-de-trasplantes.html> (Último acceso: septiembre de 2013).
- . «Parts Unknown Undercover Ethnography of the Organs-trafficking Underworld.» *Ethnography* 5, nº 1 (2010): 29-73.
- Schilling, Chris. «Afterword: Embodiment, Identity and Theory.» En *The Body and Social Theory*. Londres-Thousan Oaks-Nueva Delhi: Sage publications, 2003[1993].

- Segal, Naomi. *Consensuality: Didier Anzieu, Gender, and the Sense of Touch*. Nueva York y Amsterdam: Rodopi, 2009.
- Serres, Michel. *Los cinco sentidos. Filosofía de los cuerpos mezclados*. Traducido por María Cecilia Gómez. México: Taurus, 2003[1985]. [Edición en inglés: *The Five Senses: A Philosophie of Mingled Bodies*, London: Continuum, 2008]
- , y Pedro Rouy. «Michel Serres. Es preciso darle un cuerpo al pensamiento.» *El País (Edición España)*. Diciembre 21, 1987. http://elpais.com/diario/1987/12/21/cultura/567039605_850215.html (último acceso: febrero de 2014).
- Thrift, Nigel. *Spatial Formations*. Londres: Sage, 1996.
- Wood, David. «Things at the edges of the world.» En *Phenomenologies of the Stranger. Between Hostility and Hospitality*, de Richard Kearney y Kascha Seimonovitch. Nueva York: Fordham University Press, 2011.
- Zeiler, Kristin. «A Phenomenological Analysis of Bodily Self-awareness in the Experience of Pain and Pleasure: On Dys-appearance and Eu-appearance.» *Medicine Health Care and Philosophy* 13, nº 4 (2010): 333-342.

Maya Aguiluz-Ibargüen*

Beyond the Interdisciplinary: The State of Body Studies in their ‘Hereness’

“Here I am
Trying to kill time
Playing
cards, dominoes, basketball
in this recreation yard
Surrounded by thick, high walls
And steel meshes like a roof...”

[“*Aquí estoy
tratando de matar el tiempo
jugando
baraja, dominó, basketball
en este patio de recreo
cubierto por gruesas y altas paredes
y mallas de acero como techo*”]

Alberto Mendoza, prisoner in Marin County
California, 1992.¹

In the beginning...

The body is defined as a kind of extension of space, where cultural normalization takes place, and simultaneously, the body is located at the core of current

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México. **Correo electrónico:** mayaguiluz@hotmail.com

¹ These verses were written under the double experience of social closure of his author, on the one hand, his biography is one of exclusions and inclusions. Alberto Mendoza was an Spanish-speaking male, a Latino, former member of the guerrilla from El Salvador in the 70's, he also experienced political exile and activism as member of the refugee community in a Canadian city, turned years later into a church-robber on the Californian coast. Alberto Mendoza, the prisoner-poet, in his condition of immigrant condemned to death at the start of the 90's, wrote to kill time: “without a future, or rather [...] detained in the regime of an all too certain future, that would suddenly be upon him [...]” (Ramos 1996, 37-38).

critical scholarship, revealing a wide range of practical and theoretical interrelations that are represented by terms such as such as embodiment, bodily experiences, and others that are sometimes redundant or confusing. In recent years, our understanding of the human body has transformed rapidly, not only because of media and public discourse, but also our daily experiences and concerns about ours/others bodies have been transformed along with an increasing sense of the existential vulnerabilities.

The body is no longer what it used to be. Present scholarship has focused on an elemental notion of the body, which overcomes binary representations and invites us to think about the range of bodies that circulate and are present within social life. Current focus on the human body emphasizes the inseparability of mind and body (at least until death), and on the sociological perspective of the body, which emphasizes the body as a "holograph" into which social relations are carved, where the social and the psychic are bounded together in an epidermal unit.²

Certainly, holistic views of the body are not incompatible with current scientific discourses, which question hierarchical mind/body divides (this includes current neuroscientific research, philosophies of psychology, and the various epistemic ruptures science has faced from biopolitical, feminist, queer, postcolonial, and decolonizing critics, who are engaged in the complex movement of trans/interdisciplinary spaces such as affect and body studies, performance and art studies, memory studies, phenomenological anthropology, post-ontological philosophies, and more recent theological and speculative turns, among many others.) In an interesting move, some readings on the body examine the body's contemporary cultural forms of legibility, in which the objectified body assumes different appearances and roles according to its greater or lesser public visibility. There are still not visible bodies, or not fully visible, such is the extreme case of 'unwitnessed' deaths (Missing bodies in diverse times and places).

Originating from the very basic possibility of the visible body, the "politics of visibility" (Casper and Moore 2009), in addressing the enormous range of bodies on the planet, means that one could imagine millions of images, hagiographies, radiographies, illustrations and representations of bodies, as well as

2 Amongst the wide variety of recent theories on embodiment, one thing is clear: concepts of the body hinge on which side of knowledge-power matrix is emphasized. Even though she lacks a conception of the pre-linguistic and precognitive features of the body, which have been emphasized by more recent scholars, Elizabeth Grosz' foundational definition still emphasizes that the human body: "[...] coincides with the 'shape' and space of a psyche, a body whose epidermic surface bounds a psychical unit, a body which thereby defines the limits of experience and subjectivity [...] through the intervention of the other or symbolic order (language and rule-governed social order)." (Grosz 2002, 298)

not accurate amount of bodies, with proper name, without identity neither form, that figure in the memory of the recent past times. Or, bodies “whose absence is in accounted for and not remarked on in popular culture or by governments [...] such as.” (Casper and Moore 2009, 30)

Amongst the various attempts to prioritize the body, the one just discussed is less preoccupied with the search for abiding hidden meanings, than with a focus on the exploration of material surfaces and cultural forms. Here, the body appears as an emissary and witness together with other bodies, all of which derive their form directly out of their lived experiences. A long list of emergent bodies illuminate this matter: absent bodies, mingled bodies, bodies without organs, excluded bodies, transbodies, performing bodies, disabled bodies, unrecoverable bodies, bodies settled in motion, in transit, and so on.

There is no doubt that in the heart of social life, the body and its response to various situations stands as a metaphor and question for how we live our lives. Twenty years ago, the question of identity and bodily claims were viewed from within the paradigm of “dys-appearance³ and/or re-appearance” processes, which might expel subjects “from the social world, [throwing us] back on the limited world of our bodies” (Shilling 2003, 184). Over recent decades, we have witnessed a *reappearance* of the body, in new and different locations, as a consequence of heightened investigations into how we express and live our bodies (based on politics of sexuality, gender, disability and so forth). The re-emergence of the interest in the body has also signified a move “beyond” the limits of identity (the body is always referring to *liminality*), turning the question of the body into a meditation on resistances to normative culture. This is just one facet of long lasting work on the politics of bodies—not always with happy endings, but on the contrary often marked by processes of loss and suffering.

My interest moves across three domains: First, to examine embodied agency and embodiment, as illuminated by investigations of bodily experience beyond the classical structure of phenomenological thought (Husserl perspective). Secondly, to revise some of the approaches about the sensory abilities of the human body and multisensual experience, which challenge solipsistic representations of the body (those divided into a fivefold sensorial schema, or viewed by the gaze of an ocularcentric culture). And finally, moving towards my own interest,

3 “Dis-appearance is possible when the mind-body unity experiences and acts harmoniously in a specific situation. I move and engage in a wide range of activities without having to think about my body and bodily locomotion (...) The skills have become parts of our bodily know-how on a pre-reflective level and the body can dis-appear from our attention when performing the skill.” (Zeiler 2010)

to examine the scenes of the body which touch upon the theme of bodily projections.

It would be impossible to provide a stable definition of the body, for, as the title of my article suggests, the body is a process of *hereness* and *nowness*, not a static entity. Instead of a comprehensive literature review, I employ various terms and definitions of the body, the plurality of uses of bodies, and other concepts from a number of selected approaches and critical perspectives. I intend to draw out a few ramifications of the arboreal, transdisciplinary space inhabited by bodies in their state of being “here”—once again, as *hereness*.⁴

In trying to follow this pathway, my attention is focused just on a few of the many implications of human, living bodies in the present era.

Taking account of the body

“The body warns”: it speaks of itself, recognizes its ailments and imbalances, feels the passage of time, warns us that it is ageing (says the feminist thinker Luce Irigaray). Our bodies serve as our homes because they are in us as much as we are in them. *Corporeality*⁵ highlights the persistent communication between the exterior of the ego, the external world, and subjectivity, constantly performing

4 This *State of Body Studies* is in relation with the dialogue the authors of this third edition of our journal *INTERdisciplina* have made possible. Special thanks to this collective of colleagues, partners, editors, translators, revisers, and designers for your patient work. Also my gratitude to Sonia Cejudo for doing the revision of this article, and to Jordan Osserman for the article's English edition.

As our readers already noticed, this issue features a number of articles on bodies, some written with the purpose clarifying concepts in order to apply them to major research projects, others advancing research in process or parts of research already published. This present issue intends to add to our current agenda of providing research in other languages and other points of departure to think, rethink and make sense with, from and in the body. We hope you will agree with our focus on revisiting issues from a wide range of study: critics of traditional frames of cognition; non-conscious and nonverbal language and embodied experience; the power of the voice (and the listeners) in doing qualitative research with entanglement methodologies; the value of haptic cultures and the sense of touch; the anatomy of the racialized body; transsexuality and the pleasures generated by organizations in the lived world; transgender eroticism; image and skin subjectivity, literary analysis of the spectrality in the Latin America narrative; the study of a Mexican novel from the body in pain, and reviews on three books on philosophy of body of Michel Serres (Spanish edition), *A reader of Sociology of the body*, edited by Claudia Malacrida and Jacqueline Low (English edition) and an Spanish version of a book of Shoshana Feldman on body, feminism and psychoanalysis.

5 Here, *corporeality* refers to the phenomenological meaning of incarnated body. At other points in this article, the corporeal has a stronger relation to living body its physical attributes. Sometimes I use *corporality*, instead with a sociological meaning: the body in the act, and able to enact. I endeavor to distinguish these different emphases throughout the article.

its dual social and biological role. Instead of prioritizing the visual and auditory senses over the others (hearing, smell, taste, touch)—as traditional body schemas typically do—the phenomenological approach stresses the dynamics of bodily encounters, and the *intersubjectivity* between one’s own living body and the corporeal body of the other. Therefore, this philosophical enterprise has incorporated a much more complex and nuanced use of the term corporeality, along with a variety of critiques that reject reifications of the body (as are present in notions of bodily substantiality (Heidegger), or the mistake of associating the incarnated body (Merleau-Ponty) with the Christian meaning of incarnation and creation *ex nihilo*).

Without a doubt, this re-emerging phenomenological body, as a knowledge-in-information which intersects biology and neurosciences, psychoanalysis and history, and literary studies, has, in addition to creating new possibilities for visualizing the body, enhanced our world, creating connections to other bodies in its deeper understanding of the multiple ontogenesis of worlds of experiences.⁶ The French version of phenomenology is constituted by a corporealized understanding of memory, one that is inscribed both physically and psychically into the self. The *Poetics of Space* (1975 [1958]) marks Gaston Bachelard’s convergence with phenomenology. Bachelard shows how we experience the *presence* of phenomena. His expanded notion of terms such as “interior space” (Bachelard 1975 [1958], 30) forces us to reexamine what really *inhabits* other spaces—not just those intimate and dwelling places.

Both Bachelard and Maurice Merleau-Ponty were influenced by Henri Bergson, but both were less concerned with *knowing* the world by direct and intuitive experience—especially Merleau-Ponty, who gave priority to an *ego-perceptive body* motivated by the *I want* and the *I can*, rather than reducing the subject to a rational *ego*. Merleau-Ponty shares much in common with the philosophy and psychology of Edmund Husserl, including the notion of the body as an area where all our experiences converge in relation to other animated bodies, notwithstanding the subject’s subsequent reflexive possibility of being present in the living world (Behnke and Ciocan 2012; Piérola 1977), which could be formulated alternatively as the change from the subject-body *in itself* to a subject-body *for itself*. Bachelard goes further than Bergson when he “spatialises the temporality of memory” and arrives at the idea that “memories are localised, materially, [and] the materiality of lived place, is inscribed in our bodies”, something that sociologists such as the Australian Ann Game clarified when speaking about new ways for understanding *embodied memory* (Game 1996, 202).

6 Here I refer to debates on the “humanimal” (Haraway, and others), affirmative biopolitics (Esposito), multiple ontologies (Viveiros de Castro), among others.

In the past few decades, the topic of the body has become important to scholars working on issues of cultural memory (Assman 1997), made apparent by the emphasis on “embodied memory”, a category that enables Aleida Assmann to explain the rehabilitation of memory as “against the ideal of objective and abstract history[iography]”, made by philosophers, sociologists and historians such as Nietzsche, Maurice Halbwachs, and Pierre Nora, among other theorists during a second polarizing stage of the memory-history relationship (Assman 2008, 59 and 60). The body relentlessly affirms the variability of human relations, with respect both to others' bodies and the way the body is implicated in the construction of the self. Hence, the body/self represents a nexus through which knowledge, feeling and memory are intertwined.

Viewed from an *embodied memory* perspective, bodies are “carriers of memory [...] that share in collective images and narratives of the past, that practice mnemonic rituals, display an inherited *habitus*, and can draw on repertoires of explicit and implicit knowledge.” (Erl 2011, 12) They are knots in the structures of time (of information, consumption, circulation, and so on) that participate in contemporary political economy (Connerton 2009, 146), affecting the ways we look at traumatic events and how we read past sufferings. This is why the *body* appears as an elliptical concept that condenses the limits of social experiences, subjectivities and perceptions. This mobile, fluid interpretation of the body can also be found in concepts such as “affective histories” (the name Chakravarty gave to his blurred and critical postcolonial posture),⁷ where a *feeling body* is understood as an emotional body, inseparable from the world of the passions [*pathe*], yet simultaneously possessing a consciousness which results from being in contact with the one's state of place (again, as “hereness”). Many scholars have engaged in insightful debate on the connection between the body and emotionality, among them Martha Nussbaum. In *Upheavals of Thought*, for example, Nussbaum conducts a genealogical investigation into the feeling body and the presence of emotions in ethical and political thought, clarifying our understanding of role of emotions in subjectivity and the affective dimension of the subject. Unlike her last book, which focused on political emotions (2013), this former book demonstrates how emotions furnish our mental lives (Nussbaum 2001). For Nussbaum, an adequate definition of the ‘feeling body’ must include an emotional framework in which appears the sentient (body), affect

7 Following Dipesh Chakrabarty (2000), it was the hermeneutic tradition which “[produced] a loving grasp of detail in search of an understanding of the diversity of human life-worlds”. This also characterizes what he and Homi Babha called “affective histories” (Chakrabarty 2000, 18). In this sense, the historical perspective does amount to a mere channel of explanation, but represents a coexistence of the “practical and thinking experiences of the blurring sense of the analytical and hermeneutical.”

and affectations, emotions and feelings. Nussbaum's approach, however, depends on a basic identification with an object; otherwise feelings lose their meaning (fear, for example, is defined in relation to the object of fear). Without an object, feeling turns into sensation, like in "a hint of fear"—just a tremble, a free-floating disturbance. The sentient body depends on a sensory-perceptive process in which sensation expresses some minimal intention, judgment and perception, as in 'the sense of emptiness when someone is absent' (Nussbaum 2008, 49 and 83).

At the same time, the feeling body acquires a deeper meaning when viewed from what is understood classically as the performance of the body or the "language of the body," which is characterized by the combination of one's voice, one's style of speech and one's physical behaviour and which generates meaning in the eyes of the other. Here one might think not just of live voices (from public speeches that seek to connect emotionally with the audience to artistic practices in the performance arts), but also the recorded voice, since all of them seem "to possess the power to turn words into acts," as Mladen Dolar suggests. "The mere vocalization endows words with a ritual efficacy; the passage from articulation to vocalization is like a *passage a l'acte*, a passage to action and an exertion of authority" (Dolar 2006, 55). The human voice continues to appear as a great mystery. When words—in texts and in speech—are uttered, the voice that has spoken affects the whole body: organs, muscles, ligaments are in motion like an inner choreography with an outside potential. Voices generate pleasure, both when sounds enter the ear and when the musculature produces diction. For the subject, the body as "resonant materiality" foresees and forges subjectivity (Manning 2010, 118).

Considering the issues just posed, I suggest that the singularity of the body is linked to debates that sidestep classical figures of the social agent and "symbolic domination," those in which the subject, via misrecognition, works through and internalizes the *habitus*. (This conception is not exactly the same as our first definition of *habitus*, as a mimetical and cultural construction, given by Marcel Mauss in his essay on "Techniques of the body" (Mauss 1979 [1934])).

The idea that the social is "deposited" into each individual [or into collective identities] in the shape of lasting dispositions that are partially included in the *habitus* (Bourdieu 2000 [1984], 31) (and *habitual* body), suggests a phenomenon wherein the symbolic and social order behave as a virtual human in the subject's body, reproducing itself and reinstating its exclusionary mechanisms into new material and discursive social relations. In such a framework, the use of the word "in-corporations" sometimes serves to accent this Bourdieuan meaning, and the English word "embodiment" brings corporality into the picture.

Nevertheless, in my opinion, "to incorporate" admits of another important

meaning: when a person turns to his or her self and translates a bodily-perceived emotion (indignation, defiance, fear, resentment...) into a mechanism that “immunizes the submissive person against willing consent,” in order to be able to say “I give in”, “I’ll conform” (Scott 2000 [1990], 138). In this way, we can consider an experiential sphere (associated with intersubjectivity/intercorporeality, as we will see later) that accounts for resistances and changes in subjectivity, and, at the same time, we can examine such key issues as: In what way does mimesis constitute those human practices which renew, create and elaborate with different senses the past and habitual practices but also mimesis for contra-trajectories of hope and giving? How have categories related to the body been applied to examine the re-incorporations that take form and place in various localities and in virtual reality?⁸ Clearly the impact of the digital world has altered the roots of social life, so, how much has this transformation challenged the meanings of our incarnated language? Do concepts such as “second life”, “virtual bodies”, “avatars”, and so on, connect with the bodily experiences and socialities of the socially and economically marginalized? (Boelstorff 2011). And last but not least, the fields of Communications and Media Studies raise other types of questions, such as: What role do our bodies and our senses play in our engagement with various media forms and technologies? How do we interact with them, how do they affect the fabric of our daily life and our experience with our body and the bodies of others?

At this point it is worth noting that I am less interested in taking advantage of the preceding series of interrogations, and more concerned with the sites where we witness the fluidity of bodies and their capacity to affect and be affected. In a radical temporal shift, this conception goes back to the seventeenth century, above all, to the Spinozan philosophy of the modes of bodies, which begins with the question: What can the body do?

Against the Cartesian separation between *res cogitans* and *res extensa*—the dualistic view that dominated the modern conception of the body—I am interested in current interpretations that overcome mind/body binarism and other reductionist oppositions. Studies of literary and scientific cultures and of literary figures have important non-Cartesian “readings” of the body. Nowadays these kinds of investigations are widespread. Nevertheless I wish to mention a particularly beautiful example, which articulates holistic thinking on the body in seventeenth-century French literature and contemporary psychological theory. *Psychosomatic Disorders*, a book by Bernadette Höfer, gives voice to those bodies and subjects whose ability to speak of the nature of their suffering was

⁸ See the multi-sited and multi-located investigation on organs-trafficking in Schepher-Hughes (2010; 2013).

hampered by the dualistic mind/body model which permeated cultural representations of melancholy, hypochondria, raging fever, and demonic possession.

In her emphasis on the different modes of the body, Höfer discusses a body/self passing through sensual, verbal, emotional and rational modes at the same time. Her stress is on the interpenetration of discourses (spiritual, scientific, medical and holistic) of the period, which underlines the power of certain “bad” passions to hurt bodies (and minds). Höfer prefers the term *subjective physicality* (Höfer 2009, 89) to refer to both the self and its body. This, she argues, follows the theoretical approach favoured by contemporary neurosciences, quoting Damasio’s conception of the brain-mind-body continuum through which changes in body can be understood. Feelings are perceptions of the body related to the topics and themes of thought. The connections between all these are like a looking-glass game (Damasio 2003, 86; Höfer 2009, 90) in which no single element dominates.

The body as an entire corporeality (the flesh, functions, physiology, sensations, feelings, materiality) constitutes just one path within the vast terrain of Body Studies—its lands, environments, languages and their bodies. Documenting the hundreds of contributions from only the past decade obviously exceeds the possibilities of this text, which is more an invitation to cultivate some of the places in this terrain. Nonetheless, before continuing with the surfaces of bodies, upheavals and textures, I will briefly mention one of the contributions from the anthropology of embodiment, where a language for the worlds of embodied experience was produced.

Two of the many articles written by Thomas J. Csordas in the earliest 90’s (Csordas 1990; 2000 [1993]⁹), as well as his compilation about the existential ground for culture (among others, Csordas 1994), have served as a master referent to scholars seeking to better understand both the link and the difference between embodied and incarnate experience. Influenced by the phenomenological work on the broader question of subject-and-world-relation, and on the material implications of the self-other relation (Wood 2011, 75), Csordas recuperated concern for the “thing” of the world, which Merleau-Ponty calls “flesh”. Csordas explores the corporeality and corporealization of the physical body (the body-*soma*), and simultaneously, the various experiential perceptions of phenomena (Csordas 1994) that intensify the lived world, as discussed in his “Somatic Modes of Attention” (Csordas 2010 [1993]).

9 Without access to this article in English, I quote the Spanish edition for “Somatic Modes of Attention”, originally published in 1993 (Csordas 2010 [1993]).

Social surfaces of bodies

"The majority of human beings have five senses, more or less", declares Naomi Segal, in a phrase that shapes her study on *Consensuality* and the sense of touch (Segal 2009), which starts out with a revision of the psychoanalyst Bernard Anzieu's theory of the skin-ego, now a classic in theories on the skin (Anzieu 1989).

In everyday language, the "sixth sense" is a "special" sense commonly attributed to women. However, scientists understand the sixth sense as proprioception, a term coined in 1890 to comprehend the mechanism by which we perceive our body's movement, weight, position, and the balance of our trunk and limbs. Work on proprioception forms the backdrop of Segal's scholarship on the multidimensional condition of the body and its consequences, which rethinks sensation and cognition without the separation between feelings and thought.¹⁰ It is from here that Segal's notion of *consensuality* emerges, which understands the skin's perceptions within the circuitry of sensation and thought (Segal 2009).

Many philosophers, departing from the Cartesian notion of the body's inability to confirm its existence, are instead interested in the place of body in the history of medicine, beginning with what we might call the "somatic thinkers" from William James to the contemporary Peter Sloterdijk (and of course, Foucault and Deleuze). A considerable number of these thinkers situate their work on the side of *res extensa* of that modern Cartesian dualism. Among them, Michel Serres is particularly notable.

Written in 1985, Serres's *Philosophy of the Mingled Bodies*, whose principal title is *The Five Senses*, was finally published in English only a few years ago in a long-overdue translation (Serres 2008). In his heterodox approach, Serres combines philosophy of science and outstanding work on mathematics with the expressive rhythm of literature in order to describe the human multisensual world, in which the five senses, rooted in the Aristotelian theory of the human sensorium or common sense, interact with and constitute the corporeal surface of the body. For Serres, human perception is mainly "haptic": senses are not merely receptors of information, but participants in a continuously unfolding process with that which they sense. Nowadays the term "haptics" appears frequently in the titles of a thousand of scientific articles and papers while, around

¹⁰ As emotions are composed of cognitions and thoughts, they can be seen as dynamic assemblages "assenting to or embracing a way of seeing" and "forms of evaluative judgment" of the way things really are. Nussbaum uses a remarkable combination of advanced research from psychology and anthropology, in order to argue that emotions-cognitions are ways of registering how things are with respect to the external items that we view as salient for our well-being (Nussbaum 2001; Nussbauman 2008, 40 and 42).

1994, according to some estimations from scholars in the haptics field,¹¹ there were just a dozen references to the term (Hayward et al. 2004, 16). Serres' book initiated a major shift in the way scholars investigate the senses: Rather than read the signs and symptoms of bodies, Serres insisted on exploring what humans could redescribe, feel and know from haptic perception and the horizon of sounds, noises, and acoustic interferences in the daily world. In an interview from 1987, Serres commented why, in his sequence of senses, vision came last: "Since the vision sense has deserve a preminent site which in reality it has not, I would rather mention it through the use of a wordily combination. Instead of referring vision, I would say (in French *visitation*) to visit and to take a look meanwhile walking on a place. To visit here means the participation of the entire body in the act of knowing, experimenting in a visual space" (Serres and Rouy 1987; trans. MAI).

We are no longer centred *selves* with an ultimate inner "core" (as some identity-politics based definitions of "gender" maintain). Neither do we believe that identities, which appear in the social surface, contain an abiding interior depth (Butler 1997, 14). In other words: there is no "material body" prior to representation, prior to the symbolic machines of the entire cultural system. Nevertheless, the biological base of bodies is under question more than ever before from the standpoint of the limitless nature of identity.

Taking into account lived experience generates more complex conceptions of the body. The body itself, a material, fragile, and mysterious force, is related to our schema of the senses, to embodiment, subjectivity, meanings of life, and to the discourses of the sciences—the individuation of organs and genitalia in investigations done in medicine, natural history, medical anthropology, biology, social sciences, biopsychology, cultural frameworks, and so on, which are rethinking the human in relation with the living. The body is also a border zone, where it is traversed, and in some sense occupied, by psychological, physical, and emotional changes. The body experiences suffering, displacements, traumatic events, loss, and depersonalization. It is the ground for disputes about abortion, stem-cell investigation, euthanasia, human cloning, and the biological determination of gender. Fully-fledged research programmes focus on previously unaddressed areas of vulnerability, such as lived suffering, organs trafficking,

11 From the Greek *háptō*, haptics has nowadays a standardized definition, referring to "the capacity to sense the natural and synthetic mechanical environment through touch" (Hayward, Oliver, Cruz-Hernandez et al., 2004,16). The field of haptics is focused on the study of touch, sexuality, tactile therapy, and nonverbal communications. It also includes kinesthesia, and the proprioceptive techniques that enable us to distinguish between the senses, as well as haptic technologies (robotics, intelligent machines, prosthesis, sensory dispositive and interfaces).

the bodies of youth, people in process of changing gender/sex, transsexuality, intersexuality, newborns with ambiguous genitalia, and so on.¹²

The openness of the body to novel experiences goes hand in hand with the kinds of “persons” who inhabit bodies, who how their bodies behave in their immediate surroundings. Faced with the open seascape or the saturated landscape of the city, people in their movement or immobility know if they are, or are not, out of place. In other words, people immediately grasp if the others they meet, interact and communicate with, are friendly, honest, repulsive—or if “being close” means, in fact, a moral, racial, classist, or ethical distance. When people are faced with these issues in their embodied lives, they perceive *corporeally* whether they are right, whether there is balance or justice in their assessments (Thrift 1996, 9). Being a body, being embodied and incarnate, after all, is a condition-to-be-in-the-world—ways of experience that participate in the inside/outside movement of the ego and its object-relations, which involve proprioceptive feelings. Maybe someday we will use just one word for tasting, hearing, smelling, touching and so forth. Perhaps this is what Anzieu’s term “*skin-ego*” really means.

The skin, with its tactile senses, performs a variety of functions (pertaining to dermatopic sensitivity, touch, response to pain, distinguishing between hot and cold), bringing in outside information and matching it with visual and auditory data—activities all vital to so-called ‘common sense’ (*sensorium*) (Anzieu 1989, 105). Thinkers of the skin are discovering and theorizing our abilities to register sensory remains on the surface; some argue for the existence of ten senses, including new varieties of touch, the already mentioned kinesics capacities, and proprioception (Segal 2009, 1). The newest proposals on the skin debate suggest a new series of categories for understanding the body’s movement. For example the French term *expeusition* [in Spanish, *expielación*] introduced by Jean-Luc Nancy (Nancy 2003) combines the word “skin” [*peau*] and the prefix “*ex*” to signify being-exposed in its ex-istence, i.e. the skin as a point, as the starting point of the body (Serres has similar expression: “the soul inhabits in the quasi-point where the ‘I’ is determined” (2008, 21).

The theoretical and political movements emphasizing the importance of *difference*, ‘the difference of difference’, coming from a variety of research communities and focusing on a wide range of issues, paved the way for new elaborations and theorizations of the body. This is a widespread achievement that has forged common, shared principles in Body Studies. Among the long list of theorizations and its “turns” which we can attribute to the emphasis on “difference”

12 One might turn to the blogosphere for numerous valuable texts about the intersectionality and vulnerability of transbodies (Gavroche 2014).

include studies of racialization, the already-mentioned co-presence of sensation and thought, and subjectivization. In the US, radical feminism and post-colonial studies investigated the whiteness of racialized society, posing questions such as “What does positing one’s writerly self unraced [...] and all others as raced entail?” (to mention a very famous quotation from the African-American writer Toni Morrison (1993, xii)). Morrison’s words still ring true wherever we find a cultural supremacy that does not associate black/indigenous people, or the racial “other”, with ideas. Thus there has been a push to reclaim silenced voices and bodies, and to generate theories on autobiography, testimony, autoethnography, and more, from fields such literary theory, sociology, anthropology, and so on, in order to inquire into the role of subjectivity in narrative, poetic, and historical writing, and in the various forms of social action (Carver 2003, 24 and 27). According to these frameworks, to reclaim the voices and bodies that have been silenced has needed a different practice of writing and telling the own stories beyond the authoritative self of “the third person who masks the first person”. A stronger subjectivity in writing emerges from an autobiography “that reads more like an outsider looking in, rather than an insider looking out.” (Carver 2003, 18)

Curiously, these approaches overlapped with socio-anthropological perspectives on colour-line hierarchies and racisms in the conflicting legacy of white dominance and colonial imaginaries. Of course, the skin is not just a surface or the “outside” of pre-existing inscriptions, even if “the skin is produced and reproduced through inscriptions” (Kay 2012, 456). Yet from a cultural point of view there is a connection between making legible marks on the body, and the skin constituted for such a purpose; and also between between the skin as a surface to be read (symptom), and the fact that writing on skin renders possible legibility (Kay 2012, 458). Since the very beginning the Law was written on the surface of the body to turn it into a bearer of stigma (Nussbaum 2006, 205-260). It is worth mentioning here the long history of extreme practices of damage in bodily regimes, such as defacement in systems of slavery.

Body-Subject/Bodily Subjectivization

Alongside the study of subaltern corporealities, the concept of the “subject-body” (which cannot be reduced to either of its parts) has made a big impact on theories of subjectivization. The body is no longer an intimate occupation of the subject but a “ [...] matière multiple et inerte sur laquelle viendrait s’appliquer, contre laquelle viendrait frapper le pouvoir, qui soumettrait les

individus ou les briserait¹³” (Foucault 1997, 38), thus there is a wiser and more radical interpretation of Foucauldian thesis about “*le pouvoir [... qui] transite ou transhume par notre corps*”¹⁴ (Foucault 1997, 27). One may say that such theories have recovered the ambivalent sense of the French word *assujétissement*.¹⁵

During the end of the eighties and early nineties in Latin America, Foucault's late interest in the “care of the self” was reshaped within poststructuralist frameworks, also interesting feminist thinkers, who insisted on theorizing agency and the body as a private space (like the household) upon which public law applies a gendered and sexed authority. The importance of taking seriously the problem of the “woman's body” gained support, constituting a “*rupture épistémologique*” of the body's masculine, dominative inheritance. Nonetheless the dignity of the body and of “personhood”, its peer concept, will continue to necessitate radical critique, so long as both of them (the juridical definition of ‘person’ in opposition to the ‘living body’) converge in those contemporary spheres of life over which (bio)politics has domain.

One aspect of Foucault's research deals with the bodies of the hysteric, the pervert and the criminal, all of them figures that appear in the discursive micro-cultures of moral economy, excavated by Foucault during his painstaking work in the archives. Another aspect of Foucault's research focuses on the “self” that resides in, and is generated by, the knowledge-power matrix and the institutional organization of contemporary societies. One might say that today, the intensification of the self is everywhere, with so many ramifications for the study of the body that we simply lack the space to properly recapitulate this important canon and its implications for gay and lesbian movements, queer and trans-studies and the biopolitical body. Each of these areas has offered a different take on the body, both at it is inscribed by normative culture and as it becomes a site of resistance. Bodily matters, Foucault has taught us, are constantly consolidating and/or subverting social forms.

Combining informal interviews and seminars with his formal courses at the Collège de France, Foucault created a *mise-en-scène* for the “self”. His Fall course of 1981-1982 was dedicated to the hermeneutics of the subject, in English entitled “The Care for the Self as a Practice of Freedom” (Foucault 1988) [the French original was published as *L'Herméneutique du Sujet*] (Foucault 1984, 99-116). In this course Foucault dealt with the rise (in Foucault's words, “emergence”) of the

13 inert and multiple matter where the power will be applied, matter which will be striked by the power. This one will subdue or shatter the individuals.

14 power [... which] travels or migrates through our bodies.

15 To be a subject means to be subjugated to (the sovereign form of power) and become subject of.

present, analyzing the relationship between social positioning and subjectivity, which moves from the modern symbolic and material order to processes of self-construction. These processes relate to transmitted forms of behaviour, conducts and daily routines, from table manners, ways of being, doing and acting, to gestures and body postures, and even emotive dimensions. In an interview, Foucault described his research as an attempt to understand the relations between the subject and the truth games that take the shape of science, institutions and controls, what he called the “exercise and training of oneself” by which one tries to elaborate, transform and accede to a certain way of being (Foucault 1984, 94).

There was little room, or perhaps not enough, for cultural translations of this encapsulated but experiential *mode of the body*, which Michel Foucault adopted from the ancient Greek notion *chrêsis* [use]:¹⁶ “to designate the, in a certain way singular, transcendental passion, of the subject in regards to what surrounds him/her, with the objects available to him/her, and also with those others with he/she is connected, with his/her own body and, in the end, with oneself” (Foucault 1996 [1984], 47). Although the term was initially related to the normative life of the citizen who uses properly his/her body, more recently this notion of “use” has acquired other meanings, as for example in Giorgio Agamben’s genealogy. *The Use of Bodies*, the title of Agamben’s last book in his *Homo Sacer* series, introduces a much wider semantic history for the term “use”. Agamben traces “the use of the body” from the Aristotelian reference, to the slave body, to early Christian theology, in order to find the political meaning of the “common use” of the body [in Spanish: *uso común del cuerpo*] and her/his/its parts and organs. The instrumentalization of the “use” of the body reaches its zenith just in time for the complete transformation of *capitalism as religion*. Here Walter Benjamin figures prominently in Agamben’s emphasis on the social order (Agamben 2007, 105 and 106), which captures the entire time-space continuum of living human bodies, turning their lives into vectors of guilt as their activity and inactivity become focused on a daily sacrifice, without redemption, for tomorrow’s life. In his most profound line of argument, dispersed amongst his various recent works (such as the book *Profanations* (2007)), Agamben argues that this totalizing “use” of our bodies actually entails the body’s disappearance. (This is in accordance with Agamben’s claim that the modern world has extinguished experience, an idea borrowed again from Benjamin.) Agamben illuminates the Janus-faced nature of late capitalism, which he sees as

16 *Chrêsis* was adopted by Plato and the other ancient Greek philosophers. In addition, the Church Fathers utilized other words that mean “use” (*chrêsis dikaiá, usus iustus*) (Gnilka 2006).

defined by consumption and spectacle. Everything exists to be exhibited and consumed (2007, 109). Prior to this moment, all things (alive or dead) lose their right and ability to be in use because of their separation from the lived and common world. It is thus their impossibility to be used that converts things or bodies into a condition of “inoperativity” (a key concept from Agamben regarding to his conception on *The Use of Bodies*).

Later contributions to the theory of the subject follow Foucault's paradox of subjectivization (underlined by the double meaning of the term “subject”), arguing that the inherent ambivalence of meaning is linked to the experience of becoming a subject (Das 2007, 59). These theories place emphasis upon the space of “the unsayable” and the outside of foreclosure (a Lacanian concept),¹⁷ which persists as the constitutive specter of its own destabilization (Butler 1993, 190; 204). Judith Butler's work, especially *Bodies That Matter* (1993) and *Psychic Life of Power* (1997), analyzes the interactions of performativity and subjectivity (or the threefold analysis of subjection, according to Butler 1997, 29). Butler examines these issues from a psychoanalytic, linguistic model, in which the failure of the signifier to adequately represent a signified—the inherent loss generated by the processes of signification—creates a space of *de*-signification. The process of *becoming-subject* is phantasmatic: while there is a certain *exclusion* that founds the subject, such foreclosure is never fully successful, it is always a performance that returns. Thus, as Sara Mahmood points out in *Politics of Piety*, bodily practices create a subject in their performativity, and at the same time the subject becomes embodied during its processes of formation (Mahmood 2004, 19).

Bodily projection

In aesthetic fields (*aesthesis*) and artistic practices, which are inherently more familiar with the kinesthetic connections of bodies and which participate in various trainings and therapies for bodily enhancement, the body is understood as

17 It is important to note that in her classical book of queer theory (Butler 1993), Butler makes use of various psychoanalytic concepts to understand the work of subjectivization. On the one hand, her understanding of fantasy, derived from Laplanche and Pontalis' previous work on the origins of sexuality, is characterized by “the scene of unrecoverable loss through which the subject is dispersed between the autoerotic pull of need and desire, positioning the subject itself, in fantasy, as both object and desire” (Murray 1997, 10). On the other hand, foreclosure, the Lacanian concept which emerged to designate a specific psychotic mechanism in which operates the rejection of primordial signifier, is expelled from the symbolic realm of the subject, but at the same time, it always returns in hallucinatory or delirious forms in the Real. These “returns” are felt as intrusions into language and the perceptive dimension of the subject.

an assemblage. These areas have an affinity with vitalist thought, topological theories, and a Deleuzian, immanent conception of life as a force that traverses living subjects. “Too often,” writes Mannig, “life is conceived as the limit where the body expresses itself as already individuated, but the body cannot hold life without life undoing it at the edges” (2010, 115). It is at these liminal points where *a life*—according to the performance theorist Erin Manning, quoting the sociologist Gilbert Simondon—“conserves the ontogenetic force (...) activating life’s incipency in a creative de-phasing where the body is never One.” Thus, life force is indeed “the life of the collective, the plurality of becomings” (2010, 119).

Given the scope of this article, it is not possible to give a further account of the many implications of Deleuzian theory for body studies. Nonetheless, it is worth mentioning Felix Guattari and Gilles Deleuze’s critiques of Western thought, centered on the problems of recognition and representation. The publications of their *Anti-Oedipus* (1984 [1972]) and *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (1987 [1980]) broke new ground in their attempts to develop nonrepresentational thought and to continue the post-Marxian critique of contemporary capitalism by examining processes of de/re-territorialization.

To summarize briefly, Deleuzian thought stresses the immanent process of becoming. This idea was radically embraced by the French poet Antonin Artaud, who opposed to the notion of the living body, his concept of the body without organs (BwO), a mere state of forces. The BwO goes beyond the regime of cultural meaning, acting as a continuum of forces, intensities, sensations and affects: “Nothing is known about it if we do not know what it is able to do (...) which are its affects, how they can or not compose with another affects, with another body affects...” (Deleuze and Guattari 1988, 261).

In conclusion, bodies and affects are *becomings*. Instead of accompanying readings of semiotic contexts, bodies form part of a “complex of interactions”, innumerable rhizomatic strands “*that constitute the spaces where they exist and in terms of their inherent worth*” (Armitage 2001, 190). The conception of BwO is imbricated in life. Thus the “vital dimension” of BwO is plunged “into the unthought” (Alliez 2004, 93). The body without organs breaks its own organic and organizational boundaries, its intensities and forces founding new readings and practices in art and politics.

Erasing the master-logic of ontological thought, the Deleuzian approach not only reincorporates the tensions between epistemic paradigms, for example between the paradigm of the event and the representational one, but also finds plural paths to displace the traditional rational course of the two approaches to language: those with representational content, and those that relate to the field of experience (Laclau 2000, 118).

Before concluding, we must recall that an *event* (historically speaking) is always '*an effect, perfect and beautifully produced by bodies that collide, mix or separate*', according to the famous idea that inspired Foucault when reading Deleuze's 1968 work *Repetition and Difference* (Deleuze (1995 [1968])). Additionally, "This 'effect'—as we must understand it—no longer belongs to the distribution and order of bodies, because, strictly speaking, the effectuation of events does not entail a necessary outlet to order; rather, it disturbs known orders, and engenders new hopes and social beginnings. So, an event, (...) is social *creation* (political of course, and aesthetic), for *creating* 'brings about the event' of a holistic understanding of the creation and recreation of (human) life on earth (...), integrated in the cosmos" (Aguiluz-Ibargüen 2013).

In his most recent book, Paul Connerton argues that giving priority to the relationship between bodies and spaces is not just relevant, but urgent (Connerton 2011, 147-172). Connerton explores "bodily projection" as a three dimensional issue, focusing on the sociospatial co-generation and multi-sited knowledges that make bodies (in plural) part of every *habitat*. He proposes three types of bodily projections: emphatic fusion, mimetic articulation, and cosmic projection. From these types emerge a complete cognitive map, a cosmic "key". Connerton's ecobodily position constitutes not only a new understanding of life, but also a deep commitment to the posthuman, where the sense of life and human life are "embedded in a material world (...), one of which we depend for our continued survival" (Hayles 1999, 5). In *How we Became Posthuman*, Katherine Hayles explores the possibilities of inhabiting a surface, interrogating human culture from the discursive realms of the humanities, cultural studies, paleoanthropology, and anthropology. In doing so, she creates a history of the "sedimented body" (Hayles 1999): a resistant materiality whose resistance includes the way in which discursive systems construct it (Hayles 2010, 329). Beyond apocalyptic narratives of cyberdomination, feminist thinkers like Katherine Hayles, Donna Haraway, and Teresa de Lauretis, though they work from different perspectives, embrace the liaisons or fusions between bodies and technologies, assuming a realistic position regarding contemporary societies of control and biopower. Unlike Haraway and Lauretis, whose work is more well-known, Hayles' contribution stresses the possibilities for encounters from literary fields, the imaginary dimension to cognition, the technogenesis of the posthuman, and the modes of reading defined by digital culture, with its information-intense environments and its effects on brain adaptation and neural plasticity (2010, 329). Thus, we can see Connerton's first type of body projection, the "empathic fusion", represented in Hayles' work, as "she has a fully equivocal conception of the technological posthuman, understanding both its dangers and possibilities" (Kroker 2013),

including the consequences that this might have for the corporeal attributes of our bodies.

However, Connerton's second dimension of bodily projection, mimetic articulation, is more commonly observed, because it pertains to the relationship between bodily attributes and the social imaginaries of bodies. In fact, it is for this reason that so many histories have been told, and are still to be told, and in my own view (following Csordas and others) the problem to the so named "body language" is that has been understood from a linguistic frame, which its rationality is based in representational premises.

The anthropologist Csordas's (2008) work on embodiment, experience and intercorporeality seeks also to reconfigure phenomenological approaches to the body-subject from the world of embodied experience. Csordas's argues that embodied experience is not structurally analogous to intersubjectivity; hence, he prefers to think of a wordless "intercorporeality", in order to avoid the misleading analogy between nonverbal languages (such as body language) and verbal ones. This confusion would not be resolved if we used the term "communication" to refer to the nonverbal in contrast to "language", because such a distinction presumes it can analyze different processes of signification. While nonverbal communication presumably attends to "codes", language focuses our attention on "grammar, or the system", which would conclude in confusing two different processes by dealing with them "in parallel by means of parallel methods" (Csordas 2008, 114). In order to avoid this complicated problem, Csordas introduces a new conception of nonverbal language as the "Other language", in which there is a mimetic aspect that transforms language itself into a medium that is not about perception, but rather generates similarities to human capacities (Csordas 2008, 115). This semiotic feature of language (following Benjamin) finds its complementary element in the human capacity to manifest bodily perceptions throughout "the mute", "the speech", and "the sonorous", which brings up (following in this respect Merleau-Ponty's *The Visible and the Invisible*) "an almost carnal existence of the idea", a "sublimation of the flesh" (2008, 118). Before the immediacy of phenomena like "intercorporeality", it is useful to think the medium of language sometimes failed to access to the worlds of the inter-corporeal, and others kinds of experiences propelled by touch and feeling, understanding the course of "carnalizing language" and comprehending its immediacy, i.e. intercorporeal immediacy (118).

To conclude this topic, it is worth mentioning Connerton's third bodily projection, "cosmic projection", as another 'inside-out'/outside-in' movement of the body (Glanville and Varela 1981). This type of bodily projection can be found within philosophical reflection (knowledge) and practices of knowledge.

With his goal of rethinking the key philosophical questions suspended by

Western thought, such as the significance of community and “being with” [*mit-sein*], the original work of Jean-Luc Nancy, one of the major living philosophers, advances the critique of “closure metaphysics” (whose previous critics include Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Derrida, and so forth). Nancy’s work adheres to “the extremity of reason in an excess of and above reason itself” (Kotsko 2005, 90). His thought may be better understood as a template for philosophical work as such: rather than study the images and representations of the world, Nancy’s philosophical manner of interrogation (as well as the way he reads literature, scientific research, and cultural criticism) corresponds to “an opening [an un-close]¹⁸ of significance, an opening which might be for all time renovated.” [As Nancy said in a recent interview] “Philosophy is the understanding that there is no an ultimate sense’ (Nancy 2012; Martí-Jufresa and Basals 2012).

This idea takes on particular significance when considering Nancy’s own biography. In his essay “The Intruder”, Nancy gives an account of his difficult experience of heart surgery and post-surgical recovery. In this text, he conceives of a kind of body which is “in-between”; intruded by strangers’ bodies, by the artifacts and biotechnologies which are inside us all.

Beyond phenomenological concepts such as “lived experience” or “corporeality”, in his *Corpus* Nancy examines the sensorial body, whose ability to enunciate cannot be encapsulated by the significations of language. “Of course, the body also enunciates in language: there is the mouth, tongue, muscles, vibrations, frequencies, or even hands, keys, graphical symbols, traces, and all the messages are endless chains of stamps and material grafts. But it is precisely that: we are no longer concerned with the message of the language, but with its exscription” (Nancy 2003, 87; trans. MAI)

In his *Corpus*, Nancy speaks from every line, repeating sounds as if they were exercises in vocalization; the text draws, smells, touches. One feels a “being-with” the physicality of the book. The same thing happens when being with other bodies, which generates bodily mediation, in-between subjectivities, and bodily place. Bodies, after all, are *vital forces*, also (im)material. This is well known among the *yatiris* from South American worlds, who provide testimony

¹⁸ In his review of Nancy’s *La Déclosion: Déconstruction du christianisme, I* (Nancy 2005), Adam Kotsko explains: “the word *déclousion* stands in contrast with *clousion* or *clôture*, as an un-closing or de-closing -tearing down the wall, opening the cloistering [...] However, *déclousion* is contrasted also with *éclosion*, a word referring literally to “hatching” and used to signify breaking through a barrier into a wider world (as in the example of ... space exploration). For Nancy, the world has reached a point where no further *éclosion* is possible, and so we are entering into a phase of *déclousion*, ‘the *éclosion* of *éclosion* itself.’” (Nancy 2005, 230; Kostko 2005, 89 and 95)

of the body's openness: *one's body is settled in motion, is walking, like the wind* ["*wayra hina purishan*", in quechua language; (*un cuerpo que*) '*va caminando como el viento...*']:

"[...] *Como el vientecito no más será pues, como el viento siempre. Nadie podría verlo, no tiene color, ni se sabe como es, no se sabe si es pequeñito o grandecito. Solamente es pues como el viento, como el aliento, es airecito no más*".

"[...] *Wayrahinachallachá kakushan riki, wayrahinallapuniyá. Manayá rikunmanchu pipas, manan kanchu [color], ni imayna kasqan, ni huch'uycha ni hatuncha kasqan animuqa riki, solamenteqa wayra-hinalla, samayhinachallachá kashan riki, airechalla riki kashan*"

Saturnino Mamani ¹⁹

References

- Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Translated by Edgardo Dobry. Barcelona: Anagrama, 2007 [2005].
- Aguiluz Ibargüen, Maya. «The Messianic View of an Andean Writer: On Gamaliel Churata (Arequipa, 1897-Lima, 1969) from the Titikaka», unpublished, 2012 [2009]. [Spanish ed. «Espacio para una mística de lo común ¿Churata en perspectiva barroca?.» In *Encrucijadas estético-políticas en el espacio andino*, by Maya Aguiluz Ibargüen (coord), 215-235. La Paz: Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES)-Universidad Mayor de San Andrés (UMSA)-CEIICH-UNAM, 2009.] https://www.academia.edu/5340575/The_Messianic_view_of_an_Andean_writer_On_Gamaliel_Churata_Arequipa_1897-_Lima_1969_from_the_Titikaka. (Accessed November, 2013.)
- Alliez, Eric. «La Condición CsO, o la política de las sensaciones.» *Laguna. Revista de Filosofía* (Universidad de la Laguna), no. 15 (2004 [2001]): 91-108.
- Anzieu, Didier. *The Skin-ego*. Translated by Chris Turner. New Haven, CT: Yale University, 1989 [1984].
- Armitage, John. «Gilles Deleuze.» In *Encyclopedia of Social Theory*, by George Ritzer (dir). London: Blackwell, 2001.
- Assman, Jan. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Assmann, Aleida. «Transformations between memory and history.» *Social*

¹⁹ Quoted in quechua from La Riva González, 2006.

- Research* (New School of Social Research) 75, no. 1 (Spring 2008): 49-60.
- Bachelard, Gaston. *Poéticas del Espacio*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1975 [1958]. [English edic. *The Poetics of Space*. Trans. M. Jolas, New York: Orion, 1964.]
- Behnke, Elizabeth, A., and Cristian Ciocan. «Introduction: Possibilities of Embodiment.» *Studia Phænomenologica* (Zetabooks) XII (2012): 11-15.
- Boelstorff, Tom. «Placing the Virtual Body, Avatar, Chora, Cypher.» In *A Companion of Anthropology of the Body and Embodiment*, by F.E. Mascia-Lees (ed). New York: Wiley-Blackwell, 2011.
- Bourdieu, Pierre. *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo [French edc., *Questions de Sociologie*, Paris: Les Éditions de Minuit], 2000 [1984].
- Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York and London: Routledge, 1993. [Spanish ed. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Translated by Alcira Bixio. Barcelona: Paidós, 2003].
- . *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London-New York: Routledge, 1990. [Spanish ed. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México DF: Paidós/PUEG-UNAM, 2001].
- . *The Psyquic Life of Power. Theories of Subjection*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1997. [Spanish ed. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Translated by Jacqueline Cruz. Madrid: Cátedra, 2004].
- Carver, M. Heather. «Risky Business.» In *Voices Made Flesh. Performing Women's Autobiography*, by Lynn C. Miller, Jacqueline Taylor and M. Heather Carver. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2003.
- Casper Monica, J., and Lisa Jean More. *Missing Bodies of the Politics of Visibility*. New York: New York University Press, 2009.
- Cavareto, Adriana. «La vulnerabilidad del inerte.» In *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, translated by Saleta de Salvador Agra. Barcelona: Anthropos, 2009 [2007].
- Chakravarty, Dipesh. «Introduction. The Idea of Provincializing Europe.» In *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, 7-23. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000. [Spanish ed., 2008.]
- Connerton, Paul. «Bodily Projection.» In *The Spirit of Mourning. History, Memory and the Body*, 147-172. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011.
- . *How Modernity Forgets*. Cambridge, UK–New York: Cambridge University Press, 2009.
- Csordas, Thomas J. «Embodiment as a Paradigm for Anthropology.» *Ethos*, no. 18 (1990): 5-47.
- . «Intersubjectivity and Intercorporeality.» *Subjectivity*, no. 22, doi:10.1057/sub.2008.5 (2008): 110-121.

- . «Modos somáticos de atención.» In *Cuerpos Plurales*, by Silvia Citro. Buenos Aires: Biblos, 2000[1993].
- . *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley, CA: University of California Press, 1994.
- Damasio, Antonio. *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y de los sentimientos*. Translated by Victor Vallejo Viciano. Madrid: Crítica, 2005. [English ed. *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and Feeling Brain*, Orlando: Harcourt, 2003].
- Das, Veena. *Life and Worlds. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and schizophrenia*. Trans. Brian Massumi, London: The Athlone Press, 1987 [1980]. [Spanish ed. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Translated by José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 1988 (1980).]
- Dolar, Mladen. *The Voice and Nothing More*. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.
- Erl, Astrid. «Travelling Memory.» *Parallax* 17, no. 4 (2011): 4-18.
- Forclusión. «Wikipedia.» Edited by José, and others. <http://es.wikipedia.org/w/index.php?oldid=69721754> (Accessed October 2011).
- Foucault, Michel. «The Care for the Self as a Practice of Freedom.» In J. Bernauer and D. Rasmussen (eds.), *The Final Foucault*. Cambridge, MA: MIT Press, 1988 [1984]. [Also see *The Care of the Self. The History of Sexuality*, vol. 3. London: Penguin, 1990; French ed., «L'Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France (1981-1982).» *Concordia. Revue Internationale de Philosophie*, 12: 99-116; Spanish ed. La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad', en M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*. Trans. Fernando Álvarez-Uría. La Plata: Editorial Altamira, 1996].
- . *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris: Seuil-Gallimard, 1997. [Edic. Spanish, *Defender la sociedad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000].
- Game, Ann. «Time, Space and Memory.» In *Global Modernities*, by Scott Lash, R. Robertson and M. Featherstone. London: Sage, 1996.
- Gavroche, Julius. «Autonomies Blog.» 2014. <http://autonomies.org/pt/2014/04/the-body-as-a-space-of-dissidence/> (Accessed April 2014).
- Glanville, Ranulph, and Francisco J. Varela. *Your inside is out and your outside is in*. Vol. II, in *Applied Systems and Cybernetics*, edited by G. Lasker. Oxford: Pergamon Press, 1981.
- Gnilka, Christian. «Chrêsis". Brill's New Pauly. Antiquity volumes. Brill Online.» Hubert Cancik and Helmuth Schneider, eds., (Münster RWG). 2010 [2006]. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/chre-sis-ct-e1306890>. (Accessed April 2014).

- Grosz, Elizabeth. «Blackwell City Reader.» In *The Blackwell City Reader*, edited by Gary Bridge and Sophie Watson. Oxford-New York: Blackwell, 2002.
- Hayles, N. Katherine. *How We Became Postuman. Virtual bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago, Ill: Chicago University Press, 1999.
- Hayles, N. Katherine. «How We Became Postuman: Ten Years On An Interview with N. Katherine Hayles.» *Paragraph* 33, no. 3 (2010): 318-323.
- . *How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis*. Chicago, Ill: Chicago University Press, 2012.
- Hayward, Vincent, Oliver R. Astley, Manuel Cruz-Hernandez, Danny Grant, and Gabriel Robles-De-La-Torre. «Haptic interfaces and devices.» *Sensor Review* 24, no. 1 (2004): 16-29.
- Hereness. *Merriam Webster on line*. 2014. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/hereness/> and <http://www.vocabulary.com/dictionary/hereness> (Accessed April 2014).
- Höfer, Bernadette. *Psychosomatic Disorders in Seventeenth-century French Literature*. Farnham, UK: Ashgate, 2009.
- Irigaray, Luce. *Ser dos*. Buenos Aires: Paidós, 1998 [1997].
- Kay, Sarah. «Surface reading and the Symptom that is only skin-deep.» *Paragraph* 33, no. 3 (2012): 451-459.
- Kotsko, Adam. «Already, Not Yet.» *Journal for Cultural and Religious Theory* 6, no. 3 (Autumn 2005): 87-95.
- Kroker, Arthur. «Interview with the author of the Body Drift: Butler, Hayles, Haraway.» *ctheory.net* (University of Minnesota Press, 2012). 2013. <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=715>. (Accessed August 2013).
- La Riva González, Palmira. La representaciones del animu en los Andes del sur peruano." *Revista Andina*, no. 42 (2006).
- Laclau, Ernesto. «Los nombres de Dios.» In *Misticismo, retórica y política*, 101-127. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Mahmood, Saba,. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.
- Manning, Erin. «Always More than One: The Collectivity of a Life.» *Body & Society* (Sage Publications) 16, no. 1 (2010): 117 -127.
- Martí-Jufresa, Felip, and Xavier Bassals. «Filosofía y ateísmo.» *Entrevista a Jean-Luc Nancy*. Noviembre 21, 2012. <http://www.lavanguardia.com/libros/20121121/54354691306/filosofia-y-ateismo.html> (Accessed April 2014).
- Mauss, Marcel. «Técnicas del cuerpo.» In *Sociología y antropología*, by Introducción de Claude Lévi-Strauss, translated by Teresa Rubio de Martín-Retortillo. London-New York, 1994 [1950{1934}]. [English ed., 1979 [1950 (1934)]. "Body Techniques". In Mauss, M., *Sociology and Anthropology*, London-New

- York: Routledge and Kegan Paul]
- Morrison, Toni. *Playing in the Dark: Whiteness and Literary Imagination*. New York: Vintage, 1993 [1992].
- Murray, Timothy. *Drama Trauma. Specters of Race and Sexuality in Performance, Video, and Art*. London-New York: Routledge, 1997.
- Nancy, Jean Luc. *The Inoperative Community*. Edited by Michael Holland and Peter Connor. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Trans. from 2nd. French ed. Madrid: Arena Libros, 2000 [1992].
- . *El intruso*. Translated by Margarita Martínez, (Post scriptum Avril, 2005). Buenos Aires: Amorrortu, 2006 [2000].
- . *La comunidad desobrada*. Translated by P. Perera, I. Herrera and A. Del Río. Madrid: Arena, 2001 [1986].
- . *La Declosión, Deconstrucción del cristianismo, I*. Translated by G. Lucero. Buenos Aires: La Cebra, 2008 [2005]. [French ed., *La Déclosion: Déconstruction du christianisme, I*. Paris: Galilée]
- Nussbaum, Martha C. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Translated by Araceli Maira. Barcelona: Paidós, 2008 [2001]. [English ed., *Upheavals of Thought: The intelligence of emotions*, Cambridge, MA: Cambridge University Press].
- . *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- . «Rostros marcados: la vergüenza y el estigma.» In *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, 205-260. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Piérrola, Raúl Alberto. *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Prólogo: Maurice Merleau-Ponty. Buenos Aires: Editorial Nova, 1977.
- Ramos, Julio. «Cuerpo, lengua, subjetividad.» *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* XIX, no. 38 (1993): 225-237.
- . «El proceso de Alberto Mendoza: poesía y subjetivación.» *Revista de Crítica Cultural*, no. 13 (1996): 30-39.
- Scott, James, C. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México DF: Ediciones Era, 2000. [English ed., *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven, MA-London: Yale University Press, 1999.]
- Scheper-Hughes, Nancy. «Las vacaciones del señor Tati y el safari africano de João: ver el mundo a través del turismo de trasplantes.» *Tráficos y democracia* (Estudios Críticos) 1, no. 2 (2013 [2011]). [English ed. «Mr Tati's Holiday and João's Safari-Seeing the World through Transplant Tourism.», *Body Society* June/September 2011 vol. 17, no. 2-3 55-92]. On line: <http://diecisiete.mx/expedientes/traficos/56-las-vacaciones-del-senor-tati-y-el>

- safari-africano-de-joao-ver-el-mundo-a-traves-del-turismo-de-trasplantes.html (Accessed September 2013).
- Scheper-Hughes, Nancy. «Parts Unknown Undercover Ethnography of the Organs-trafficking Underworld.» *Ethnography* 5, no. 1 (2010): 29-73.
- Schilling, Chris. «Afterword: Embodiment, Identity and Theory.» In *The Body and Social Theory*. London-Thousan Oaks-Nueva Delhi: Sage Publications, 2003 [1993].
- Segal, Naomi. *Consensuality: Didier Anzieu, Gender, and the Sense of Touch*. New York and Amsterdam: Rodopi, 2009.
- Serres, Michel. *The Five Senses: A Philosophie of Mingled Bodies*, London: Continuum, 2008 [1985]. *Los cinco sentidos. Filosofía de los cuerpos mezclados*. Translated by María Cecilia Gómez. México: Taurus, 2003].
- Serres, Michel, and Pedro Rouy. «Michel Serres. Es preciso darle un cuerpo al pensamiento.» *El País (Edición España)*. 21 Diciembre, 1987. http://elpais.com/diario/1987/12/21/cultura/567039605_850215.html (Accessed February 2014).
- Thrift, Nigel. *Spatial Formations*. London: Sage, 1996.
- Wood, David. «Things at the edges of the world.» In *Phenomenologies of the Stranger. Between Hostility and Hospitality*, by Richard Kearney and Kascha Semonovitch. New York: Fordham University Press, 2011.
- Zeiler, Kristin. «A Phenomenological Analysis of Bodily Self-awareness in the Experience of Pain and Pleasure: On Dys-appearance and Eu-appearance.» *Medicine Health Care and Philosophy* 13, no. 4 (2010): 333-342.

Rigoberto Reyes Sánchez*

Relecturas desde las claves de lo visual-viral: imagen violentada, cuerpos sintientes y estéticas multisensoriales¹

Resumen | La cultura visual contemporánea destaca por la abundancia y fugacidad de la imagen en su estatus virtual y viral; ante este exceso de imágenes, distintos artistas, arquitectos y movimientos sociales han recurrido a estrategias formales que convocan a otros sentidos como el tacto y el oído, o incluso a la experiencia corporal completa. El relativo auge de este tipo de estrategias para aludir a cuestiones ligadas a la violencia y la memoria en las prácticas estético-simbólicas contemporáneas representa un reto para la investigación social: ¿cómo darle legibilidad e interpretación a este tipo de prácticas sin mutilar su dimensión de experiencia corporal? En este artículo se propone una respuesta posible recurriendo a la relectura de trabajos clásicos de Georg Simmel, Yi Fu Tuan y David Le Breton.

Re-readings Visual-viral Regime. Violent Image, Body Feelings, and Multisensorial Aesthetics

Abstract | Contemporary visual culture is distinguished by the abundance and evanescence of image in its virtual and viral status; faced by this excess of imagery, various artists, architects and social movements have resorted to formal strategies which draw on other senses, such as touch, and hearing, or even on complete bodily experience. The relative vogue in this type of strategies to describe issues linked to violence and memory in contemporary esthetic-symbolic practices represents a challenge to social research: how can we confer legibility and interpretation to this type of practices without mutilating the dimension of their bodily experience? In this paper, we propose a possible answer, drawing on a new reading of the works of Georg Simmel, Yi Fu Tuan and David Le Breton.

Palabras clave | cuerpo – estéticas multisensoriales – violencia – memoria

Keywords | body – multisensory esthetics – violence – memory

* Posgrado en Estudios Latinoamericanos-UNAM.

Correo electrónico: rigobertoreyess@gmail.com

¹ La primera versión de este trabajo se presentó en el Seminario de Cultura impartido por la Dra. Maya Aguiluz Ibarquén en el marco del Doctorado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM (2012).

Imágenes de violencia y producciones multisensoriales

COMO ES SABIDO, vivimos tiempos marcados por múltiples conflictos armados domésticos o internacionales en los que el exceso y la *espectacularización* de la imagen mediática ha ido ocupando un lugar cada vez más central como medio de difusión, narración e incluso justificación. Se trata de un fenómeno extensible a muchos otros ámbitos de la vida social; en el mundo contemporáneo occidental-capitalista fundamentalmente se *mira* al mundo a través de sus imágenes: los registros visuales se multiplican y despliegan tanto en el espacio público como en los rincones privados de la vida. En los extremos, la profusa y acelerada sucesión de las imágenes impide cualquier tipo de atención y compromiso de la mirada; estas imágenes ya no son aprehendidas: su presencia masiva, efímera y frágil es intempestiva, podría decirse incluso agresiva. La imagen en su estatuto virtual y viral (Brea 2007) indica un cambio en el *régimen escópico* (Jay 2003), en el que ahora el conjunto colosal e inestable desdibuja las particularidades de sus componentes. Las sombras de lo que bien podría ser una víctima mutilada o un sicario moribundo, flotan borrosamente ante los ojos del *espectador*. La borrosidad no resulta de una precariedad de resolución o *pixelaje* sino de la fugacidad e inestabilidad con la que la imagen circula y de su carencia de índices de legibilidad; en este sentido resultan igualmente borrosas – por inaccesibles– las imágenes infrarrojas que captan las ofensivas militares en ciudades irreconocibles y las fotografías en alta definición de algún cadáver anónimo registradas por decenas de curiosos o fotógrafos amateurs en cualquier calle de cualquier ciudad.

La imagen virtual-viral pierde densidad, deja de ser documento al ser copiada, re-indexada, editada, re-ensamblada y puesta en circulación por medios de difusión masiva y usuarios de web 2.0. Esta multiplicación digital acelerada vuelve globalmente visibles las imágenes de conflictos concretos al tiempo que las desterritorializa; en este proceso lo visible puede dejar de ser legible, para convertirse en imagen pura (autorreferencia absoluta), opaca en la medida en que no transmite más de lo que contiene visualmente, frágil por lo efímero de su aparición dentro del gran espectáculo *mass-mediático*; paradójicamente, en el imperio de la imagen, ésta pierde sustancia. La imagen dislocada y masiva es su propio mensaje, como propone Jean Baudrillard, “al hacer aparecer la realidad, incluso la más violenta, en la imaginación; esta imagen hace desaparecer la sustancia real” (Baudrillard 2010, 48); es decir, al despojarse de cualquier marco discernible de lectura las imágenes se vuelven autorreferenciales, son *shock* puro sin enraizamiento en ninguna realidad concreta. Cuando son editadas, estetizadas, enmarcadas, re-ensambladas y distribuidas masivamente según una gran amplitud de intenciones que van de lo poético a lo comercial, ya no sólo la referencia a la realidad desaparece, sino que incluso la propia imagen se nubla

(esto es lo de Baudrillard llama la violencia contra la imagen).

Este exceso, sin embargo, no es absoluto ni incuestionado. Diversos productores ubicables en el campo artístico han ensayado desde hace décadas estrategias para esquivar la sobreabundancia de la imagen espectacular. En particular la problemática de la representación de las violencias (presentes o pasadas) ha sido explorada desde muy diversas corrientes artísticas en las que el debate estético se extiende a lo ético e incluso a lo teológico.¹ Ante la espectacularización visual de las violencias contemporáneas (en particular las de alto impacto ligadas a conflictos armados), una importante cantidad de artistas alrededor del mundo ensayan estrategias de producción y montaje (llegando muchas veces a soluciones formales cercanas al *ready-made* dadaísta, el minimalismo, el arte objetual, *poverta* y lo procesual), en las que se pone en marcha una paulatina evanescencia de la imagen violenta a través de distintas maniobras de visualización 'opacas' que rehúyen de la explicitud de la imagen violenta y a la estetización del terror. Tal como propone la crítica Nelly Richard, este tipo de producción "busca imaginar nuevas políticas de la mirada que insubordinen la visión frente a la espectacularización de las imágenes que aplaude el capitalismo de consumo" (Richard 2007, 101), por lo que suele trabajar con fragmentos, residuos, elipsis o desenfoces; inclusive en ocasiones la exploración sigue caminos que se alejan de la producción de artefactos visuales.

Tanto artistas como arquitectos y movimientos sociales han recurrido una y otra vez a producciones en las que lo visual queda en segundo plano al estimular otros mecanismos fisiológicos de percepción. En lo que sigue propondré algunos ejemplos distintos y distantes, con una intención meramente ilustrativa y deliberadamente dispareja. Un ejemplo potente en el ámbito de los trabajos de la memoria es el memorial del Holocausto de Berlín diseñado por el arquitecto Peter Eisenman, que consiste en la disposición geométrica de una gran cantidad de paralelepípedos de concreto erigidos en una superficie de 20 mil metros. Estas figuras conforman una gran cantidad de estrechos pasillos por los que sólo puede caminar una persona a la vez. Se trata de un lugar de memoria que produce experiencias corporales amplias, la mirada es acotada por el concreto; no es un memorial para ser visto, sino para ser caminado. Por su parte, en el arte reciente se ha experimentado al interior del espacio de la galería; tal es el caso de algunas piezas de Santiago Sierra. Por ejemplo, en su trabajo titulado *Disparos* (2003) grabó en audio el ambiente de la Ciudad de Culiacán entre las

¹ Por ejemplo, Jean-Luc Nancy (2007) en su análisis sobre los debates en torno a la Shoah y lo representable advierte que la problemática suscitada por el arte y los memoriales no se limita al ámbito artístico-secular, sino que está estrechamente ligada a preceptos teológicos relacionados con la representabilidad en el mundo semítico.

11:30 pm del 31 de diciembre de 2002 y las 00:30 del primero de enero de 2003; en el registro resultante se escuchan numerosos disparos y detonaciones además de sirenas de ambulancias y patrullas. Este audio fue magnificado a través de amplificadores colocados en salas de arte. Otra artista ligada al panorama mexicano que ha producido trabajo perceptible a través de sentidos distintos a la vista es la sinaloense Teresa Margolles quien en 2012 montó en el Museo Nacional de San Carlos la instalación *En el aire*² que consistió en una máquina de burbujas que inundaban día a día una sala de exhibición. El impacto de este trabajo es visual y táctil, el visitante se interna en el espacio entre burbujas coloridas que se desvanecen al suave contacto con la propia piel, pero el encanto se quiebra tras la lectura de una cédula ubicada en un extremo de la sala que informa: se trata de burbujas hechas con agua de la morgue usada para lavar los cadáveres antes de practicar las autopsias. La presencia espectral, abstracta, cercana de los fluidos de decenas de cadáveres toca, hierde, estalla en la epidermis, la capa más externa de la piel del cuerpo sensible.

Este tipo de memoriales y producciones artísticas que buscan evocar la violencia a través de la estimulación de sentidos distintos a la vista requieren de acercamientos interdisciplinarios para su estudio. Resulta pertinente recurrir a ciertas rutas de pensamiento trazadas por sociólogos y antropólogos clásicos que dedicaron parte de su trabajo al estudio de los sentidos y las corporalidades, pues en sus propuestas es posible encontrar conceptos e ideas provechosas para ampliar el andamiaje teórico y metodológico de los estudios de la memoria y las artes. En este artículo busco contribuir a este encuentro proponiendo una lectura comparada entre los estudios sobre los sentidos del geógrafo Yi-Fu Tuan y la propuesta del antropólogo David Le Breton, ambos autores precursores de la actual corriente de estudios de los sentidos. La lectura cruzada de estos autores más o menos distantes en su perspectiva disciplinaria y objetivos de investigación, permitirá hacer un primer acercamiento contrastativo a la importancia de los sentidos en la vida cotidiana, lo cual aplicado al campo artístico puede contribuir a abrir vías de entrada al estudio de las producciones contemporáneas que buscan apelar a la violencia y las memorias de sucesos dolorosos apostando a una estética no limitada a lo visual ni a lo conceptual-racional.

Sentidos, sociedad y cultura; releendo a Yi Fu Tuan y David Le Breton

El cuerpo humano es ante todo sintiente, se encuentra siempre en un estado de afectación, el entorno lo estremece, lo tensa o lo calma, lo suaviza o endurece.

² Originalmente esta instalación fue montada en el 2003; con anterioridad su trabajo *Vaporización*, del 2001 también hizo uso del agua de la morgue (Margolles 2013).

Gracias a su equipamiento sensible se encuentra siempre en una especie de intercambio con su entorno; a estas distintas vías de percepción corporal se les ha llamado comúnmente sentidos externos divididos tradicionalmente en tacto, vista, olfato, oído y gusto. Como es sabido, no se trata de mecanismos fisiológicos con funciones y alcances determinados por la naturaleza sino que se encuentran clasificados, definidos, significados y jerarquizados según los entornos sociales y los momentos históricos en los que se vive pues, como propone el antropólogo David Howes, *“the human sensorium (...) never exists in a natural state. Humans are social beings, and just as human nature itself is a product of culture, so is the human sensorium”* [el sensorium humano jamás ha existido en estado natural. Lo mismo que ocurre al afirmar que los humanos son seres sociales, e inclusive en tanto naturaleza humana son un producto de la cultura, tiene efecto para el sensorium humano. (Trad. de la E.)] (Howes 2005, 3). Ya muy tempranamente el sociólogo George Simmel se adentró en esta relación en sus estudios sobre los sentidos en la ciudad; sin embargo, fue una temática más o menos periférica en las investigaciones sociales hasta la segunda mitad del siglo pasado. Desde mitad de 1980, y con mayor impacto en las dos recientes décadas el estudio de los sentidos ha cobrado forma en diversidad de investigaciones por parte de la historia, la antropología y la sociología en diversas latitudes. Existen varios espacios de producción, discusión y difusión de investigación interdisciplinaria, entre ellos: el Centre for Sensory Studies, de Concordia University, en Montreal, cuyos trabajos de investigación comenzó en 1988; el Centre of Advanced Research on Logic and Sensibility, de la Universidad de Keiō en Japón, y la revista internacional *The Senses and Society* fundada en 2006. Por el momento me detendré sólo en dos trabajos fundamentales en que he apoyado mis intereses en este campo.

Dos investigadores provenientes de disciplinas y escuelas distintas que comenzaron a escribir sobre los sentidos (de manera más o menos exploratoria) fueron el geógrafo chino-estadounidense Yi-Fu Tuan y, más de una década después, el antropólogo francés David Le Breton (veinte años más joven que Tuan). Sus trabajos, ahora clásicos contemporáneos, *Topofilia. Un estudio sobre las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno* (Tuan 2007), originalmente

El cuerpo humano es ante todo sintiente, se encuentra siempre en un estado de afectación, el entorno lo estremece, lo tensa o lo calma, lo suaviza o endurece. Gracias a su equipamiento sensible se encuentra siempre en una especie de intercambio con su entorno

publicado en 1974, y *Antropología del cuerpo y modernidad* (Le Breton 2002), de 1990, tienen puntos de partida y objetivos diferentes, pero ambos detienen, aunque brevemente, su atención en los sentidos. Tienen puntos de partida y objetivos distintos, pero ambos detienen, aunque brevemente, su atención en la cuestión de los sentidos.³ La importancia en hacer una lectura conjunta radica precisamente en su carácter seminal pues marcan algunos puntos de análisis generales, a partir de los que se pueden desarrollar trabajos más especializados.

Yi-Fu Tuan abordó el tema de los sentidos con el objetivo de discernir los elementos distintivos de la percepción humana moderna de los entornos en relación con la de otros animales; por su parte, Le Breton incluyó un breve apartado sobre los sentidos en el marco de su estudio sobre el cuerpo en la vida cotidiana del mundo contemporáneo (particularmente en las ciudades occidentales).⁴ A pesar de sus miradas y búsquedas distintas ambos trabajos presentan coincidencias significativas, mientras que en otros casos pueden ser incluso complementarios. En los párrafos siguientes haré una lectura cruzada de los tres sentidos más trabajados en ambos textos: la vista, el olfato y el oído.

La vista es el sentido principal en el mundo urbano contemporáneo (y en esto coinciden Simmel, Tuan y Le Breton); las ciudades están hechas para ser, sobre todo, miradas: están atiborradas de señales, letreros, imágenes y arquitecturas destinadas a ser percibidas visualmente. Para Tuan el ser humano depende cada vez más de la mirada, un sentido que mantiene cierta distancia con lo percibido: “La persona que solamente “ve” es un espectador, un visitante, alguien que no es parte de la escena” (Tuan 2007, 22); se trata de un sentido que abstrae: “el mundo que se percibe con los ojos es más abstracto que el que experimentamos a través de los otros sentidos” (Tuan 2007, 22). Según esta lectura, La mirada, constructo central de la modernidad, abstrae, mantiene la distancia, y además busca la claridad, elementos fundantes del pensamiento moderno-racional. Por su parte, Le Breton destaca la importancia de la mirada en el entorno urbano: la ciudad (con sus parques, calles peatonales y grandes avenidas) y la arquitectura (los altos rascacielos, las fachadas ostentosas) están diseñadas fundamentalmente para la mirada “más allá del ruido y de los olores desagradables, la experiencia sensorial del hombre de la ciudad se reduce esencialmente, a lo visual” (Le Breton 2002, 105). Los grandes edificios contemporáneos, sostiene el antropólogo francés, están edificados para su admiración visual, a diferencia, por ejemplo, de buena parte de las catedrales medievales cuyo diseño creaba ambientes multisensoriales en los que incluso el sonido y el

3 Le Breton publicó en 2006, un trabajo dedicado al tema que ya tradujo al español: *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos* (2007).

4 Para su estudio retoma diversas fuentes, entre las que destacan los trabajos de Simmel.

olor eran relevantes. La mirada, argumenta Le Breton, ha sido fundamental para distintos pilares de la modernidad: “[es el] sentido de la distancia, de la representación, incluso de la vigilancia, es el vector esencial de la apropiación que el hombre realiza de su ambiente” (Le Breton 2002, 105). Para ambos autores la mirada ha tenido siempre relevancia; sin embargo, ésta se ha acentuado debido a procesos culturales que se traducen en maneras de comunicación sustentadas principalmente en la cultura visual y en la producción de espacios para la mirada.

El olfato es un sentido que no es particularmente agudo en el ser humano si se le compara con las capacidades que poseen otros animales, pero si se le educa individual o culturalmente puede afinarse. Sin embargo, para Yi-Fu Tuan “el hombre moderno tiende a descuidar su sentido olfativo. Pareciera que su ambiente ideal requiere la exclusión de “olores” de cualquier clase. La misma palabra olor tiene ahora casi siempre la connotación peyorativa.” (Tuan 2007, 22). El mundo contemporáneo se desodoriza, cualquier exceso aromático, incluido el que en un principio podría resultar agradable, se percibe de manera negativa, los olores son en el mundo actual principalmente asociados a lo sucio y a lo despreciable. Esto, sostiene Le Breton, se refleja en las palabras que disponemos para referirnos a ellos: “El vocabulario olfativo no es muy extenso, y a menudo es despreciativo. Es más fácil decir que algo huele mal que precisar, por ejemplo, la naturaleza de los olores desagradables. Es el sentido cuya evocación provoca mayores resistencias, a causa de la dificultad para limitarlo y de la resistencia de la comunidad a ocuparse de él” (Le Breton 2002, 112). Incluso la cuestión del olor es un elemento que ha funcionado como parte de las argumentaciones racistas y clasistas de cualquier signo: según estas valoraciones el *otro-inferior*, suele despedir un olor desagradable, lo cual es indicativo de su bajeza o vileza.

A pesar de la intolerancia odorífica del ser humano occidental contemporáneo, los olores son una especie de halo que permea las experiencias cotidianas; sin embargo, deviene en algo absolutamente marginal: los seres humanos parecen adaptarse rápidamente incluso a olores densos los cuales posteriormente resultan, a la mayoría, imperceptibles “Si [la persona] permanece durante algunos minutos en el mismo lugar, deja de sentir las fragancias que, al comienzo, le llaman la atención” (Le Breton 2002, 113). Esto es particularmente aplicable a los olores propios que muchas veces son imperceptibles para quien los emana. Por último, como puede sospecharse, en realidad la mayoría de los olores no se eliminan, sino que se ocultan, o se ignoran; su espacio es el de la intimidad. “Los olores de la vida cotidiana señalan, en primer término, la intimidad más secreta del individuo: fragancia del cuerpo, de los seres cercanos, de la casa, de la ropa, de la cocina, de cada habitación en particular, del jardín, de la calle” (Le Breton 2002, 112). A pesar de que los olores no son valorados discursivamente, siguen

teniendo importancia: muchas veces son fundamentales en la percepción de entornos familiares, el olor es un potente detonador de la memoria; para Tuan “Los olores tienen el poder de evocar vívidamente recuerdos cargados de emoción relativos a acontecimientos y escenas del pasado” (Tuan 2007, 21). Esto implica que la memoria personal es un proceso que puede estallar, incluso involuntariamente, con toda su intensidad gracias al olor. Quizá, incluso la penetración emotiva de los aromas sea más íntima que la de las imágenes: “no podríamos recuperar por completo las sensaciones esenciales de un mundo visual perteneciente al pasado sin la ayuda de una experiencia sensorial que permanezca igual como, por ejemplo, el fuerte olor de las algas marinas en descomposición” (Tuan 2007, 22).

La mirada, constructo central de la modernidad, abstrae, mantiene la distancia, y además busca la claridad, elementos fundantes del pensamiento moderno-racional

El oído es probablemente, junto con la vista, el sentido más constantemente estimulado en las ciudades y también uno de los más necesarios para ubicarse. Así lo sostiene Tuan: “nuestra experiencia del espacio se extiende mucho gracias a la audición, que aporta información del mundo que se sitúa más allá del campo visual” (Tuan 2007, 20). El sonido de los pasos o del eco en los espacios ce-

rrados, del viento filtrado por los edificios o el murmullo incesante en las calles, contribuyen a dimensionar los espacios y las distancias en las que transcurre la vida cotidiana. Pero quizá, sobre todo, el sonido en la ciudad es una molestia: gritos, cláxones de autos, música a alto volumen afectan, “contaminan” los espacios tanto públicos como privados en los que se habita. Para Le Breton “una red de sonidos impregna continuamente el curso de la existencia y le da un aspecto familiar. Pero, en general, el ruido aparece como algo desagradable para la conciencia de los contemporáneos” (Le Breton 2002, 109). El ruido es irritante, “es lo que más molesta al hombre en su cotidianeidad, es el sonido elevado al rango de estrés” (Le Breton 2002, 109), pero ¿qué es el ruido? Para el antropólogo francés no es sólo una cuestión de decibeles:⁵ “la noción de ruido es un juicio de valor respecto del *stimulus*” (Le Breton 2002, 111). Quizá esta profunda incomodidad tiene que ver con que el sonido penetra más íntimamente que la imagen y los olores: supera las ventanas cerradas y los muros, se entromete incluso en el espacio privado de las habitaciones, el sonido que viene-de-afuera-

5 No todos los sonidos altos molestan, las personas son particularmente inmunes a los sonidos producidos por ellas mismas.

quiebra la ilusión de distancia y protección que se siente en el espacio privado; es una polución ante la que se está expuesto: “la víctima del ruido siente que su esfera íntima es porosa, y que está, sin cesar, amenazada por el otro” (Le Breton 2002, 111). El ruido produce una sensación de indefensión y vulnerabilidad que pocas imágenes alcanzan, Yi-Fu Tuan aventura una hipótesis al respecto: “¿A qué se debe? En parte, quizás, a que no podemos cerrar los oídos como podemos hacerlo con los ojos. Nos sentimos más vulnerables al sonido. ‘Oír’ tiene una connotación de pasividad (receptividad) que ‘ver’ no posee” (Tuan 2007, 20). En el otro extremo se encuentra también el silencio: la experiencia urbana cotidiana implica una cierta dosis de ruido aceptable y familiar, por lo que los silencios profundos pueden resultar incómodos e incluso inquietantes o angustiantes.

En el polo contrario de la experiencia sensorial que ofrece el oído está el profundo placer que producen ciertos sonidos; esta experiencia no tiene que ver fundamentalmente con la *fidelidad* del sentido, pues, siguiendo a Tuan, “Los ojos recogen una información más precisa y detallada del entorno que el oído; [sin embargo] el ruido de la lluvia repiqueteando sobre las hojas, el retumbar del trueno, el silbido del viento en las cañas o los gritos de angustia nos afectan con una intensidad que la imagen visual rara vez puede alcanzar” (Tuan 2007, 19). En Occidente, como en la mayoría de las culturas a lo largo de la historia, se le da una gran importancia a la música, pues ella produce acercamientos estéticos e incluso afectivos potentes, a tal grado que Tuan sostiene que “Para la gran mayoría la música es una experiencia emocional más intensa que la contemplación de una pintura o de un paisaje” (Tuan 2007, 20). De nuevo, como en el caso del olfato, parece que el oído, ese sentido vulnerable y cotidianamente agredido, puede producir sensaciones de manera más directa y profunda que la vista.

A través de esta breve e inicial lectura conjunta de las propuestas sobre los sentidos ofrecidas por dos de los autores que sentaron importantes precedentes de lo que actualmente se denomina *Sensory Studies* intenté, además de mostrar ciertas afinidades o complementaciones, hacer explícita la importancia de los sentidos para ciertas investigaciones sociales y sobre todo, para estudiar desde una perspectiva social prácticas artísticas como las reseñadas en el primer apartado, pues los aportes de Le Breton y Tuan sobre los sentidos pueden ser significativos para ampliar la legibilidad del trabajo de Einsenman, Sierra y Margolles.

Comentario final: estéticas multisensoriales

Como se ha delineado en el apartado anterior, los distintos sentidos proveen experiencias imposibles de procesar para la vista y también producen recuerdos: es común, por ejemplo, que los excombatientes en guerras “recuerden”

vívidamente olores repulsivos como el de los cadáveres putrefactos; asimismo, el olor de alguna comida preparada remite constantemente a muchos adultos a pasajes de su infancia aparentemente olvidados. Limitar el análisis de la producción artística a lo meramente visual resulta una perspectiva pobre, pues, en palabras de Yi-Fu Tuan, “El ser humano percibe el mundo de forma simultánea a través de todos los sentidos” (Tuan 2007, 22), o como propone Le Breton, “en las condiciones normales de la vida, una corriente sensorial ininterrumpida le otorga consistencia y orientación a las actividades del hombre” (Le Breton 2002, 99).

El trabajo pictórico exige una mirada de cuerpo completo, contemplar una pintura significa un compromiso corporal con la obra, se produce un encuentro íntimo, una afectación vibrante y espesa que es experimentada desde el cuerpo sintiente.

Es decir, no es posible reducir una experiencia a la manera que es percibida por uno de los sentidos; en el caso del arte es necesario pensar en *estéticas sensoriales* (Drobnick y Fisher 2012) o multisensoriales que permitan acceder a la experiencia sensorial propuesta por los trabajos en conjunción con sus implicaciones emotivas, éticas y políticas. Para lograr este acercamiento resulta primordial retornar al cuerpo, pero no como representación, soporte performativo o monolito simbólico, sino como “dispositivo sensible” que es expuesto a los estímulos de los trabajos de arte, lugares de la memoria y memoriales. Se trata, como propone Thomas J. Csordas “de prestar atención con

el cuerpo y al cuerpo (...) La atención implica un compromiso sensorial como un objeto” (Csordas 2010, 87).

Tal como han insistido recientemente los teóricos de arte Jim Drobnick y Jennifer Fisher (2012), las artes siempre han tenido un alto contenido multisensorial. Agregaría que incluso el trabajo pictórico exige una mirada de cuerpo completo, contemplar una pintura significa un compromiso corporal con la obra; se produce un encuentro íntimo, una afectación vibrante y espesa que es experimentada desde el cuerpo sintiente. El problema es que esta experiencia corporal y multisensorial suele ser mutilada en los estudios que se centran en lo visual o conceptual, enfriando el encuentro en beneficio del análisis. Esta suerte de taponadura sensorial en los estudios de las artes y en general de la producción estético simbólica, impide acceder a los significados afectivos y políticos contenidos en soluciones formales y espacios de experiencia. Aun cuando es creciente el tratamiento de los sentidos en la experiencia humana cotidiana, las contribuciones de Tuan y Le Breton ejemplifican la importancia de estas

reflexiones en el campo del arte y la estética con los cuales conviene establecer un diálogo desde las disciplinas sociales y aventurar la posibilidad de dar dimensión escrita a las estéticas sensoriales, articulándolas según sus posibilidades con los andamiajes teóricos de los estudios de las artes y los estudios visuales.

Referencias

- Baudrillard, Jean. *Power Inferno*. Madrid: Ediciones pensamiento, 2010.
- Brea, José Luis. «Cambio de Régimen Escópico: del inconsciente óptico a la e-image.» *Revista de Estudios Visuales*, nº 4 (2007): 145-164.
- Csordas, Thomas J. «Modos somáticos de atención.» En *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, editado por Silvia Citro. Buenos Aires: Bilibios, 2010.
- Drobnick, Jim y Jennifer Fisher. «Introduction. Sensory Aesthetics.» *The Senses and Society* 7, nº 2 (2012): 133-134.
- Howes, David. *Empire of the Senses. The sensual culture Reader*. UK-USA: BERG, 2005.
- Jay, Martin 2003. «Regímenes escópicos de la modernidad.» *Campos de fuerza. Entre la historia cultural y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós, 221-252.
- Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2002.
- . *La Saveur du monde. Une anthropologie des sens*. Editions Métailié, 2006.
- Nancy, Jean-Luc. *La representación prohibida. Seguido de La Shoah, un soplo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Richard, Nelly. *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*. México: Siglo XXI, 2007.
- Simmel, George. *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península, 2001.
- Tuan, Yi-Fu. *Topofilia. Un estudio sobre las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Barcelona: Melusina, 2007.

Sitios web

- Centre for Advanced Research on Logic and Sensibility. 2008. The Global Center of Excellence Program, Keio University, Japón. <http://www.carls.keio.ac.jp/english/> (último acceso: octubre de 2013).
- Centre for Sensory Studies, Concordia University, Montreal. <http://www.centre-forsensorystudies.org> (último acceso: octubre de 2013).
- Margolles, Teresa, 2013. Blog. "Teresa Margolles: historias de vida y muerte.

Crónicas de la resistencia” <http://arteypoliticateresamargolles.blogspot.com.es/?view=snapshot> (último acceso: marzo de 2014).

The Global Centers of Excellence Program, Keio University. *Centre for Advanced Research on Logic and Sensibility*. 2008. <http://www.carls.keio.ac.jp/english/> (último acceso: octubre de 2013).

Javier Flores*

Lo normal y lo patológico en el cuerpo sexual

Resumen | Algunos estudios de las relaciones entre lo normal y lo patológico muestran que la enfermedad puede ser un medio para entender el funcionamiento normal; sin embargo existen pocos estudios enfocados a analizar los desórdenes del desarrollo sexual como un medio para entender la estructura y funciones del cuerpo sexual normal. El objetivo del presente trabajo es examinar dos formas de abordar este problema: Por un lado desde el campo de las patologías experimentales, mediante el análisis de los trabajos pioneros de Etienne Wolff y Alfred Jost, quienes a través de distintos procedimientos provocan alteraciones en el desarrollo sexual en animales. En segundo término el examen de algunas patologías que se presentan en los humanos, en particular los síndromes de Swyer y de insensibilidad a los andrógenos. La pregunta que guía las líneas que siguen es si estas condiciones consideradas patológicas, sean artificiales o naturales, pueden ayudarnos a entender mejor al cuerpo sexuado.

The Normal and the Pathological in the Sexual Body

Abstract | Some studies that research the links between what is normal and what is pathological show that disease can be a medium to better understand normal functions. There are few studies, nevertheless, that focus on analyzing disorders that occur in sexual development, as a way to understand the structure and functions of a normal sexual body. The main objective of this article is to examine two possible ways of approaching this subject: On the one hand, through the field of experimental pathology, by analyzing the work of pioneers Etienne Wolff and Alfred Jost, who altered the sexual development in animals by using various procedures. On the other hand, by examining human pathology, particularly the Androgen Insensitivity Syndrome and Swyer Syndrome. This article questions if these conditions considered as pathological, naturally occurring or artificially induced, can help us to better understand the sexual body.

Palabras clave | normal y patológico – diferenciación sexual – patología experimental – desórdenes del desarrollo sexual – síndrome de Swyer – síndrome de insensibilidad a andrógenos

Keywords | normal and pathological – sexual differentiation – experimental pathology – disorders of sex development – Swyer syndrome – androgen insensitivity syndrome

* Dirección General de Divulgación de la Ciencia de la Universidad Nacional Autónoma de México y Departamento de Investigaciones Educativas del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional. **Correo electrónico:** jflores@jornada.com.mx

Introducción

El examen de algunas enfermedades, por raras que puedan parecernos, proporciona luz para entender las funciones normales. Este es uno de los planteamientos que surgen en distintos momentos en el análisis que realiza Georges Canguilhem en su célebre libro sobre lo normal y lo patológico el cual es, en mi opinión, una de las obras más importantes del siglo XX, no sólo para la medicina sino para la comprensión de lo humano (Canguilhem 1971).

Este autor recoge las ideas del gran fisiólogo francés Claude Bernard (1813-1878) —quien ha sido uno de los pilares más sólidos de la medicina experimental— para quien la enfermedad era una variación de la función normal y una oportunidad para entender las funciones orgánicas en el estado al que nos referimos como salud. Por ejemplo, la diabetes, enfermedad en la que aumentan los

Vista desde las concepciones de Bernard, la enfermedad es un experimento espontáneo de la naturaleza

niveles de azúcar en la sangre, nos permite entender la función normal del páncreas, glándula productora de la insulina que es la hormona que permite el aprovechamiento del azúcar por las células.

Así las variaciones extremas en una función, son de algún modo una oportunidad para el conocimiento, pues nos muestran en realidad cómo somos en condiciones normales, y revelan la compleja relación y la identidad que existe entre lo normal y lo patológico.

En su obra ya citada Canguilhem refiere también a Théodule Armand Ribot (1839-1916), quien expresa de forma deslumbrante una de las ideas que comenzaban a tomar cuerpo en su época: "... En efecto, la enfermedad es una experimentación del más sutil orden, instituida por la propia naturaleza en circunstancias muy determinadas y con procedimientos de los que el arte humano no dispone: ella alcanza lo inaccesible". En otras palabras, vista desde las concepciones de Bernard, la enfermedad es un experimento espontáneo de la naturaleza.¹

Las ideas acerca de la relación entre lo normal y lo patológico se han estudiado poco considerando las patologías relacionadas con la diferenciación sexual, es decir, las alteraciones en los procesos que determinan que el embrión humano sexualmente indiferenciado, tome una ruta de desarrollo masculina o femenina.

De acuerdo con lo anterior, el análisis de las patologías en la diferenciación sexual, conocidas ahora como desórdenes del desarrollo sexual, podría aportar información muy relevante sobre el desarrollo sexual que llamamos normal.

¹ Aunque con fines distintos, algunas de estas nociones aparecen publicadas en (Flores 2010).

Patologías experimentales

En la introducción a la primera edición del libro de Georges Canguilhem,² el autor toca, así sea de paso, un tema inquietante: el estudio de las monstruosidades como medio para entender la normalidad.

Canguilhem señala que el tema de lo normal y lo patológico, visto en lo general, puede especificarse de dos maneras: como problema teratológico (por el estudio de las malformaciones y monstruosidades de los seres vivos) y como problema nosológico (mediante la descripción y clasificación de las enfermedades). Al precisar el enfoque en su obra, decide abordar centralmente la segunda de estas vertientes. De este modo la teratología queda fuera del desarrollo principal en su análisis, aunque nunca la pierde de vista.

Este tema vuelve a aparecer en el prefacio a la segunda edición de su obra. Canguilhem (1971) —que no ha realizado modificaciones a la primera versión— se refiere a las lecturas que hubieran podido beneficiarla y, con esta mención, nos muestra cuáles eran sus reflexiones siete años después de que su trabajo se publicó por primera vez:

“... Actualmente también podría sacar gran provecho de las obras de Etienne Wolff sobre *Les changements de sexe* y *La science des monstres*, al referirme a los problemas de la teratogénesis. Insistiría más en la posibilidad, en la obligación incluso, de iluminar por medio del conocimiento de las formaciones monstruosas el de las formaciones normales. Afirmaría con mayor fuerza aún que no existe en sí y *a priori* una diferencia ontológica entre una forma viva lograda y una fallida. Por otra parte, ¿acaso podemos hablar de formas vivas fallidas? ¿Qué falla podemos descubrir en un ser vivo, mientras no hayamos fijado la naturaleza de sus obligaciones en tanto ser vivo.” (Canguilhem 1971, 8-9)

Etienne Wolff (1904-1996) fue discípulo del célebre profesor de embriología Paul AnceI en la Facultad de Medicina de la Universidad de Estrasburgo. Desde su tesis doctoral, su trabajo lo realizó en un campo muy novedoso en ese entonces: la teratología experimental. Mostró que mediante la producción de lesiones localizadas en el embrión del pollo era posible reproducir monstruosidades espontáneas conocidas. El enfoque experimental fue para él de suma importancia:

“Uno puede esperar que en adición de los resultados teratológicos un método de lesiones localizadas puede clarificar localizaciones germinales y potencialidades evolutivas, las cuales pueden ser aplicables a otros Territorios”. (Galperin 2005, 80).

² La primera edición data de 1943, la primera en francés de 1966 y en castellano es de 1971.

Para Wolff no existen diferencias fundamentales entre la embriología causal y la teratología experimental. En otras palabras, las monstruosidades conocidas que se producen de forma espontánea en la naturaleza, como siameses o hermafroditas, pueden también ser creadas mediante lesiones infligidas al tejido embrionario en el laboratorio: “tienen una morfología que, más que anormal, se deriva directamente de los planes de organización de los embriones normales. Este es el esquema de las especies del que se reportan todas las desviaciones de los monstruos conocidos. Es como si un esquema virtual completo existiera antes que cualquier diferenciación”, escribió entre las notas de sus cuadernos de protocolos, que han sido examinados en detalle por Jean Louis Fischer (2000).

“De acuerdo con mis experimentos, ahora queda claro que las monstruosidades pueden ser el resultado de factores externos durante el desarrollo. Las malformaciones experimentales obtenidas por métodos teratogénicos directos son en todos los aspectos comparables a las monstruosidades espontáneas”. Pero no sólo eso: “la teratogénesis (experimental) ofrece la posibilidad de crear tipos o variantes que aún se desconocen, tales como siameses anteriores y hemiciques”. (Galperin 2005, 80)

En 1936, gracias a un método que emplea rayos X dirigidos a regiones específicas en embriones de aves, Wolff fue capaz de producir a voluntad la mayoría de las malformaciones mayores encontradas incidentalmente en estado salvaje en los seres humanos y vertebrados superiores. Algunas de ellas se refieren al hermafroditismo que consiste en la presencia en un solo sujeto de caracteres sexuales de uno y otro sexo. Lo anterior muestra que: a) monstruosidades conocidas —o desconocidas— pueden surgir de la teratología experimental, y b) todos los embriones potencialmente tienen la capacidad de orientar su desarrollo hacia las formas monstruosas.

Aunque no desarrolló estas ideas directamente, Canguilhem (1971) se muestra convencido de que el desarrollo orgánico que conduce a las formas monstruosas puede ser una guía para entender el desarrollo normal, lo que revela que, al menos para el caso de la teratología, reconoce una identidad entre lo monstruoso y lo normal.

Para algunos lo anterior sólo tiene un valor histórico, pues hoy sabemos que los accidentes en el desarrollo (a los que ya no llamamos monstruosidades) pueden explicarse por modificaciones genéticas; pero desde un punto de vista conceptual nos ayudan a entender, como en el caso de los desórdenes del desarrollo sexual (como el hermafroditismo), la preexistencia, en todos, de esa condición a nivel embrionario.

En el caso de la diferenciación sexual, algunos investigadores se han aventurado a explorar este territorio en distintas especies animales. En la primera

mitad del siglo pasado, durante el auge de la endocrinología, autores como Eugen Steinach (1861-1944), y Alejandro Lipschütz (1883-1980) desarrollaron modelos de hermafroditismo experimental, y otros como Bernardo Houssay (1887-1971), los consideraron indispensables en los estudios de las funciones de las glándulas endocrinas. Pero quizá quien logró obtener el modelo más inquietante fue Alfred Jost (1916-1991). Al extirpar las gónadas en embriones de conejo, este autor obtuvo en todos los casos el desarrollo de hembras, independientemente del sexo cromosómico del embrión (Jost 1947).

El sexo de los conejos

Algunos de los experimentos clásicos que son punto de referencia y discusión en la actualidad, fueron los realizados por Jost en 1947. Este autor demostró en embriones de conejo que la eliminación intrauterina de las gónadas (ovarios o testículos), traía como consecuencia el desarrollo de características sexuales femeninas, independientemente del sexo cromosómico del embrión. En otras palabras, un embrión de conejo que originalmente sería macho de acuerdo con los cromosomas sexuales que poseía, podía desarrollarse morfológicamente como hembra al eliminar los testículos en formación. De igual modo, la eliminación del ovario en conejos cuyos cromosomas eran femeninos, traía como consecuencia el nacimiento de una hembra. Lo anterior significa que en esta especie: a) las gónadas no son indispensables para el desarrollo de caracteres sexuales femeninos primordiales y b) independientemente de las instrucciones genéticas para la determinación del sexo, existe una línea de desarrollo básicamente femenina, siempre que no fuera inhibido por una secreción testicular.

Hay también otras implicaciones de estos experimentos: la supresión del testículo elimina completamente la posibilidad de desarrollo anatómico en los machos, mientras que la eliminación del ovario no cancela la posibilidad de desarrollo básico de las hembras. El ovario entonces, a diferencia del testículo, no concentraría todas las capacidades para la diferenciación sexual, las que tendrían que depender de la participación de otros elementos.

Los resultados de Jost muestran que existen factores, tanto en machos como en hembras, capaces de conducir el desarrollo del embrión hacia una

El síndrome de Swyer revela con claridad la participación de diferentes cromosomas —y no sólo los llamados sexuales— en el desarrollo de las estructuras y funciones que, desde un punto de vista estrictamente biológico, determinan si una persona es mujer u hombre

línea básicamente femenina. Estos datos pueden examinarse a la luz de los avances recientes en genética. Desde este ángulo, el gen o los genes que participarían en la diferenciación hacia una ruta femenina básica estarían presentes tanto en machos como en hembras y se expresarían en los dos casos en ausencia de gónadas.

Pero tal vez la implicación más importante de estos estudios es, precisamente, esa ruta básica de desarrollo femenino. La eliminación del testículo permite que aflore una realidad sexual distinta que está siempre ahí, presente, aunque encubierta por la influencia de la función testicular. También en el origen de toda hembra, existe una hembra primordial. Quiere decir que todos los conejos son esencialmente “hembras”. Pero... ¿Qué pasa en los humanos?

Desde luego, experimentos como los de Jost no pueden realizarse en humanos. Sin embargo, hay condiciones en las que se presentan características análogas en nuestra especie. La disgenesia gonadal es una condición en la que ocurre un desarrollo anómalo de los ovarios o los testículos en etapas tempranas del desarrollo embrionario. Agrupa a una gran variedad de entidades clínicas, algunas de las cuales plantean condiciones semejantes a las abordadas experimentalmente por Jost.

Desórdenes del desarrollo sexual

Swyer: lo normal y lo patológico

En 1955 se describió por primera vez en el humano un síndrome en el que ocurre una falla en el desarrollo testicular en individuos con sexo cromosómico masculino (46, XY). Swyer (1955) primero y después un grupo numeroso de investigadores describieron un cuadro en el que la ausencia de testículos en individuos con cromosomas sexuales masculinos da como resultado que el curso del desarrollo hasta la etapa adulta sea completamente femenino, lo que crea una condición semejante a la planteada experimentalmente por Jost.

Desde hace años se ha generalizado la idea de que el sexo biológico en los humanos está determinado por la presencia de cromosomas sexuales específicos. Son los llamados cromosomas sexuales, a los que se atribuyen las diferencias entre los sexos. En las mujeres habría un arreglo 46, XX y en los hombres 46, XY. Pero algunas patologías nos obligan a transformar nuestras creencias acerca de las bases genéticas de la diferenciación sexual. El síndrome de Swyer es una condición en la que personas con cromosomas sexuales masculinos, se desarrollan completamente como mujeres.

En quienes presentan este síndrome, el arreglo de cromosomas es el típicamente masculino (46, XY), pero anatómicamente hay características femeninas, en

especial la presencia de órganos sexuales, como vagina, útero y trompas de Falopio rudimentarios. No desarrollan gónadas (ovarios o testículos). Generalmente son educadas como mujeres. Mediante la terapia hormonal, puede inducirse la menstruación. Por la carencia de gónadas no producen células sexuales, pero pueden embarazarse y tener hijos sanos, mediante la donación de óvulos o embriones. Es una patología rara, ocurre un caso entre 30 mil.

Los factores involucrados en este síndrome son reveladores del papel que desempeñan los genes en el desarrollo sexual. Lo primero que se pensó fue que había un defecto en el gen al que tradicionalmente se ha atribuido toda la responsabilidad en el desarrollo sexual masculino, el SRY, localizado en el cromosoma Y. Pero las anomalías en éste sólo se detectan entre el 15 y 20 por ciento de los casos. Hay otros genes relacionados con esta condición, entre ellos, el NROB1, que se encuentra en el cromosoma X, pero además, otros dos, el DHH, presente en el cromosoma 12 y el NR5A1 localizado en el 9.

De este modo, si asumimos que hay una identidad entre lo normal y lo patológico, el síndrome de Swyer revela con claridad la participación de diferentes cromosomas —y no sólo los llamados sexuales— en el desarrollo de las estructuras y funciones que, desde un punto de vista estrictamente biológico, determinan si una persona es mujer u hombre.

Síndrome de Insensibilidad a las Andrógenos

El síndrome de Swyer sugiere que en los humanos existe una línea básica de desarrollo “femenino”. En los últimos años, se ha asignado la mayor importancia en la determinación del sexo al material genético, pero esto no es así. Para la formación de los caracteres propiamente masculinos, es indispensable la presencia de testículos. Cuando existen fallas en el desarrollo del testículo o en los efectos de las hormonas que produce, independientemente de las instrucciones genéticas para la determinación del sexo, desde el punto de vista fenotípico siempre se desarrollará una “mujer”.

Testículo feminizante es el nombre que originalmente se dio a una condición, en la que a nivel embrionario, en la combinación genética 46, XY, si bien se desarrollan las gónadas masculinas o testículos, las hormonas que éstos producen —los andrógenos, como la testosterona o la dihidrotestosterona— carecen de efectos, y esto trae como consecuencia el nacimiento de niñas (Morris 1953).

Algunas patologías nos obligan a transformar nuestras creencias acerca de las bases genéticas de la diferenciación sexual

En la actualidad se le conoce como Síndrome de Insensibilidad a las Andrógenos (AIS, por sus siglas en inglés) y se explica por la cancelación parcial o total de los efectos de los andrógenos a nivel celular.

Es una condición que afecta el desarrollo sexual antes del nacimiento y durante la pubertad. Las personas con este síndrome son genéticamente masculinas y sus cuerpos no responden a los andrógenos. Estos sujetos tienen caracteres sexuales externos femeninos, incluida una vagina corta; carecen de útero, trompas de Falopio y cerviz, o éstos son rudimentarios. Carecen también de vello axilar y púbico. Presentan además testículos no descendidos que pueden producir cantidades normales de andrógenos. Existen tres tipos: AIS completo (CAIS), que se presenta cuando los andrógenos no ejercen ningún efecto sobre los tejidos, en cuyo caso hay una ausencia completa de caracteres sexuales masculinos. En la variedad incompleta (PAIS), los andrógenos tienen efectos de magnitud variable y se puede observar una combinación de caracteres sexuales externos masculinos y femeninos (Genetics Home Reference 2008). En la insensibilidad media (MAIS), el fenotipo es predominantemente masculino (Gottlieb, Beitel y Trifiro 2011; Choong, et al. 1996).

Para que una hormona influya sobre las funciones celulares, es necesaria la presencia de sitios en la cubierta externa de las células (receptores), que reconozcan a la sustancia —en este caso a la hormona sexual masculina—, se unan a ella y así se produzcan los cambios en las células, los tejidos, los órganos y en todo el cuerpo, que darían como resultado una fisonomía masculina.

Las mutaciones en el gen AR, localizado en el cromosoma X, son responsables del AIS (Batch, et al. 1992). En condiciones normales este gen da las instrucciones para la producción de una proteína llamada receptor de andrógenos. Esta molécula hace posible que las hormonas masculinas se asocien con las células en las que ejercen sus efectos. Al carecer de este receptor, no se expresa la masculinización.

En ocasiones, esta condición no se descubre hasta la pubertad, por la ausencia de la menstruación o a causa de su esterilidad, por lo que, si no se detecta a tiempo (y en muchos casos aunque se descubra después del nacimiento), los sujetos son educados como mujeres desde la infancia y son considerados como tales hasta la etapa adulta.

Se trata de un síndrome raro que se presenta con una frecuencia que va de entre 1 en 20 mil nacimientos, a 1 en 60 mil, de acuerdo con diferentes autores. Pero independientemente de su incidencia, es revelador de la naturaleza humana en el plano sexual. Muestra, al igual que otros síndromes como el de Swyer, que en los humanos existe una línea básica de desarrollo femenino, independientemente de las instrucciones genéticas para la determinación del sexo.

Si bien las características del síndrome se conocen desde hace muchos años, hasta hace muy poco se han emprendido estudios serios acerca del rol

de género y la conducta sexual de las mujeres con AIS. En otras palabras, si bien existe una fisonomía femenina, la pregunta sería qué pasa a nivel psicológico. En 2003, Hines y sus colaboradores del departamento de psicología de la Universidad de Londres, evaluaron en un grupo de 22 mujeres con AIS completo, parámetros como la calidad de vida (que incluye la autoestima y el bienestar psicológico general), las características psicológicas relativas al género (identidad de género, orientación sexual, y el rol y conducta de género en la niñez y la etapa adulta), entre otras pruebas. Los resultados mostraron que no existe diferencia significativa en ninguno de los instrumentos de evaluación aplicados con respecto a un grupo de mujeres consideradas como control (Hines, Ahmed y Hughes 2003).

De acuerdo con los autores, estos resultados muestran que no se requiere la presencia de dos cromosomas X, ni de ovarios, para un desarrollo psicológico típicamente femenino y refuerza la idea de la influencia decisiva del receptor de los andrógenos en el desenvolvimiento de una psicología típicamente masculina.

Discusión

Las patologías experimentales son procedimientos de gran utilidad pues permiten crear modelos de distintas enfermedades, en los que se pueden estudiar con gran detalle las características más íntimas de los diferentes padecimientos, desde los aspectos clínicos a los moleculares, y además permiten ensayar una amplia gama de tratamientos. Tienen, sin embargo, una limitación, pues todos los conocimientos que surgen de estas estrategias provienen de especies distintas a la humana; se trata así de modelos animales (pues desde el punto de vista ético no se pueden inducir enfermedades en las personas) por lo que sus resultados no pueden trasladarse de forma automática a los humanos. No obstante, los datos que aportan son para la medicina de importancia insustituible pues constituyen una guía para confirmar o precisar los mecanismos del fenómeno anormal. El principal desafío consiste en encontrar el modelo que mejor corresponda con la enfermedad humana.³

En el caso de los desórdenes del desarrollo sexual, desde los inicios del siglo XX distintos investigadores ensayaron estas estrategias experimentales provocando en algunas especies condiciones semejantes a las que pueden presentarse en nuestra especie. Es el caso de investigadores como Etienne Wolff, quien mediante la aplicación de haces de rayos X a embriones de aves podía provocar anomalías como el hermafroditismo que para el autor presentan una

³ Una versión de esta discusión aparece en Flores (2014).

morfología que, como ya vimos, más que anormal, se deriva directamente de los planes de organización de los embriones normales.

Sus trabajos, más allá de significar aportaciones ordinarias a la teratología sorprendieron a estudiosos de las relaciones entre lo normal y lo patológico como Georges Canguilhem, para quien las formas monstruosas pueden ser una guía para entender el desarrollo normal.

En los modelos experimentales de la diferenciación sexual destacan también los trabajos de Alfred Jost en embriones de conejo, quien mostró que las gónadas no son indispensables para el surgimiento de caracteres sexuales primordiales de las hembras y sugieren que, independientemente de las instrucciones genéticas para la determinación del sexo, existen factores, tanto en machos como en hembras, capaces de conducir el desarrollo del embrión, hacia una línea básicamente femenina.

En el caso de los humanos sí, como señala Wolff, las formas anormales provinieran como en las aves de un esquema virtual preexistente en el embrión; o sí, como lo sostiene Jost, independientemente de las gónadas hay una línea básica de desarrollo femenino, entonces deberíamos encontrar indicios de estos hechos en los humanos.

La enfermedad es, de algún modo, un experimento de la naturaleza y existen al menos dos condiciones en nuestra especie en los que pueden observarse aspectos semejantes a los obtenidos en los experimentos citados. Una de ellas es la disgenesia gonadal completa, una de cuyas variedades es el síndrome de Swyer, en el cual durante el desarrollo embrionario no se forman las gónadas. Como hemos visto, en este caso el curso de desarrollo es, desde el punto de vista morfológico, completamente femenino.

El segundo caso es la insensibilidad a las hormonas testiculares (AIS) que en su forma completa, a pesar de que, como en el caso anterior, el sexo genético es masculino y que aquí sí se desarrollan los testículos, las hormonas que éstos producen no pueden actuar sobre las células del organismo. Como en el caso anterior el desarrollo en estas personas es completamente femenino.

Lo anterior sugiere fuertemente que en los humanos tal y como fue observado por Wolff existe un plan en el embrión que garantiza el desarrollo en una ruta femenina, y, de forma similar a los resultados de Jost, la ausencia de gónadas o la insensibilidad a sus productos hacen emerger una línea básica de desarrollo femenino. Lo anterior parece dar la razón a Armand Ribot mencionado líneas arriba, cuando afirma que la enfermedad es un experimento de la naturaleza y en el caso de los desórdenes del desarrollo sexual "... alcanza lo inaccesible".

Referencias

- Batch, J. A., et al. «Androgen receptor gene mutations identified by SSCP in fourteen subjects with androgen insensitivity syndrome.» *Hum. Mol. Genet.* 1, nº 7 (1992): 497-503.
- Canguilhem, George. *Lo normal y lo patológico*. Edición en Francés, 1966. México: Siglo XXI, 1971.
- Fischer, J. P. «Etienne Wolff [1904-1996]: His early career, his laboratory notebooks.» *Revue d'Histoire des Sciences* 53, nº 3-4 (2000): 447-474.
- Flores, Javier. «Cuerpo y sexo: Autosomas y diferenciación sexual.» En *Corporalidades*, de Maya Aguiluz y Pablo Lazo (Coord.), 189-204. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Iberoamericana, 2010.
- . «Modelos experimentales y desórdenes del desarrollo sexual.» *La Jornada*, 21 de abril de 2014.
- French, F. S., y E. M. Wilson. «A novel missense mutation in the amino-terminal domain of the human androgen receptor gene in a family with partial androgen insensitivity syndrome causes reduced efficiency of protein translation.» *J. Clin. Invest.* 98, nº 6 (1996): 1423-1431.
- Galperin, C. «L'École de Nogent: the contributions of Etienne Wolff and Nicole Le Douarin.» *Int. J. Dev. Biol* 49 (2005): 79-83.
- Gottlieb, Bruce, Lenore K Beitel, y Mark A Trifiro. «Androgen Insensitivity Syndrome.» *GeneReviews*. 6 de octubre de 2011. www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK1429/ (último acceso: 16 de abril de 2014).
- Hines, M., S. F. Ahmed, y I. A. Hughes. «Psychological outcomes and gender-related development in complete androgen insensitivity syndrome.» *Arch. Sex. Behav.* 32, nº 2 (2003): 93-101.
- Jost, A. «Recherches sur la différenciation sexuelle de l'embryon de lapin. 1. Introduction et embryologie génitale normale.» *Arch. Anat. Microsc. Morphol. Exp.* 36 (1947): 151-200.
- Morris, J. M. «The syndrome of testicular feminization in male pseudohermaphrodites.» *Am. J. Obstet. Gynecol* 65, nº 6 (1953): 1192-1211.

Juliana Martínez*

‘Monstruosa caricia’, espectralidad, (auto)erotismo y resistencia en *Señor que no conoce la luna*

Resumen | El presente artículo propone que *Señor que no conoce la luna* (1992), del novelista colombiano Evelio Rosero, pone de relieve los distintos modos en los que una sociedad se inscribe a sí misma en un estado permanente de violencia, y señala cómo dicho estado se sustenta en múltiples y con frecuencia sutiles agresiones que van desde la desigualdad y la segregación a la violencia implícita en la manera en la que ciertos cuerpos (físicos, nacionales y textuales) son constituidos. Enmarcado teóricamente en el concepto de lo espectral de Jacques Derrida en *Espectros de Marx*, en la elaboración sobre lo monstruoso de Peter Brooks, y la rebelión erótica propuesta por Gilles Deleuze y Félix Guattari, el artículo argumenta que en la novela hay una importante reflexión sobre cómo la forma en la que ciertas subjetividades se construyen permite e incluso incita violencias reales sobre dichos individuos y cómo esto, más que una excepción en nuestro cuerpo social, político y nacional, es lo que lo sustenta y le permite (re)producirse.

91

‘*Monstrous embrace*’, *Spectrality*, (Self) *Erotism and Resistance in Señor que no conoce la luna*

Abstract | This article argues that *Señor que no conoce la luna* (1992), by Colombian novelist Evelio Rosero, gives visibility to the many ways in which a given society immerses itself in a permanent state of violence, and points out how this state rests on multiple and frequently subtle acts of aggression, that range from inequality and segregation to the implicit violence in the manner in which certain bodies (physical, national and textual) are built. Based primarily on the concept of the spectral proposed by Jacques Derrida in *Specters of Marx*, on Peter Brook’s theories on what is monstrous, and on the erotic rebellion proposed by Gilles Deleuze and Felix Guattari, I contend that *Señor* contains an important reflection on how the ways in which certain subjectivities are built enables, and even incites, real violence against these individuals, and how this, rather than an exception within our social, political and national body, is what sustains it and enables its reproduction.

Palabras clave | sexualidad – espectralidad – monstruosidad – erotismo – violencia – resistencia – mirada – literatura colombiana – Evelio Rosero

* Departamento de Lenguas y Culturas, American University Washington DC, EEUU.
Correo electrónico: jmartinez@american.edu

Keywords | sexuality – spectrality – monstrosity – eroticism – violence – gaze – rebellion – colombian literature – Evelio Rosero

*Entonces fueron abiertos los ojos de ambos,
y conocieron que estaban desnudos*
Génesis 3:7-10

SEÑOR QUE NO CONOCE LA LUNA es una de las novelas más impactantes y menos conocidas de la literatura latinoamericana. Publicada en 1992 por el colombiano Evelio Rosero, cuenta la historia de un universo a la vez alegórico y surrealista en el que seres con dos sexos son obligados a permanecer desnudos, y son maltratados, torturados, y asesinados por “los vestidos”, quienes sólo tienen un sexo. Leer *Señor que no conoce la luna* es adentrarse en un mundo oscuro donde formas y cuerpos se confunden, y en el que la lucha por el espacio, la supervivencia y la posibilidad de la autodeterminación están en primer plano. Este artículo propone que, pese a su aparente desconexión con cualquier contexto histórico o político, las estrategias narrativas del texto ponen de relieve los distintos modos en los que una sociedad se inscribe a sí misma en un estado permanente de violencia, y señala cómo dicho estado se sustenta en múltiples y con frecuencia sutiles agresiones que van desde la desigualdad y la segregación a la violencia implícita en la manera en la que ciertos cuerpos (físicos, nacionales y textuales) son constituidos. Este último punto no es metafórico ni teórico. En *Señor que no conoce la luna* hay una reflexión sobre cómo la forma en la que ciertas subjetividades se construyen permite e incluso incita violencias reales sobre dichos individuos y cómo esto, más que una excepción en nuestro cuerpo social, político y nacional, es lo que lo sustenta y le permite (re) producirse. Además, el presente artículo pretende romper el vacío crítico y subsanar en parte la falta de reconocimiento en torno a *Señor que no conoce la luna*. Sugiero que la marginalización a la que los desnudos son sometidos se refleja también en la trayectoria de la novela. La audacia estética de la narrativa de Rosero a su vez ha convertido la novela misma en un cuerpo literario monstruoso sin lugar dentro del *corpus* de la literatura latinoamericana reciente. Como el desnudo mismo, *Señor que no conoce la luna* rehúye definiciones tradicionales, produce fascinación, confusión, y rechazo; y sigue luchando por abrirse un espacio dentro de las letras latinoamericanas.

“Yo, Desnudo”, lo abyecto de/en el nombre

Escrita entre 1988 y 1990, *Señor que no conoce la luna* hace un intenso y con frecuencia violento recorrido por el espacio y las vidas de los desnudos. La

novela narra la historia de un mundo fuertemente jerarquizado en el que “los vestidos” dominan a “los desnudos” obligándolos a vivir en una casa de la que no pueden salir, haciéndoles ejercer todo tipo de oficios degradantes, y sometidos a torturas y abusos constantes. Este desbalance de poder, así como la estricta estratificación social de la novela, se sustentan en el hecho de que los desnudos, a diferencia de los vestidos, tienen dos sexos. En este sentido la desnudez no sólo es signo de desposesión y precariedad, sino que también funciona como la principal estrategia de exhibir y afianzar la diferencia, de inscribir lo anómalo en el cuerpo, de asociar ciertas corporalidades con patologías o desviaciones. Los vestidos exponen la doble genitalidad de los desnudos como prueba de su carácter no-del-todo-humano y en consecuencia como justificación de la violencia y sujeción a la que son sometidos. Más aún, la desnudez reemplaza incluso los procesos de individuación y subjetivación de los desnudos ya que uno de los muchos despojamientos que éstos sufren es la carencia de nombre. Aunque a algunos se les asignan apelativos denigrantes como “El-Calvo, El-Mudo, El-Manco, La-Sorda, El-Rengo, El-Ciego, La-Jorobada, El-Tuerto, La-Enana” (Rosero 2010, 32), en general a todos —el protagonista incluido— se les llama simplemente “el desnudo”. Incluso en la muerte los desnudos permanecen indiferenciados y en su cementerio se repite hasta al hastío una lápida con idéntico y escueto epitafio: “*Yo Desnudo*” (47). No hay fechas, nombre, nada que permita individualizar su vida, experiencia o memoria.

Este doble proceso de, por un lado, enmarcar las diferencias corporales —sobre todo si éstas son genitales— dentro de un discurso clínico y criminal, y por el otro, reducir a quien encarna dichos rasgos físicos a su corporalidad, negándole en consecuencia el pleno reconocimiento de su individualidad, no es nuevo. En *From the Medical Gaze to Sublime Mutations, The Ethics of (Re)Viewing Non-normative Body Images*, Benjamin Singer nos recuerda que la colusión entre la mirada clínica y los proyectos criminalísticos del siglo XIX inauguró una manera de ver las diferencias genitales y sexuales como a la vez desviadas y peligrosas (Singer 2006, 604). Más aún, Singer demuestra cómo las representaciones

En Señor que no conoce la luna hay una reflexión sobre cómo la forma en la que ciertas subjetividades se construyen permite e incluso incita violencias reales sobre dichos individuos y cómo esto, más que una excepción en nuestro cuerpo social, político y nacional, es lo que lo sustenta y le permite (re)producirse

clínicas de los cuerpos no-normativos a partir del siglo XIX se ensañan en la anomalía anatómica y borran el rostro, de facto reduciendo al individuo a un único rasgo físico en el que se diluyen todos los demás elementos que lo constituyen como sujeto: “*the medical gaze creates the illusion of anonymous bodies, suspended in time and placed outside of any habitable social world, and thus disallows the very possibility of subjectivity*” [la mirada médica crea la ilusión de cuerpos anónimos, suspendidos en el tiempo y colocados fuera de cualquier mundo social habitable, denegando así cualquiera posibilidad de subjetividad] (2006, 611). Las consecuencias de este tipo de mirada son claras en la novela. Los desnudos, encerrados en el precario y reducido espacio de la casa, están sumidos en el anonimato y la indiferenciación, y su única función es la de complacer los deseos de los vestidos que sí tienen nombres y apellidos, y cuentan con identidades estables.

Judith Butler célebremente ha señalado que el proceso de formación del sujeto requiere de una repudiación inicial, de la creación de un espacio de lo abyecto que el sujeto expulsa de sí para poder constituirse y contra el cual se reafirma constantemente (Butler 1993, 3). Asimismo, se establece una estrecha relación entre esta subjetivación y los procesos de asignación de sexo/género, extendiendo su argumento a la configuración del espacio social mismo. Para Butler, el proceso de asignación de sexo es el momento constitutivo tanto del sujeto como de lo abyecto. El sujeto se constituye no sólo expulsando otros de sí, sino insertándose en patrones altamente sexuados y sexualizados de comportamiento basados en la genitalidad. El otro que se rechaza es también la posibilidad de ser más allá de la hetero/cisnormatividad que garantiza la (re)producción de lo social (Butler 1993, 3). Aquello que por su genitalidad, sexualidad o voluntad no pueda ser insertado dentro de estos parámetros pone en entredicho el espacio y el modo desde los que los cuerpos individuales y nacionales se constituyen.

En consecuencia, el fuerte antagonismo de la novela no es sólo cuestión de “unos” contra “otros”, sino de “unos” intentando salvaguardar su propio ser. No es sólo la supervivencia de los desnudos la que está en juego, sino la posibilidad misma de los vestidos de ser, de ser vestidos. Los vestidos requieren de los desnudos en tanto tales, en tanto seres que al tiempo que presentan una amenaza potencial al régimen y la subjetividad de los vestidos, los reafirman pues mantienen el binarismo, la estructura que crea la diferencia entre “unos” y “otros”. Los desnudos son aquello que se expulsa para poder constituir y afianzar la subjetividad colectiva de los vestidos. Así, los desnudos son constituidos por los vestidos como (no)seres, como entidades que habitan un espacio liminal respecto a lo humano mismo, como lo abyecto y lo monstruoso. No es entonces gratuito que “monstruo” sea, precisamente, lo que llaman al desnudo (Rosero 2010, 89).

Placer, mirada y violencia; la “monstruosa caricia” de los desnudos

En *Body Work* Peter Brooks reconoce la relación entre monstruosidad y la identidad individual y social, insistiendo sobre todo en la importancia del cuerpo cuando de hablar de monstruos se trata. Para Brooks, una de las características principales del discurso de lo monstruoso es que evidencia el estrecho vínculo que existe entre corporalidad y subjetivación. La diferencia física del monstruo, el exceso corporal que encarna, impide que el proceso que convierte a un cuerpo en sujeto se consolide. El monstruo no puede escapar de su cuerpo, éste es lo que lo define y delata; el monstruo, como dice Brooks, “*is nothing but body*” [no es más que cuerpo] (1993, 220). En este orden de ideas, lo monstruoso tiene también una profunda relación con la mirada. Como su cuerpo es lo que lo define, el monstruo ha sido construido principalmente como espectáculo, o, como señala Brooks apropiándose del famoso término de Laura Mulvey, como “*to-be-looked-at-ness*” [ex-puesto a la mirada] (218). De los *freak shows* del siglo XIX, a los actuales manuales médicos que exhiben los cuerpos no-normativos como ejemplos de patologías y desórdenes genéticos o anatómicos, son muchos los casos que confirman que tradicionalmente el monstruo ha existido para ser visto y señalado, y que su corporalidad justifica todo tipo de intervenciones y exposiciones. En *Señor que no conoce la luna* la desnudez forzada de los desnudos somete el cuerpo de los desnudos a una permanente exhibición, insistiendo en la diferencia que funda el sistema social de la novela y enfatizando la reducción de los desnudos a su corporalidad. Al ubicar la monstruosidad en el cuerpo del (lo) otro, la ideología vincula ciertas corporalidades con lo aberrado y lo desviado, ubicándose a sí misma del lado del orden y la naturaleza, de un supuesto orden de la naturaleza. Este movimiento patologiza el cuerpo (del) otro y proyecta sobre él las ansiedades individuales y sociales sobre la identidad. Como señala Slavoj Žižek en *Grimaces of the Real*, la función del monstruo

lies [...] in its very capacity to absorb and organize all of these quite distinct anxieties together. [the monster] allows essentially social and historical anxieties to be folded back into apparently “natural” ones, both to express and to be recontained in what looks like a conflict with other forms of biological existence. (1991, 63-64)

(...yace [...] en su misma capacidad para absorber y organizar todas estas ansiedades bien distintas en un conjunto. [el monstruo] permite que las ansiedades esencialmente sociales e históricas sean replegadas sobre sí mismas en fenómenos aparentemente “naturales”, tanto para expresar como para ser re-envueltas en lo que parece un conflicto con otras formas de existencia biológica (1991, 63-64).

Como se señaló arriba, una de las ansiedades sociales más arraigadas se relaciona con el sexo y la sexualidad. En consecuencia, “monstruo” es con frecuencia aquel que no puede ser fácilmente clasificado dentro del sistema sexo/género (Brooks 1993, 219), o quien cuestione el orden social con su comportamiento sexual. Aunque en la novela no hay ambigüedad ni multiplicidad de identidades sexuales, la doble genitalidad de los desnudos hace que la sociedad no pueda asignarles un sexo y una sexualidad normativa al nacer y sean ellos mismos los que, con el paso del tiempo, escogen su género y sexualidad (Rosero 2010, 82). Más aun, su doble genitalidad es un recordatorio constante de la posibilidad de

Una de las ansiedades sociales más arraigadas se relaciona con el sexo y la sexualidad. En consecuencia, “monstruo” es con frecuencia aquel que no puede ser fácilmente clasificado dentro del sistema sexo/género o quien cuestione el orden social con su comportamiento sexual

dar al traste con la naturalización de la diferencia hombre-mujer como base del cuerpo físico y nacional. La amenaza que la genitalidad de los desnudos (re)presenta va mucho más allá de lo que podría ser considerado una mera desviación física y se extiende a todo el cuerpo social.

Dicha amenaza es parte del pánico que los monstruos ocasionan. Su corporalidad excesiva perturba el ordenamiento social y político de los cuerpos, mostrando la inadecuación y arbitrariedad del sistema mismo. El monstruo es “*that which calls into question all our cultural codes [...] that which calls into question the language we use to classify and control bodies*” [...aquello que pone en tela de juicio todos nuestros códigos cultura-

les [...] que pone en tela de juicio el idioma que usamos para clasificar y controlar los cuerpos] (Brooks 1993, 220). Así, si en una primera instancia los desnudos ratifican la normalidad y superioridad de los vestidos, su corporalidad abyecta y monstruosa es también el lugar desde el que puede ejercerse resistencia y articular modos radicalmente distintos de relacionarse personal y socialmente. Los vestidos reconocen esta amenaza y reaccionan con encono y violencia. En la novela hay un activo sistema de torturas públicas a los desnudos; sin embargo, a excepción del caso desnudo, en los demás suplicios del texto no hay una transgresión que los justifique; no hay discurso de castigo, sólo de disfrute. *Señor que no conoce la luna* anuda la tradicional exhibición de los cuerpos monstruosos mencionada arriba con el espectáculo de la afirmación del poder a través de la violencia para producir “algo memorable, algo mucho más allá de una tortura en regla, un ensamblaje perfecto” (Rosero 2010, 17). La cuidadosa

preparación de las torturas en la novela está específicamente orientada hacia lograr el mayor deleite posible en los vestidos y, sobre todo, en las vestidas, quienes sienten un gran placer, bastante cercano al espasmo sexual, al contemplar los cuerpos suplicados de los desnudos:

“(...) en cuanto a las más jóvenes, las no desposadas, se sabe que durante las escenas de tortura suelen pasarse y repasarse sus lenguas rojas y vibrátiles por encima de las bocas reseca, los dientes marfilinos muerden la carne brillante de su labios, todas de pie, ligeramente inclinadas, ligeramente entreabiertas, siguen hiriéndose los labios, involuntariamente, hasta la sangre, se dan compactos y redondos golpecitos en el vientre, pasan y repasan la yema humedecida de sus dedos por encima de los pezones erectos, como para reduplicar en sus cuerpos la sensación de la monstruosa caricia proveniente del dolor de los desnudos” (17-18).

Con lo anterior, la novela establece una estrecha relación entre mirada, violencia, poder y placer, donde el placer es a la vez el objetivo principal y el más peligroso aspecto de esta intersección. El placer es aquí elemento inestable, capaz de desestabilizar la ecuación del poder justo donde ésta aspira a consolidarse con más fuerza. El disfrute que sienten las vestidas ante la “monstruosa caricia” de los desnudos fisura el discurso de abyección tornándolo en uno de deseo. Allí donde el poder más quisiera afirmarse, hay algo en el cuerpo de los desnudos que resiste el desprecio y que hace que la (re)producción del orden social y la consolidación de la brecha entre lo humano y lo monstruoso se trunque. Porque las torturas, en *Señor que no conoce la luna*, también fallan. De hecho, es por una tortura fallida que nos enteramos que los desnudos tienen dos sexos. Si bien desde el comienzo sabemos que los desnudos son obligados a deambular sin ropa por la inmensa casa y que son definidos por dicha carencia, el cuerpo de éstos no es descrito. Como lectores, sabemos de su desnudez, pero la causa principal de ésta —su doble genitalidad— no nos es revelada sino hasta el momento en que el cuerpo de un desnudo es sujeto a una tortura que no puede consumarse. La *revelación* es entonces triple: aprendemos que los desnudos son atormentados por no tener un sexo que pueda ser leído dentro de los modelos corporales de la heteronormatividad, que el poder de los vestidos tiene un límite, y que en la peculiar genitalidad de los desnudos subyace la clave de una posible subversión. Pues es al final de esa misma tortura malograda donde por primera vez surge la posibilidad de una transformación radical del cuerpo político a través de una resemantización del cuerpo de los desnudos y de la liberación de su erotismo, la terrible seducción de su monstruosa caricia.

La tortura a la que nos referimos es aquella en la que “uno de los más importantes hombres de ciencia de los vestidos decidió organizar una tortura sin par,

inimaginable, con el fin de recuperar la salud de su madre (que padecía del mal de la desesperanza)” (Rosero 2010, 16). El fragmento insiste en la cuidadosa planeación del hombre de ciencia, en los muchos expertos que consulta, y acentúa la relación entre mirada, monstruosidad y violencia, al afanarse buscando “el tipo de silla y el lugar desde el que su madre debería presenciar los tormentos” (16). Pero la tortura falla y la madre muere “más por la decepción ante el sistema de tortura empleado, que por el placer” (17). El fracaso del hombre de ciencia por devolverle la salud y la esperanza a su madre señala la crisis del cuerpo social y político que produce el espectáculo. El estrepitoso fracaso del hombre de ciencia es el fracaso del sistema mismo. De ahí la importancia en el énfasis que se pone en la planeación del evento, pues en el diseño de la tortura están representados los principales estamentos de los vestidos: su ciencia, sus convicciones, se ven ridiculizadas ante el aparatoso fiasco. La desilusión sin remedio de la madre apunta a la imposibilidad de seguir creyendo en un sistema que ella sabe impotente y a la larga imposible, y así lo dice. Mientras expira la anciana maldice a su hijo y a la sociedad entera y les advierte: “si no corregimos nuestra falta, no tardarán estos desnudos en elegir su propio dolor, si es que antes no acaban con nosotros, echándonos en cara la desgracia de sus dos sexos sin sosiego” (17). Estas palabras visibilizan por primera vez el cuerpo de un desnudo y sólo entonces nos enteramos de su doble genitalidad. En consecuencia, pese a la carga negativa que los vestidos pretenden darle, el doble sexo de los desnudos aparece desde el inicio directamente relacionado con la posibilidad de la resistencia y la trasgresión. En sus últimas palabras la mujer señala la posibilidad de agencia de los desnudos y la ubica en la apropiación del cuerpo por parte de estos y en la liberación de su sexualidad subversiva. Es preciso entonces explorar ese cuerpo monstruoso, desnudo, erótico.

“Un vapor largo y raquítrico”, el espumoso, gelatinoso y espectral “cuerpo sin cuerpo”

Para ser un texto que pone tanto énfasis en la desnudez y el cuerpo, en *Señor que no conoce la luna* la corporalidad aparece de un modo extrañamente inmaterial. Pese a todo el espacio textual dedicado a las descripciones de los desnudos, su mundo, y del desnudo en particular, la materialidad concreta del espacio y el cuerpo del protagonista rehúyen fijación. Los cuerpos de *Señor que no conoce la luna* están doblemente acechados por la desaparición, rondados por la fragmentación, el desmembramiento y la disolución. El mundo narrado por el desnudo está siempre a punto de dejar de ser, no sólo en el sentido literal de su vulnerabilidad y precariedad, sino en el literario. La presencia de los cuerpos en la novela no se hace nunca concreta. Pese a su desnudez, sus humores y

excreciones, el mundo físico carece de densidad. No es posible trazar una cartografía estable y si fuéramos a hacer un retrato hablado de cualquier personaje del texto fallaríamos irremediabilmente. Esto se debe, en parte, a que las descripciones tienen con frecuencia un tono altamente poético, y sus enumeraciones, reiteraciones y aliteraciones escapan a las lógicas de lo racional. Incluso las imágenes que describen el célebremente monstruoso cuerpo del desnudo en vez de aclarar la percepción la confunden, y lejos de materializar el cuerpo, lo diluyen: “no salgo, broto, me deslizo, soy un vapor largo y raquítico, hay niebla en mis axilas, mi boca es blanca, soy una espátula de gelatina, me desperezo en el dolor, barboto gemidos, soy un rugido, mi cuerpo espumoso tiembla engarrotado” (Rosero 2010, 11). Este tipo de descripciones nos ponen, como lectores, en una situación incómoda y desconcertante pues al tiempo que nos exigen ver nos impiden hacerlo. El cuerpo del desnudo, pese a la insistencia de la novela en él, es un cuerpo indócil que permanece indescifrable. Nosotros —al igual que los vestidos que así lo pretenden— nos vemos frustrados en nuestro deseo de verlo, comprenderlo y aprehenderlo. Como a los vestidos, el cuerpo del desnudo se nos escapa siempre.

Este gesto es particularmente significativo si tenemos en cuenta lo arriba expuesto sobre la estrecha relación entre el monstruo y la corporalidad. Peter Brooks propone que para escapar de esta vinculación marginalizante una de las estrategias que el monstruo puede usar es alejarse del régimen visual y acudir al lenguaje (Brooks 1993, 218). Con esto el monstruo resalta su interioridad y rehúye la exterioridad que lo ve y designa como abyecto. Como la única voz que tenemos en *Señor que no conoce la luna* es la del desnudo, la novela misma lleva a cabo este movimiento. Al hacer de la interioridad del desnudo el único punto de vista que se nos ofrece, la estructura narrativa impide que el desnudo sea pura exterioridad. La voz tranquila, rabiosa, amorosa, confundida y finalmente libre y decidida del desnudo es la que (re-des)construye el mundo y lo expone ante nosotros. Al hablar de su propio cuerpo el desnudo recurre a un lenguaje en el que la corporalidad misma se hace imposible, un lenguaje que desmaterializa y suspende, que no acepta las coordenadas sobre las que el sentido de los vestidos se construye. Como lo muestra el ejemplo anterior, la narrativa no le permite al cuerpo del desnudo definirse ni estabilizarse; por el contrario, utiliza imágenes de estados transitorios de la materia, de lo que está siempre deviniendo, a punto de ser otro.

En este orden de ideas conviene pensar la corporalidad del desnudo y del mundo de *Señor que no conoce la luna* desde el concepto de lo espectral de Jacques Derrida. En *Espectros de Marx* el filósofo francés dice que el espectro es aquella presencia —a la vez presente y ausente— que disloca las coordenadas espacio-temporales sobre las que se funda el sentido y la sociedad. Los espectros,

para Derrida, son todos aquellos hechos invisibles por las narrativas dominantes y sobre los cuales pueden ejercerse múltiples formas de violencia impunemente (1998, 102-103). Por lo tanto, como en el caso del monstruo, la (re)aparición del espectro, su retorno, conlleva una apertura y un replanteamiento de los modos de (re)producción de sentido pues los vigentes resultan abstrusos a la hora de dar cuenta del espectro, de tenerlo en cuenta, de hacerlo contar (1998, 12-13). Además, Derrida es enfático en que el espectro no es un espíritu y la diferencia está, precisamente, en su particular corporalidad:

Semejante transparencia no es del todo espiritual, conserva su cuerpo sin cuerpo que [...] proporcionaba la diferencia entre el espectro y el espíritu. Lo que sobrepasaba los sentidos pasa de nuevo ante nosotros en la silueta de un cuerpo sensible del que, sin embargo, carece, o que permanece inaccesible para nosotros. [No es] sensible e insensible, sensible *pero* insensible, sino que dice: sensible insensible, sensiblemente suprasensible (170).

A lo largo de la novela el desnudo es descrito precisamente desde ese no-estar-del-todo-ahí del espectro, desde esa confusión de la presencia y la ausencia, la (in)materialidad, la vida y la muerte, propia de lo espectral: “¿Quién es ese muerto que camina?” le dicen los vestidos y agregan “no tiene piel, es un esqueleto’ [...] ‘es un inmenso hueso que respira” (Rosero 2010, 35). La espectralización de los cuerpos que la novela lleva a cabo pone en primer plano la relación entre mirada, poder y violencia, y frustra y cuestiona dicho deseo al no permitirnos ver lo que y desde donde queremos ver. En contraposición al cuerpo disciplinado del panopticismo, la novela propone el cuerpo insubordinado, sensible insensible del espectro. El lenguaje inestable, sensorial y maleable que el desnudo utiliza para describirse a sí mismo y para referirse a su mundo, espectraliza todos los cuerpos de la narrativa e incluso el espacio literario mismo, cuestionando “*the meaning of looking, of optics, as the faculty and the science most commonly used to judge meanings in the phenomenal world*” (...el significado de mirar, de la óptica, como la facultad y la ciencia que se usan más comúnmente para juzgar significados en el mundo de los fenómenos) (Brooks 1993, 201). Para poder dar cuenta del cuerpo de los desnudos, para poder hacerlos contar, es preciso alejarse del régimen de lo visual y acudir a mucho más que la visión. Como lo hace el desnudo mismo, hay que apelar al tacto, al oído, al olfato y a las sensaciones internas para (re)conocerse, conocer a los demás, y movilizar una relacionalidad intimista, solidaria y afectiva.

En *Mil mesetas* Deleuze y Guattari hablan de dos tipos de percepción con implicaciones muy diferentes. Por una parte está “la triangulación escópica euclidiana” (377) que prioriza la visión como mecanismo fundamental para

“estriar”, es decir, controlar, medir y dominar, el territorio y los cuerpos que lo habitan (500). Y, por el otro lado, está la percepción “háptica” asociada a la fluidez e indeterminación de los espacios lisos (501). Deleuze y Guattari explican: “‘háptico’ es mejor término que táctil, puesto que no opone dos órganos de los sentidos, sino que deja entrever que el propio ojo puede tener esa función que no es óptica” (499) y más adelante aclaran que dicho modo de percepción requiere además el uso de otros sentidos como el oído y el olfato. La movilización de esta percepción háptica tiene importantes consecuencias en la novela pues permite transformar signos de desposesión y marginalización en oportunidades de encuentro, (auto/re)conocimiento y resistencia. La oscuridad permanente y el contacto forzado con otros cuerpos dejan de ser un impedimento para la diferenciación, individuación y (re)conocimiento, y poco a poco se convierten en una manera distinta de ser, (re)conocer y relacionarse: “[a mis acompañantes] suelo distinguirlos por el perfil de las narices, por sus olores, por el tacto de sus cuerpos, por el acento de sus voces, la sonoridad de sus bostezos, su risa, sus gemidos, porque ellos son eso: risas y gemidos categóricamente individuales” (Rosero 2010, 87). Como dice Jean-Luc Nancy en *Noli me tangere*: “no se trata de ver *en* la tiniebla, y, por tanto, a pesar de ella (recurso dialéctico, recurso religioso): se trata *de abrir los ojos en la tiniebla* y de que éstos sean invadidos por ella, o bien se trata de sentir lo insensible y de ser aprehendido por ello” (Nancy 2006, 69).

El desnudo aprende a navegar la oscuridad, a encontrarse con los demás y consigo mismo en medio de ésta, y a asumir plenamente su corporalidad espectral y la de los otros. Esta manera de (auto)conocerse y (auto)representarse es tan exitosa que incluso cuando decide enfrentarse al espejo su reacción es completamente opuesta a la de la criatura de Shelly e incluso a la del alienado infante lacaniano. El espejo, Brooks nos recuerda, es para el monstruo el espacio anti-narcisista por excelencia. Al ver su imagen reflejada el monstruo se espanta de sí mismo, y reconoce y reafirma su monstruosidad. Con esto, la posibilidad de la constitución de la sexualidad del monstruo —de una sexualidad monstruosa— se clausura al impedir que el monstruo se vea a sí mismo como posible objeto de deseo (Brooks 1993, 207). Lo que sucede en *Señor que no conoce la luna* es bastante diferente:

Fui frente al espejo grande y me contemplé por primera vez, maravillado de mí mismo, y me reí. Corrí a mi propia imagen y entonces me besé. Mis labios me besaron en el frío espejo, y experimenté todo el amor, sin miedo a perder ese amor, porque yo mismo era el amor, yo mismo conmigo, yo, porque no deseo ni podré desprenderme jamás, ni siquiera mediante la muerte, siempre indisolubles, ella y él, yo (Rosero 2010, 104-105).

En el momento de la confrontación visual fundacional, el desnudo desvía la mirada y antepone una percepción háptica de sí mismo. Como lectores, vemos al desnudo mirarse, pero nosotros no podemos verlo. La obsesión por ver al monstruo, por comprobar que lo es, se ve frustrada una vez más pues no hay una sola referencia a la apariencia física del desnudo. Lo único que sabemos, lo único que importa, es que su imagen se corresponde con su deseo y su contemplación lo lleva a un instante de unión amorosa en la que no hay abyección ni

No se trata de “descorporalizar” el monstruo sino de “desmonstrificar” el cuerpo, despojarlo de las marcas que pretenden inscribir la abyección en él. Se trata de hallar formas amorosas de relacionarse, formas que liberen la capacidad erótica y generadora del cuerpo

alienación. Una vez más el texto ofrece una *visión* alternativa en la que otros sentidos y sensaciones generan una apertura que promueve relaciones inter e intra-subjetivas, menos violentas, más afectivas. La confrontación del desnudo con su imagen es un momento anti-laciano en tanto no inaugura una fractura fundamental del sujeto sino que consume su unidad. La imagen que el espejo le devuelve al desnudo produce una identificación plena en la que el desnudo, despojado de carencia, puede unirse consigo mismo y encuentra dentro de sí la unidad con (en) la pluralidad. En *Señor que no conoce la luna* la escena del espejo sella el proceso de subjetivación del desnudo, consolidando una visión afectiva e inte-

grativa del sujeto que no tiene que expulsar al otro para constituirse. Lo acoge amorosamente dentro de sí: “siempre indisolubles, ella, él y yo” (Rosero 2010, 105). Esta triangulación identitaria permite que el yo permanezca ambiguo, fluido e indeterminado, en afectuoso abrazo no en batalla constante. A diferencia del monstruo de *Frankenstein*, al ver su propia imagen el desnudo no se horroriza de sí. Muy por el contrario asume la especificidad de su cuerpo como el lugar en el que reside la posibilidad de un (re)encuentro amoroso consigo mismo y con lo(s) demás. No se trata de “descorporalizar” el monstruo sino de “desmonstrificar” el cuerpo, despojarlo de las marcas que pretenden inscribir la abyección en él. Se trata de hallar formas amorosas de relacionarse, formas que liberen la capacidad erótica y generadora del cuerpo.

Morir públicamente, amarse mientras tanto; la contestación erótica del desnudo

El erotismo es afirmar la vida incluso en la muerte

—Bataille, *El Erotismo*

En *Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze y Guattari enfatizan el carácter profundamente subversivo del deseo (1974, 122) y las consecuencias que no reprimirlo tiene, no para tal o cual individuo sino para la estructura social en general:

Si el deseo es reprimido se debe a que toda posición de deseo, por pequeña que sea, tiene motivos para poner en cuestión el orden establecido de una sociedad: no es que el deseo sea asocial, sino al contrario. Es perturbador: no hay máquina deseante que pueda establecerse sin hacer saltar sectores sociales enteros [...] el deseo en su esencia es revolucionario [...] y ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de explotación, avasallamiento y jerarquía no se vean comprometidas (1974, 121).

La sexualidad —se dijo arriba— es clave en los procesos de subjetivación y de construcción de la identidad. Por consiguiente, reconsiderar las relaciones que (re)producen al sujeto tiene a su vez que pasar por la sexualidad. Liberar el deseo, sacarlo de la habitación de Edipo (Deleuze y Guattari 1974, 413), asumir un erotismo que cuestiona los procesos de formación del sujeto y de lo social es acto revolucionario. Para el desnudo esto implica retomar la maldición de la anciana y liberar “sus dos sexos sin sosiego” (Rosero 2010, 17) aun cuando esto tenga graves consecuencias personales.

En su célebre libro sobre el erotismo Georges Bataille nos advierte que si el (auto)erotismo lleva al sujeto a un desdibujamiento de sus propias fronteras es porque está íntimamente relacionado con la muerte (Bataille 2005, 28). Tanto el erotismo como la muerte están intrínseca e indisolublemente asociados con la apertura hacia una experiencia extrema que lleva al sujeto literalmente fuera de sí, que lo expone a una transformación en la que las fronteras que lo identificaban —separándolo de lo y los otros— se desmoronan: “en la base del erotismo, tenemos la experiencia de un estallido, de una violencia en el momento de la explosión” (98). El desnudo, al poseerse a sí mismo, se despoja de los límites que lo configuran y (re)presenta un modo de ser que se deja habitar, penetrar, por muchos otros. Al autoposeerse, al amarse plenamente a sí mismo, el desnudo se expone y abre más allá de los límites de su propio cuerpo, su temor y su presencia, asumiendo su sexualidad y su muerte en un único y liberador instante:

Yo mismo, conmigo, me concilio, me acaricio, me simpatizo, soy un devoto delirio, un idilio monstruoso, me reúno y armonizo [...] me integro a mí desesperadamente, sin percibir que entonces yo mismo me desintegro; me uno conmigo al morir [...] porque algo como un río me conduce a mí, porque soy un abismo y me dejo arrastrar por el curso de mis atracciones (Rosero 2010, 109-113).

Esta muerte es muy distinta a las demás de la novela, pues es un acto que reafirma la voluntad, el placer y la libertad que pretenden negarse. La doble decisión del desnudo de, por una parte, quitarse su propia vida y, por la otra, entregarse públicamente al amor más prohibido en el texto, quiebra la autoridad ahí donde ésta más pretendía reforzarse. El acto del desnudo es el ejercicio de una voluntad que se niega a ser en los términos peyorativos, violentos y excluyentes que se le ofrecen, y exhibe la impotencia del régimen que pretende subyugarlo decidiendo sobre su vida y su placer. De ahí el escándalo que produce:

Los cielos del mundo se arrojan igual que un espejo hecho trizas, mis uñas me entierran, los sexos unidos estertor, una tristeza muy larga y muy honda se apodera de sus rostros [...] mi muerte es una hecatombe: chillan mujeres sueltas por todas partes, como los niños, como los viejos. Es como si definitivamente nadie lograra respirar, porque yo muero públicamente, porque me amo mientras tanto (Rosero 2010, 112).

La muerte del desnudo produce pánico, angustia y desconcierto; no es un triunfo ni una reafirmación para los vestidos. Por el contrario, su suicidio es una “contestación erótica”, es decir, una instancia en la que *“though it appears that the normativizing law prevails by forcing suicide [...] the text exceeds the text, the life of the law exceeds the teleology of the law enabling an erotic contestation and disruptive repetition of its own terms”* [aunque aparece como que la ley normativizante se impone al obligar al suicidio (...) el texto excede al texto, la vida de la ley excede la teleología de la ley facilitando el desafío erótico y la repetición desquiciante de sus propios términos] (Butler 1993, 140). Con su acto final el desnudo cumple la profecía de la madre agonizante del “famoso hombre de ciencia”, pues elige su propio dolor y echa en cara a los vestidos sus dos sexos sin sosiego (Rosero 2010, 17). El desnudo revela y se rebela: al tiempo que hiperboliza y exhibe su castigo, señala el fracaso del mismo. Con su desobediencia última muestra la fuerza de “monstruosa caricia”, su resistencia invencible, la negación de la ley que se le impone en el momento en el que ésta debería asentarse con mayor severidad. El desnudo, al final, afirma que no puede ser vencido desde afuera, que los límites y las categorías impuestas no lo contienen, que su muerte no les pertenece pues no es de este mundo, ni siquiera de este tiempo.

De mirón a vidente; la conjura de “los amantes más sigilosos”

Como se ha dicho, en la novela hay una estrecha relación entre mirada y violencia. Hacia el final este nexo se hace cada vez más explícito y complejo equiparando el reino de lo visible con una temporalidad específica. Antes de morir el desnudo se encuentra totalmente confinado en la oscuridad. Esto hace que el paso del tiempo no pueda ser medido y el desnudo apele a una temporalidad no lineal extendida principalmente hacia el futuro. A partir de su confinación final el discurso del desnudo, aquel que narrará su propia muerte, deja de lado el presente y se abre al futuro gramatical. El pasaje no sólo está escrito enteramente en este tiempo verbal, sino que posee también un fuerte tono profético (Rosero 2010, 108). El desnudo ha pasado de ser “una mirada que camina” (77), un *voyeur*, a ser un vidente, un profeta. Para el *voyeur* lo más importante es lo que se presenta ante sus ojos. Ver lo que está ahí, presente frente a él, es lo que constituye su ilusión de control y por tanto su placer. El vidente, por el contrario, es quien lidia con los espectros, quien sabe reconocer como real aquello que no está (aún, ya) presente, aquello que sólo puede ser narrado desde la apertura y la hospitalidad (Derrida 1998, 13). Ésta es precisamente la conjura espectral por la que Derrida aboga en sus *Espectros de Marx* y no puede llevarse a cabo sin un “desquiciamiento” de la forma en la que percibimos el tiempo, el cuerpo y el espacio (172). Para el filósofo, la dislocación de la temporalidad hacia una percepción que tenga en cuenta mucho más que el presente y la presencia es clave a la hora de producir formas sociales más justas:

Se trata, en efecto, de convocar (*beschwören*) espíritus como espectros con el gesto de una conjura positiva, aquella que jura para reclamar y no para reprimir [pero] aunque semejante conjuración resulta acogedora y hospitalaria, puesto que reclama, deja o hace venir al muerto, ésta va siempre unida a la angustia. [...] responder *del* muerto, responder *al* muerto. Corresponder y explicarse, sin seguridad ni simetría [...]. Nada es más serio ni más verdadero, nada es más justo que esta fantasmagoría (Derrida 1998, 125).

Abierto hacia el futuro, el desnudo es profeta y médium, una conexión entre aquellos que habitan distintos espacios, formas, tiempos. Contrario al mirón obsesionado por el impulso epistemofílico que asocia mirada-saber-poder, el vidente es una figura acogedora de comunicación.

Si el deseo es reprimido se debe a que toda posición de deseo, por pequeña que sea, tiene motivos para poner en cuestión el orden establecido de una sociedad

Así narrada, la última acción del desnudo subraya la brecha entre la percepción visual, externa, de los hechos, y la percepción háptica, multisensorial de los mismos. Con esto el texto radicaliza su tendencia a la espectralización. La narrativa abandona toda tentativa de representación basada en el paradigma visual y se sumerge en la corporalidad espectral del desnudo. Para este punto, dicha corporalidad es ya puro movimiento, fluidez, pluralidad y vértigo. El encuentro del desnudo consigo mismo y con la muerte está narrado en términos plurisensoriales que escapan la lógica racional y expanden tanto los límites del cuerpo como los modos de (re)producir el sentido:

Me dejo arrastrar por el curso de mis atracciones, mi cataclismo hacia arriba, siguiendo el vórtice subterráneo de mis voces, vertiéndome en mí, persiguiendo aterrado de amor mientras muero todos y cada uno de los cauces que yo mismo me presento, regándome en mí, deslizándome húmedo hirviendo, depositándome para toda la eternidad entre mi-cuenca-mi-lecho-mi-sepultura, perdiéndome en mí como un grito en el agua, transportado como tormenta, dispersado, fulminado, muerto (Rosero 2010, 113-114).

El énfasis en la impetuosidad y capacidad generativa y revitalizadora de los elementos, así como la presencia del abismo como imagen que invoca no el choque contra la tierra sino la caída sin límite, la suspensión en el vacío de la posibilidad hacen que la muerte del desnudo no sea percibida como un dejar-de-ser, sino más bien como un cambio de estado, una transición. En su caída el cuerpo del desnudo —libre ya del escrutinio vejatorio y violento de los vestidos— se exhibe, desligado de ataduras: *“released from prohibitive scrutiny, the body frees itself only through its own dissolution”* (a salvo del examen prohibitivo, el cuerpo sólo se libera por medio de su propia desintegración) (Butler 1993, 166). Más que un peso muerto cayendo sobre la tierra, el deceso del desnudo es una suspensión de la muerte y de los límites corporales, una instancia de apertura y unión. En su último momento el desnudo literalmente se sale de sí en el espasmo simultáneo del placer y la muerte. El desnudo desmaterializa y expande su cuerpo hasta (el) más allá de la presencia para poder incluir a aquellos cuerpos que ya no están o no están aún presentes, y establecer una relación amorosa con ellos:

Reconozco finalmente la profunda diferencia de los seres que me habitan y respiran al unísono conmigo. Estoy solo, con ellos. Me integro a mí desesperadamente, sin percibir que entonces yo mismo me desintegro; me uno conmigo al morir porque no existe otra memoria que se interponga [...] Muerto, sobre todo, porque al tiempo que yo me invado siento que soy invadido mortalmente por la vida, mi llama compacta de luz que me hiere y se apodera de mis seres y los lanza uno-y-dos al infinito convertidos

en dos gritos, el delicado asesino de su otro, pues el universo es él y es ella y es incandescente y puede descifrarse como la última tumba, porque siento que muero y resucito y mientras muero definitivamente yo mismo inscribo con sangre —en la calle, frente al mundo— el epitafio feliz, aquí yacen los amantes más sigilosos, el último de los últimos (Rosero 2010, 113-114).

Por todo lo anterior, *Señor que no conoce la luna* lleva a cabo una reescritura del cuerpo social a partir del cuerpo espectral del desnudo. La espectralización del cuerpo en (de) la novela tiene a su vez serias consecuencias en el marco más amplio de lo social y los procesos de constitución de la subjetividad y la identidad. La afirmación de la doble genitalidad y del (auto)erotismo del desnudo da al traste con el sistema sexo/género y produce un profundo replanteamiento del espacio de lo social al rechazar los códigos desde los cuales se (re)producen tanto los cuerpos individuales como el socio-político. El cuerpo espectral del desnudo, todo fluidez, tránsito y pluralidad, obliga a una re-visión de las estructuras sociales que predicen su abyección y promueven su sujeción. La afirmación final de la identidad del desnudo no es la de un sujeto que requiere la expulsión del (lo) otro para su constitución. Por el contrario, en el momento de más intimidad consigo mismo, el desnudo encuentra a los otros dentro de él. El desnudo es el espectro, “el más de uno” (Derrida 1998, 14) que nos lleva a acoger a aquello(s) que ha(n) sido relegado(s) al espacio de lo marginal, lo monstruoso y lo abyecto donde la violencia es parte incuestionada del orden de las cosas. La rebelión del desnudo no es una simple inversión de la violencia; pasar de torturado a torturador deja intacta la dinámica de la tortura. El desnudo va (al) más allá: no se entrega ni deja que el odio lo posea. Con su epitafio el desnudo excede estas lógicas y (re)presenta una apertura de la subjetividad y del sentido al definirse como a la vez singular y múltiple, extático y agonizante, muriente y todavía con agencia. Al final, el desnudo es ese cuerpo espectral “sensible insensible” que se cae y se eleva, y que se clausura sobre sí mismo al tiempo que se abre (al) más allá de todo límite.

Expuesto y hospitalario, el desnudo se deja poseer por el amor, un amor a sí mismo que sólo puede manifestarse en la apertura hacia otros, y que se inscribe en el espacio que ha de fijar su memoria, su epitafio. En su sangrienta y pública inscripción final, el desnudo resignifica su identidad; su desnudez deja de ser injuriosa y se hace erótica, hospitalaria y plural: la inscripción que lo nombra deja de ser “una lápida grabada con una rotunda inscripción: ‘Yo, *Desnudo*” (Rosero 2010, 47) y se transforma en el “epitafio feliz” que sella su resistencia: “los amantes más sigilosos” (114). Ésa es la paradójica y rebelde inscripción desde la cual el desnudo elige nombrarse. Como lo quisieran Deleuze y Guattari, el placer final del desnudo es ese placer “que podemos calificar de autoerótico [...] en

el que se contraen las nupcias de una nueva alianza, nuevo nacimiento, éxtasis deslumbrante” que libera “otros poderes ilimitados” (1974, 26). En conclusión, la monstruosa caricia del desnudo hace de él un ser habitado por muchos, un poseso; sólo que, a diferencia de lo que suele suceder en los relatos bíblicos, él no lucha contra sus espectros, no pretende expulsarlos. Los acoge, ama y se une con ellos en un gesto que está más allá del deseo de control, delimitación, exclusividad, dominio e imposición: ¿de quién son las voces que pueblan el habla del desnudo?, ¿quiénes son esos amantes?, ¿de qué género son?, ¿cuántos sexos tienen?, ¿cuál es su apariencia y su deseo?, ¿cuántos son acaso? Son sigilosos, amantes y hospitalarios, son Legión.

Referencias

- Bataille, Georges. *El Erotismo*. Traducido por Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin. Barcelona: Tusquets Editores, 2005.
- Brooks, Peter. *Body Work*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- Butler, Judith. *Bodies that Matter, on the Discursive Limits of “sex”*. Nueva York: Routledge, 1993.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por José Vásquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos, 1994.
- . Guattari. *El Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por Francisco Monge. Barcelona: Barral Editores, 1974.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx, el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Traducido por José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta, 1998.
- Nancy, Jean-Luc. *Noli me tangere*. Traducido por María Tabuyo Ortega y Agustín López Tobajas. Madrid: Trotta, 2006.
- Rosero, Evelio. *Señor que no conoce luna*. Bogotá: Random House Mondadori, S.A., 2010.
- Rubin, Gayle. «El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo.» *Nueva Antropología*, nº 30 (1986).
- Rubin, Gayle. «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad.» En *Placer y peligro, explorando la sexualidad femenina*, compilado por Carole Vance. Madrid: Revolución, 1989.
- Singer, Benjamin. «From the Medical Gaze to Sublime Mutations, The Ethics of (Re)Viewing Non-normative Body Images.» En *Transgender Studies Reader*, editado por Susan Stryker y Stephen Whittle. Nueva York: Routledge, 2006.
- Žižek, Slavoj. «Grimaces of the Real, or When the Phallus Appears.» *October* 58 (1991): 44-68.

Salvador Vidal-Ortiz*

Corporalidades trans: algunas representaciones de placer y violencia en América Latina

Resumen | Este artículo ilustra la relación entre placer y violencia en las vidas de mujeres trans en América Latina, enfocándose en la marginalización de los espacios a los que son obligadas a ocupar, estructuralmente (como el trabajo sexual), pero también, espacios que ellas mismas negocian como productivos, para la supervivencia, por supuesto, pero también espacios que proveen una reafirmación de su identidad de género. A través de documentales, estudios de caso, y referencias de artículos de la región, es posible ver agrupados unos asuntos que, combinados, demuestran la propuesta de deseo y riesgo acá presentada.

Trans(em)bodiments: Some Representations of Pleasure and Violence in Latin America

Abstract | This article shows the relationship between pleasure and violence in the lives of trans women in Latin America, focusing on the marginalization of the spaces they are often structurally forced to occupy (such as sex work) but also spaces that they themselves negotiate as productive —for survival, of course, but also, as a reaffirmation of their gender identity. By means of documentaries, case studies, and references to articles from the region, it is possible to discern a cluster of issues that, combined, demonstrate the pleasure/risk assessment proposed.

Palabras clave | mujeres trans – violencia – corporalidad – teoría *queer* – América Latina

Keywords | trans women – violence – embodiment – queer theory – Latin America

VARIOS FOROS ACADÉMICOS sirvieron de espacio para explorar algunas de las ideas propuestas en el artículo que van a leer. Inicialmente presenté un argumento básico de este trabajo bajo el título: *La noción de lo queer desde los márgenes: espacios de interrogación de las categorías de género y sexualidad sobre el cuerpo*, en junio del 2010, en el marco del seminario *Intervenciones sobre Cuerpos y Emociones*, bajo la coordinación de Maya Aguiluz Ibargüen, en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). También planteé el tema de

* Departamento de Sociología. American University, Washington DC, EEUU.

Correo electrónico: vidalort@american.com

violencia y corporalidad en un panel del Sociology of the Body and Embodiment section (la sección de sociología del cuerpo y corporalidad¹) de la American Sociological Association ASA (Asociación Estadounidense de Sociología), escrito con Karl Bryant, y titulado: *Making Bodies Count: Sexuality, Violence, Social Control, and Reading the Trans Body* (dándoles su lugar a los cuerpos: sexualidad, violencia, control social, y lecturas del cuerpo trans). Pude analizar algunos de los documentales a los que aludo en este artículo, en el 2012, al presentar un análisis sobre los límites de la economía de trabajo formal, y mujeres trans en un evento de Bogotrans, un colectivo que apuesta por la creación de espacios temporales y alternativos para mujeres con experiencia de vida trans en Bogotá, a través del trabajo de modelaje y pasarela.²

“En general, por las múltiples clausuras que tienen las travestis, terminan teniendo como una especie de embudo que las va llevando a la prostitución como única salida.”

Diana Maffía, Legisladora de la ciudad de Buenos Aires, documental *Furia Travesti: Una historia de trabajo*. (Buenos Aires, Argentina: 2010)

Introducción

En la sociología estadounidense y europea, el cuerpo como tema de investigación ha tenido un nivel de atención relativamente bajo, y solo recientemente se ha hecho visible dentro del trabajo desde esta disciplina.³ Para colegas como

1 El autor ha usado la expresión 'corporalidad' por el término 'embodiment' en este artículo, aun cuando cabe mencionar que las traducciones al español son diversas, acentuando a veces la capacidad agencial desde el cuerpo como "corporalidad"; en otras empleando el sustantivo "corporización" o "incorporamiento", o el uso adjetivado de "encarnado/a" [N. de la E.]

2 En México, agradezco al CEIICH de la UNAM, y a su Programa de Investigación Ciencias Sociales y Literatura, y a Maya Aguiluz Ibargüen por su entusiasmo y su apoyo para completar esta publicación. En Estados Unidos, agradezco a Karl Bryant, por las muchas conversaciones sobre estos temas e ideas. Y en Colombia, agradezco a Melissa Gómez Hernández, por su gentileza y comentarios a mi trabajo, así como por su arduo trabajo en Bogotrans, que continua abriendo camino.

3 Aunque desde las últimas décadas del siglo XX, la sociología ha trabajado con los temas de corporalidad y cuerpo (por ejemplo, véase la obra clásica de Bryan Turner), la institucionalización de estos temas en la disciplina como asunto legítimo de conocimiento y teorización sociales ha tomado más tiempo. La Asociación Internacional de Sociología ISA (International Sociological Association) mantiene un grupo de trabajo llamado El cuerpo en las ciencias sociales (The Body in the Social Sciences) desde la primera década del siglo XXI, formalizando la sección en lo que se conoce como un comité de investigación (la categoría

Waskul y Vannini (2006), la “presencia ausente” del cuerpo en la sociología nos ha permitido distanciarnos, de forma tal que podemos evaluar el cuerpo como presente en nuestro investigar, pero ausente en nuestras conclusiones y análisis. El cuerpo, de acuerdo con las sociólogas Judith Lorber y Lisa Jean Moore, es cuerpo-humano, pero se convierte en cuerpo-social en tanto su lectura es interceptada por marcadores socio-culturales, económicos/de clase, y estatus (2011, 1). El cuerpo es utilizado, redefinido o ‘re-calibrado’ de acuerdo con expectativas sociales y geopolíticas, donde reside; muchas personas ya sea por raza, etnia, género, orientación sexual, u algunos otros elementos de identidad social, negocian, con diversos niveles de éxito, expectativas sociales sobre su corporalidad.⁴

Entre éstos, se encuentran los cuerpos de las personas con experiencia de vida trans, quienes no refuerzan una lógica normativa de sexo, género y sexualidad (al igual que sus deseos, identidades, y prácticas) como marcos previamente pautados, sino que reinventan su identidad, con su corporalidad y su sexualidad, de formas que son resistidas muchas veces por el resto de los miembros de la sociedad. La sociología del cuerpo y corporalidad intenta entrar en conversación con temáticas y estudios trans,⁵ para reforzar tanto los estudios de corporalidad, como una apertura a los estudios de la sociología de género que permitan mirar más allá de dos, y solo dos, sexos. Típicamente los estudios sobre el cuerpo se basan, como en el caso de Lorber y Moore, en un marco feminista, desde donde se interrogan las categorías de corporalidad, los procesos socio-culturales que dictaminan reglas (y sanciones a quienes no siguen dichas normas) y las relaciones de poder. Algunas de mis colegas se enfocan en quienes rompen dichas normas (Bobel y Kwan 2011), o en el contexto de interacción simbólica en relación con el cuerpo (Waskul y Vannini 2006). Otras utilizan específicamente la temática trans como fuente de elaboración teórica en relación a

más fuerte otorgada a grupos de trabajo) y en los recientes encuentros se ampliaron varias sesiones relativas a la sociología del cuerpo. La Asociación Estadounidense de Sociología ASA (American Sociological Association) aceptó una propuesta de sección en formación, llamada Sociología del Cuerpo y Corporalidad (Sociology of the Body and Embodiment) en el 2008, y ratificó la misma oficialmente en el 2009.

4 Cabe hacer notar que es la presión por competir con los más privilegiados (generalmente personas blancas y ricas) en una sociedad individualista y meritocrática, como la de EE.UU., lo que influye muchas veces en esta producción de una necesaria re formulación del cuerpo, de la necesidad competir planteada por Lorber y Moore.

5 Existe un espectro de categorías para referirse a temas e identidades trans; desde la categoría transexual (nomenclatura médico-siquiátrico de mediados del siglo xx), hasta términos como transgénero, travesti, y transgenerista. Una última referencia a la variabilidad de experiencias trans ha sido el prefijo trans con asterisco. Si miramos, por ejemplo, el trabajo de Stryker, Currah, y Moore (2008), en *Women's Studies Quarterly*, usan Trans- como prefijo para indicar un principio, pero también un corte, que no siempre termina en transgénero.

temáticas feministas y de teoría *queer* (Elliot 2010). Posiblemente la sociología continúe su trayectoria de formar una sociología de 'lo trans.'⁶

En los estudios sociales y las humanidades, sin embargo, el trabajo sobre temas trans revoluciona la formación de conocimiento, tanto en la narrativa personal de corte biográfico (que en algunos casos se conforma al modelo autoetnográfico),⁷ como en el uso del activismo, del arte, y la escritura como maneras de hacer conocimiento, haciendo parte de lo innovador en nuestra comprensión sobre lo que significa ser trans para personas con experiencia de vida trans.

Más allá de las ciencias sociales y las humanidades, la idea, la figura, lo que simboliza el cuerpo trans, es un reto para todas y todos aquellas/os quienes dependen, se entienden, o necesitan de una polarización de género, binario y jerárquico, ya que las personas con experiencia de vida trans muchas veces rompen la armonía del sistema sexo/género. La figura de las mujeres trans en particular opera, de manera explícita, como una figura liminal, que es expulsada de los espacios públicos, y relegada a espacios de comercio como las peluquerías, o espacios de comercio informal como lo es el trabajo sexual y/o la prostitución (Vidal-Ortiz 2009). En este artículo, intento ampliar un análisis sobre el estudio de lo marginalizado, con énfasis en la transexualidad y las experiencias de mujeres transgénero/transgenéricas.⁸

6 Quizás la sociología vive un conflicto de identidad, como materia en disputa entre las ciencias y las humanidades, en lo que conlleva ciertos temas sociales. Creo que pudo haber sufrido de mucha influencia de las 'ciencias' desde el campo de la psiquiatría, y de la medicina, ambas herramientas hegemónicas que impusieron saberes trans, y narrativas de desviación y anormalidad, durante la segunda mitad del siglo XX. Para la influencia de estas últimas en la narrativa dominante trans en esa era, véase Meyerowitz (2002). Algunas/os de las/os sociólogos que han tomado el tema trans desde una perspectiva que va más allá de las narrativas de desviación, o médico-psiquiátrico, han sido Devor (1997), Namaste (2000, 2005), Rubin (2003), y Schilt (2011), entre otros.

7 La biografía y las narrativas personales se distancian de la autoetnografía, en tanto esta última ofrece cierta densidad (e intensidad) de narrativas personales entremezcladas con teorías relacionadas, y un análisis que sitúa la biografía en lo social. Dicho de otro modo, situar una biografía en un contexto sociocultural donde esta biografía es analítica, crítica, y evoca una afectividad que conecta a su autor con un grupo de lectoras/es es hacer trabajo autoetnográfico. Algunas/os argumentaríamos que en la sociología, W.E.B. DuBois hizo trabajo autoetnográfico al hablar de su experiencia, a principios del siglo XX, y enmarcar su teorización con base en esa experiencia; igualmente, los textos de Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa (por separado, y en conjunto, en el libro *This Bridge Called My Back*) también ofrecen una narrativa compleja que podríamos llamar autoetnografía (véase Ruiz-Junco y Vidal-Ortiz 2011). Un proyecto interesante podría ser el explorar el poder de las autobiografías y escritos en primera persona que llevan haciendo las personas trans desde principios del siglo XX, como texto potencialmente autoetnográfico.

8 Cabe aclarar que hablar de la marginalización es, a veces, algo subjetivo: lo que para la mayoría de las personas es marginal en esta sociedad puede o no ser o sentirse como mar-

El cuerpo es utilizado como lienzo donde se plasman categorizaciones y expectativas sociales y culturales. Lo trans muchas veces articula unos excesos con los que la sociedad en general no puede ‘transar’ o manejar. Puntualmente, el que las personas con experiencia de vida trans femenina no necesiten de hacer cambios corporales para eliminar su pene, por ejemplo, pues es requerido en el mercado de trabajo informal de la prostitución, es una forma de irrumpir en las categorías de sexo y género. Generalmente, las mujeres trans son objeto de violencia por sus formas de crear corporalidades que no son ‘ni lo uno ni lo otro’ y por ende, amenazantes a una estructura binaria de sexo/género. Hay regulaciones de toda sociedad que se alimentan de dichos excesos para regular el comportamiento del resto: con cada asesinato de una persona con ambigüedad de género, y/o trans, se suscita un reforzamiento de que ser trans es malo, dañino, y potencialmente causa de muerte. A la vez, se puede crear una resistencia a dicha regulación, poblando de visibilidad a unas comunidades trans o trans positivas.

Desarrollo este argumento con base en artículos y documentales producidos en América Latina en los últimos años, además de referencias académicas, casos locales, y vídeos sobre las experiencias de mujeres trans, incluyendo mujeres que viven en Argentina, Colombia, Perú, México, y el Caribe. Las experiencias de vida eróticas de muchas mujeres trans son confirmadas a través del campo erótico del trabajo sexual, donde su identidad de género recibe aprobación, y ellas se sienten valoradas como mujeres, en un campo volátil pero lleno de potencialidades. Ciertamente este no es el caso de todas las mujeres trans (ni todo el tiempo —el campo de trabajo sexual ofrece unos beneficios y es a su vez

La “presencia ausente” del cuerpo en la sociología nos ha permitido distanciarnos, de forma tal que podemos evaluar el cuerpo como presente en nuestro investigar, pero ausente en nuestras conclusiones y análisis

ginal, pues cuando se les pregunta a muchas/os trans, ellas/os no siempre se sienten marginalizadas/os en su día a día (esto varía por clase social, pero, muchas veces, es distinto para los hombres trans, quienes pueden experimentar menos visibilidad social y por ende menos hostigamiento (véase Vidal-Ortiz, 2002; Schilt 2011). Por otro lado, sí hay una violencia estructural —comenzando por la mofa y el hostigamiento hacia mujeres con experiencia de vida trans en la calle, que a veces son articulados por un hombre no-trans como sujeto acosador. La mofa y el acoso simbolizan en el sujeto hétero, hombre, y masculino, una confirmación de su heterosexualidad, masculinidad, y hombría, precisamente a través del acoso y la degradación de la mujer trans.

temporalizable, en tanto no se labora toda una vida en el mismo— pero es un espacio que ofrece validación y reivindicación como mujeres).⁹ Utilizo la representación tanto de casos de personas trans asesinadas o que han sido hostigadas, como plataforma para pensar en el tipo de referente social (o como dispositivo) que simboliza la figura de la mujer trans en América Latina.

Es necesario compartir un lenguaje y conceptos en común; por ende, paso a discutir definiciones relevantes. Lo “trans” se puede interpretar como: (a) una ruptura del binario de género; (b) término general que incluye travestismo o transformismo (el primero a veces privado y erótico, el otro más público y de espectáculos en sitios de ambiente) y transexualidad (donde existe como transición de identidad de género de hombre a una de mujer o viceversa); (c) también puede incluir o excluir la expresión de género ambiguo, como en el caso de movimientos trans que desean dismantelar el género como institución social, y/o el binario de género. En América Latina, los usos de términos como trans, transgenerista, travesti y transexual son utilizados ampliamente, sin especificar distinciones entre estos términos.

A partir de este trabajo, busco conectar las tensiones y posibles contribuciones de la teoría *queer* (y los estudios trans, que inserto como parte de la teoría *queer*) sobre el ‘cuerpo trans.’ Las comunidades transgénéricas necesitan lugares de acción y de trabajo, y necesitan atención, pero desde su marco de vida y no simplemente a través de un lente que les trate de revindicar (lente que realmente reivindica a las/los que les tratan de sacar del trabajo sexual, por ende ‘salvándoles’ de ciertos riesgos (para este tema, refiérase a Agustín 2007). Igualmente, hay muchas personas trans teorizando sus experiencias y es necesario que se produzca más diálogo entre dichas narrativas y las teorías disponibles, *queer* o no.

Teorizando el cuerpo trans ¿desde el cuerpo, lo *queer*, o ambos?

En el contexto de marco teórico, exploro la relación entre los estudios del cuerpo que ya incorporan el tema trans, así como las temáticas de la teoría *queer*, comenzando por esta última. La palabra *queer* es traducida como ‘raro,’ ‘marica,’ ‘torcido.’ *Queer* como término fue una palabra estigmatizante en las décadas antes del movimiento de Stonewall (al que se le atribuye los inicios de la movilización política LGBT).¹⁰ Dicho término se rescata en un acto de resistencia para

⁹ En el caso de México, DF y Bogotá, refiérase a Escobar (2013); en Venezuela, leer el trabajo de Ochoa (2011), y en Puerto Rico, véase Rodríguez-Madera y Toro-Alfonso (2005).

¹⁰ Este ‘hecho’ ha sido puesto en cuestión por eruditas como Susan Stryker, quien dirigió “Screaming Queens: Riots at the Compton Cafeteria,” un documental que ilustra las luchas

autodenominarse las/los gays y lesbianas (y luego bisexuales y trans) por grupos de acción directa como Queer Nation y Act-up (Activistas Unidos Contra El Sida por sus siglas en inglés). Artistas como Keith Haring y escritoras como Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga también propusieron una lectura contra la simplificación de la sexualidad en binarios de gay/hétero, y complicaron las formulaciones teóricas feministas de los años 70. Aunque se le atribuye mucha de la genealogía de la teoría *queer* a la academia, el campo activista y artístico desarrolló posturas radicales, anti-heteropatriarcales, y anti-homofóbicas, sobre todo cuando el SIDA comienza a tomar la vida de miles de personas gays.

En la teoría *queer* se cuestionan las relaciones entre las categorías sexo, género y sexualidad, demostrando que no son iguales ni siguen (normativamente/automáticamente) una a la otra (Corber y Valocchi 2003). Dicho a manera de ejemplo: puede ser que mis genitales o cromosomas respondan a un entendido de sexo como varón; pero mi identidad, mis prácticas sexuales o mis deseos sigan una línea heteronormativa que presume que todo individuo con un sexo determinado (en este caso, varón) se vea a sí mismo como hombre, masculino, heterosexual y reproductivo. La teoría *queer* evidencia que los entendidos sociales y culturales que pautan una naturalización de la relación causal entre sexo, género y sexualidad, que acabo de exponer, son formas de sostener una ideología obligatoria de heterosexualidad (Rich 1980).¹¹

¿Cómo se relaciona la teoría *queer* con los estudios trans? Varias personas han hilvanado una relación entre los feminismos anteriores, los estudios gay y lésbicos, los estudios trans y la teoría *queer*. Susan Stryker y Sandy Stone fueron las primeras mujeres trans que escribieron teoría trans con contribuciones desde teorías feministas y *queer*, como crítica al sistema socio-médico-legal en su

de las mujeres trans en San Francisco en 1966. También ha sido puesto en duda con otros trabajos sobre movilización durante la década de 1960 en Brasil y en México, DF (De la Dehesa 2007).

¹¹ El análisis crítico de la diferencia y relación de las categorías de género y sexualidad (todavía sin el título de Teoría *queer*) es desarrollado por Gayle Rubin en su *Thinking Sex* [Pensando el sexo] (1984). Distanciándose de su argumento en Tráfico de Mujeres *The Traffic in Women* [Tráfico de Mujeres] (1975), Rubin establece que, aunque el feminismo es el lugar desde donde se articula el estudio de género y las críticas al patriarcado, no es el espacio ideal para desarrollar estudios de sexualidad. Teresa de Laurentis acuña el término, pero luego de una breve temporada, se retracta, al darse cuenta que los académicos más fervientes de dicha teoría promueven una lectura postestructural, que deja a un lado temáticas de desigualdad basadas en raza, etnia, clase, género, y las subjetividades gays y lésbicas. Son humanistas como Judith Butler, Michel Foucault, Eve Sedgwick y Michael Warner (éste escribiendo solo pero luego con Lauren Berlant) los que comienzan a dar forma a la teoría *queer*, o al menos, a la teoría que ha sido canonizada como literatura esencial a los estudios *queer*. Para una apreciación de la teoría *queer* y trabajo empírico en América Latina, véase Viteri, Serrano y Vidal-Ortiz (2011).

presentación de la experiencia trans. Los temas de corporalidad, de fluidez sexual y de género, y de retos a identificación a través del lente sexo/género son parte de las variables que conectan la teoría *queer* a los estudios trans (Stryker 2004). En una discusión con varios académicos sobre las categorías sexo y género (e implícitamente, la sexualidad) y los temas trans, se indicó que la teoría *queer* nació de la unión entre los estudios feministas y la sexualidad, y que los estudios trans son el gemelo malo (“evil twin”) de la teoría *queer*. La base para situar los estudios trans en paralelo, aunque con otra energía, a la teoría *queer* está en la limitación de los estudios *queer* de ver lo trans como lo único que contiene potencialidad en deshacer el género, y que, pese a mucho esfuerzo por no reducir *queer* a ‘gays y lesbianas,’ esos procesos de significación han dejado las personas trans fuera de lo que *queer* simboliza.

Hay otros elementos –materiales y de la vida cotidiana– que se conectan en las temáticas trans; en el caso de las mujeres trans, es la violencia y ataques recibidos constantemente en el ámbito público. Como bien argumenta Maya Aguiluz Ibargüen en su epílogo titulado *Cuerpos y Corporalidades: Microacercamientos*, los cuerpos se conectan con temáticas “para dar con las cosas del mundo que pasan por los cuerpos,” lo cual requiere: “atravesar las zonas imposibles donde habitan los cuerpos violentados” (2010, 383). En el caso de personas con experiencias de vida trans, Aguiluz Ibargüen materializa el cuerpo “inscrito,” un cuerpo que es resultado del “cuerpo erotizado, sostenido por las fuerzas de la libido, distinto al cuerpo biológico, participe de los límites y regulaciones del conocimiento científico sobre el mapa de nuestra individuación última” (387). Si tomamos ese cuerpo que delinea Aguiluz Ibargüen como un reflejo, una delación ‘del fantasma,’ vemos las posibilidades de lo que confronta ese cuerpo, como es imaginado, como se imagina, como desea situarse. Tal postura para conceptualizar la negociación de una identidad trans —que no requiere artefactos quirúrgicos para ser una ‘transexual de verdad’ (a ‘true transexual’), como la de los años 50 y 60, sino un cuerpo configurado por deseos, necesidades y placeres— permite una identificación como mujer, a la vez que permite a estas mujeres trans acceder a una carnalidad y uso de órganos (implantes de senos, senos producidos hormonalmente, pene funcional/eréctil) que redefinen su corporalidad más allá de entendidos simplistas de lo que es ser ‘varón’ o ‘hembra,’ al posibilitar una profundización de la validez de identidades dentro de las categorías ‘hombre’ o ‘mujer.’¹²

12 Ciertamente, este no es el proyecto *gender queer*, de desarticular todas las categorías de sexo y género, sino un proceso de autoidentificación con las categorías existentes. Las personas con experiencia de vida trans no tienen que ser criticadas por su utilización de dos categorías de género; más bien, todas y todos los que utilizamos el lenguaje y símbolos de

La violencia corporal, el hostigamiento y la marginalización con la que se encuentran muchas mujeres trans simboliza una transgresión a normas de género que las ubican en vulnerabilidades varias. Algunos estimados sugieren que las personas trans son atacadas y/o asesinadas más a menudo en comparación con las personas no-trans.¹³ En muchos de los casos de asesinatos de personas con presentación de género ambigua, o que se identificaban como trans, la población lésbica, gay y bisexual (LGB) se dio por aludida en algo que no necesariamente les impacta directamente: a pesar de que mucha gente LGB puede presentar expresión de género ambigua, esto es sólo una fracción de la hostilidad y posible violencia que día a día viven las personas trans, especialmente si su lugar de trabajo—los espacios de prostitución y trabajo sexual—les exponen a mofas, hostigamiento, violaciones, o asesinatos.

Esta apropiación del cuerpo de alguien con presentación de género ambigua, o que vive en términos de su identidad de género no homonormativa, es indicativo de lo que Judith Halberstam ha descrito en casos de personas trans (o transgresoras de normas de género) como Matthew Shepard y Brandon Teena:

el [hacer] mártires [de personas] jóvenes y anglosajonas dentro de espacios urbanos de activismo *queer* permite que una clase media/alta con bastantes beneficios se sienta que puede ignorar sus privilegios e identificarse con las/os asesinados para demandar reconocimiento adicional del lugar donde residen, y para encontrar más acceso a formas nuevas de respetabilidad y sus beneficios. Muchas de las personas que atendieron vigiliias de Brandon, y más aún de Matthew Shepard, eran personas que no se involucrarían en el activismo gay de ninguna forma, y quienes ciertamente no se estarían organizando con gente con expresiones de género alternativas/no-normativas, de clase pobre, o minorías raciales como su foco de trabajo. (2005, 16-17-*trad. de SVO*)

La proyección de la muerte de estos no-activistas de clase media y alta, o su miedo por la posibilidad de que ellas/os puedan ser atacados, se evidencia mucho en el mensaje entre líneas al que apunta Halberstam. Lo que se puede ver entre líneas, tanto como activista haciendo trabajo comunitario, o académico mirando dichos espacios críticamente, es que aspectos de economía política (por ejemplo la opresión estructural que viven personas trans con respecto a

un sistema de dos géneros somos igualmente responsables por dicha utilización, seamos trans o no.

¹³ Varios estimados están disponibles en páginas web que incluyen el *Human Rights Campaign*, y el grupo *Trans Day of Remembrance*. La intensidad de la violencia es generalmente parte del análisis de estos crímenes de odio.

empleo, vivienda, estudios, y salud) son puestos a un lado para imaginar una comunidad igualmente oprimida. En este acto homogeneizante, se constituye una desigualdad imaginada para evitar reconocer los privilegios, como podrían ser la condición de hombre, pudiente, o educado.

Vinculo el trabajo de estudios culturales *queer* de Halberstam con el de estudios trans de Irving, en *Transgresiones normalizadas: legitimizar el cuerpo*

Más allá de las ciencias sociales y las humanidades, la idea, la figura, lo que simboliza el cuerpo trans, es un reto para todas y todos aquellas/os quienes dependen, se entienden, o necesitan de una polarización de género, binario y jerárquico, ya que las personas con experiencia de vida trans muchas veces rompen la armonía del sistema sexo/género

transexual como productivo, donde se ofrece un análisis que va más allá del de derechos humanos, a uno que relaciona más al cuerpo de la transexual con la legitimidad de derecho a empleo (por supuesto que en el mercado laboral oficial), necesidad que, al llenarse, vacía la posibilidad de una lectura de clase y explotación social y económica (su análisis es de corte de economía política). La autora hace un análisis histórico del sistema médico-psiquiátrico y el poder normativizante del mismo, justo en el momento clave cuando la categoría transexual se solidificaba: las décadas de 1950 y 1960.¹⁴ Luego, Irving continúa evaluando la noción de productividad en las lecturas a las personas trans desde mediados del siglo XX, enfocándose en la movilización de activistas que querían ser reconocidas/os como ‘ciudadanos’, explicando dicha viabilidad a través de su capacidad de productividad laboral. En

su tercer nivel de análisis, más contemporáneo, Irving ilustra las formas en las que académicas/os trans reifican esta noción de productividad, basándose en la utilidad del trabajo hecho por las mujeres trans, en el mercado laboral formal. El autor nos advierte que en este momento neoliberal, las estructuras se solidifican

¹⁴ La historia de patologización de las y los trans en el discurso médico y científico social mezcló género y sexualidad; puntualmente, donde el hacer la transición de un género a otro era visto como una adaptación social hacia la heterosexualidad (o sea, los ‘hombres’ eran vistos como gay —en ese momento histórico— y en su proceso de ‘cambiar de sexo,’ devenían, a los ojos del sistema médico-psiquiátrico, o ‘convertían,’ en mujeres heterosexuales).

en retener el poder al tratar de validar salarios mínimos y explotación laboral, mientras que el sistema capitalista ni siquiera se tambalea en el proceso.

Podemos relacionar estos tres momentos históricos: desde los intentos de 'curación de la homosexualidad' en mujeres trans de los 50 y 60 (donde los cómplices son los médicos y psiquiatras); el activismo que lucha por un reconocimiento como ser humano a través del mercado laboral (donde la complicidad se hace evidente entre las/os activistas trans); y la 'evacuación' social de la transexual al mercado de trabajo sexual (mercado informal/ilegal) como sanción (negativa) por su 'desviación' (que se materializa en el lenguaje de las/os académicas/os al querer 'domesticar' las mujeres trans a conformarse a un mercado lleno de retos [económicos y de aceptación]). Irving insiste que el acceso que algunas tienen al mercado legal (de paga mínima y trabajo limitado) sirve para justificar su exclusión, y a la vez mantener el sistema capitalista intacto. Volveré a este punto en la discusión donde presento varios casos relacionados al posicionamiento dado a personas trans, en la próxima sección.

Experiencias de deseo, violencia, retos y satisfacción en mujeres trans

Cualquier generalización de las experiencias de personas con trayectoria de vida trans es simple; ciertamente, hay personas, movimientos y comunidades trans que son reconocidas y/o tratadas bien, y donde su ciudadanía se reconoce plenamente, y, por el contrario, hay mucha vivencialidad de violencia, maltrato, violación, intento de asesinato y asesinato contra mujeres trans en particular. En México, Centro y Sur América y el Caribe han habido figuras transfemeninas que han ganado terreno en términos de visibilidad. Ejemplo en el Cono Sur es la actriz Florencia de la Vega, argentina quien ha hecho público su tránsito y es reconocida como una mujer trans en el país, tanto en el ámbito artístico como a nivel social. En Argentina recién se aprueba la ley de identidad de género, irrespectivamente del deseo de 'reconstrucción' o 'reafirmación de sexo,' donde una persona con experiencia de vida trans puede solicitar, sin documentación psiquiátrica, un cambio en su carnet que refleje su presentación de género deseada. Y mientras más visibilidad se gana en estos procesos también hay resistencia: de igual forma, hay activistas trans que son perseguidas y hostigadas por su trabajo por los derechos de las comunidades travesti, transexual, y transgénero (véase REDLACTRANS 2013).

En el día a día, la marginalización que es impuesta sobre las mujeres trans se materializa en los pocos lugares de trabajo a los que tienen acceso. En muchos lugares de América Latina son las peluquerías (Arango Gaviria, Bello Ramírez, y Ramírez Ramírez 2013), y los espacios de comercio sexual (véase, por ejemplo: Escobar 2013; Ochoa 2011; Rodríguez-Madera y Toro-Alfonso 2005),

los principales espacios que ofrecen formas de subsistir para las mujeres trans. El trabajo sexual emergió como lugar de empoderamiento y apoyo de las mujeres trans, y se ha mantenido como un espacio de tensión y de reafirmación. Ese espacio de prostitución, aunque simboliza un terreno fértil de negociación y validación de género, es muy distinto al quirófano; en la sala de intervención se operaba a la mujer trans para ‘corregir’ su sexo (y para muchos médicos, hacerlas hétero); en el caso del trabajo sexual, es la presencia de órganos genitales típicamente asociados con ser varón (por ejemplo, tener un pene) justamente lo que da el capital erótico sexual a las mujeres trans.¹⁵ También surgió como espacio de placer corporal y de confirmación de identidad de género para algunas personas trans, y, como argumentan algunos (Rodríguez-Madera y Toro-Alfonso 2005), a veces esa confirmación de identidad se experimenta a través de desconectar nociones de género (tensiones respecto a una evaluación propia: soy mujer pero con un pene, entonces, ¿soy mujer?) con la negación a utilizar preservativos con los clientes (el preservativo como recordatorio que va en contra de una afirmación sexo-género tradicional/esencialista).

Ese terreno de identidad-en-proceso dentro de la prostitución es el espacio que no se debe demonizar por ser de corte informal y parte de la economía no tradicional. Sin embargo, es ese mismo espacio que articula posibilidades de afirmación, el que también a veces provoca unas necesidades de sexo sin condón¹⁶ por una relación más compleja con su cuerpo. Y, sin lugar a dudas, y como muestra la próxima sección, es un espacio primordial donde el placer y el riesgo se mezclan, al punto potencial de ser atacada, y fallecer en el proceso.

La expulsión social a través de asesinatos de personas trans

Los asesinatos de personas trans se repiten constantemente en espacios públicos de negociación de identidad de género, que son espacios para el trabajo sexual. En el caso de Puerto Rico, asociado económicamente como territorio político a Estados Unidos, pero cultural y socialmente a América Latina, los asesinatos de personas trans han sido, en los últimos cinco años, “la orden del día,” con varias docenas de asesinatos popularmente conocidos como “crímenes de odio.” Para presentar un argumento corto, utilizo dos ejemplos de asesinatos

15 Algunos estudios en América Latina ya citados documentan que la mayoría de las trabajadoras sexuales trans dependen de un pene funcional para relación anal con sus clientes (dicho de otro modo, las mujeres trans reciben pedidos para que ellas penetren a sus clientes).

16 El sexo sin condón no debe ser confundido con sexo sin protección, ya que para muchas personas, el marco de ‘protección’ tiene que ver con seguridad, con reducción de riesgo, y no con el uso de un preservativo.

recientes, que ilustran, a manera de estudios de caso, algunas formas de problematizar la relación entre género y sexualidad y el cuerpo (aparte de tener un objetivo de sociología aplicada o “sociología pública”).¹⁷

El primer caso es el de Jorge Stevens Arroyo, quien era estudiante de 19 años al momento de ser asesinada/o. Vestía de mujer (de vez en cuando y al momento de su asesinato), pero no sabemos con certeza su elección de identidad de género. Fue asesinada/o y desmembrada/o en noviembre de 2009. Se especula si en realidad se encontraba en el espacio público haciendo trabajo sexual esa noche.¹⁸ Su asesinato movilizó la posible implementación de la ley Federal estadounidense (Puerto Rico es un territorio de EE.UU.) conocida como el *Matthew Shepard - James Byrd Act*,¹⁹ sobre ‘crímenes de odio’, para condenar a muerte a su asesino (sin embargo, la decisión de la Corte no dio lugar a dicha implementación). La segunda persona que quiero mencionar es Ashley Santiago, dueña de un salón de belleza en el pueblo de Corozal, al centro de la isla. Fue asesinada en abril de 2010. Sí se identificaba como mujer y vestía y presentaba conforme a la noción tradicional de género preferida por ella. Su asesino confesó haberla matado (en relación a otro caso de asesinato) y fue procesado por el mismo.

El cuerpo es utilizado como lienzo donde se plasman categorizaciones y expectativas sociales y culturales. Lo trans muchas veces articula unos excesos con los que la sociedad en general no puede ‘transar’ o manejar

17 La sociología pública es un marco de trabajo que en su expresión más simple articula una sociología por y para los distintos públicos. Michael Burawoy (University of California-Berkeley) la oficializó en el 2004, pero para muchas/os sociólogos, la sociología de este tipo ya existía bajo el título de sociología aplicada, desarrollada décadas antes por sociólogos como Steve Steele (Anne Arundel Community College).

18 Reitero lo dicho anteriormente: el participar vestida de mujer en espacios de prostitución pudo haber sido una estrategia para validar su propia identidad de género como mujer.

19 El Matthew Shepard Act, oficialmente conocido como el Matthew Shepard and James Byrd, Jr. Hate Crimes Prevention Act, es una ley del Congreso de EEUU, aprobado el 22 de octubre de 2009. Fue firmada como ley por el Presidente Barack Obama el 28 de octubre del mismo año (tres semanas antes del asesinato de Jorge). Esta medida extiende la ley federal de crímenes de odio para incluir crímenes motivados por el género percibido o género como vivido por la persona, tanto como por su orientación sexual, identidad de género y discapacidad. Matthew Shepard era un hombre gay, con presentación de género femenina, quien fue asesinado brutalmente en octubre de 2000 en Laramie, Wyoming; James Byrd era un hombre afro-americano quien fue asesinado por varios supremacistas blancos (*white supremacists*), al ser amarrado a un carro y arrastrado hasta el desmembramiento, en 1998, en Texas.

Los casos de Jorge y Ashley son distintos y a la vez similares: distintos, pues Jorge estaba en un espacio de trabajo sexual cuando su asesino le recogió, y Ashley fue asesinada en su casa; otra diferencia es que Ashley se autoidentificaba como mujer, y esto no lo sabemos de Jorge; la similitud en ambos se relaciona con que tanto la ambigüedad de Jorge como la presencia de mujer de Ashley, rompían ciertas normas de género y sexualidad e incluso la idea de ‘engaño’ (en la expresión de: “no sabía que esa persona ‘era un hombre’”) surgió como parte de las argumentaciones en los procesos llevados a cabo. Ambos casos present

La teoría queer evidencia que los entendimientos sociales y significados culturales que pautan una naturalización de la relación causal entre sexo, género y sexualidad son formas de sostener una ideología obligatoria de heterosexualidad

tan la marcada violencia de odio contra lo que no se comprende.

En el caso de Jorge, su asesino se acogió a la defensa del ‘gay panic’ o sea, el hombre que lo asesinó argumentó que fue el ‘descubrir’ que Jorge no era mujer la razón por la cual entró en pánico, y por eso le asesinó. Ni siquiera la evaluación médica psicológica permitió espacio para esta defensa. La sentencia de 99 años de cárcel no incluyó la implementación de ‘crímenes de odio.’ Varios tipos de activismo gay se han apropiado del cuerpo de Jorge para argumentar a su favor —sobresaliendo el auto-proclamado

“activista de derechos humanos” Pedro Julio Serrano.²⁰ También existen activistas en contra de la pena de muerte y que rechazan la implementación en Puerto Rico de la ley federal por entender que la actitud de la gente es una de ‘ojo por ojo’ y no de rehabilitación o tradicionalmente de corrección.²¹ Este caso de la

²⁰ Por supuesto, cada crítica tiene sus límites. De la misma forma en que algunos criticamos la postura colonialista (o el protagonismo) de Pedro Julio en ir a Puerto Rico a imponer agendas políticas o marcos de regulaciones o leyes federales sobre los puertorriqueños (Puerto Rico como territorio puede decidir ciertas leyes y ya ha tenido una en contra de la pena de muerte, distinta a algunos estados de EEUU), también es productiva su visibilidad. Mucha gente se beneficia de ver un líder como Pedro Julio en la televisión, e identifican sus familiares LGBT con la lucha de Pedro Julio. Los medios de comunicación también le buscan (a veces indiscriminadamente) y sirve como *advocate* (de nuevo, auto proclamado como tal) para miles de personas LGBT en la isla.

²¹ Véase el artículo *Durmiendo con el Enemigo*, por Jorge Irizarry Vizcarrondo, abogado puertorriqueño residente entre Nueva York y Puerto Rico, en *Claridad: el periódico de la nación puertorriqueña*, 24-30 de junio de 2010, y el suplemento edición especial “En Rojo: Convivir Con Orgullo” (primer suplemento del periódico socialista puertorriqueño que se dedica a la comunidad LGBT en la historia del mismo).

forma en que muchas personas (no solo Pedro Julio Serrano) se apropian del cuerpo de alguien que se presenta ambiguamente en términos de su identidad de género y no de forma homonormativa, es indicativo de lo que Judith Halberstam comenta sobre los mártires que son cuerpos consumibles —tanto por los medios de comunicación, por el Estado, por las organizaciones de intereses políticos LGBT, como por las masas de clase media o alta— aunque difícilmente tienen los mismos riesgos de ser violentados a tal cabalidad como las personas con experiencia de vida trans. Se marcha y se defienden los derechos, pero por el miedo que se internaliza cuando hay violencia: el miedo de pensar en la posibilidad, por menor que sea, de que nos pueda pasar a nosotras/os.

A diferencia del caso de Jorge, que era un poco más joven, Ashley era mayor, más conocida, y querida dentro y fuera de las comunidades LGTTT en Corozal, donde residía, y en otros lugares de la isla. Mujeres y hombres hétero y no-trans se volcaron en su frustración ante lo que comúnmente se llamó un vil crimen: a pesar de ser vista como trans, al ser dueña de su salón de peinados, y visible en su comunidad, Ashley reunía las cualidades a las que Irving se refiere cuando alude a “hacer ‘productivo’ el cuerpo transexual.” Y sin embargo, Ashley también fue violentada, porque su mera existencia era la encarnación de una ruptura de patrones jerárquicos de género y visiones esencialistas de sexo, ambas radicalmente desarraigadas por su experiencia de vida.

En la próxima sección, exploro varios ejemplos, documentales latinoamericanos que nos permiten explorar la intersección compleja en la que se ubica a las mujeres con experiencia de vida trans en la sociedad contemporánea. Ciertamente, muchas mujeres trans tienen vivencias similares en otras regiones y contextos del mundo; el proyecto es demostrar las narrativas de deseo y violencia, y contextualizarlas para proveer un análisis de sus significados.

Las representaciones trans desde los medios (y otros espacios) en América Latina

Los medios de comunicación se han internacionalizado y transnacionalizado de forma tal que una telenovela mexicana se puede ver en países asiáticos o europeos. El impacto de este fenómeno cuasi-globalizante es tal que ciertas figuras se reproducen en ese desplazamiento. En una investigación sobre los medios (McMillin 2007) se observa la fijación con presentar figuras femeninas de formas que permiten imponer una ideología de género jerárquica y tradicional, donde la mujer (como figura) es castigada cuando se aleja de dichas formas tradicionales de género; en muchos de estos casos mediáticos, se disciplina a la prostituta y a la campesina. Las representaciones trans también ofrecen una lectura donde ser mujer trans y ocupar espacios ‘públicos’ de por sí transgrede normas

sociales; si además se es mujer trans y se ‘engaña’ a su interlocutor (en la calle, en la iglesia, en la universidad o espacios sociales) la penalidad aumenta. Los trabajos cinematográficos que se enfocan en mujeres trans en América Latina representan estas realidades.

El documental *Translatina* (2010), inicialmente enfocado en las experiencias de mujeres trans en Lima, Perú, y subvencionado en colaboración con varias agencias de prevención de VIH/SIDA (como la Organización Panamericana de Salud), eventualmente se enfoca en mujeres trans en toda América Latina. Este documental muestra una cruda realidad sobre la experiencia de mujeres trans, incluyendo jóvenes de 16 y 17 años ejerciendo la prostitución. El documental es prescriptivo en su finalidad de presentar a las mujeres trans como trabajadoras sexuales que, aunque son vulneradas, también son violentas, o resisten una re-socialización al mercado de trabajo formal; pero tiene, por momentos, aperturas donde se ofrecen matices más complejos sobre la experiencia de mujeres trans; en algunos pasajes hay discusiones que ilustran las razones estructurales por las cuales muchas mujeres trans hacen trabajo sexual, como lo son la expulsión del hogar, así como de la educación (primaria o secundaria), y el no tener vivienda. En una breve muestra de una presentación, Jana Villaizán, una activista trans del Perú, dice:

Primero que todo, el trabajo sexual, aparte de ser una forma de conseguir recursos, es también una forma de socialización, como la peluquería. Es una forma de conocer, de reunirse, con algunas, y otras como yo, que me dicen las cosas maravillosas que ocurren allí... y también me cuentan de sus sufrimientos. Pero es ahí donde hago amigas, donde me tomo un trago, conozco a un hombre. Y ese cuerpo, mutilado, humillado, deshonrado, en ese momento es “el” cuerpo, soy la diva, la diosa, la vedette, la más fuerte en el mundo, los hombres me buscan, y soy hermosa. También es un espacio donde ejercitas tu sexualidad, mi sexualidad, con una socialización de hombre, [donde] con una energía biológica de mi realidad, es completamente plena. [Y a veces] voy a gustarme de hombres con los que no uso un condón porque están ricos.

Dentro de todo ese texto del documental, donde se muestra a las mujeres transsexuales como una población con estimados de vida cortos, y con riesgos que otras comunidades no aguantarían, dentro de la presencia de todos los factores negativos, una activista habla del placer, de lo que significa ‘hacer la calle’ (y como la calle, en respuesta, te hace a ti, como mujer) y de la validación y reconocimiento que trae trabajar en prostitución para poder edificarse como mujeres. Y en vez de relacionar, casi automáticamente, al trabajo sexual como algo negativo, Jana lo documenta como un espacio que da apertura a muchas más cosas. Que el VIH sea para algunas/os observadoras/es el centro de estudio, y

que para ellas/os, por ende, las mujeres trans sean 'foco de infección,' no borra esta otra realidad plasmada acá por algunas de las activistas, dispuestas a hablar del placer, y no solo del riesgo o el dolor.

Hay algunas instancias donde lo agencial se activa como narrativa deseada. En el momento del cierre del documental, la activista Colombiana Valentina Riasco comenta:

Lograr el vínculo social, la inclusión, ver a las mujeres trans en un espacio que no sea el trabajo sexual como obligación, sino como una opción. Si yo quiero ser trabajadora sexual lo puedo ser, pero si yo quiero ser odontóloga, o presidenta de mi país, también pueda llegar a serlo.

Aunque es un poco ingenuo, y utópico, el pensar que las mujeres trans deciden utilizar un espacio de comercio sexual, y más aún que podrían llegar a ser presidenta de un país, el texto amerita atención por la fuerza agencial de la enunciante. Querer llegar a tener el espacio del trabajo sexual como opción es un devenir utópico, que aún no llega (Muñoz 2009). Pero este ejercicio de abrirse paso y asumir una responsabilidad de salir del trabajo sexual es parte del marco neoliberal, internalizado por algunas compañeras trans, sin el reconocimiento de los factores estructurales. Colombia no es un país ajeno a estas percepciones de asumirse como sujeto de derechos: en festivales y *fashion shows*, como Bogotrans (que ya lleva cinco años en operación), se capacita a mujeres trans sobre el estilo, postura, modelaje, maquillaje, y vestimenta, para hacer un recorrido por la pasarela Bogotana, dentro del Festival Internacional de la Moda. En videos que recopilan observaciones y expresiones de algunas de las modelos, es evidente como ese discurso de "salir de la calle" es internalizado por muchas.²² Tal vez, para algunas, la calle ya las formó, ya las hizo. Tal vez, para algunas, en su identidad de género, la calle ya no hace falta.

Bogotá es una ciudad de extremos, y las mujeres trans encarnan muchas de estas vivencias a polos opuestos: por un lado, es posible mudarse a Bogotá, comúnmente por el desplazamiento forzado en otras regiones del país, y ocupar espacios de trabajo sexual donde las mujeres trans pueden trabajar y sostenerse;

La noción de placer es necesaria para rebasar la imposición capitalista de la enajenación del cuerpo

²² Para consideraciones estructurales, e información sobre Bogotrans, incluyendo críticas al respecto, refiérase a la siguiente página web: <http://www.american.edu/cas/news/salvador-vidal-ortiz-trans-populations-colombia.cfm>.

por el otro, las opciones de trabajo no son tantas, ni se presentan tan seguido, como para participar de la economía formal. Como ejemplo clave cito la propuesta del alcalde Gustavo Petro de canalizar la fuerza laboral transfemenina en 100 empleos en el Transmilenio (el sistema de buses en Bogotá), para erradicar el trabajo sexual como fuente de ingreso. Es importante recalcar que las mujeres trans pueden ganar diez o más veces lo que se ganarían en un trabajo de salario mínimo con la Alcaldía; tampoco disfrutarían ante el constante acoso de las/os usuarias/os del sistema de bus, y tomaría mucho tiempo adaptarse al trabajo diurno, y las agendas de tiempo heteronormativas (Halberstam 2005). Y a la vez que estas propuestas se materializan (propuestas simbólicas neoliberales para responsabilizar a las mujeres trans de su realidad, y excusar al gobierno de su responsabilidad), el gobierno da un alto cargo en la Gestión Corporativa de la Secretaría de Integración Social a una mujer trans, Tatiana Piñeros Laverde. Esa única silla se supone que representa, en las palabras de Irving, una forma de ofrecer un solo trabajo, para entonces influir en todas las otras mujeres trans, para que vean que 'ellas también pueden.' Mientras tanto, el sistema capitalista sigue en movimiento, y la mayoría de las mujeres trans continúan en el campo del trabajo sexual.

En el documental colombiano *Putas o Peluqueras* (2011), se repite la narrativa de las mujeres trans —en Bogotá, Cali y otros lugares del país— que acceden al trabajo sexual como única opción. Aunque algunas defienden el espacio como uno de logros económicos, la mayoría lo declaran un espacio difícil, con explicaciones similares a las ya vistas. Son pocas las personas que ilustran una explicación estructural de los asuntos que llevan a muchas mujeres trans a la prostitución, muchos de ellos programados por el Estado y manejados por la policía. Y en muchas instancias, se construye a la persona trans como difícil, como problemática, como la que crea altercados, cuando es su localización dentro de espacios estructurales de marginalización la que se invisibiliza en el proceso.

Pedro Julio Pardo, director de la Fundación Santamaría, que se enfoca en servicios y apoyo a personas trans, explica puntualmente, muy en relación a este tema, las violencias:

De hecho denunciamos tres cosas fuertemente dentro de nuestra organización: la violencia social, la violación de derechos humanos, y el abandono estatal. Porque están abandonadas completamente: no tienen estudio, no tienen educación, no tienen salud, no tienen vivienda, y el único trabajo del que pueden 'gozar,' entre comillas, tampoco se lo están permitiendo, a través de la fuerza policial. No se debe permitir, no se puede permitir que se discriminen, aquí tiene que haber cupos de participación por discriminación positiva para mujeres trans, claro luego vamos a ver mujeres trans en un banco, abogadas, taxistas... Seguirán habiendo putas, las que quieran serlo... pero

que no sea la imposición de una sociedad que luego las hace ver como las malas, que es lo más macabro de esa situación. No solamente que se les arroja, se les discrimina, sino que ahora se justifica en su identidad las violaciones de derechos humanos. Y lo peor, como decía yo, lo más macabro, es que las malas son ellas, ellas son las peligrosas, ellas son antisociales, las cortacaras, ellas son bulliciosas...

Esto es crucial para entender —y problematizar— los estereotipos que se tienen de la mujer trans como problemática. El documental articula una intención de pensar la multiplicidad de posibilidades para mujeres trans, pero entendiendo el momento (el ahora) que requiere de un análisis y unas herramientas para lograr un análisis y acción social al respecto. Colombia es, dentro de los países latinoamericanos, uno que continúa estrechando lazos de trabajo fuertes entre comunidades trans, espacios LGB, y la sociedad colombiana en general, aunque continúa luchando con el Estado para unos reconocimientos que sobrepasen el argumento superficial de diversidad y de igualdad comúnmente utilizado en el contexto neoliberal global de derechos humanos.

En otro documental, de Argentina, *Furia travesti: una historia de trabajo* (2009), se plasma la posibilidad, ya tangible, de una forma incorporada en el sistema del Estado para apoyar a mujeres trans a hacer costura, llamada la Cooperativa Textil Nadia Echazú.²³ Muchas de las mujeres trans entrevistadas relatan sus experiencias con el trabajo de la calle, para hablar del trabajo de costura. El documental contrasta los agentes gubernamentales (con sus narrativas ideológicas de derechos y deberes, y de capacidad decisional y agencial), y las mujeres trans en su experiencia diaria.

Las posturas de empleados gubernamentales son, de por sí, dignas de atención. Como ejemplo, me refiero a Enrique Deibe, Secretario de Empleo del Ministerio de Trabajo de la Nación, quien dice:

Para nosotros, apoyar a la cooperativa Nadia Echazú permitió de alguna manera introducir una nueva línea de trabajo dentro de lo que era el apoyo a las empresas recuperadas y a las empresas autogestionadas por trabajadores... Un grupo de travestis decidieron emprender, *un camino diferente* al que venían realizando, salir del esquema de la prostitución y buscar una alternativa productiva, generar un espacio colectivo donde el trabajo, la producción, sean el objetivo y el desarrollo de su futuro, y de sus posibilidades de crecimiento y desarrollo... Creemos desde el Ministerio de Trabajo en las posibilidades de lo que muchas veces se plantea como personas inempleables;

²³ Furia Travesti se puede ver en su totalidad (25+ minutos) en el siguiente enlace: <http://vimeo.com/39148707>.

para nosotros, toda persona tiene posibilidades de incorporarse al mercado laboral, o de generar una propia actividad productiva, o de incorporarse a algún emprendimiento... Nosotros no queremos hacer una oficina de empleos para discapacitados, una oficina de empleos para jóvenes, una oficina de empleos para mujeres, la oficina de empleos es para todos los trabajadores y trabajadoras desocupadas y desocupados que tienen problemas de empleo.

La táctica homogeneizante de humanizar y deshumanizar, a la vez, a las travestis, es evidenciada en esta porción: primero, con señalar a este grupo de mujeres trans como seleccionando un camino diferente, pues es que estas mujeres de la cooperativa quieren dejar el trabajo sexual (asumiendo que pueden sobrevivir sin hacerlo); y luego, con que no se pretende ofrecerles servicios específicos que las reconozcan como trans, sino que, como cualquier otra persona, tienen derecho al servicio burocrático del Estado. No es necesario ver el video para entender que esto es una estrategia neoliberal de paternalismo y falta de reconocimiento de las barreras estructurales que enfrentan las mujeres trans. Pero el asunto de cómo la ciudadanía se negocia y es interceptada por otros actores va más allá de la mera condescendencia hacia las mujeres trans; también se da por la fascinación con ser trans. Diana Maffía, Legisladora de la Ciudad de Buenos Aires, ilustra un poco esta mezcla de fascinación y curiosidad con lo trans, aunque también nos ofrece un entendimiento sobre las evacuaciones sociales a las que viven expuestas las personas trans:

Como me interpela ese cuerpo, a mí, como me interpela a mí, que tengo una sexualidad de las dominantes, de las hegemónicas: yo soy una mujer heterosexual. Como interpela a un varón, un cuerpo de alguien que ha nacido con una genitalidad masculina y que no quiere ni usar las ventajas de la masculinidad de una sociedad patriarcal, ni siquiera portarse como varón, sino que ha feminizado su cuerpo y de cierto modo ha traicionado el género para el cual fue asignado por su genitalidad. Pero que además no quiere renunciar a su genitalidad... La interpelación de las travestis, del cuerpo travesti, al resto de las sexualidades, incluso a la homosexualidad gay o lesbiana es muy fuerte, y entonces son cuerpos que despiertan mucha agresividad por el temor de revisar la propia identidad... Ciertamente vivimos en una sociedad capitalista en que la ciudadanía está bastante restringida por el mercado. Esto quiere decir que, si sos un sujeto con una sexualidad diversa, y por lo tanto sos expulsado, si sos un sujeto que en sus estructuras subjetivas y familiares no responde a la expectativa social, entonces estás expulsado de la vida cotidiana, y si encima sos un sujeto que no es capaz de insertarse en el mercado, quedás afuera de muchísimas maneras...

Esa exclusión estructural es evidenciada por Maffía en este análisis que narra vivamente. Aunque termine en el mercado y la productividad, igual es importante en tanto aporta a pensar en las series de exclusiones vividas. (En defensa de Maffía, el o la “travesti” es un término más ambiguo que se utiliza en Argentina y Brasil, donde no se marca como mujer trans específicamente, aunque para algunas personas pueda tener este referente.) Ella crea una descripción de la jerarquía que enfrentan las travestis *vis à vis* la gente gay y lésbica, y además —y este es un punto extremadamente necesario— las mismas despiertan una violencia y agresividad espeluznantes, como dice ella, “por el temor de revisar la propia identidad” de quienes se la encuentran.

Alfredo Grande, médico psiquiatra y psicoanalista argentino, comenta respecto a la potencialidad del cooperativismo:

Al principio cuando hablaba de cooperativismo, siempre había murmullos: ¿qué tiene que ver el cooperativismo con la salud mental, con el travestismo?... Como si el marco laboral fuera siempre, a menos que se demuestre lo contrario —Y muchas veces no se demuestra— el capitalismo. Esto es muy importante porque para el capitalismo, el trabajo es siempre trabajo forzado, es decir, entre tantas cosas que el capitalismo disloca, disloca placer de trabajo; el trabajo tiene que ser necesariamente algo desagradable, cuya única retribución es un magro salario, honorario, estipendio, pero que, en sí mismo, no da placer... Me parece necesaria una cooperativa de trabajo donde se produzca, donde haya labor, donde haya creatividad, donde haya un producto donde yo me pueda reconocer; son condiciones de existencia mucho más favorables para que ese ser sea un ser pleno, no un ser de la culpa, sino un ser del deseo...

La noción de placer es necesaria para rebasar la imposición capitalista de enajenación. Aunque el trabajo sexual presente riesgos, también les provee espacios alternos de socialización, de autovalidación y reconocimiento por sus clientes. Esto se pasa de largo en la observación de Alfredo, en tanto el análisis se concentra en el amor o deseo al trabajo. Y claro, en este análisis se supone que el coser dé más placer que el trabajo sexual, aunque no devengue ingresos y sustentación material para lograr sobrevivir. Más importante es el resultado: ser un ser ‘pleno’ es el trabajar para hacerse un ser del deseo y no de la culpa. Las mujeres en la cooperativa, que también renuncian a su visión del mercado de trabajo sexual, lo hacen como forma de validarse dentro del mercado laboral formal, como si Irving estuviera interpelando ese análisis de ‘ciudadano’ donde ser ciudadano no se supone que incluya ser puta.

He tratado de situar, con casos de América Latina, documentación que ilustra las vivencias de deseo y violencia que estructuran la vida de muchas mujeres trans. Hay muchos otros documentales y estudios de caso que se pueden

utilizar para entrelazar estos cuerpos de literatura y marcos teóricos. Es crucial continuar investigando casos de violencia, como también manejar la información de mujeres trans, para rescatar las muchas posibilidades de estudio, no tan solo la violencia, en estos espacios de riesgo y de satisfacción.

Conclusión

Los crímenes basados en orientación sexual e identidad de género tienen que ser contextualizados según el espacio en el que ocurren, la forma en la que se cometen los asesinatos (la violencia y la constante iteración de desprecio u odio en un desmembramiento de un cuerpo debe requerir una lectura como 'crimen de odio,' independientemente de cómo se maneja la exclusión de una pena de muerte en territorios como Puerto Rico), y otras circunstancias. Teorizando desde los márgenes, se puede argumentar que la presencia de Jorge tanto como la de Ashley desquiciaban constructos heteronormativos que requerían, en la mente de los asesinos (al igual que en la psiquis de la sociedad) una reconfiguración que 'justificó' los asesinatos. Las mujeres trans que se prostituyen son, igualmente, parte de un sistema que las excluye y expulsa con cada oportunidad que tiene, y es necesario rebasar esos prejuicios estructurales.

Al mirar a través de los estudios trans, la corporalidad, y la teoría *queer*, el significado de estas violaciones de los derechos humanos, de personas con experiencia de vida trans, podemos explorar cómo la noción de liminalidad (los márgenes) nos puede ayudar a entender los procesos sociales de categorización (o exclusión, al nivel extremo de asesinato) bajo los constructos de género y sexualidad. A la vez, el desplazamiento de géneros y sexualidades periféricas en esferas donde institucionalmente se les ha acostumbrado/forzado a estar (como el campo del trabajo sexual), además de su lectura social ambigua que rompe patrones heteronormativos (de sexo ≠ género ≠ sexualidad) crea conflicto/violencia/muerte. Inclusive diría que Ashley, que vivía fuera de los espacios estereotipados como espacios relegados a mujeres trans, rompe más fuertemente aún la expectativa de que las mujeres trans están faltas de humanidad. Esto, lamentablemente, nos mueve a pensar en Irving y la categorización de cuerpos productivos para la sociedad, y lo que ello implica, pues sigue devolviendo las mujeres trans en el campo de trabajo sexual.

A su vez, los documentales nos muestran una tridimensionalidad que podemos asumir implícita en los casos de asesinatos como el de Jorge. Es importante repensar las posibilidades de espacios públicos y de trabajo sexual, además de pertinente, para entender tanto la necesidad como la atracción al espacio del trabajo sexual (no asumamos que siempre se está en el espacio de trabajo sexual, trabajando) y los resultados que se producen en dichos espacios. Las mujeres

con experiencia de vida trans tienen la capacidad, y resiliencia para ser agentes de deseo y no solo víctimas de violencia.

Existe la necesidad de trabajo que le permita a mucha gente sobrevivir, como también sobrellevar los retos de un momento histórico en el que las personas trans son vistas como desechables, son tiradas al río o son menospreciadas en todo momento.²⁴ Las luchas por derechos a nivel del Estado no otorgan los derechos a las personas que protagonizaron la lucha, pero sí hacen que podamos imaginar un futuro en el presente. Ofrecer una visión crítica respecto a lo que implica ese devenir de ciudadana/o trans, sin el menosprecio a las condiciones, más bien enfocado en las posibilidades del deseo dentro de su experiencia del día a día nos permitirá pensar más allá del riesgo.

Referencias

- Aguiluz Ibargüen, Maya. «Epílogo: Cuerpos y Corporalidades: Microacercamientos.» En *Corporalidades*, de Maya Aguiluz Ibargüen y Pablo Lazo Briones (Coords), 381-396. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH-UNAM), y Universidad Iberoamericana, 2010.
- Agustín, Laura. *Sex at the Margins: Migration, Labour Markets and the Rescue Industry*. 2007. London, Zed Books, 2007.
- Arango Gaviria, Luz Gabriela, Jeisson Alanis Bello Ramírez, y Sylvia Alejandra Ramírez Ramírez. «Género, Belleza, y Apariencia: La Clientela de Peluquerías en Bogotá.» *Nómadas* 38 (2013): 184-200.
- Bobel, Chris, y Samantha Kwan (eds.). *Embodied Resistance: Challenging the Norms, Breaking the Rules*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 2011.
- Corber, Robert J., y Stephen Valocchi(eds.). *Queer Studies: An Interdisciplinary Reader*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003.
- De la Dehesa, Rafael. «Global Communities and Hybrid Cultures: Early Gay and Lesbian Electoral Activism in Brazil and Mexico.» *Latin American Research Review* 42 (2007): 29-51.
- Devor, A. *FTM: Female To Male Transsexuals in Society*. Bloomington, IN.: Indiana University Press, 1997.
- Elliot, Patricia. *Debates in Transgender, Queer, and Feminist Theory: Contested Sites*. Burlington, VT: Ashgate, 2010.
- Escobar, Manuel Roberto. «La politización del Cuerpo: Subjetividades Trans en

²⁴ Como ejemplo, véase artículo de Lohana Berkins al momento de pasar la ley de identidad de género en Argentina: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-2444-2012-05-11.html>.

- Resistencia.» *Nómadas* 38 (2013): 132-149.
- Halberstam, Judith. *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: NYU press, 2005.
- Irving, Dan. «Normalized Transgressions: Legitimizing the Transsexual Body as Productive.» *Radical History Review*, 2008.
- Lorber, Judith, y Lisa Jean Moore. *Gendered Bodies: Feminist Perspectives*. New York: Oxford University Press, 2011.
- McMillin, Divya A. *International Media Studies*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007.
- Meyerowitz, Joanne. *How Sex Changed: A History of Transsexuality in the United States*. Boston, MA: Harvard University Press, 2002.
- Muñoz, José E. *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. NYU Press, 2009.
- Namaste, Viviane K. *Invisible Lives: The Erasure of Transsexual and Transgendered People*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2000.
- . *Sex Change, Social Change: Reflections on Identity, Institutions, and Imperialism*. Canada: Women's Press, 2005.
- REDLACTRANS. «La noche es otro país: Impunidad y Violencia contra mujeres transgénero defensoras de derechos humanos en Latinoamérica.» 2013. <http://redlactrans.org.ar/site/wp-content/uploads/2013/05/Violencia-e-impunidad-Espa%C3%B1ol.pdf> (último acceso: Junio de 2013).
- Rich, Adrienne. «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence.» *Signs* 5,4 (1980): 631-660.
- Rodríguez-Madera, Sheilla y José Toro Alfonso. «Health and HIV Prevention: Needs Assessment Studies from Transgender Communities across the United States.» Editado por Walter Bockting y Eric Avery, 113-122. New York: The Haworth Press, 2005.
- Rubin, Henry S. *Self-made Men: Identity and Embodiment among Transsexual Men*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 2003.
- Ruiz-Junco, Natalia y Salvador Vidal-Ortiz. «Autoethnography: the sociological through the personal.» En *New Directions in Sociology: Essays on Theory and Methodology in the 21st Century*, editado por Ieva Zake y Michael DeCesare, 193-211. Jefferson, NC: McFarland Publishers, 2011.
- Schilt, Kristin. *Just one of the guys?' Transgender Men and the Persistence of Gender Inequality*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2011.
- Stryker, Susan. «Transgender Studies: Queer Theory's Evil Twin.» *GLQ* 10, 2 (2004): 212-215.
- Stryker, Susan, Paisley Currah, y Lisa-Jean Moore. «Introduction: Trans-, Trans, or Transgender?» *Women's Studies Quarterly* 36, nº 3-4 (2008): 11-22.
- Vidal-Ortiz, Salvador. «Queering Sexuality and Doing Gender: Transgender Men's

Identification with Gender and Sexuality.» En *Gendered Sexualities (Advances in Gender Research 6)*, editado por Patricia Gagné y Richard Tewksbury, 181-233. Kidlington, Oxford, UK: Elsevier Science, 2002.

Vidal-Ortiz, Salvador. «The Figure of the Transwoman of Color through the lens of 'Doing Gender'.» *Gender & Society* 23 (2009): 99-103.

Viteri, María Amelia, José Fernando Serrano, y Salvador Vidal-Ortiz (eds). «Dossier: ¿Cómo se Piensa lo *queer* en América Latina?» *Iconos* (FLACSO-Ecuador) 39, nº 15,1 (2011): 47-60.

Waskul, Dennis D., y Phillip Vannini. «Introduction: the body in symbolic interaction.» En *Body/Embodiment: Symbolic Interaction and the Sociology of the Body*, 1-18. Hampshire, UK: Ashgate, 2006.

Documentales

Furia Travesti: Una Historia de Trabajo. 2009. Argentina, Mediometrage documental, 26: 58 segs., realización Amparo González Aguilar. Grupo de Cine Tropicália, Producción Cooperativa Nadia Echazú. En línea <http://vimeo.com/39148707>

Putas o Peluqueras. 2011. Dirección: Yagé Producciones. Colombia.

TransLatina. 2010. Director: Felipe Degregori. Buena letra Producciones. En línea (versión corta) <http://vimeo.com/14963231>

José Ricardo Gutiérrez Vargas*

Imagen-carne e imagen-gesto. Una propuesta metodológica para *corporalizar* lo mirado

Mirar el vacío no es sinónimo de contemplar una mera vacuidad. Es, contrariamente, mirar nuestro alrededor, los susurros que articulan nuestro día a día. El aire se colma de infinitas imágenes. La invisibilidad se convierte en el blanco del ojo que mira. El espacio no-matérico se vuelve guiño y sigilo. La lucidez de un sueño que se huele y se toca. El vacío se encarna cauteloso y se hace cuerpo...

Resumen | Este artículo aborda cómo la relación dialéctica entre lo que he llamado, metafóricamente, imagen-carne (elementos referenciales e icónicos de la imagen que construyen su explicación) e imagen-gesto (el acontecimiento visual en sí mismo que refiere a la comprensión de lo visto) conforman una interpretación hermenéutica de la imagen que más allá de reiterar maneras fundacionales de entender los discursos visuales exclusivamente a partir de su naturaleza fenomenológica y contemplativa, los supone como una manera de desposeer a los sujetos y sus cuerpos. El encuentro imagen-sujeto ya es indicio de una desposesión del cuerpo, pues no es sólo el sujeto quien mira la imagen, sino la imagen que mira al sujeto. Así, propongo articular una propuesta metodológica, a partir de este supuesto, que permita entender cómo se lee la imagen y cómo se corporaliza a partir de su acción, de su performatividad. Para ello, sembraré a lo largo de mi exposición una serie de "relatos visuales" vinculados a las disidencias sexuales, que funcionarán en sí mismos como ejemplos de dicho postulado metodológico, basado en el montaje de la imagen y la imaginación que éste desencadena.

Flesh Image/Gestual Image. A Methodological Approach in Order to Embody the Seeing

Abstract | This article approaches the dialectical relationship between flesh-image (iconic and referential elements of the image which are part of its explanation) and gesture-image (the visual event itself which refers to the comprehension of the image) that shape an hermeneutical interpretation of the image, which goes beyond its understanding as a phenomenological and contemplative element assuming it as a way to dispossess the subjects and their bodies. The image-subject encounter is a trace of a dispossession of the body, because it is not only the subject who gazes at the image, but also the image that gazes at the sub-

* King's College, University of London.

ject. Thus, I aim to articulate a methodological proposal, based on this idea, which allows understanding of how the image is read and how we embody it through its action-performativity. In order to analyze this, I will take several “visual stories” related to the sexual dissidences that by themselves work as examples of this methodological proposal that is based on the montage of the image and the imagination that it triggers.

Palabras clave | imagen – lenguaje visual – cuerpo – performatividad – exocerebro

Keywords | image – visual language – body – performativity – exocerebrum

Introducción

LO QUE ESTE TRABAJO se propone no tiene la intención de desvelar el “misterio” de la imagen, si es que éste existe, sino ir bordeando sobre una metodología que haga plausible su interpretación y el entendimiento de su acción. La imagen es capaz de actuar y configurar los discursos, las maneras de ver. Es una manera de explicar el lenguaje visual, lo que no quiere decir resolver el enigma de su comprensión. Existe una necesidad actual de encausar una alfabetización visual, si aceptamos que las sociedades se han vuelto espacios que están permanentemente conectados con el consumo y la producción de imágenes.¹ De este modo, la pertinencia de mi investigación se basa en las aportaciones que pueda brindar a los sistemas educativos en términos de interpretar las imágenes, pues las instituciones académicas deben entenderse como escenarios de formación y acción políticas. Sin embargo, ello excede los límites de este trabajo y en realidad me enfoco al planteamiento metodológico que se inscribe como parte de una labor que aspira a tener un alcance más amplio.

Es necesario aclarar que esta inquietud nace de la participación en un seminario *Estudios del Cuerpo* (2013), pues el ir y venir de sus sesiones me ha aclarado la posibilidad de considerar el cuerpo no sólo como un elemento de análisis dentro del estudio de la imagen, sino como un factor epistémico que forma parte fundamental del entramado metodológico que aquí presento. En ese sentido hago especial referencia a la ponencia de Alicia Lindón, en la que se estableció la

¹ Vale la pena aclarar que las imágenes han dejado de ser producidas solamente por los grandes complejos mediáticos, incluso más allá del mismo arte. Basta con considerar las dinámicas de su producción en espacios sociales de la red (Facebook, Instagram, Twitter, entre otros), donde la fotografía, tomada principalmente con dispositivos móviles, se vuelve una manera de enunciamiento autobiográfico (biografías visuales). Las biografías visuales funcionan como una recuperación de las experiencias ordinarias, es decir, que hay un reconocimiento de que nuestra vida social está en circulación cuando nos enfrentamos con las imágenes, que día a día, vemos en la red.

pertinencia de considerar el cuerpo y las emociones para estudiar otras problemáticas.² La corporeidad emerge en el proceso de investigación de la imagen. El cuerpo ya no es sólo un presupuesto analítico, sino que se presenta como un postulado epistemológico dentro del estudio de la imagen. No sólo por los cuerpos que se muestran, sino por las formas/maneras en que la imagen es encarnada a partir de la imaginación. En pocas palabras, esto no es una investigación que haya desarrollado previamente, sino el curso de una trama, de un proceso: una metodología que ha encontrado en la categoría cuerpo, una manera de afectar nuestras identidades por medio de la forma en que la imagen actúa.

Los relatos visuales que retomo de algún modo ponen a prueba mis conjeturas sobre la imagen, las cuales se aproximan más a una dinámica interpretativa que de verificación empírica. No hay una interpretación verdadera sobre la imagen que sea concluyente, sino una validación que es más argumentativa y por lo tanto de naturaleza polémica. La imagen, al referirse a la acción humana, no constata un hecho, sino que abre un proceso de validación basado en el disenso que exige apelaciones y refutaciones sobre lo que se dice de la imagen. No hay una última palabra en el estudio de las humanidades; si así fuera, ésta sólo podría imponerse por medio de la violencia. Por esa razón, los párrafos que a continuación se bosquejan, sólo pueden entenderse y considerarse como un punto de partida, jamás como un punto de llegada definitivo. Tomando en cuenta lo anterior, el presente artículo se divide en dos partes:

La primera hace referencia al punto primigenio que se da entre la iconicidad de la imagen (su carne) y su comprensión (su gesto).³ Ello conforma un núcleo dialéctico que ayudará a la interpretación de lo mirado desde una perspectiva

2 Esta idea fue expresada en la ponencia titulada: "Las múltiples dimensiones en la construcción de la relación espacialidades y corporalidades", de Alicia Lindón, presentada en el Seminario de investigación avanzada Estudios del Cuerpo (ESCUE), coordinado por Maya Aguiluz Ibargüen, y llevado a cabo entre junio y septiembre de 2013, en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

3 Lo que entiendo por carne de la imagen es aquello que ofrece la imagen en sus superficies: color, formas, tamaños. Es su carne, lo que la expone ante la mirada. Por otro lado, la imagen-gesto es la imagen como acontecimiento, como evento que irrumpe en una continuidad cronológica. Dicho acontecimiento, al igual que en el habla, aparece y desaparece. A diferencia de la escritura, que es capaz de fijar el discurso en una forma léxica y sintáctica, la imagen fija el discurso de otra manera: a partir de su ausencia. "Lo mirado está en transformación permanente. Así, por ejemplo, cuando se mira una foto hay un silencio que es capaz de comunicar. La foto, independientemente de que intente contar una historia o no, está en constante transformación activando una facultad de interpretación en donde quedan anudadas las evidencias de los detalles, pero también la sutileza de un sentido que nos permite *fijarnos en la imagen*. Es una fijación que nos indica que algo ha cambiado y no tanto porque la foto haya sido modificada, sino porque se ha percibido su invisibilidad, su silencio que viaja en el tiempo y nos toca" (Gutiérrez 2013, 52).

hermenéutico-fenomenológica.⁴ Sin embargo, para llevar a cabo dicha empresa interpretativa es necesario pasar a un segundo nivel. Para ello, propongo una metodología que nos ayudará a discernir la acción de la imagen. Es aquí donde echo mano de la categoría “performatividad de la imagen” para entender cómo por medio de su montaje y la imaginación que desencadena, el lenguaje visual es capaz de traducirse en acción humana, en una corporalidad que evocará lo visto, pero no como una reminiscencia visual (o una calca mental de la imagen), sino como un sentido que se prolongará de manera ininterrumpida en la conformación de nuestra subjetividad pues,

La imagen se convierte en una parte de los circuitos neuronales, si aceptamos la idea de que es parte de una red social y cultural externa que funciona como si fuese parte de esos circuitos

como apunta Ricoeur, “no hay autocomprensión que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos” (2010, 31). Cuando corporalizamos la imagen ésta no deja de ser una cuestión extracorpórea que, sin embargo, se encarna de una manera peculiar: se constituye como un área liminal entre lo mental y lo no mental. De cierta manera, las imágenes se convierten en los “recipientes” donde las ideas son depositadas. Incluso, podríamos afirmar, siguiendo la hipótesis del antropólogo mexicano Roger Bartra (2012) del exocerebro,⁵ que las imágenes funcionan como una especie de prótesis de nuestro cerebro que nos ayudan a interpretar lo real. La imagen se convierte en una parte de los circuitos neuronales, si aceptamos la idea de que es parte de una red social y cultural externa que funciona como si fuese parte de esos circuitos.

La imagen, como ya lo he apuntado, más allá de un elemento contemplativo se configura como una manera de experimentar la realidad y de entenderla. Es

La imagen, como ya lo he apuntado, más allá de un elemento contemplativo se configura como una manera de experimentar la realidad y de entenderla. Es

4 Entre hermenéutica y fenomenología no se da una relación de oposición, sino más bien de interdependencia que, como lo asegura Paul Ricoeur, se observa en que “por una parte, la hermenéutica se constituye sobre la base de la fenomenología y así conserva aquello de lo cual no obstante se aleja: *la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica*. Por otra parte de la fenomenología no puede construirse a sí misma sin un presupuesto hermenéutico” (2010, 40).

5 El exocerebro, de acuerdo con Bartra, es un mecanismo extrasomático que considera a “los circuitos cerebrales capaces de usar en sus diversas operaciones conscientes los recursos simbólicos, los signos y las señales que se encuentran en el contorno, como si fueran una extensión de los sistemas biológicos internos (...) el misterio se halla en que el circuito neuronal es sensible al hecho de que es incompleto y de que necesita un suplemento externo (...) el exocerebro no es algo que está ubicado entre el cerebro y la cultura, sino que es el segmento ambiental estructurado que continúa ciertas funciones cerebrales por otros medios” (2012, 23-63).

algo así como una prótesis, si atendemos al carácter siempre incompleto del cuerpo. De acuerdo con el texto de Bartra es necesaria la experiencia (contacto) para que los lóbulos parietales del cerebro puedan ser capaces de formar “mapas” que permitan a los individuos tener conciencia de los espacios que los rodean, es decir, una especie de plasticidad neuronal (2012, 43). Asimismo, en un sugerente trabajo titulado *Towards a cultural neuropsychology: an alternative view and preliminary model*, Stephan Kennepohl (1999) arguye si existe alguna posibilidad de concebir una neuropsicología cultural que indague la relación entre los cambios del contexto cultural y social y las diferencias que ello produce en el sistema nervioso (1999, 366-380). Esto nos permite considerar que no existe una escisión tajante entre el lenguaje, de legado cultural, y los impulsos nerviosos, de raíz biológica, pues a pesar de ser dos elementos ininteligibles están traslapados en la experiencia que corporaliza y encarna. Por ejemplo, la experiencia que tenemos cuando percibimos el mar, sólo se da en la medida que podemos traducir su color, forma, olor, etcétera, en lenguaje. Cuando corporalizamos el azul del mar, la forma de sus olas y su olor a sal, lo hacemos en un primer nivel que es la sensación para luego entrar en una traducción sobre aquello que sentimos. La traducción siempre mantendrá una deuda con la sensación. La traducción no es un reemplazo sensorial, sino un entendimiento comunicacional que no puede darse por medios somáticos, sino por dispositivos simbólicos. La traducción, por medio de la cual corporalizamos, no sólo sirve para aproximarnos a los elementos y la naturaleza que nos rodean, sino también a las matrices reguladoras de poder y a las normas sociales, las cuales tampoco pueden incorporarse del todo. Aquí radica el potencial performativo en lo político: una lucha con la norma que determina las vidas y los cuerpos que son y no son contables.

Quizá, si tenemos en cuenta lo anterior, será útil referirnos a la sensibilidad no como una experiencia individual, sino como una relación constitutiva con lo que nos rodea y nos hace percatarnos de nuestro carácter incompleto. La imagen, si la entendemos como una dialéctica entre carne y gesto, podremos aceptar que cuando nos topamos con ella nos enfrentamos con un mundo que no sólo exige ser interpretado por nosotros mismos, sino que es un encuentro. La imagen nos interpela y nos desposee de nuestros cuerpos. No hay opción de construirnos como sujetos bajo los regímenes del racismo, la desaparición forzada, el patriarcado, la militarización, la exclusión social, etcétera. Una manera de hacerle frente a ello es por medio de la desposesión del sujeto, por medio de su *disenso* con respecto a esos regímenes coercitivos. Desposeerse uno mismo es también desposeer y resistir la fuerza impuesta por el poder. Un posible camino para lograrlo se atisba en la imagen y su fuerza actuante.

Imagen-carne e imagen-gesto: de *los modos de ver dominantes* a *los modos de ver de resistencia*

Para hablar sobre la dialéctica entre imagen-carne e imagen-gesto quisiera aclarar que es necesario elaborar un trazo epistemológico de lo visual. Sin extenderme mucho en esta consideración, lo anterior se refiere a *los modos de ver*, es decir, a la manera en que miramos y damos sentido al mundo. Es una forma de abrazarse a la historia y de aceptar que nuestra mirada se constituye históricamente o, lo que Martin Jay (1988 y 2003) ha denominado “régimen escópico”. Esto no se refiere a un modo de representación sobre lo mirado, sino a que es un entramado cuya configuración se da a partir de visualidades, hábitos, prácticas, enunciados, lenguajes, técnicas y deseos vinculados a un tiempo histórico preciso. Así, el “modo de ver” de la modernidad se teje sobre un sustancialismo alrededor de la subjetividad, es decir, un pensamiento cuya premisa principal se basa en tomar al sujeto como fundamento y consistencia de todo.

Esta última postura reduce toda nuestra experiencia visual a un asunto de la retina: la mirada se refleja para poder construir un saber objetivo en donde el objeto está en el exterior y más allá del sujeto. En contraste, con la ayuda de la fenomenología se puede recuperar la extrañeza del objeto, tratando de comprenderlo en su facticidad. Así, lo que definiría el crítico de arte estadounidense Hal Foster (1988), como una diferenciación entre visión (capacidad física para ver) y visualidad (mirada como hecho social), en realidad sería un núcleo conjunto que harán del mirar más un reconocimiento que una contemplación.⁶ En ese sentido, propongo articular la visualidad como una crítica, pues al entenderla de este modo, nos damos cuenta de que las preguntas que le hacemos a la imagen emergen de ella misma. Por ese motivo vale la pena reflexionar si estamos limitados por pensar la imagen en términos de lo visible. ¿No es esto lo que apunta hacia una conformación de lo que varios autores han denominado “bodily image”, categoría que hace referencia a la imagen como una imagen corporal, una

⁶ Esta idea ha contribuido a formar el entramado de lo que recientemente ha sido denominado como “Estudios Visuales”, donde el objeto visual bajo escrutinio es capaz de revelar una trama ética-política. A diferencia de la historia del arte tradicional, lo que los Estudios Visuales intentan practicar es más un reconocimiento de las imágenes que un simple recuento de éstas. En palabras de Irit Rogoff (2013), “*Visual culture opens up an entire world of intertextuality in which images, sounds and spatial delineations are read on to and through one another, lending ever accruing layers of meanings and of subjective responses to each encounter we might have with film, TV, advertising, art works, buildings or urban environments*” (La cultura visual abre todo un mundo de intertextualidad en el cual imágenes, sonidos y delineamientos espaciales se leen sobre y a través de sí mismos, aportando capas siempre acumulativas de significado y respuestas subjetivas a cada encuentro que podamos tener con el cine, la televisión, la publicidad, las obras de arte, los edificios o los entornos urbanos).

imagen que mueve al cuerpo?⁷ ¿Qué pasa con las imágenes cuando son producidas y diseminadas? ¿Qué no es una imagen?

La problemática, en este sentido, radica en que el régimen escópico dominante ha intentado erigirse como una manera de demostrar que la insuficiencia de nuestra mirada no existe. De acuerdo con esta postura, nuestros ojos pueden captar el todo, sin necesidad de apelar a lo que no aparece. Hay un exceso de luz que convierte la imagen en una exhibición, más que en una visibilización. Sin embargo, el problema de pensar las cosas así es que los espacios de la interpretación y entendimiento sobre lo visual quedan cercenados, a medio camino. Por esa razón, argumento que existe una imposibilidad de acceder a la imagen, sólo viendo la imagen. Ver la imagen es no verla del todo, porque para mirar es necesario *acceder a la imaginación*, al no-ser de la imagen. *Es ahí en donde se ubica su acontecimiento y su sentido*. Esta imagen negativa, que se parece más a una sombra que a una evidencia, conforma un régimen escópico en resistencia. Aquí se ubica lo que he optado por llamar imagen-carne e imagen-gesto, una dialéctica inscrita en el límite de la percepción, es decir, una tensión formada entre el mundo del signo y el mundo del cuerpo.

Resistir a través del discurso emanado de un objeto visual. Esa, quizá, sería la premisa de un régimen escópico de la resistencia. Un discurso cuyo fundamento es el movimiento dialéctico que contraviene e introduce una diferencia. La dialéctica en su sentido originario nos remite al *controvertir*.

Las imágenes no fincan su eficacia en la transmisión de contenidos. Para que sean capaces de afectarnos tienen que ejercer un movimiento en su interior, siempre simbólico, que nos señala una parte que no es mediatizable en su comprensión. Lo irrepresentable es justamente un vacío que, pese a todo, insiste en tomar forma, la forma de la función poética. Ésta pone el acento en el mensaje por sí mismo y no en una referencialidad como lo hace el lenguaje descriptivo. Esa parte es la resistencia ofrecida en su discurso, la cual por medio de una resignificación metafórica nos aporta sensaciones, valores estéticos, emocionales, entre otros, que nos hacen poder habitar el mundo. Nos volvemos ingenuos y no en el sentido de la estupidez, sino en la designación de un estado nativo que nos permite explorar con mayor soltura lo que miramos. Es un estado de suspensión, lúdico, que posibilita ensayar otras maneras de estar en el mundo. Incluso, puedo afirmar que las imágenes no tienen un “detrás” o, dicho en otras palabras, un mensaje oculto que nos haga

7 En el texto de Beatriz Preciado (2012) “Museo, basura urbana y pornografía” habla sobre la relación entre cuerpo-mirada-placer, argumentando que la pornografía funciona como una “prótesis masturbatoria de subjetivación de carácter virtual (...) la imagen se vuelve sobre el espectador y produce efectos involuntarios que éste no puede controlar. La intencionalidad visual no es tanto proyectiva, sino introyectiva.

tomar consciencia en torno a diversas problemáticas. Lo que aquí se expone es una red de relaciones que no están “detrás” de lo que se mira, sino en la misma carne de la imagen, la cual, al igual que la carne humana, está constituida de pliegues, manchas, discontinuidades, cicatrices, etcétera.

Cuando esta “piel” se ofrece a la mirada no lo hace por medio de un lenguaje cotidiano, sino a través de un distanciamiento que la ficción introduce en nuestro entendimiento de lo real. Los referentes de la imagen, a pesar de que se pueden manifestar como reales, especialmente en las imágenes provenientes del fotoperiodismo, éstos siempre estarán en ruptura con el lenguaje ordinario, por la simple razón de que evocan una imaginación imposible de circunscribir en el orden descriptivo. Las imágenes poseen una enunciación metafórica e imaginativa. Sólo somos capaces de ver una imagen si primero somos capaces de imaginarla. En resumen, la operación sería: descontextualizar la imagen primero, para luego dar paso a su recontextualización, a su legibilidad. Esta última penderá en todo momento de nuestra comprensión.

Imagen-carne

Un rostro maquillado y una peluca que evoca a la cantante británica Amy Winehouse. Unos ojos cuyo pronunciamiento es resguardado por una capa densa de maquillaje. Tatuajes sobre la dermis de un torso, *sin tetas*, desnudo. Todo ello sobre un fondo rojo que nos remite a una dinámica de retrato, pues en realidad



Imagen 1. Luis Arturo Aguirre, de la serie *Desvestidas* (2013). Foto tomada por José Ricardo Gutiérrez Vargas.

esta imagen pertenece a una serie más amplia titulada *Desvestidas* (2013) del artista mexicano Luis Arturo Aguirre.

Retomo este ejemplo para abordar la explicación de la imagen que no es sinónimo de su comprensión. Dicha explicación es tejida por medio de su piel, de aquello que la expone ante nuestra mirada y se constituye como aparición fenomenológica. Esta carne de las imágenes es en realidad su principio iconográfico que identifica signos-imágenes, que nos lleva a la consideración de que lo visto son formas significantes, pues lo que se observa está atravesado por el lenguaje, pero también el lenguaje está inoculado por la imagen. La imagen, por medio de su mostrarse, constituye su propio espacio vital y adquiere una autonomía semántica, que ya no guarda celosamente las intenciones del autor. Con esto no quiero afirmar que entonces privará la subjetividad de la persona que mira, por sobre la imagen. Lo que hacemos en realidad es comprendernos ante la imagen y recibir las condiciones que nos plantea. Estas condiciones están expuestas en lo que he llamado imagen-carne.

La piel, para Jean-Luc Nancy (2010), es “una auténtica extensión expuesta completamente orientada al afuera, al mismo tiempo que envoltorio del adentro (...) la piel acaricia y halaga, se lastima, se despelleja, se rasca. Es irritable y excitable” (2010, 32). Por esa razón, la carne de esta imagen lleva toda la carga de sus elementos visibles en la fuerza de un mundo que abre y descubre a partir de su observación. Es el tipo de mundo mostrado por la imagen. La imagen no está cerrada en sí misma, sino que nos reclama ver el maquillaje, la peluca, los grandes aretes que penden de las orejas de l@ modelo. La lectura de la imagen es posible, porque ella misma se expone ante nosotros como un rostro que nos interpela. Mirar es, ante todo, articular un discurso nuevo al discurso de la imagen.

La interpretación que hacemos de la imagen no es lo que hace precisamente nuestro lenguaje con ella, sino que lo que vemos (su piel) mediatiza con signos nuestra relación con las cosas. Como lo apunta Ricoeur (2010), “la interpretación es interpretación mediante el lenguaje antes de ser interpretación sobre el lenguaje” (145). Nuestro acercamiento con las imágenes, de igual forma, se hace *mediante* lo que nos muestran, no *sobre* aquello que está expuesto.

Cuando explicamos esta imagen, atendemos a sus causas: mostrar una ambivalencia genérica hombre-mujer. La utilización de elementos femeninos y masculinos que por medio de maquillaje y una peluca modifican sus facciones. Su “género hombre” queda trastocado por una serie de formas que intervienen los rostros y las formas corporales. Sin embargo, hacia donde apunta esta presentación, esta carne de la imagen que se manifiesta no sólo como un travestimiento, es a una manera de performativizar el género. Es aquí cuando dejamos los terrenos descriptivos-explicativos que recorren la imagen, para pasar a su comprensión, a su gesto que nos habla ya no en nombre de una referencialidad

simplista a la cantante inglesa, sino lo que apunta hacia un mundo posible: un sujeto que confunde y *desnormativiza* su identidad, su género. Lo que nos ofrece la piel de la imagen es en realidad una serie de detalles que podemos interpretar para entender dicha imagen.

Imagen-gesto

Así, damos paso al otro polo de la imagen: su gesto. El cual no se escinde por completo de lo que ella muestra. Al contrario, parte de lo que ella expone para poder temporalizarlo. El gesto en la imagen es en realidad un síntoma que alude a su significado icónico, pero también es un movimiento que encuentra su referente en el cuerpo. No es contar precisamente la historia de las imágenes, sino, como menciona Walter Benjamin, *acceder al inconsciente de la vista*, lo cual no puede lograrse por medio de la enumeración o la simple descripción de lo que vemos (aunque este sea un paso para alcanzarlo), sino por medio del montaje interpretativo. En ese mismo tenor Benjamin vuelve a poner el acento:

El gesto humano: primero es documental (los gestos son encontrados en la realidad); en segundo lugar está reencuadrado (este encierro, este encuadre estricto de cada elemento de una actitud, constituye uno de los elementos fundamentales del texto); en tercer lugar, está desplazado en cuanto a la acción, el drama, la cronología que rompe por su interrupción (cuanto más a menudo interrumpimos a alguien que está actuando, más gestos obtenemos; para el teatro épico, la interrupción de la acción se encuentra en primer plano); y, por último, es suspensivo, retardado, incluso detenido (Cit. por Didi-Huberman 2008, 110).

La imagen-gesto es aquella que se nos presenta como relámpago, como una inadecuación entre lo que se ve y se siente. El gesto está inscrito en la esfera de la acción, pues a partir de él se asume y se soporta. El gesto en un movimiento que tiene en sí mismo su finalidad. El significado deja de actuar sobre la imagen, pues ella misma lo genera, por eso a la hora de su interpretación, la hermenéutica cambia su orientación al alejarse de su intención cultural, para acceder al acontecimiento de la imagen. Es una experiencia de suspensión y nomadismo. Así lo propone mi comprensión sobre otra imagen perteneciente a la misma serie *Desvestidas*. Aquí la imagen es de un@ modelo cuyo cuerpo no sólo se nos presenta a partir de un travestismo no muy elaborado, sino también por medio de la ausencia. Hay una asimetría que nos remite a la incompletitud y que impide ese supuesto “cuerpo armónico” con sus extremidades y todos los rasgos característicos que definen su género. Esta forma en que el cuerpo se presenta no la leo precisamente como una transgresión a la manera en que el cuerpo se ha

constituido con base en arquetipos del cine, televisión, etcétera: cuerpos moldeados en la esbeltez y la blancura. Es, para mí, un extrañamiento. El gesto es justo aquello que nos extraña y hace posicionar la alteridad en el corazón de nuestras percepciones, pues la durabilidad de la imagen no está en ella misma, sino en aquello que la imaginación desencadenó.

La experiencia estética está situada más del lado del extrañamiento que de la transgresión, pues en esta última la ley se niega, mientras que el extrañamiento no es territorio de la norma; es más, ella no está ahí, pues en lo extraño hay un movimiento vital de dislocamiento, de fractura, que escapa a toda regulación pre-existente y nos hace desposeernos. Ello no se logra por la mera contemplación de cómo se representa el cuerpo travestido para apuntar hacia una deconstrucción del género, sino cómo ese cuerpo travestido incompleto se convierte en medialidad, en un conjunto de relaciones que no sólo nos dicen “pon atención a esta otra manera de presentar el cuerpo”, sino “pon atención a cómo esta manera de presentar el cuerpo hace alusión a una serie de estructuras que imponen un cuerpo modélico y generizado, basado en cánones ajenos al fenotipo mexicano común”. El problema de la imagen ha dejado de estar en su representación, para posicionarse en la capacidad que tiene para proyectarse al exterior y hacer nuestro mundo habitable. Se pide al espectador multiplicar sus puntos de vista por medio de una red de relaciones.⁸ El gesto nos hace tomar distancia de las imágenes y a la vez nos aproxima a ellas, pero este juego entre distancia y proximidad es algo que llega a la imagen, no algo que ésta produce. Por eso la imagen-gesto es más un encuentro que una contemplación fija.

Con ello podemos conjeturar que el carácter del gesto es *destructor*, pues en un primer momento disloca y redispone las cosas, para luego reacomodarlas. La destrucción “hace sitio” para la construcción, por ello estas imágenes permanecerán estériles hasta que no se haya establecido una relación de imaginación y

El gesto es justo aquello que nos extraña y hace posicionar la alteridad en el corazón de nuestras percepciones, pues la durabilidad de la imagen no está en ella misma, sino en aquello que la imaginación desencadenó

⁸ Cuando miramos una imagen establecemos una relación intersubjetiva con ella. Dicha relación está marcada por una conexión histórica, por cuestiones de pertenencias a grupos específicos, así como a cuestiones de clase y género, entre otras, de las que la imagen sólo constituye un segmento.



Imagen 2. Luis Arturo Aguirre, de la serie *Desvestidas* (2013). Foto tomada por José Ricardo Gutiérrez Vargas

de especulación entre lo que se ve y lo que sabemos por otro lado. La imagen, antes de ser vista, sólo poseía una red de relaciones internas, una estructura, una piel. Por su estructura, la imagen sólo tenía un sentido **icónico** (signo que mantiene una relación de semejanza, pero que no es el objeto representado). Cuando se abre a esta red de relaciones adopta un significado, entra en el terreno del **sentido**. El gesto de la imagen es lo que activa su discurso, pues el lenguaje visual sólo es una condición para que se dé dicha comunicación. Los mensajes se intercambian en el discurso, en su gesto, por eso la imagen-gesto no tiene sólo un mundo, sino otro, que es el sujeto que la mira.

Una vez establecidos estos elementos de la imagen, en una tensión dialéctica permanente. Sostengo que es por medio de dicha interacción que la imagen es capaz de desposeer al sujeto que la mira, pues su gesto constitutivo surge como un momento ético, es decir, por un momento que tiene consecuencias imprevistas y que al mismo tiempo proviene de una manera de actuar específica, de un saber/conocimiento previo.

Desposesión (por la imagen)

El movimiento dialéctico de la imagen que hasta ahora he planteado, nos permite aseverar que el discurso de la realidad sólo queda inscrito en la medida en

que ese mismo discurso se eleva a la ficción. Esta paradoja es lo que para mí constituye el poder actuante de una imagen, pues por medio de esta mediación la imagen nos interpela y quedamos desposeídos al mirarla. Quedamos expuestos ante ella. La creación auto-poiética del individuo, es decir, su definición y creación como sujeto, no tiene que ver precisamente con una autosuficiencia, revelada a través del individualismo o de la ya conocida frase anglosajona “*anything goes*” (todo vale), sino que recae en la relación que se tiene con los otros, con los demás cuerpos que inciden en el proceso que forma nuestras subjetividades. La autopoiesis es una manera de desposeernos.

De ese modo vale la pena profundizar en torno a la desposesión. Para ello retomaré el diálogo que sostienen la griega Athena Athanasiou y la estadounidense Judith Butler (2013) en el texto *Dispossession: The Performative in the Political*. Así, la idea de la desposesión apunta hacia dos puntos: en una primera instancia se refiere a la sumisión del sujeto por medio de la normalización que sugieren las estructuras de poder biopolítico. En un segundo momento, la desposesión hace referencia a cómo el sujeto es movido y transformado a través del otro y por el otro. En ambos casos, desposeerse es indicativo de la relación que el sujeto establece con las normas y su modo de llegar a ser por medio de la asunción y la resignificación de la norma. En este sentido podemos asegurar que la desposesión es una forma que marca nuestras acciones y, que por lo tanto, puede configurarse como un camino de resistencia y cuestionamiento a los campos reguladores de la norma. Ofrece un camino para visualizar cómo un nuevo discurso puede emerger ahí donde no estaba legitimado.

Tomemos como ejemplo tres imágenes pertenecientes a la serie *Bareback* (2005-2006) del fotógrafo Omar Gómez. El mismo título, traducido al español, resulta sugerente si reparamos en su significado: “a pelo” o lo que es lo mismo “sin condón”. A pesar de las implicaciones que el mismo nombre pueda aportar al análisis, no es mi propósito detenerme en este aspecto. Me interesa, en cambio, explorar las maneras en que estas imágenes actúan en conjunto como una resignificación de una parte del cuerpo que ha sido relegada a la abyección de su condición literalmente execrable: el ano. De él no hay expectativa alguna. Lo único que puede esperarse es mierda.

*Nuestros órganos sexuales
están saturados de
interpretaciones históricas
y nos toca, por tanto,
escudriñar en ellas, pues
algunos órganos más que
otros tienen un estatuto
histórico y social privilegiado*



Imagen 3. Omar Gómez, *Bareback* (2005-2006). Foto tomada por José Ricardo Gutiérrez Vargas.

Tres imágenes inscritas en el *leather*, es decir, en el uso de accesorios de cuero que algunas personas usan dentro de sus prácticas sexuales. Un dildo enorme, una máscara que oculta el rostro y unos pantalones que dejan al descubierto un trasero enjuto y nada jovial. La imagen-carne se ofrece a nuestra mirada como golpe y emerge la imagen-gesto. Mi hipótesis es que, a pesar de las múltiples interpretaciones que se pueden dar a estas imágenes, existe una forma de desposesión que emerge de esta relación dialéctica. Más allá de su sugerente lascivia, hacen referencia, entre otras cosas, a la delimitación histórica bajo la que se conciben los órganos del cuerpo, “no hay órgano del cuerpo sin una delimitación del órgano” (Butler y Athanasiou 2013, 52). Las prácticas sexuales anales han sido relegadas a la perversión y al ocultamiento, esa ha sido la delimitación histórica del ano. Una especie de repulsión a cualquier forma que signifique o

tenga que ver con su contacto o interacción sexual. Nuestros órganos sexuales están saturados de interpretaciones históricas y nos toca, por lo tanto, escudriñar en ellas, pues algunos órganos más que otros tienen un estatuto histórico y social privilegiado. Estas imágenes, desde mi perspectiva, nos invitan a hacerlo, pero no como una manera de creación que propone tolerar identidades sexuales susceptibles de reconocimiento, sino como una forma de desestabilización a eso que compone nuestro horizonte de susceptibilidad, de afección. Con ello no quiero decir que no se necesite un reconocimiento a otras formas de abordar el cuerpo. Lo que es necesario apuntar es que ese reconocimiento siempre será parcial y en pugna. Siempre necesitará verificarse, pues el asunto no es alcanzar un reconocimiento a toda costa, de aquellos que tradicionalmente han sido excluidos, sino de explorar cuáles son los costos de ese reconocimiento dentro de una lucha por la supervivencia. No se trata de volcarnos sobre una hipervisibilidad de los oprimidos, en nombre de la libertad y la democracia, como a menudo lo hacen los países del mal llamado “primer mundo”, pues habría que ser cautelosos y preguntarnos si no son esa misma democracia y libertad las que predisponen marcos que sirven de vehículo al colonialismo e imperialismo.

En “*Terror anal. Apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual*”, Beatriz Preciado (2009) sostiene que ha sido por medio de la imposición de un discurso heterosexual que una parte del cuerpo casi innombrable, fue cosida, cerrada y sellada, produciendo cuerpos analmente anulados: “el ano cerrado es el precio que el cuerpo paga al régimen heterosexual por el privilegio de su masculinidad” (2009, 136). Ello ha acarreado una especie de normalización en cuanto a la figura del ano, convertido en una especie de onceavo mandamiento: *de ahora en adelante será sólo para cagar y será visto y preservado como la parte más íntima y privada de nuestros cuerpos. Su cuidado resguardará nuestra integridad y cualquier transgresión a aquel orificio será vista como una mácula de agravio y vergüenza*. Sin embargo, el problema no recae en si tenemos o no sexo anal, sino en la manera en que significamos nuestros cuerpos y nuestros órganos para deconstruir las maneras biopolíticas dominantes a través de las cuales hemos sido desposeídos.

Estas imágenes, al ser *anal*-izadas desde la lógica de la imagen-carne y la imagen-gesto, nos permiten desapropiarnos de aquel sentido que ha quedado cautivo en el régimen heterosexual, en donde el ano cerrado es el costo que se paga para alcanzar la *dignificante* masculinidad. Sin embargo, para llevar a cabo esta operación es necesaria una labor de apropiación. Cuando vemos una imagen nos la apropiamos, en el sentido de lo que era ajeno, ahora es propio. Pero algo se convierte en “mío” sólo si me desposeo de mí mismo para dejar emerger el discurso de la imagen. Uno se convierte en una especie de subordinado de la imagen y, entonces, aquel gesto nos insinúa que a pesar de ver a un hombre

“meterse” un dildo, en realidad, lo que nos sugiere la imagen es una condición de enunciación discursiva sobre aquella parte del cuerpo “sucio”. “Ya no se trata del cuerpo humano, ni del cuerpo masculino ni femenino, ni del cuerpo racialmente superior o inferior, sino del cuerpo como plataforma relacional vulnerable, histórica y socialmente construida, cuyos límites se ven constantemente redefinidos (...) el ano no tiene sexo, ni género” (Preciado 2009, 162), y nos desprovee de una identidad. El deseo esquivo cualquier identidad sexual, pues emerge de múltiples maneras. Su reducción sólo se da de manera posterior, cuando sus componentes son separados y vistos en función de la manipulación a la que lo sometemos.

La desposesión no se da con respecto a la propiedad privada e individual que surca las premisas del liberalismo, sino que en este caso se refiere a nuestra condición de vulnerabilidad frente a los otros. La desposesión de la que hablo está marcada por la presencia de los otros, de aquellos que me acompañan dentro de una comunidad y configuran un sentido ético y político de la existencia humana.

El ano sobajado, interdicto, sucio, excretor de mierda, sádico, pasivo, mudo, perverso, constreñido, privado, castrado, clausurado es *desapropiado por* la figura del ano abierto, revolucionario, expuesto, vulnerable, permisivo, activo, homosexual, heterosexual, intersexual, placentero, nombrable, desposeído...

Performatividad de la imagen

Si la imagen es capaz de desposeernos, como hasta ahora lo he planteado, es porque en ella existe una posibilidad de acción. Por esa razón, retomo la performatividad como una categoría que me permitirá describir dicho asunto a partir de un recorrido metodológico en dos sentidos: el montaje de la imagen y la imaginación que desencadena. Me gustaría partir del concepto performatividad.

Las imágenes poseen una capacidad actuante y transformadora. Son constitución de un movimiento. Hacen prolongar nuestra mirada y memoria en acciones, en una performatividad que no es sinonimia de comportamiento, sino de un acontecer político que enmarca nuestras relaciones y acciones de comunidad.⁹

⁹ Este es el sentido político de la acción humana que deviene en otros sentidos: “la acción humana es en muchos aspectos un cuasi texto. Es exteriorizada de una manera comparable a la fijación característica de la escritura. Al liberarse de su agente, la acción adquiere una autonomía semejante a la autonomía semántica de un texto; deja un trazo, una marca. A la manera de un texto cuyo significado se separa de las condiciones iniciales de su producción, la acción humana tiene un peso que no se reduce a su importancia en la situación inicial de su aparición, sino que permite la reinscripción de su sentido en nuevos contextos. Finalmente, la acción, al igual que un texto, es una obra abierta, dirigida a una serie indefi-

La palabra performatividad ha despertado múltiples reflexiones en torno a su alcance y aplicación en distintos ámbitos académicos. Incluso se ha constituido como una epistemología que designa y describe conductas de ciudadanía, género, etnicidad, entre otras, que se reproducen a diario dentro de la esfera pública. Es una forma de conocimiento que podría considerarse como una práctica in-corporada, capaz de realizar el mensaje que comunica, es decir, da lugar a una conducta verbal, donde el lenguaje ejecuta una acción. La comunicación también es una manera de actuar, tal como lo apunta J.L. Austin al subrayar que, cuando se mencionan las frases “te sentencio”, “te declaro”, el Estado realiza la acción misma que enuncia. Bajo esa perspectiva se hace imposible expulsar las palabras del mundo o considerarlas como algo extraño a éste, pues tienen una especie de “espesor” que amplía el volumen de las cosas mismas cuando se nombran. Su poder semántico incrementa y delinea formas, intensifica colores, dibuja una presencia.

Existe un **poder performativo**¹⁰ de las imágenes, pues ellas mismas nos hablan. Subrayar esta importancia no significa que haya una oposición al lenguaje, sino que existe un apuntalamiento de otros modos de comunicarse, además de las palabras y las sentencias. El lenguaje es más allá que eso pronunciado cuando hablamos. Además de considerar el simbolismo de la imagen, es necesario tomar en cuenta las situaciones sociales más amplias en las que son producidas y posteriormente utilizadas. El contexto autoriza la legibilidad de la imagen, aunque no debe pensarse en que exista un contexto capaz de saturar la imagen y cerrar su potencialidad hacia otro tipo de legibilidades-entendimientos.

La performatividad posibilita abrir caminos a la resistencia, pues ella misma es una forma de intervenir la norma y resignificarla. Incluso a pesar de que ciertas prácticas no se encuentren reguladas por un marco legal, éstas son acogidas por marcos culturales y políticos extralegales. En general, lo que se intenta propiciar con esta propuesta metodológica es un escudriñamiento en la interpretación de las imágenes que indague esas zonas en donde se corta lo perceptible, aquello que supera la apariencia de lo mostrado. En la imagen existe un tránsito y una metáfora que se extienden sobre lo legible. Así, hay elementos “microbianos”,

nida de lectores posibles. Los jueces no son los contemporáneos, sino la historia ulterior” (Ricoeur 2010, 162). La acción es capaz de inaugurar una historia por venir, la cual no es en sí misma un final sino una apertura al tiempo social. Éste no sólo es fugaz, sino también da lugar a efectos duraderos, prolongados.

¹⁰ La imagen, más allá de “representar” signos o conceptos, atañe a una re-presentación de fuerzas que actúan (performan). Son fuerzas cuyo testimonio tiene un potencial de significación para la construcción de memorias compartidas. Incluso el mismo Benjamin sugería que las imágenes pueden revelar su inscripción dentro de la historia, revelando la violencia del mundo que las ha producido.

por así decirlo, que subsisten a los discursos y prácticas hegemónicas. Con ello, se desata un proceso de disenso o, en palabras de Jacques Rancière, una cuenta de los incontados (1996), introduciendo un desplazamiento en el orden fijado. Lo anterior no quiere decir que las prácticas emancipatorias o de empoderamiento se escindan por completo del orden institucional, pues las mismas pulSIONES contestatarias también poseen un grado de institucionalidad que se hace presente por medio del conflicto y de la resistencia, con miras a una institucionalidad por venir¹¹ o una imaginación de posibilidades en el escenario político.

Decir que la imagen es acontecimiento y, por lo tanto, acción, no quiere decir que tengamos que comprender el acontecimiento de la imagen, que es pasajero, sino el significado que de éste se desprende, pues éste se prolonga en el tiempo. Los elementos que la imagen nos ofrece son una mediación entre la irracionalidad del acontecimiento y la racionalidad que desprende su sentido, su discurso. Los discursos son en sí mismos acciones que nunca rompen su vínculo con el actuar real. Para indagar alrededor de esos elementos “mediadores” de la imagen es preciso referirse a su montaje e imaginación.

Montaje de la imagen

Para hablar del montaje en la imagen es necesario ampliar su vinculación exclusiva al acomodo de las formas o de las representaciones en el teatro y cine. El montaje da cuenta de la impureza y del carácter contradictorio de toda materia histórica. Por eso, el montaje es una manera de explorar una “unidad” conformada por diversos rasgos contradictorios. A través del montaje podemos percatarnos de la complejidad de las relaciones que constituyen una imagen. Para lograrlo requerimos de lo que Georges Didi-Huberman (2008) ha apuntado como distanciamiento: “Distanciar un proceso o un carácter es, primero, simplemente quitarle a ese proceso o a ese carácter todo lo que tiene de evidente, de conocido, de patente y hacer nacer respecto a ello asombro y curiosidad. El distanciamiento crea intervalos allí donde sólo se veía unidad, porque el montaje crea

¹¹ La práctica de instituirse ya ha sido tratada por algunos autores como el filósofo austriaco Gerald Raunig, quien argumenta que no es una oposición con la institución, ni se sitúa contra ésta, sino que simplemente se fuga. Es, en sus palabras, el “acontecimiento de instituirse, en el cual se decidirá cómo se desarrollará la cooperación, la colectividad y la participación. Determina cómo han de entenderse las partes” (Raunig 2007). Al entender una pluralidad de voces, ya no se puede pensar en un binomio público-privado en singular, sino que habrá varios espacios públicos y privados que difieren o son incluso antagónicos. La autorrealización no es de dominio estrictamente privado, como podría pensarse, pues los individuos se encuentran sometidos a reglas, obstáculos y fuerzas que pertenecen al orden social. No hay lucha, por más personal que se intente mostrar, que no que no sea afectada por las discontinuidades y por las articulaciones que se dan con los otros.



Imagen 4. Erevank, *Tehuana* (2013). Foto tomada por José Ricardo Gutiérrez Vargas.

adjudicaciones nuevas entre ordenes de realidad pensados espontáneamente como muy diferentes” (80).

Una vez establecido lo anterior, hagamos referencia a otra imagen, esta vez del artista Erevank titulada *Tehuana* (2013). Esta imagen como unidad nos describe una especie de cuerpo compuesto por múltiples cuerpos, masculinos y femeninos. El rostro de un varón es coronado por un velo de la vestimenta tradicional de las tehuanas de Oaxaca. Rasgos superpuestos que descomponen la armonía de un cuerpo, pero que en realidad dan paso a la concepción de otro, una especie de cyborg, quizá. Eso es lo que acontece cuando nos *distanciamos*

de esta imagen para poder mirarla. Con ello no quiero decir que la pongamos “lejos”, pues eso sólo supondría perderla de vista. En realidad, cuando la distanciamos, me refiero a profundizar nuestra mirada y tener acceso a las diferencias que de ella emergen. Distanciar es discrepar y hacer extraña a la imagen, pues por medio de esta operación nos damos cuenta de que no es una cosa entera, sino un gesto que nos invita a escudriñar en los detalles. Distanciarnos es, a la vez, aproximarnos a la imagen no de manera física, sino de forma simbólica, por medio de la relación visual y temporal de los diferentes rasgos que la constituyen.

Cuando distanciamos esta imagen, la silenciamos y la suspendemos. El cuerpo deja de representarse como evidente, pero tampoco se nos presenta como algo incomprensible, sino como algo comprendido, pero todavía no comprendido del todo. Como una palabra que se queda en la punta de la lengua. En esta imagen existen gestos que nos ayudan a descomponerla, a ver los hilos de su montaje y que finalmente nos ayudan a corporalizarla. Sin embargo, esta apropiación que hacemos de lo observado no se da en la contemporaneidad que se comparte con el autor, sino es una comprensión en la distancia, es diferida. Para comprender hay que distanciarse.

Es necesario aclarar que he escogido este ejemplo para hablar del montaje no tanto por la facilidad que inspira la imagen al deshacer sus yuxtaposiciones, sino porque en ella hay dispersiones, contrastes y rupturas. La *Tehuana* quiebra el cuerpo del género. Es como una especie de “maquinaria pesada” que primero destruye el terreno para dar paso a otra cosa. Entonces, a partir de su montaje, ya no se puede pensar que las imágenes que forman el cuerpo de la Tehuana ya no tienen nada que ver unas con otras. En lo que se tiene que reparar es en la multiplicidad de gestos que nos ofrece la imagen y cómo ellos mismos se confrontan y replican mutuamente. “El montaje sería un método de conocimiento y un procedimiento formal nacido de la guerra, que toma acta del desorden del mundo” (Didi-Huberman 2008, 98).

Sin embargo, recurrir al montaje sólo a partir de los elementos heterogéneos y dispares que muestra la imagen es estéril si esas superficies no son significadas y se les otorga un sentido más profundo. En este caso, la *desfiguración del cuerpo generizado* es la figuración de un cuerpo que se asienta en el deseo, que como ya lo he apuntado anteriormente, desconoce cualquier tipo de identidad sexual y/o de género. En este montaje no hay un orden de razones, sino de correspondencias y de desgarros, como diría Georges Bataille. Correspondencias entre un brazo masculino y un pecho femenino. Desgarros entre una vulva y la certidumbre de que ésta pertenece a un cuerpo de mujer. Cuando desmontamos estos elementos, la imagen pierde una cronología, pero gana dinámica a partir de su desorganización. La imagen está en movimiento, a pesar de ser fija. Entre esos movimientos hay intervalos y, entre cada intervalo, hay un

cuerpo que emerge y que tiene una presencia. Hay que interrumpir y descomponer lo vivido para darle significado.

Si somos capaces de percibir el montaje de la imagen, entonces seremos capaces de pensar que ésta no es un reflejo inmediato de lo real sino que, por el contrario, está compuesta, al igual que la historia, por múltiples sedimentos que no apuntan hacia un origen, sino hacia un momento preciso. Hay que comprender “tras Warburg, Marc Bloch y Walter Benjamin que la fuente no es nunca un puro punto de origen, sino un tiempo ya estratificado, ya complejo (...) la dialéctica debe comprenderse en el sentido de una colisión desmultiplicada de palabras e imágenes: las imágenes chocan entre sí para que surjan las palabras, las palabras chocan entre sí para que surjan las imágenes, las imágenes y las palabras entran en colisión para que visualmente tenga lugar el pensamiento” (Didi-Huberman 2004, 153). *El cuerpo de la tehuana no tiene su punto cero en la creación del cuerpo masculino, por un lado, y del femenino, por otro. Ni en la fusión de estos dos, sino en su reinterpretación que se inserta como parte de una lectura abierta del cuerpo, que no se apresura a clausurar o cerrar de nuevo un tipo de género o un tipo de cuerpo.* De otro modo nuestra comprensión del cuerpo dejaría de ser compleja, para volverse a esquematizar deliberadamente. El montaje amplifica las posibilidades de la imagen, pues en él las diferencias no se absorben (fusionan), sino que se acentúan y provocan una legibilidad.

Imaginación como vitalidad de lo político

Siguiendo el hilo argumentativo de este trabajo, imaginar ya no será más falsear, delirar o cualquier otro sema relativo a lo improbable. Es una manera de mirar y ordenar lo real. Por medio de la imaginación se abre un entendimiento, se potencian posibilidades. Nos permite prever y colocarnos en el umbral de aquello que todavía no es, pero que sin embargo podría ser factible en un tiempo diferido.

Al poner el acento en el montaje de la imagen, la imaginación se desencadena, pues es un elemento indispensable para entablar relaciones pertinentes entre los elementos que, en un primer momento, podrían parecer ajenos. Para que podamos entender la imagen, primero tendremos que imaginarla. Sin imaginación, no hay acción.

Ello, metodológicamente, nos resulta útil para entender cómo aquellas imágenes que intentan presentarse como definitorias y totales con respecto a algún tema, en realidad también pueden ocasionar aperturas si recurrimos a la imaginación, la cual puede producir otros horizontes *a pesar de la imagen*. La imaginación es la vitalidad de lo político, pues a través de ella se arrojan posibilidades que son capaces de cambiar las formas de entender lo social y lo que

miramos. Por medio de ésta se da un inicio a la construcción de la intersubjetividad y del reconocimiento hacia los otros. La situación es sencilla: cuando decimos que alguien más piensa como nosotros o siente como nosotros, en realidad a lo que esta expresión se refiere no es exactamente a compartir el mismo dolor o placer, sino que se hace una transferencia en mi imaginación y, sólo entonces, es que somos capaces de vislumbrarnos como si estuviéramos en el lugar del otro.

Riesgos de (sobre)interpretación

De todo lo que he argumentado hasta el momento podría contra argumentarse que el considerar a las imágenes desde esta perspectiva, equivaldría a una sobreinterpretación de éstas, que estaría más del lado de la ficción, en un sentido de inverosimilitud. Sin embargo, sería bueno reafirmar que en la imagen no cabe todo lo real. Con ello, no quiero absolutizar el “sentido de lo real” como algo que esté dado en un cien por ciento, pues eso sería hacer a un lado, de golpe, lo que Lacan había puesto sobre la mesa al decir que lo real sólo existe si se manifiesta en fragmentos, en objetos parciales.

La imagen no debe ser tomada como una transmisión fidedigna de lo acontecido, sino sólo como un instante de ese acontecimiento. De lo contrario, corremos el riesgo de considerar a la imagen como una supuesta emanación de la realidad, como simulacro. Hay una pretensión de construcción del sentido que no requiere inscribirse dentro de la vida comunitaria, dentro del roce de los cuerpos. Se mira en solitario. Los otros dejan de ser requeridos para poder mirar, pues han sido suspendidos por el simulacro. Los objetos ya no se ausentan, pues están siempre presentes en su simulación. Nuestra imaginación es limitada. Debemos ser conscientes de que la imagen no resuelve lo real, concibiéndolo como algo integral. El dominio de lo real en la imagen no se basa en la calca que hace de nuestro entorno, sino en la producción de sentido que elabora alrededor de una parte de ese entorno. Sostengo que las imágenes renuncian por adelantado al “reflejo objetivo”, incluso en las imágenes que vemos en los diarios, revistas o en la misma televisión. Con respecto a esto, traigo a cuenta la explicación que S. Kracauer hace sobre el mito de Medusa:

En la escuela hemos aprendido el mito de la Medusa, cuya cara, con sus enormes dientes y su larga lengua, eran tan horribles que su sola visión convertía a los hombres y las bestias en piedra. Cuando Atenea instó a Perseo para que matara al monstruo, le advirtió que en ningún momento mirara su cara, sino sólo su reflejo en el reluciente escudo que le había dado. Siguiendo su consejo, Perseo cortó la cabeza de la Medusa con la hoz que Hermes le había proporcionado.

La moraleja del mito es, desde luego, que no vemos, ni podemos ver, los horrores reales, porque nos paralizan con un terror cegador; y que sólo sabremos cómo son mirando imágenes que reproduzcan su verdadera apariencia (...) la pantalla cinematográfica es el reluciente escudo de Atenea.

El mito sugiere que las imágenes del escudo o la pantalla son un medio para alcanzar un fin; están allí para permitir al espectador decapitar al horror que reflejan. Instan al espectador a aceptarlas y así incorporar a su memoria el verdadero rostro de las cosas, demasiado horribles como para ser contempladas en la realidad. Al ver las hileras de cabezas decapitadas o los montones de cuerpos humanos torturados de los films realizados en campos de concentración nazis, rescatamos al horror de su invisibilidad, de los velos de pánico y de imaginación (...) Quizás el mayor logro de Perseo no fuera cortar la cabeza de la Medusa, sino superar sus miedos y mirar su reflejo en el escudo ¿Y no fue esa proeza lo que le permitió decapitar al monstruo? (Cit. por Didi-Huberman 2008, 257).

Las imágenes relativas a las disidencias sexuales, que he tomado como ejemplo a lo largo de esa reflexión, no son de ninguna manera un sustituto de los trans, gays, lesbianas, etcétera. Sólo son un punto de contacto con esas otras maneras de entender el cuerpo. Imaginación no es identificación. Acercamiento no es apropiación, pues estas imágenes no son de *uno*, sino que siempre se articularán como imágenes *del otro*, que se nos presentan ante nuestras miradas. Por ese simple hecho es que son capaces de desposeernos. El escudo del que habla Kracauer no es un dispositivo para huir de lo real, sino para guarecernos ante la situación de no contar con nada mejor. El escudo, que representa la imagen, mediatiza y nos permite acercarnos, con torpeza, a lo real. El reflejo ya no es más un simple remedo, es un arma. Un medio técnico del que debemos estar conscientes.

¿Qué sucede si nuestra interpretación sobre una imagen es incorrecta? ¿Existe algún parámetro para valorar la fiabilidad de nuestras interpretaciones con respecto a la imagen? Sin duda estas cuestiones encierran una complejidad en su respuesta. En primer lugar tenemos que valorar el papel que juega la imaginación en nuestra comprensión de la imagen, pues imaginar, como ya lo he señalado líneas arriba, es ensayar la prueba y el error. Es un espacio con el que contamos para aventurarnos, de manera lúdica, sobre lo que nos ofrece la imagen. “La comprensión equivocada es una estructura fundamental de la exégesis, el prejuicio es una estructura fundamental de la comunicación en sus formas sociales e institucionales” (Ricoeur 2010, 50). Sin embargo, ello no significa que podamos decir lo que sea de la imagen, pues ésta nos ofrece límites que deben ser considerados en su entendimiento. Para validar nuestras conjeturas sobre la

imagen, es decir sobre su gesto, es necesario que la expliquemos, que demos razones sobre ella a partir de su carne, de lo que aparece ante nuestra mirada. Una vez más gesto y carne se manifiestan como inseparables.

Conclusión: emergencia de un conocimiento a través de la imagen

Al explorar los terrenos de lo visual, nos damos cuenta de que las imágenes pueden fungir como mediadoras de nuestra experiencia, a través de su lenguaje. En la imagen puede existir una capacidad actuante que nos aporta conocimiento. Aquello que cuestiona nuestras identidades, nuestros modos de mirar y de estar

La imagen es en sí misma un lenguaje que merece una reconsideración propia, pues su entendimiento no se reduce a su contemplación, sino a todo el proceso de sentido que desarrolla

en el mundo, no se presenta como entelequias abstractas, sino que se encarna como formas históricas específicas, una de las cuales es la imagen. De ahí nace la necesidad de que, en los sistemas educativos, principalmente en el nuestro, emerja una preocupación por enseñar a comprender lo visual y dejar de ver a la imagen como un mero apéndice que ilustra lo hablado y lo escrito. La imagen es en sí misma un lenguaje que merece una reconsideración propia, pues su entendi-

miento no se reduce a su contemplación, sino a todo el proceso de sentido que desarrolla.

Como lo he aclarado al inicio, lo que aquí he presentado se inserta dentro de un proyecto más amplio que intenta hacer un enlace entre el lenguaje memorístico que despliegan las imágenes y su incidencia política dentro de un terreno pedagógico. De ello nace mi inquietud por desarrollar una propuesta metodológica que esté inscrita dentro de un compromiso ético de la recepción, fomentando una actitud de sospecha y argumentativa ante lo que se observa: quizás el valor ético de la imagen sea aquel que define su propiedad comunicativa, en cuanto a su poder para generar el encuentro entre personas y comunidades.

Asimismo, estoy consciente de la situación privilegiada (el ámbito académico en el que me encuentro adscrito y todo lo que eso significa) en que elaboro este mapa metodológico. Por esa razón, éste siempre estará sujeto a una verificación constante que explore más allá de los cubículos y los salones en que se llevan a cabo nuestros seminarios. El aprendizaje se da de manera colectiva, pues nadie aprende solo y ninguno enseña nada a nadie; aprendemos, como bien lo apunta Paulo Freire, unos con los otros mediatizados por el mundo. Es

un aprendizaje no sólo epistémico, sino ético, social y humano. Es menester una alfabetización en torno a la manera de aprehender la imagen:

“La lectura de la obra es cuestionamiento, es búsqueda, es descubrimiento, es despertar la capacidad crítica, nunca la reducción de los alumnos a meros receptáculos de la información del maestro. Es una educación crítica del conocimiento, constituido por el propio alumno, con la mediación del maestro acerca del mundo visual” (Barbosa 2009, 15).

La imagen-carne y la imagen-gesto han sido utilizadas a lo largo de mi reflexión como las categorías que dan forma a ese acontecer de la imagen, y se han constituido bajo la figura de la metáfora, pues a través de ellas percibo una nueva pertinencia semántica: aquella que apunta al cuerpo. En las palabras imagen-carne e imagen-gesto hay una resistencia a concebir la imagen como mera superficie. Dicha incompatibilidad no está basada en la capacidad de la imagen para comunicar un mensaje específico, sino en la capacidad que tiene para desplegar un lenguaje, a través del cual nuestros cuerpos (acciones) son afectados.

El cuerpo tiene que dejar de entenderse como una esencia o sustancia y ser leído como una relación de posiciones, pesos y movimientos. Por ello, es necesario deshacer la dicotomía sujeto/objeto y concebir al sujeto como parte de un entramado que, a su vez, también está configurado por animales, plantas, máquinas. La experiencia del hombre está ligada a su espacio vital, el cual es privado y público, al mismo tiempo, corporal y común. Pensamos con nuestros cuerpos, localizados junto a otras especies. No pensamos sólo con la cabeza, pues esta expresión, por lo general, nos remite a considerar el “pensar con la cabeza” como un proceso cerrado, oculto. Así lo constatan las reflexiones de Raúl Zibechi (2013) en torno a su experiencia en la *escuelita zapatista*:

La *escuelita zapatista*, por la que pasamos más de mil alumnos en comunidades autónomas, fue un modo diferente de aprendizaje y de enseñanza, sin aulas ni pizarras, sin maestros ni profesores, sin currícula ni calificaciones. La verdadera enseñanza comienza con la creación de un clima de hermanamiento entre una pluralidad de sujetos antes que con la división entre un educador, con poder y saber, y alumnos ignorantes a los que se deben inculcar conocimientos (...) Es la primera vez que un movimiento revolucionario realiza una experiencia de este tipo. Hasta ahora la enseñanza entre los revolucionarios reproducía los moldes intelectuales de la academia, con un arriba y un abajo estratificados y congelados. Esto es otra cosa. Aprendemos con la piel y los sentidos.

Referencias

- Barbosa, Ana Mae. *Arte/educação como mediação cultural e social*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- Bartra, Roger. *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Butler, Judith, y Athena Athanasiou. *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge, GB: Polity Press, 2013.
- Didi-Huberman, George. *Cuando las imágenes toman posición*. Madrid: A. Machado Libros, 2008.
- . *Imágenes pese a todo: memoria visual del Holocausto*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Foster, Hal (comp). *Vision and Visuality*. Nueva York: Bay Press, 1988.
- Gutiérrez, José Ricardo. *Articulaciones entre lo escópico y lo anamnético en el performance art latinoamericano: un acercamiento a la politicidad de lo sensible*. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2013. En línea <http://132.248.9.195/ptd2013/abril/511010534/Index.html> (último acceso: 31 de marzo de 2014).
- Jay, Martin. «Scopic regimes of modernity.» En *Vision and Visuality*, Hal Foster, (comp.), 3-23. New York: Bay Press, 1988. También en *Visual Culture Reader*, Nicholas Mirzoeff, ed., 66-69, London - New York: Routledge, 1998; Edic. en español, «Regímenes escópicos de la modernidad.» 221-252. En Martin Jay, *Campos de fuerza. Entre la historia cultural y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- Kennepohl, Stephen. «Toward a cultural neuropsychology: an alternative view and preliminary model.» *Brain and cognition* 41 (1999): 366-380.
- Nancy, Jean-Luc. *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Traducido por Daniel Alvaro. Buenos Aires: La Cebra, 2010.
- Preciado, Beatriz. «Museo, basura urbana y pornografía.» 2012. <http://lasdisidentes.com/2012/08/12/museo-basura-urbana-y-pornografia-por-beatriz-preciado/> (último acceso: 23 de junio de 2013).
- . «Terror anal. Apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual», epílogo a Guy Hocquenghem, *El deseo homosexual*, Traducido por Geoffroy Huard de la Marre, Barcelona: Melusina, 2009.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo, política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- Raunig, Gerald. «Instituir y distribuir. De la relación entre política y policía en Rancière como desarrollo del problema de la distribución en Deleuze.» 2007. <http://eipcp.net/transversal/1007/raunig/es> (último acceso: 29 de julio de 2013).

Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica ii*. Traducido por Pablo Corona. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Rogoff, Irit. «Studying Visual Culture.» En *Visual Culture Reader*, Nicholas Mirzoeff, ed., 14 - 26, London - New York: Routledge, 1998. <http://www9.georgetown.edu/faculty/irvinem/theory/rogoff-studyingvisualculture.pdf> (último acceso: 10 de agosto de 2013).

Zibechi, Raúl. «Las escuelitas de abajo.» *Diario La Jornada*. 2013. <http://www.jornada.unam.mx/2013/08/23/opinion/023a1pol> (último acceso: 24 de agosto de 2013).

INTERDISCIPLINA

INTERDISCIPLINA

INTER
U

INTER
U

INDisciplina

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES
INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

cuerpos

Volumen 2 | Número 3 | mayo-agosto 2014

\$100.00



PRÓXIMOS TEMAS

- **Racismos**
- **Evolucionismo**
- **Feminismos**

Consúltala en:

www.ceiich.unam.mx

<http://www.interdisciplina.unam.mx>

Sonia Cejudo*

Escritura, cuerpo y voz en *Diario del dolor* de María Luisa Puga**

Perdona la caligrafía, pero con mi mano chueca ya no puedo escribir bien. C.H.
(Extracto de una carta de una paciente con artritis reumatoide)

Resumen | Este artículo analiza la construcción del sujeto corporizado en *Diario del dolor* de María Luisa Puga. Teniendo como base teorías psicoanalíticas, se observa que los síntomas propios de la artritis reumatoide causaron en Puga un sentimiento de desposesión del cuerpo, el cual se ve acentuado cuando la escritora experimenta ciertas dificultades para expresar su dolor. En un análisis detallado del proceso de escritura, se nota que mientras en los primeros pasajes Puga se presenta a sí misma como un personaje pasivo y silencioso, tal concepción cambia a medida que escribe sobre su experiencia del dolor. Al final del libro, Puga se representa no sólo como una escritora que sufre, pero como una escritora que tiene las palabras precisas para expresar qué es el dolor. El objetivo es demostrar que, en *Diario del Dolor*, si bien el sentimiento de desposesión conlleva una figuración explícita de un sujeto descorporizado, María Luisa Puga corporiza su escritura a través de una voz literaria propia.

163

Writing, Body, and Voice in Puga's Diary of Pain

Abstract | This paper analyzes the construction of an embodied subject in María Luisa Puga's *Diario del dolor* [*Diary of Pain*]. Having as a benchmark psychoanalytical theories, it is noticed that the symptoms of rheumatoid arthritis caused in Puga a feeling of dispossession of the body, which is reinforced when she finds it difficult to communicate or express her suffering. Focusing on the process of writing, we show that while in the first entries Puga depicts herself as a passive and silent character, such conception changes as she continues writing about her experience of pain. At the end of the book, Puga represents herself not only as a writer in pain, but of pain. The aim is to demonstrate that, in *Diario del Dolor* [*Diary of Pain*], although the feeling of dispossession leads to an explicit figuration of a disembodied subject, María Luisa Puga does embody her writing through her own literary voice.

* Utrecht Universität The Netherlands. **Correo electrónico:** cejudo.sonia@gmail.com

** Agradezco a la Dra. Marta Zarzycka y a la Dra. Rita Monticelli por su apoyo durante la escritura de este artículo.

Palabras clave | subjetividad – corporización – escritura – voz – dolor

Keywords | subjectivity – embodiment – writing – voice – pain

MÁS ALLÁ DE UNA CRÍTICA al sujeto racionalista, la concepción de un sujeto corporizado a menudo representa un modo de puntualizar la propia subjetividad. Con un enfoque feminista, Luce Irigaray (1974), Hélène Cixous (1976) y Rosi Braidotti (2011) han instado a una escritura literaria que recalque la importancia del cuerpo en la constitución del sujeto: “Escribiéndose a sí misma, la mujer regresará a su cuerpo, el cual le ha sido más que confiscado, el cual ha sido convertido en el inquietante extraño expuesto [...] Al censurar el cuerpo, censuras el aliento y la palabra” (Cixous 1976, 880; traducción mía).

La construcción de un sujeto corporizado va más allá de la capacidad de hablar y escribir explícitamente acerca del cuerpo, pues reside más bien en la habilidad de expresar el dolor con una voz literaria propia

Desde esta perspectiva, en la construcción de un sujeto corporizado parecería crucial la aceptación y la escritura del y sobre el cuerpo. Sin embargo, la experiencia del dolor pone en jaque un poder de expresión y una directa corporización. Por un lado, como afirma David Le Breton, “El dolor es un momento de la

existencia en el que la persona tiene la impresión de que su cuerpo es otro que él mismo” (1995, traducción mía). Por otro lado, el dolor ha sido comúnmente catalogado como incomunicable (Le Breton 1995), inexpresable (Scarry 1985) y aquello que está fuera del lenguaje (Rorty en Arias 2007).

El trabajo literario de María Luisa Puga nos ofrece un ejemplo de la intersección entre escritura, subjetividad, cuerpo y dolor. En 1990, Puga reflexionó sobre su oficio como escritora en *De cuerpo entero* y *El escritor que uno quería ser*. En este último, Puga afirma: “No llego a separar el lenguaje oral del escrito” (15). En efecto, su voz literaria¹ es sencilla, no tiene frases subordinadas largas y está llena de un cuidadoso uso de coloquialismos, lo que en conjunto da cierta oralidad a su escritura. El narrador parece que está hablando. En *De cuerpo entero*, la escritora mexicana reconoce la importancia del cuerpo y la influencia de su vida diaria al momento de escribir. Puga admite que sus libros están nu-

¹ Uso este término como lo define Vincent Casaregola: “[la] ‘voz’ [literaria] describe el efecto, en el escritor al igual que en el lector, de experimentar una personalidad única que emane del texto (el resultado de las elecciones estilísticas)” (2009, 68; trad. SC).

tridos con sus experiencias personales, las cuales “[se diluyen] en una nada que se escurre por todos lados hasta cobrar cuerpo de escritura” (19). Tras narrar sus primeros pasos como escritora y su búsqueda por encontrar una voz literaria propia, concluye: “En fin, el espacio de la escritura está en uno” (56).

Once años después, en 2001, la autora fue diagnosticada con artritis reumatoide, enfermedad crónica en la que el sistema inmunológico ataca el tejido del cuerpo, causando dolor en las articulaciones, inflamación y discapacidades físicas (Arthritis Foundation 2013). De esta experiencia surgió *Diario del dolor* (2004). En palabras de Puga: “Han sido tantas las adaptaciones que he hecho a mi vida (física, logística y psicológicamente), que se me ocurrió la idea de escribir este *Diario del dolor* (Portada del audiolibro, 2004). Además, en una entrevista con Eve Gil confesó: “Cuando uno tiene una experiencia así [dolorosa], hay que escribirlo porque si no queda ahí atorado” (citado por López 2006, 235). El diario² está conformado por cien pasajes que, en vez de estar fechados, están numerados y tienen un título. Con su voz literaria característica, Puga construye un narrador en primera persona y su inseparable compañero, Dolor; en el libro la autora reflexiona sobre su escritura, sus rutinas diarias, las adaptaciones que ha hecho en su vida y las consultas médicas.

En este artículo tomo en consideración dos aspectos: el primero, que María Luisa Puga trataba de escribir “de cuerpo entero” y acerca de su dolor; el segundo, que el dolor puede ser inexpresable y una experiencia que cambia la relación entre la persona y su cuerpo. Así pues analizo *Diario del dolor* guiada por tres preguntas: ¿Cómo describe Puga su cuerpo? ¿Cuáles son las dificultades que enfrentó al tratar de comunicar su dolor a otras personas? ¿En qué medida su poder de expresión y su (dis)capacidad física afectan su subjetividad? Para responder a estas interrogantes, utilizo un marco psicoanalítico basado en las teorías de Jacques Lacan y Bracha Ettinger. Mi objetivo es mostrar que en *Diario del dolor* la construcción de un sujeto corporizado va más allá de la capacidad de hablar y escribir explícitamente acerca del cuerpo, pues reside más bien en la habilidad de expresar el dolor con una voz literaria propia. En el análisis

² *Diario del dolor* de María Luisa Puga ha sido catalogado como un texto autobiográfico, ficticio o una combinación de ambos. Además, pese a que Puga lo tituló “diario”, el libro ha sido catalogado como un ensayo (Preiffer 2008) y una novela (Zaldívar 2007). En otro texto he desarrollado la importancia de esta palabra dentro del libro, de ahí que prefiero mantener el término tomando la definición de Rosario Ferré: “el diario es un género a medio camino entre el psicoanálisis y la creación artística, frontera en la que se funden el conocimiento intelectual y objetivo de una realidad exterior, y el conocimiento subjetivo de una realidad interior” (cit. por Zaldívar 2007, 133-134). En este sentido, cuando analizo al sujeto de *Diario del dolor*, no me refiero estrictamente a María Luisa Puga, pero sí al sujeto que construye bajo su nombre.

trazo la evolución de un sujeto que se siente desposeída de su cuerpo y tiene dificultad para expresar su dolor, a un sujeto que, con su voz propia, corporiza su escritura y logra representarse como una escritora del dolor. El ensayo está estructurado en tres secciones.

La primera, “El cuerpo y el dolor”, se enfoca en las descripciones del cuerpo y la (in)comunicabilidad del dolor en la primera mitad de *Diario del dolor*. Se analiza cómo Puga describe su cuerpo y las transcripciones de las conversaciones que tiene con terceros a fin de hacer notar que existe una figuración de un sujeto descorporizado. Con base en una teoría lacaniana sobre la construcción del sujeto, argumento que los síntomas de la artritis reumatoide causaron en Puga un sentimiento de desposesión del cuerpo, por lo que a menudo lo rechaza. Dicho sentimiento se evidencia en la forma en que la escritora habla de su cuerpo: lo objetualiza, le atribuye sentimientos negativos o se refiere a él en tercera persona (el cuerpo, en vez de mi cuerpo). Además, Puga muestra que es difícil explicar sus sentimientos a otras personas y niega la posibilidad de que la medicina pueda dar cuenta de qué es el dolor. En las conversaciones que Puga transcribe, se observa el sentimiento de desposesión, pues mientras da voz a los médicos, ella se autorepresenta como una persona silenciosa y pasiva, enfocando su atención en los síntomas de su enfermedad.

En la segunda sección, “El proceso de escritura,” se observan las dificultades que Puga enfrentó para escribir *Diario del dolor*. El análisis se basa en la noción de la voz como herramienta analítica: el concepto lacaniano de la voz objeto, un elemento que señala el límite de aquello que es pensable; y el de Bracha Ettinger, voz como *matrixial link a* [enlace *matrixial a*],³ un elemento que crea “significados inconscientes.” Se muestra que en *Diario del dolor*, Puga crea un personaje, Dolor, el cual adquiere el rol de voz *objeto a* y voz *matrixial link a*. Del pasaje 1 al 36, Dolor es la voz *objeto a*. La autora infructuosamente trata de describir a dicho personaje. Dolor representa el límite de lo que Puga puede entender y, consecuentemente, la autora no logra dar un sentido a su vida con artritis reumatoide. El pasaje 37 marca la transición entre Dolor como voz *objeto a* a voz *matrixial link a*. La escritora comienza a hablar con este personaje, quien en su rol de voz *matrixial link a*, ofrece nuevas herramientas analíticas. A partir del pasaje 38, Puga juega con la ortografía de las palabras, y en vez de describir a Dolor, inventa pequeñas historias con él.

La tercera sección, “La escritora del dolor,” se enfoca en las descripciones del cuerpo y la (in)comunicabilidad del dolor en la última parte de *Diario del dolor*. Se analizan las últimas descripciones que Puga hace de su cuerpo así

3 No existe una traducción autorizada de este concepto pues, hasta el momento, no hay versiones en español de los libros de Bracha Ettinger. Así pues usaré el término inglés.

como dos transcripciones de conversaciones con terceros. Se hace notar que Puga aún experimenta sentimientos de desposesión ya que continúa hablando de su cuerpo en tercera persona. Sin embargo, ya no es un personaje pasivo que enfoca su atención en los síntomas de la artritis reumatoide. En cambio, Puga enfatiza su capacidad de sobrellevar conversaciones incómodas. Además, menciona sus talleres literarios y una conferencia a la que asiste a fin de representarse no sólo como una escritora con dolor, sino como una escritora que tiene las palabras para decir qué es el dolor. En conclusión: Puga se construye como una escritora que habla acerca del dolor con su propia voz y con todo su cuerpo.

El cuerpo y el dolor: el sujeto descorporizado en la primera parte de *Diario del dolor*

De acuerdo con Lacan, el niño comienza a formarse como sujeto cuando se ve a sí mismo en el espejo y entra en el sistema lingüístico. En este estadio, “la sola mirada de la forma total del cuerpo humano da al sujeto un dominio [*maîtrise*] imaginario de su cuerpo.” (1975, 93; traducción mía) Lacan entiende *maîtrise* en dos sentidos: como una posesión y como una capacidad de control. De esta manera, el niño se forma como sujeto cuando se da cuenta de que tiene un cuerpo y puede controlarlo. El estadio del espejo coincide con el periodo durante el cual el niño aprende a realizar las actividades de la vida diaria (AVD), es decir, actividades orientadas al cuidado del cuerpo y que posibilitan una supervivencia básica, como caminar, vestirse, ir al baño, bañarse, etc. (AOTA 2009). De ahí que existe una relación entre la idea de controlar y poseer el cuerpo, con la capacidad de realizar dichas actividades. En contraparte, Lacan argumenta que, si existe una reducción de *maîtrise*, la persona percibe su cuerpo como algo que “se le *escapa*” (2004, 104; cursivas mías, traducción mía). El sentimiento de que algo está escapando puede ser interpretado como un sentimiento de pérdida, existe una transición entre la idea de posesión y de desposesión.

Aquejada por la artritis reumatoide, María Luisa Puga experimentó este proceso de desposesión. En la primera mitad de *Diario del dolor*, dicho sentimiento se nota cuando Puga habla sobre tres síntomas de su enfermedad: dolor articular, la inflamación (cambio de su aspecto físico) y más enfáticamente su incapacidad para caminar. A continuación explico a profundidad las causas del sentimiento de desposesión, notando que Puga se refiere a su cuerpo en cinco formas: a) lo nombra en tercera persona: el cuerpo en vez de mi cuerpo; b) lo objetualiza: dice que el bastón es su brazo; c) le atribuye sentimientos negativos: se describe como grotesca; d) habla como si existiera fuera de su cuerpo: me veo en una silla de ruedas; e) una combinación de éstas.

Puga describe el dolor en las articulaciones como “piquetes” o “jalones.” Este

último término alude a su pérdida de control; Puga siente que alguien está “jalándole” el cuerpo. El paciente con artritis reumatoide sufre de dolor en las articulaciones; sin embargo, no siempre le duele la misma parte del cuerpo y la duración del dolor es variable. Aunque la escritora aprende en mayor o menor medida *cómo* le duele el cuerpo, ella no puede saber *dónde* o por *cuánto* tiempo. El carácter impredecible de los piquetes hace que Puga sienta que no está poseyendo su cuerpo ni controlándolo: “[el dolor] produce que el cuerpo no se esté quieto” (9). Este sentimiento de pérdida crea en Puga una necesidad de re-poseser el cuerpo, por lo que cada mañana comienza con un “lento recorrido del cuerpo [...] para *saber* por dónde no hay que pasar” (17; cursivas mías). En estas citas, se puede notar que Puga habla de su cuerpo en tercera persona, marcando un sentimiento de desposesión.

Aparte de la naturaleza impredecible del dolor articular, Puga reflexiona sobre su capacidad para reconocer su propio cuerpo en el espejo. Puga no hace comparación entre un aspecto más bello o más feo; en cambio, cuando habla de sus modificaciones físicas, centra su atención en su postura o en sus piernas. Los piquetes, su imagen física y su incapacidad para caminar aparecen generalmente dentro de la misma frase o párrafo: “veo a mi persona [...] impulsándose en la silla, con Dolor en el hombro derecho [...] Es que no soy yo. Y la verdad es que cojeando, doblada y con la cara estregada, tampoco soy yo” (62). De hecho, la imposibilidad de caminar provoca en Puga un gran sentimiento de desposesión del cuerpo. La escritora alude recurrentemente a una operación que le permitiría caminar de nuevo, al bastón, la silla de ruedas y la silla de escritorio (que usaba en casa). Las constantes referencias a la operación señalan el profundo deseo de Puga de usar sus piernas. A pesar de que en algunas ocasiones afirma que no quiere ser operada porque ello conllevaría nuevos dolores, constantemente menciona lo que opinan los médicos acerca de dicha intervención quirúrgica. Además, cuando Puga escribe sobre las sillas o el bastón, se puede notar un fuerte sentimiento de desposesión del cuerpo.

Las descripciones de las sillas están marcadas por un “doloroso sentimiento de vergüenza,” el cual, de acuerdo con Kay Toombs, es “endémico en los pacientes con discapacidades” (1993, 85; traducción mía). En su estudio sobre el cuerpo y la enfermedad, Toombs argumenta con Sartre que el individuo experimenta su cuerpo “como ‘siendo-para-el-Otro’ [...] aunque ninguno lo esté realmente mirando.” (1993, 85; traducción mía) A pesar de estar sola, la persona siente vergüenza o pena porque piensa que “los otros *están* viendo su cuerpo de una manera negativa. Consecuentemente, el sentimiento de alienación del cuerpo [...] es particularmente profundo” (1993, 85; cursivas en el original, traducción mía). En los pasajes en los que Puga describe su cuerpo, ella se ve desde la perspectiva del otro, hablando como si existiera fuera de su cuerpo. Además, el

doloroso sentimiento de vergüenza se nota en el hecho de que, mientras Puga se atribuye sentimientos negativos, ella describe las sillas con características positivas: “Surca frágil la silla, con algo de ignominioso” (23).

Puga reprueba estar en una silla de ruedas porque caminar es una capacidad humana “natural” (68). La pérdida de naturalidad conlleva en Puga un sentimiento de vergüenza y desposesión: ella se ve a sí misma desde la perspectiva del otro (pues habla en tercera persona) y se juzga negativamente. En el pasaje 23, compara su discapacidad física con la cojera de un perro. En este pasaje, Puga “corporiza” al perro pues tiene la impresión de que éste puede controlar su cojera. Transforma la incapacidad del perro en capacidad. En cambio, Puga se separa de su cuerpo porque ella no puede usar sus piernas como un ser humano “natural”: “Maneja tan bien su cojera el perro que pronto es su habilidad lo que nos asombra [...] La silla, en cambio, tiene unos trazos impertérritos [...] Lo que la saca de proporción para colocarla en la dimensión de lo grotesco es la figura humana que se arrellana en ella” (23-24).

Sentada en la silla, Puga se siente grotesca, es decir, “irregular” (Real Academia Española). Cree que sus movimientos y, consecuentemente, su cuerpo no le pertenecen: “En la silla uno se mueve menos. [...] con movimientos] no naturales. No como extender un brazo o adelantar una pierna. No movimientos nuestros” (23). Más allá de una habilidad “natural”, caminar es una actividad de la vida diaria que dota al sujeto de independencia y garantiza su supervivencia. De ahí que, al estar en la silla, Puga sufra de un gran sentimiento de desposesión. La escritora menciona que ya no puede caminar, nadar o entrar sin problemas a su casa o estudio.

En los pasajes en los que Puga menciona el bastón, también se evidencia su sentimiento de desposesión. En estos pasajes, la escritora objetualiza su cuerpo: describe el bastón como “una extensión del brazo” o sus “brazos telescópicos.” Dicha objetualización del cuerpo, explica Kay Toombs, es el resultado de “una forzada atención en las funciones físicas y [de] una concientización de una discapacidad u otro cambio físico” (1993, 75; traducción mía). En efecto, es importante notar que, a pesar de que Puga objetualiza sus brazos cuando habla del bastón, en realidad está forzando su atención en la imposibilidad de usar las piernas. Sentada en la silla, ella no puede alcanzar las ollas en la cocina o los objetos del suelo, por tanto con el bastón sustituye el agacharse o el estirarse. Este control [*maîtrise*] del cuerpo es lo que lleva a Puga a hablar positivamente de su persona, en oposición a las descripciones de la silla: “el bastón iza el zapato —cosa que debe ser parecida a alguna maniobra marítima— y deposita los objetos rebeldes en tu regazo” (58).

El sentimiento de control y dominio se percibe igualmente cuando Puga describe cómo tiende la cama. En el diario menciona la “lista de materiales” que

necesita para realizar dicha tarea: una cama, dos cobijas, dos almohadas, un bastón y una silla de escritorio. En este pasaje, el bastón adquiere prioridad y lo describe como “una extensión del brazo.” Con la silla, Puga sólo puede acceder a un lado de la cama; en cambio, el bastón le permite alcanzar el otro lado y extender las cobijas. La autora menciona que la tarea a veces “requiere de varios intentos y es un poco doloroso” (19). Sin embargo, la capacidad de adaptarse a su condición hace que se perciba a sí misma positivamente: “Que sus movimientos sean breves, lentos, casi placenteros. Hacer una cama puede ser todo un arte” (18). Aun así, es importante notar que en este pasaje el sentimiento de desposesión no desaparece por completo: Puga habla de sí misma en tercera persona.

Hasta este momento, he mostrado que los síntomas de la artritis reumatoide provocaron en Puga un sentimiento de desposesión del cuerpo. En la primera mitad del libro, este sentimiento impide la figuración de un sujeto corporizado. Como explica Linda Fisher: “[La] corporización ‘normal’ no sólo se construye en términos de apariencia, resulta igualmente importante la capacidad y funcionalidad” (2010, 91; traducción mía). Ante la imposibilidad de controlar el cuerpo, Puga tiende a rechazarlo o aceptarlo parcialmente. Por un lado, Puga se separa completamente de su cuerpo refiriéndose a él como “el cuerpo” en vez de “mi cuerpo”; o mencionándolo como un objeto que no es suyo: la silla va “con algo de ignominioso” (43). Por otro lado, cuando Puga se identifica con su cuerpo, tan sólo lo hace parcialmente pues lo objetualiza y se enfoca en su incapacidad. Continuaré mi análisis mostrando cómo el sentimiento de desposesión también se nota cuando Puga refiere que es difícil comunicar su dolor a terceros.

Lacan afirma que “primero que nada aquello que tenemos para presentarnos los unos a los otros [es] nuestro cuerpo” (2004, 104; traducción mía). Pero también nos presentamos a través del lenguaje pues el yo es un yo lingüístico (Lacan 1973). Hablamos con las personas que nos rodean, compartimos nuestras ideas, tenemos discusiones, y convivimos con otros a través del lenguaje. Elaine Scarry coincide con Lacan en el hecho de que el yo está corporizado en el lenguaje, (1985, 49) de ahí que argumente que “aquello que el dolor consigue, lo consigue en parte por su incompartibilidad [no compartible], y asegura dicha incompartibilidad a través de su resistencia al lenguaje” (1985, 4; traducción mía). El dolor se opone al lenguaje porque las palabras parecen ser muy cortas para describir la situación dolorosa que uno enfrenta. Cuando uno le explica a otra persona cómo se siente, se tiene la impresión de que los otros no pueden entender. Dado que el yo está corporizado en el lenguaje, la imposibilidad de hacerse entender también provoca un sentimiento de desposesión. De ser útil, el lenguaje pasa a ser inútil. Las palabras, que previamente ayudaban a la persona a comunicarse, no bastan para expresar sus sentimientos. Así pues, Scarry señala que en las conversaciones que versan sobre el dolor suele haber dos re-

gistros: el de la persona que sufre, y el de la persona que no siente dolor. La primera tiene la “certidumbre” de que siente dolor porque, valga la redundancia, lo siente. La segunda, en cambio, puede tener incertidumbre porque no está sintiendo nada.

En la primera parte de *Diario del dolor* la incompatibilidad del dolor se observa explícitamente cuando María Luisa Puga afirma que no puede comunicar su dolor a las personas que la rodean, e implícitamente pues la autora raramente menciona que se relaciona con otras personas y, cuando lo hace, siempre enfoca su atención en el hecho de que no puede caminar. Estos pasajes son significativos porque ilustran cómo la incompatibilidad del dolor está relacionada con el sentimiento de desposesión, impidiendo la figuración de un sujeto corporizado.

Puga muestra su incapacidad de comunicar su dolor a terceros en el pasaje 12, el cual lleva como título “Cuando los demás hablan de él.” En este apunte, de apenas catorce líneas, Puga configura una conversación y menciona dos preguntas que las personas le hacen: “¿Te dolió?” y “¿Ahorita te está doliendo?” (14) Dichas preguntas revelan una incertidumbre. Si la frase está en pasado (dolió) quiere decir que la persona ya no siente dolor; si incluye el adverbio “ahorita” abre la posibilidad de que en el futuro el dolor ya no esté. ¿Cómo explicar que uno siempre está sintiendo dolor? ¿Cómo hacer comprender a los otros que uno está seguro de sentir siempre dolor? Puga se siente perdida. A pesar de que intenta explicarse, tiene la impresión de que nadie la entiende: “¡Qué buen ánimo!, me dice la gente, ¡Qué fortaleza! Me vuelvo a asombrar. Me resultan más *desconocidos* que Dolor” (15; cursivas mías). En este pasaje, más que afirmar la capacidad de expresar su dolor, Puga se representa como una persona que no tiene las palabras para decir lo que está sintiendo, enfatizando su sentimiento de desposesión.

La resistencia del dolor al lenguaje también se nota en el pasaje 29, titulado “Explicaciones especializadas.” En este fragmento del diario, cualquier aproximación médica al dolor resulta absurda. La autora reconstruye una conversación con un médico quien, tratando de ser empático, le explica qué es la artritis reumatoide y por qué los “piquetes” se pueden sentir en todo el cuerpo. Sin embargo, Puga pierde interés: en vez de seguir la conversación y reconocer cómo ésta le ayuda a entender su enfermedad, comienza a deconstruir los términos médicos, señalando que las “explicaciones especializadas” aumentan su sentimiento de desposesión del cuerpo:

El dolor se opone al lenguaje porque las palabras parecen ser muy cortas para describir la situación dolorosa que uno enfrenta

ESPONDILITIS ANQUILOSANTE.⁴ ¡Órale! Qué bonito término, ojalá eso tuviera yo. Me hace pensar, sentir, más bien, aquellos borradores escolares que se llamaban ‘de migajón.’ Cómo se deslizaban sobre el papel. Cómo hacían desaparecer el trazo del lápiz. Eso es exactamente lo que hace Dolor [...] (28; mayúsculas en el original)

Para Puga, aunque especializada, la medicina no puede dar cuenta del dolor que experimenta una persona con artritis reumatoide. Con el uso de las mayúsculas, la autora hace énfasis en lo absurdo del término médico y, al mismo tiempo, recalca el hecho de que se siente desposeída de su cuerpo. Ella cree que el dolor “borra” su cuerpo.

El sentimiento de desposesión del cuerpo y la resistencia del dolor al lenguaje están muy acentuados en las transcripciones de las consultas médicas en las que Puga evalúa la posibilidad de someterse a la operación. Como mencioné previamente, la autora deseaba profundamente volver a caminar y la cirugía era un medio crucial para recuperar su cuerpo. No obstante, Puga es parte de un aparato médico que, en palabras de Foucault, limita la posibilidad de crear una relación igualitaria entre paciente y facultativo. En su libro *El nacimiento de la clínica*, Foucault señala que en las consultas “los médicos y los pacientes no tienen un lugar equivalente; ambos son tolerados como incomodidades que difícilmente pueden ser evitadas: la paradoja del rol de la medicina consiste [...] en mantener la máxima diferencia entre ellos [...]” (2003, 9; traducción mía). Puga ilustra dicha desigualdad con vehemencia. En estos pasajes se pueden identificar claramente la imposibilidad de entablar una conversación empática con un médico y, a su vez, los sentimientos de desposesión. Puga difícilmente menciona qué es lo que ella dice durante las consultas, señalando que encuentra inútil expresar cómo se siente. La consulta es la “inevitable incomodidad” para re-poseer su cuerpo. Asimismo, Puga sólo escribe las actitudes negativas que los médicos tienen para con ella, específicamente aquellas que obstaculizan su deseo de caminar:

Ahora tiene la ayuda de la silla de ruedas, pero no está completamente desprovista de movilidad. ¿Por qué no se queda así? [...]

—Pero... —quise protestar.

—Haga usted sus ejercicios, siga yendo a la alberca y adapte su vida (29).

En estos pasajes, la autora se autorepresenta como un personaje silencioso, no da cuenta de sus respuestas o quejas. Puga enfatiza el desinterés del dolor para

4 La espondilitis anquilosante es un tipo de artritis, diversa a la artritis reumatoide, que afecta la espina o espalda (Arthritis Foundation 2013).

señalar su sentimiento de desposesión. Sin embargo, vale la pena replantearse unas preguntas: mientras escribía el libro, ¿Puga también encontró la resistencia del dolor al lenguaje? ¿Qué otras dificultades enfrentó la autora para expresar su dolor?

El proceso de escritura: Dolor como voz *objeto a* y *matrixial link a*

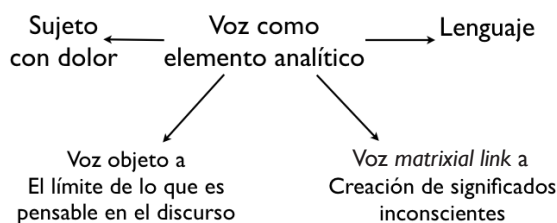
Hasta ahora he mostrado que la artritis reumatoide provocó en Puga un sentimiento de desposesión. Los piquetes, la inflamación y la incapacidad para caminar conllevaron una pérdida de control del cuerpo. En la primera mitad de *Diario del dolor*, el sentimiento de desposesión se observa en la manera en la cual Puga se refiere a su cuerpo: se disocia de él o lo objetualiza. Dicho sentimiento también está presente cuando Puga reflexiona acerca de la imposibilidad de comunicar su dolor, ya sea a las personas que la rodean o a los médicos, lo cual impide la figuración de un sujeto corporizado.

Con *Diario del dolor*, María Luisa Puga está precisamente tratando de sobre llevar dichos sentimientos. De acuerdo con Molly Andrews, “Sólo cuando podemos entramar [narrar] nuestras experiencias [...] podemos descifrar el significado de los sucesos de nuestras vidas” (2010, 153; traducción mía). Ciertamente, Puga nunca pensó que el dolor fuera inexpresable pues tenía el deseo de escribir acerca del mismo, y más precisamente acerca de *su dolor*. En esta sección, muestro que Puga enfrentó ciertas dificultades para escribir el diario, llevándola a un momento de gran angustia y miedo a la muerte. Sin embargo, el deseo de reafirmarse como escritora la llevó a encontrar nuevos elementos narrativos y, al mismo tiempo, a sobrellevar sus sentimientos de desposesión y darle un sentido a su vida. El análisis se basa en las concepciones de Lacan y Ettinger de la voz como una herramienta analítica que puede señalar la “imposibilidad de articulación en el discurso” o crear “significados inconscientes.”

Lacan analiza la formación del sujeto en el estadio del espejo —cuando el niño ve su cuerpo y entra en el sistema lingüístico— en su seminario sobre la angustia (2004). En él, Lacan introduce un tercer elemento: el *objeto a*. Para Lacan el *objeto a* es clave en la constitución del sujeto, pues tiene la función de unir el cuerpo con el lenguaje al igual que al yo con el lenguaje. De ahí que considere que una de las modalidades del *objeto a* sea la voz. Lacan no desarrolló ampliamente las funciones de la voz *objeto a*, pero su seminario planteó las bases para estudios psicoanalíticos más profundos.

En su artículo «Between Sound and Silence: Voice in the History of Psychoanalysis» [Entre sonido y silencio: La voz en la historia del psicoanálisis], Alice Lagaay afirma que una de las funciones de la voz *objeto a* es significar un “área de imposibilidad analítica [... la] voz es un referente vacío que representa el

límite de aquello que es pensable o articulable en el discurso” (2008, 60; traducción mía). La psicoanalista Bracha Ettinger también ha analizado el concepto lacaniano de la voz. Ettinger argumenta que, aparte de ser un *objeto a*, la voz también puede ser un *matrixial link a*. En esta modalidad, una de las funciones de la voz es revelar “significados inconscientes” (2004, 187). Ettinger explica que la voz puede alternar entre las dos modalidades, por lo que en unos momentos juega predominantemente la función de *objeto a*, mientras que en otros tiene el rol de *matrixial link a*. Podemos esquematizar dichas definiciones de la siguiente manera:



Del pasaje 1 al 36: la aparición de la voz como *objeto a*

Al principio de *Diario del dolor*, María Luisa Puga plantea su situación. En el primer pasaje, “La forma,” Puga centra su atención en el lenguaje, en la posibilidad de describir y definir cómo se siente. En estas líneas, Puga trata de darle forma a sus sentimientos: “Es desazón, incomodidad, posturas imposibles. Produce que el cuerpo no se esté quieto. Es una compañía ineludible [...]” (9) En el siguiente pasaje, “El espacio”, Puga centra su atención en su cuerpo y menciona la palabra dolor. La escritora introduce su yo, su cuerpo y el dolor: “Entendemos, mi cuerpo y yo, que el espacio ya no es nuestro; tampoco es del dolor. Y hay que aprender a compartirlo” (10). Esta es la búsqueda de *Diario del dolor*: ¿cómo explicar lo que estoy sintiendo? ¿Cómo sobrellevar este sentimiento de desposesión? ¿Cómo dar sentido a la vida con un cuerpo que ya no es mío?

Ante esta situación, aparece la voz como *objeto a*. Puga introduce dos personajes: Dolor y la escritura. La objetualización del dolor y el lenguaje, explica Elaine Scarry, es parte del proceso de enfrentar una situación dolorosa: “el dolor [...] se transforma en un estado deliberado una vez que se objetualiza con el poder de la imaginación; a través de este proceso, el dolor, de un incidente pasivo e indefenso, cambia a ser un suceso que se automodifica y, en caso de éxito, se autoelimina” (1985, 164; traducción mía). En el diario, ambos personajes constituyen herramientas analíticas, son una forma de representar el límite de lo que Puga puede pensar o entender.

El personaje Dolor aparece en el tercer pasaje, jugando el rol de referente vacío. Al concebir a Dolor como persona, Puga trata de describir sus características y actitudes, de manera que pueda “reconocerlo, entender su tamaño, su volumen [y...] cercarlo” (13). Con este personaje, Puga intenta llenar el referente vacío y sobreponerse a su sentimiento de desposesión. Intenta entender cómo se siente y comprender su vida con artritis reumatoide.

La escritura aparece en el pasaje 17 y tiene dos funciones: evidenciar nuevamente los sentimientos de desposesión de Puga, y reforzar la función de Dolor como referente vacío. Mientras Dolor adquiere predominancia con la omisión del artículo definido y el uso de la letra D mayúscula, la escritura tiene menos importancia, pues mantiene las minúsculas y el artículo. Puga trata de dar una imagen clara de Dolor, describiendo su personalidad y atributos físicos. En cambio, la escritura no es ampliamente caracterizada, nunca se menciona cómo se ve, a qué se dedica o qué le gusta. La escritura es un signo de la incapacidad de Puga de darle un sentido a su vida. En el libro, la escritura no puede moldear la nueva condición de la autora: “No sé qué es lo que significa estar curada [...] Eso le digo a la escritura porque en realidad es ella la que no encuentra palabras para hablar de una posible realidad curada” (20). La escritura es una herramienta analítica que confirma que Dolor es el límite de lo pensable, por tanto desaparece después del pasaje 35.

En esta parte (pasajes 1-36), Puga tiende a ser objetiva, metódica y analítica. El diario está formado como un pequeño inventario. El título del pasaje es una etiqueta del contenido. Puga describe (la presencia, la maldad) y clasifica (los tipos de mañanas, la diferencia entre melancolía y depresión). En estas secciones, Dolor aparece como el otro. Su caracterización varía pero está marcada por un sentimiento de rechazo: es lacónico, misógino, flaco, oscuro, el intruso, un caballero (medieval). Es un compañero mudo: “Viajar con Dolor a costas es salirse a una tierra de nadie... más bien de todos, salvo de uno” (22). A pesar de que Puga trata de cercar a Dolor con sus descripciones, éste sólo está jugando el rol de voz *objeto a*: está significando un límite. Dolor señala la imposibilidad de Puga de entender sus sentimientos y darle un sentido a su vida con artritis reumatoide: “Es la falta de palabras [...] Un momento de suspensión en el vacío. Vacío de sentido en las palabras” (20-21). Puga sospecha que, a pesar de estar escribiendo, ni está entendiendo su vida, ni sobrellevando sus sentimientos, lo que la lleva a un estado de gran angustia y miedo a la muerte.

El pasaje 37: la transición de la voz *objeto a* hacia la voz *matrixial link a*

Lacan afirma que cuando una persona siente que su cuerpo “se le escapa” emerge un sentimiento de angustia. En un punto extremo, la angustia puede ser un

miedo a la muerte (Le Breton 1995, 36-37), pues “el sujeto está en relación con su falta” (Lacan 2004, 271; traducción mía). La persona cree que no puede existir ni a través de su cuerpo ni a través del lenguaje. Paradójicamente, la falta es la única cosa que está presente.

Tras la desaparición de la escritura y la confirmación de Dolor como *objeto a*, se revela un momento de extrema angustia en el pasaje 37, titulado “Hay cosas peores que la prisión.” Puga comienza diciendo que no ha escrito por largo tiempo y que Dolor la está mirando. Dicho personaje funciona como *objeto a*, es lo impensable. Después reaparece el vacío: “Aquí estoy de regreso, aunque eso no es exacto, no de regreso. Aquí estoy, pero en el vacío [...] Con lo único que se me ocurre compararlo es con un haberte quedado en la anestesia, no muerta, sólo anestesiada, se siente rarísimo.” (37) Puga coliga dicho vacío con el hecho de que quizá no se lleve a cabo la operación. El vacío es peor que estar encarcelada porque es más que aislamiento, significa la anulación de las palabras, mismas que una escritora debería saber utilizar.

Si bien Puga ha estado escribiendo un libro acerca del dolor, ella duda de que realmente le esté dando un sentido a la vida. No es coincidencia que la escritora compare su situación con un cuerpo anestesiado pues, de acuerdo con Elaine Scarry, mientras en condiciones normales el yo se presenta a través del lenguaje, “en la muerte el cuerpo está enfáticamente presente mientras que la parte más evasiva [el lenguaje] está tan ausente que se hace de todo para explicar dónde está” (1985, 44; traducción mía). Puga subraya el hecho de que la anestesia no es la ausencia de vida. Aun así la anestesia es un estado comparable con la muerte: si no fuera por los signos vitales, uno podría pensar que la persona anestesiada está muerta pues el cuerpo está presente mientras que el lenguaje está ausente.

Además, es importante notar un cambio de descripción del vacío. En un primer momento era la falta de palabras, una falta del yo lingüístico. En un segundo momento, es como estar anestesiada, una falta del cuerpo. De ahí que cuando Puga sospecha que no puede encontrar el sentido de su vida ni sobrellevar sus sentimientos de desposesión, se piensa como una persona anestesiada.

Dolor es el *objeto a*, un referente vacío que representa el límite de aquello que puede ser entendido discursivamente. No obstante, existe otra función de la voz: puede ser un *matrixial link a* y crear “significados inconscientes.” La función de la voz como *matrixial link a* se gestó a la par de la creación de Dolor; sin embargo, no era tan evidente. En la primera parte del diario la voz jugaba predominantemente el rol de *objeto a*: las descripciones y los intentos de delimitar a Dolor parecen inútiles, las palabras pierden sentido y se transforman en vacío en el pasaje 37. En esta situación, toma fuerza la voz como *matrixial link a*:

Dolor no entendía [...] Cierra la boca, le dije, voy a tratar de explicar: *íbamos dando los pasos señalados* quién sabe por quién pero señalados. Como seguir un trayecto numerado, clarísimo, aunque no se lograra nunca ver su diseño total, y de repente se truncó... no, eso es demasiado brusco. Se desinfló. Todo lo *caminado* se desinfló. Ya no veías la línea y mucho menos los números. Eso, mi querido Dolor, se llama vacío [...] Dolor me mira estupefacto. Me tiene ante sí. No sabe qué hacer (37, cursivas de SC).

En este fragmento, Dolor como *matrixial link* a representa una nueva herramienta analítica, lo cual se observa en dos cambios. El primero, Dolor ya no es rechazado ni visto como otro, ahora es el “querido.” Segundo, este personaje ya no es una compañía muda, sino alguien con quien Puga puede hablar, y en este diálogo emergen “significados inconscientes”. Mientras Puga trata de explicar sus sentimientos a Dolor, la figuración del vacío cambia de nuevo. Dolor como *matrixial link* a transforma el vacío en acción. La autora está en el vacío pero ya no está anestesiada, puede hablar y (significativamente) caminar. Puga se percibe en movimiento, y con este movimiento poco a poco comienza a darle un sentido a su vida y sobrellevar sus sentimientos de desposesión. Puga concluye el pasaje diciendo que regresar al diario fue un “acto de salud” y que quiere recuperar la “perspectiva” (37) de su vida.

¿Qué permite la predominancia de la voz como *matrixial link* a en vez de *objeto a*? Ettinger aclara que la alternancia de función no es sistemática; sin embargo, afirma que “[las mujeres] tienen doble acceso a él [pues] viven la matriz [...] independientemente de que sean madres o no” (2004, 143; traducción mía). Puga vive la matriz en el proceso de escribir, tal y como declara más adelante en *Diario del dolor*: “la depresión posnatal [...] se siente al terminar de escribir un libro” (84). Desde mi perspectiva, el deseo de posicionarse como una artista literaria activó en Puga la función de la voz en tanto *matrixial link* a. Puga se pensaba como escritora y creyó que la artritis reumatoide era un nuevo reto. Asimismo, ella creía en la fuerza de la literatura y el diario, tal y como hace ver en *Lo que le pasa al lector*. En este ensayo, Puga comenta *Diarios* de Giovanni Papini: “Es impresionante ver la tenacidad con la que trabaja [...] pese a sus impedimentos físicos. No deja de leer. No sabe dejar de ser escritor un solo minuto de su vida” (1991, 36). Puga quería crear el mismo impacto en sus futuros lectores, pero para tener lectores, tenía que escribir. Tenía que sobrellevar sus sentimientos de desposesión y regresar al diario. Tenía que parir el libro y posicionarse como una escritora pues, al final, ése era el objetivo más importante de su vida.

La voz como *matrixial link* a: juegos, ironía y el aquí

La relación con Dolor cambia después del pasaje 37, cuando María Luisa Puga impone su palabra. Dicho personaje comienza a escuchar y hablar. Puga deja de describir a Dolor como el otro (intruso, lacónico, y misógino) y comienza a hablar con él. A esto hay que añadir el cambio que se nota en el título de los pasajes. Mientras que en la primera parte son etiquetas: “El espacio,” “La espera,” “El tiempo y Dolor,” “Los amaneceres,” “La escritura exige;” en la segunda parte suelen ser el fragmento de un diálogo: “No te burles, Dolor,” “Oye,” “Extraño cosas, Dolor,” o “Nos vamos de viaje, Dolor.”

En este punto es importante hacer una observación. Como mencioné al principio de este artículo, la oralidad es característica de la escritura de Puga, no sólo en *Diario del dolor* sino también en otro libro. En *Diario del dolor* la diferencia entre los primeros pasajes (1-36) y el resto del libro es el destinatario. En la primera mitad, Puga parece dirigirse sólo a alguien más. Sus descripciones metódicas de Dolor y de sus sentimientos las dirige a otra persona. En la segunda parte, Puga habla con un tercero y con Dolor: “¿Cómo pude aguantar tanto dolor? Esto lo digo en voz baja, muy baja, no quiero una discusión con Dolor” (62). Dolor como *matrixial link* a no activa un nuevo modo de escritura —Puga continúa usando su propia voz literaria— pero sí activa nuevas herramientas analíticas.

Por un lado, la voz como *matrixial link* a representa una sospecha del poder del lenguaje; por el otro, crea “significados inconscientes.” Basada en la teoría psicoanalítica de Bracha Ettinger, Griselda Pollock identifica dos herramientas analíticas: jugar con las palabras y la ironía (21, 2006). Adicionalmente en *Diario del dolor* se identifican la “suspensión de juicio” y el “AQUÍ.” Estas herramientas se pueden percibir desde el inicio del libro, aunque no son tan evidentes. En esta sección, se muestran algunos momentos en los que la voz como *matrixial link* a aparece en *Diario del dolor* y cómo se crean “significados inconscientes.”

Jugar con las palabras

Pollock explica que si uno quiere mantenerse al margen del discurso tradicional y crear nuevos significados, uno puede usar neologismos o jugar con las palabras (21, 2006). A pesar de que esta herramienta analítica no está tan desarrollada en Puga, el pasaje 57, llamado “La quebradita,” ofrece un ejemplo. La escritora alude a este baile tradicional de Sinaloa —estado en el que pasó parte de su adolescencia— para referir su condición; no obstante, el título no es una etiqueta, sino un motivo.

Puga no describe sus sentimientos, “la quebradita” es un pretexto para narrar una pequeña historia y jugar con las palabras: “Dolor baila como quien no quiere la cosa. Me encanta porque baila más con los dedos que con el cuerpo”

(60). Dolor como *matrixial link* a despunta dinamismo en la narrativa y Puga comienza a jugar con la ortografía de las palabras: “¿Estoy sentada y de pronto KRACK, ya que la cadera se rompe con k, no con c?” (60). Aquí, en efecto, se puede además notar una íntima relación entre cuerpo y lenguaje. A Puga le parece más acertado el sonido de la K —que el de la C— para referir su dolor y no duda en *quebrar* la ortografía. En este sentido, tanto el título “la quebradita” y la palabra “krack” resultan una corporización del lenguaje. Más adelante, Puga liga el adjetivo con el que describen su cadera, “encementada,” con portaviones, las fiestas patrias y las visitas oficiales de los gobernantes a los pueblos mexicanos.

En este pasaje, “la quebradita” crea significado pues permite que Puga explique su condición, aunque no de una manera tradicional. La escritora ya no trata de etiquetar o encapsular sus sentimientos, más bien modifica las palabras y sus significados. Este juego le da armas para expresar sus sentimientos de desposesión y, al mismo tiempo, para sobrellevar su dolor, pues desvía su atención a la vida en México y a la pobreza del país.

Ironía

En su libro *Irony* [Ironía], Claire Colebrook afirma que la “ironía es tanto una figura del lenguaje —decir una cosa y significar otra— como una actitud ante la existencia, en la cual el sujeto irónico adopta una posición de escepticismo con respecto al lenguaje diario” (2004, i; trad. SC). Esta herramienta analítica es la más recurrente en la segunda parte de *Diario del dolor*. Mientras en los primeros pasajes Puga trataba de explicar cuidadosamente cuál era la forma, qué significaba esperar y cuál era la diferencia entre depresión y melancolía; en la segunda parte expresa sus sentimientos ironizando al personaje Dolor. De forma aislada, el uso de la ironía muestra la desconfianza de Puga en el lenguaje: quizá las palabras no pueden decir puntualmente lo que siente. Sin embargo, el uso recurrente de esta figura muestra su confianza en el lenguaje. Es importante notar que, en la segunda parte, Dolor está construido a través de una serie de ironías. Éstas crean a su vez una serie de significados que, unidos unos a otros, crean un significado del sentimiento de desposesión de Puga.

En la segunda parte del diario, la escritora habla acerca de su depresión, mal humor y cómo las pastillas la hacen sentir mal, sólo que en vez de un análisis

Para un paciente con artritis reumatoide el cuerpo es la sorpresa de cada día. ¿Dónde me va a doler? ¿Qué otras capacidades perderé? ¿Cómo voy a adaptar mi vida? La artritis reumatoide es una constante negociación con el cuerpo y también con las palabras

metódico, usa la ironía. Dolor como *matrixial link* a la hace crear nuevas historias, permitiéndole expresar de diferentes maneras cómo se siente. Las palabras, que inicialmente se transformaron en vacío, comienzan a adquirir nuevos sentidos: “No estoy sola. No estoy nada más con Dolor. Estoy con mi pareja, que no ha sido mencionada hasta ahora ya que como dice Borges: *Se sabe que el Corán es un libro árabe porque no se utiliza una sola vez la palabra camello*” (50; cursivas en el original).

La diversidad de las situaciones, así como el carácter cómico de la ironía elimina la monotonía y el vacío, creando un sentido de vida para Puga. Ella está escribiendo, está inventando anécdotas, situaciones, pequeñas aventuras. Puga comienza a ser más optimista y habla de la manera en la que adapta su vida. Por ejemplo, describe con términos técnicos (poleas, cadenas de polipasto y ganchos) el mecanismo que su pareja construyó para meterla en la piscina, e irónicamente concluye: “¿No es brillantemente simple?” (53). La escritora no oculta sus sentimientos de desposesión; finalmente el mecanismo sustituye el uso de sus piernas. Aun así, Dolor como *matrixial link* a le da la oportunidad de mirar su vida con una nueva perspectiva: “[Cuando estoy en la alberca los] perros y Dolor me miran medio boquiabiertos” (59).

Suspensión de juicio y el aquí

Dolor en tanto *matrixial link* a ofrece a Puga una nueva herramienta analítica: “Suspensión de juicio. No calificar, no tratar de explicar nada. Sobre todo no comparar” (56). Este elemento analítico conlleva una nueva caracterización de Dolor. Puga, en vez de darle atributos, se los quita: “[Dolor] Sé que no eres lector y que no eres humanista y que no eres clásico ni posmoderno. Sé que no eres *cool* ni contra. Sé que no eres nada que no tengas más remedio que ser” (73; cursivas en el original). Dolor como *matrixial link* a es algo cuyo significado no puede ser enunciado directamente en el lenguaje: Sé que no eres. Al mismo tiempo, la serie de negaciones crea un significado inconsciente porque lleva a la conclusión: Dolor eres.

Dicha actitud se puede notar también en el juego con las palabras y en la ironía, tal y como explica Colebrook: “La diferencia entre la ironía y, digamos, la metáfora es que en las otras figuras del lenguaje hay una comparación, un contraste o una semejanza mientras que la ironía invoca un sentido ausente o escondido de las palabras” (2004, 23). La ironía y el juego de las palabras hacen que Puga se enfoque en el aquí y ahora de las palabras, en el significado que están creando en cada pasaje. Por tanto, Dolor como *matrixial link* a puede ser descrito con tantas ironías y juegos con el lenguaje como sea posible. Dolor no necesita ser catalogado o etiquetado, su significado está siempre debajo del sentido literal de las palabras. Cada ironía y cada juego con las palabras despunta un

significado inconsciente. En vez de encerrar a Dolor, Puga abre las posibilidades del lenguaje con su serie de negaciones: Dolor no eres.

Dolor como *matrixial link* a se sitúa en el presente sin comparación entre un pasado y un futuro, y da a la escritora la herramienta analítica del AQUÍ. Puga ni juzga a Dolor ni lo califica. La nueva perspectiva que Puga adopta es, irónicamente, el presente. Puga recurrentemente menciona la palabra AQUÍ (con mayúsculas). Se atiende al día y momento en el que está escribiendo. El significado de Dolor así como el sentido que Puga le puede dar a su vida es el AQUÍ.

En el pasaje 82 se identifica otro estado de extrema angustia. Esta vez Puga no menciona que está en la prisión, en el vacío o que se siente anestesiada. En cambio, se mueve, reflexiona sobre la condición del país y trata de mantenerse en el AQUÍ. El título del pasaje es “Hablemos, pues.” En este pasaje, Puga acepta que está asustada y que teme perder más capacidades, tiene miedo de morir. La desposesión del cuerpo le está causando una gran angustia:

De la muerte, ¿quién puede decir nada? [...] Y en cuanto a mi miedo insistirás en la embarcación AQUÍ. Déjate estar, las cosas marchan por sí solas [...] Dirás todo esto, lo estás diciendo mientras escribo porque tú, Dolor, no tienes edad, no tienes patria, no tienes madre ni padre. Y lo que me dices que me acomode lo mejor que pueda en el AQUÍ y me deje ir; que en esta víspera de Noche de Muertos, me deje ir, a mí no me sirve. A lo mejor a ti sí, de manera que *adelante, navegante* (79, mayúsculas en el original; cursivas mías).

Los sentimientos de desposesión del cuerpo no pueden ser superados. Aunque Puga tiene nuevas herramientas analíticas y encuentra un sentido en su vida, esto no implica que ella pueda ganar dominio [*maîtrise*] sobre su cuerpo. Para un paciente con artritis reumatoide el cuerpo es la sorpresa de cada día. ¿Dónde me va a doler? ¿Qué otras capacidades perderé? ¿Cómo voy a adaptar mi vida? La artritis reumatoide es una constante negociación con el cuerpo y también con las palabras. El Día de Muertos que supuestamente es alegre, irónico y una suspensión del miedo a la muerte, resulta ser exactamente lo opuesto para Puga. En este fragmento se percibe un profundo sentido de desolación, y una nueva voz *objeto a* aparece: la muerte. Dolor como *matrixial link* a no puede crear un “significado inconsciente” (quizá la muerte sea el límite), pero le da una herramienta para superarlo: el AQUÍ. Puga ciertamente no parece completamente convencida, sin embargo; cierra el pasaje con un discreto juego de palabras, con una rima: adelante, navegante.

Puga continúa escribiendo *Diario del dolor* con la intención de posicionarse en el AQUÍ y no calificar. La tarea no es fácil. Los sentimientos de desposesión de la escritora se ven reflejados hasta el final del libro; sin embargo, cambia la forma

en la que Puga habla de su cuerpo y la manera en la que proyecta su uso del lenguaje cuando se encuentra con terceros. En la siguiente sección se muestra cómo dichos cambios ayudan a Puga a posicionarse como una escritora del dolor.

La escritora del dolor: el sujeto descorporizado en la segunda parte de *Diario del dolor*

Hacia el final del libro, cuando la voz *matrixial link* a está más presente, disminuyen las descripciones del cuerpo. María Luisa Puga se queja aún del dolor articular y continúa aludiendo a su imposibilidad de caminar; sin embargo, existe un cambio sutil en la manera en que describe su cuerpo. Hay ciertamente una figuración de un sujeto descorporizado pero es un sujeto que está tratando de sobrellevar una situación dolorosa.

Dado que la corporización depende de las habilidades y capacidades físicas, Puga no llega a sobreponerse completamente a sus sentimientos de desposesión. Aun así, el deseo de posicionarse como una escritora la impulsó a escribir acerca del dolor, un sentimiento que ordinariamente se ha definido como inexpresable e incommunicable

En vez de describir las sillas, Puga narra una historia y se representa sentada en la silla. El sentimiento de vergüenza está todavía presente. Puga habla en tercera persona y se atribuye sentimientos negativos, pero no objetualiza su cuerpo: “[En la playa] hasta los burócratas, mi querido Dolor, lucen más frescos que tú. Y no te debes preocupar en lo más mínimo ya que quien te lo dice está en esta silla de ruedas que se niega a caminar en la arena” (82). Además, las manos de Puga ya no son “brazos telescópicos” con un bastón, son las manos de una escritora. Puga refiere que usa la computadora o que se sobrepone al dolor y escribe en el cuaderno: “No me atenaces el brazo derecho. Eso no va a cambiar mi decisión. Si acaso me enchueca la letra y me saca una que otra lágrima” (90). La escritora experimenta sentimientos de desposesión pero se autorepresenta como una persona que es capaz de hablar y escribir acerca del dolor.

Puga dedica seis pasajes a una conferencia de escritores a la que asistió, la cual se llamaba “Los territorios de la violencia.” En estos pasajes, Puga hace notar que en las sesiones se sentía incómoda a causa del dolor e incluso en una ocasión tuvo que abandonar la sala; sin embargo, reflexiona activamente acerca

de las ponencias: “los poetas andaban medio agresivos. Los poetas, Dolor, más que los narradores. Tienen razón. Les toca a ellos, más que a la narrativa, decir la violencia, pero además, Dolor, flaco, desgarbado y lleno de caspa, tú no eres violencia” (71). Puga aclara que el dolor no es violencia, y mientras reconoce que los poetas tienen que hablar acerca de la violencia, no les cede el derecho de hablar acerca del dolor.

Puga se representa no sólo como una escritora que sufre, una escritora que siente dolor, sino como una escritora del dolor. Esto también se puede notar en el pasaje 66, donde alude a sus cursos literarios: “Me acuerdo de un ejercicio que pongo en mis talleres de creación literaria: ‘Alguien te toca el hombro; te vuelves y...’ Yo a quien veo es a Dolor [...] Ni modo, mano, haz lo que tengas que hacer” (65). Asimismo, en el pasaje 87, Puga inventa una historia caricaturesca en donde se manifiesta de manera enfática su estilo coloquial, mientras que los síntomas de la artritis reumatoide se mencionan hasta el final. Puga refiere que Dolor se quedó en la playa mientras ella iba a un pueblo cercano, y al regresar encontró a Dolor quemado por el sol:

te vimos desmadejado en la hamaca, despeinado y rojo como camarón; pensé: en la torre, ya se insoló [...]

Ver a Dolor tan rojo, comiendo langosta, tenía algo de canibalesco [sic]. Le di crema para que se pusiera y le dije: Tranquilo, no te vas a morir.

Vaya uno a saber qué noche pasó. A mí me dolieron las rodillas, nada del otro mundo (83).

La habilidad de usar las palabras y hablar acerca del dolor también se enfatiza en los pasajes en los que Puga transcribe diálogos con terceros. Hacia el final del libro, aparecen dos conversaciones: una con una señora que se encontró en un baño y otra con un médico. En estos pasajes, que no sobrepasan ocho líneas, Puga no sólo da voz a los otros, sino también a ella misma.

Además, es importante notar que usa frases irónicas. En el primer caso, Puga refiere que la señora le preguntó por qué estaba en una silla de ruedas, pero no la dejaba responder. Entonces, Puga se despidió con una ironía: “Pero no es tan grave, yo ya brincotée todo lo que quise” (69). En el pasaje 91, Puga evalúa nuevamente la posibilidad de la operación. En este pasaje, la diferencia entre médico y paciente se vuelve a poner sobre la mesa, mostrando los sentimientos de desposesión; no obstante, Puga se muestra con la fuerza y la capacidad de responder ante esta situación:

— [Médico:] ¿Para qué quiere caminar? Los pies le van a doler de todos modos [...]

Además, vea el color de la palma de su mano [...]

— Es que, doctor, yo soy de sangre azul y usted no (86-87).

A pesar del sentimiento de desposesión, en ambos casos Puga se autorepresenta como un sujeto que tiene control y dominio sobre sus palabras, que tiene capacidad de expresión. Estos pasajes muestran a una escritora capaz de lidiar con situaciones incómodas. Mientras que al principio del libro Puga era un personaje con dolor y silencioso, en la última parte no duda en escribir cómo se defiende ante las personas que la insultan o que no la entienden.

A pesar de que Puga extraña escribir a mano sin dolor así como caminar, correr e ir a la playa por sí misma, está usando activamente las palabras para representarse como escritora: “A mí siempre me ha gustado escribir a mano y ver cómo voy llenando los renglones al mismo tiempo que cuento lo que quiero contar, pero ahora lo hago en cámara lenta” (86). Poco antes del final, en los pasajes 98 y 99, Puga menciona que está usando la computadora para escribir nuevas historias en las que puede o no haber sufrimiento; sin embargo, en el último pasaje deja claro que el diario es acerca del dolor:

100 En fin.

Así es esto del dolor diario (92).

Conclusión

Figurar un sujeto corporizado cuando uno enfrenta un sentimiento de desposesión no es tarea fácil. A Puga le fue difícil asimilar que no era independiente como antaño y que ya no tenía la capacidad de caminar, saltar, nadar, manejar y escribir con sus manos sin dolor. Dado que la corporización depende de las habilidades y capacidades físicas, Puga no llega a sobreponerse completamente a sus sentimientos de desposesión. Aun así, el deseo de posicionarse como una escritora la impulsó a escribir acerca del dolor, un sentimiento que ordinariamente se ha definido como inexpresable e incommunicable.

En la primera sección, “El cuerpo y el dolor,” analicé cómo los síntomas de la artritis reumatoide provocaron en Puga un sentimiento de desposesión del cuerpo, impidiendo la figuración de un sujeto corporizado. La escritora utiliza la tercera persona para referirse a ella misma, objetualiza su cuerpo y se separa de él. Los sentimientos de desposesión también se pueden notar cuando Puga transcribe conversaciones con terceros. En estos pasajes, la escritora se representa a sí misma como una persona pasiva que no logra comunicar su dolor a los demás.

En la segunda sección, “El proceso de escritura,” mostré que, a pesar del deseo de escribir, Puga enfrentó algunas dificultades para expresar su dolor y darle un sentido a su vida con artritis reumatoide. Basada en una teoría psico-

analítica, identifiqué al personaje Dolor como la voz *objeto a* y la voz *matrixial link a*. En la primera parte del diario, Puga es metódica y trata de delimitar a Dolor; no obstante, su procedimiento no es fructífero y en el pasaje 37 la escritora enfrenta un momento de gran angustia, temiendo la muerte. En este momento, Dolor como voz *matrixial link a* se activa y surgen nuevas herramientas analíticas: Puga comienza a hablar con Dolor, juega con las palabras, recurre a la ironía y trata de posicionarse en el AQUÍ.

En la tercera sección, “La escritora del dolor,” hice notar que en la última parte de *Diario del dolor* hay menos descripciones del cuerpo y el sentimiento de desposesión aún puede ser identificado. Puga continúa hablando de su cuerpo en tercera persona y ahora ejecutar ciertas actividades, especialmente caminar; sin embargo, se representa como un sujeto activo que está sobrellevando una situación dolorosa. Cuando refiere conversaciones con terceros, reproduce cómo contesta irónicamente a las personas que no le permiten hablar de su dolor o que no la pueden entender. A esto se añaden las alusiones a sus viajes, sus talleres literarios y la conferencia a la que asistió. De esta manera Puga se representa como una escritora que posee las palabras correctas para hablar del dolor.

La publicación de *Diario del dolor* confirma la voluntad de Puga de reafirmarse como escritora. Aunque al principio del libro se representa como un personaje callado y pasivo, al final se muestra como una persona activa que tiene poder de expresión y que está segura del significado que están creando las palabras. En conjunto, los cien pasajes que constituyen *Diario del dolor* presentan a una escritora que siente dolor, pero más importante, a una escritora que, de cuerpo entero, habla sobre el dolor. Ciertamente, dado que Puga enfrentaba un sentimiento de desposesión del cuerpo, ella no logra figurar explícitamente un sujeto corporizado. Al contrario, es propensa a desligarse de él. Sin embargo, es importante considerar dos momentos. Puga inicia el diario asimilando su cuerpo con el espacio: “Entendemos, mi cuerpo y yo, que el espacio ya no es nuestro; tampoco es del dolor. Y hay que aprender a compartirlo” (10); mientras que finaliza el libro diciendo: “En fin / Así es esto del dolor diario” (92). Ambas afirmaciones constituyen un guiño a su ensayo de 1990, *De cuerpo entero*, donde concluye: “En fin, el espacio de la escritura está en uno.” (56) La similitud de las frases revela que Puga estaba escribiendo *Diario del dolor* con todo su cuerpo. Este cuerpo no es visible, pero puede ser escuchado. En cada letra, en cada palabra, María Luisa Puga estaba corporizando su escritura con su propia voz literaria.

Referencias

- American Occupational Therapy Association (AOTA). «Companion to the AOTA Classification Codes for Continuing Education Activities.» 2009. www.aota.org.
- Andrews, Molly. «Beyond Narrative: The Shape of Traumatic Testimony.» En *Beyond Narrative Coherence*, editado por Matti et al. Hyvärinen, 147-166. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2010.
- Arias, Luis Martín. «El Lenguaje y el Mundo. Consideraciones en Torno al Relativismo.» *Trama y Fondo: Revista de Cultura*, nº 23 (2007): 15-30.
- Arthritis Foundation. «What is Rheumatoid Arthritis.» 2013. <http://www.arthritis.org/conditions-treatments/disease-center/rheumatoid-arthritis/>.
- Braidotti, Rosi. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. 2nd Ed. Nueva York: Columbia University Press, 2011.
- Casaregola, Vincent. «The 'exact location of the voice': Walter Ong and the 'embodiment' of discourse.» *Proceedings of the Media Ecology Association 10* (2009): 65-70.
- Cixous, Hélène. «The Laugh of the Medusa.» *Signs* 1, nº 4 (Verano 1976): 875-893.
- Colebrook, Claire. *Irony*. Londres y Nueva York: Routledge, 2004.
- Ettinger, Bracha. *The Matrixial Borderspace*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press, 2006.
- Fisher, Linda. «Feminist Phenomenological Voices.» *Continental Philosophy Review* 43, nº 1 (2010): 83-95.
- Foucault, Michel. *The Birth of the Clinic*. Traducido por A.M. Sheridan. Londres: Routledge, 2003.
- Irigaray, Luce. *Speculum de l'autre Femme*. París: Éditions de Minuit, 1974.
- . *Speculum of the Other Woman*. Traducido por Gillian G. Gill. Nueva York: Cornell University Press, 1985.
- Lacan, Jacques. *Le séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*. París: Éditions du Seuil, 1975.
- . *Seminaire X: L'angoisse (1962-1963)*. París: Seuil, 2004.
- . *The Ethics of Psychoanalysis 1956-1960*. Traducido por Dennis Porter. Nueva York: WW Norton and Company, 1997.
- Lagaay, Alice. «Between Sound and Silence: Voice in the History of Psychoanalysis.» *E-pisteme* 1 (2008): 53-62.
- Le Breton, David. *Anthropologie de la Douleur*. París: Éditions Métailié, 1995.
- López, Irma. «(Re)composición del Cuerpo/ Texto en Diario del dolor.» *Anuario de Letras* 44 (2006): 233-253.
- Pfeiffer, Erna. «María Luisa Puga, una Conciencia Descentralizada.» En *Negociando Identidades, Traspasando Fronteras: Tendencias en la Literatura y el Cine Mexicanos en Torno al Nuevo Milenio*, 85-98. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert Verlag, 2008.

- Pollock, Griselda. «Introduction. Femininity: Aporia or Sexual Difference?» En *Matrixial Borderspace*, de Bracha Ettinger. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press, 2006.
- Puga, María Luisa. *De Cuerpo Entero*. México, DF: UNAM Ediciones Corunda, 1990.
- . *Diario del Dolor*. México, DF: Alfaguara-Universidad del Claustro de Sor Juana-Conaculta, 2004.
- Puga, María Luisa. «El Escritor que Uno Quería Ser.» En *Ruptura y diversidad*, editado por Hernán Lara Zavala, 15-19. México, DF: UNAM, 1990.
- . *Lo que le Pasa al Lector*. México, DF: Grijalbo, 1991.
- Real Academia Española. *RAE*. s.f. www.rae.es.
- Scarry, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Toombs, Kay S. *The Meaning of Illness: A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993.
- Zaldívar Vallejo, Gloria. «La Construcción Novelística de María Luisa Puga.» *La Experiencia Literaria*, nº 14-15 (2007): 131-137.

Lisa Blackman*

Escuchar voces y corporización

Resumen | Este artículo presenta reflexiones sobre casi veinticinco años de trabajar sobre los temas que el fenómeno de la alucinosis auditiva presenta a los estudiosos interesados en la corporización y la salud mental. Mi interés por el tema nació de mi experiencia personal de vivir y crecer con una madre diagnosticada con serias dificultades mentales, y de la manera en que se desarrolló mi comprensión a partir de mis colaboraciones a largo plazo con *Hearing Voices Network* [Red de la Escucha de Voces; en adelante HVN, por sus siglas en inglés]. El artículo se sitúa dentro de los temas que surgen de la cultura psiquiátrica británica, pero tengo la esperanza de que mis reflexiones brindarán importantes sitios, vínculos, conceptos y prácticas que puedan ayudar a aquellas personas que trabajan en el área de los estudios del cuerpo en contextos más transnacionales a realzar y desarrollar sus propias prácticas analíticas y críticas. La discusión estará centrada sobre las prácticas de un movimiento de usuarios psiquiátricos, la *Hearing Voices Network* (HVN), que propone un desafío radical al ordenamiento de cuerpo, cultura e identidad en la producción y entendimiento de la psicopatología, y específicamente del fenómeno de la alucinosis y la audición de voces. El artículo examinará la importancia de la afectividad, la cuestión de la 'relacionalidad', y de la corporización y la corporalidad (*embodiment*) en la comprensión de la relación existente entre los requerimientos de desempeño de la biopsiquiatría, las prácticas transformadoras de la HVN, y la generación y transformación de la subjetividad.

189

Embodiment and Voice Hearing

Abstract | This article will reflect on almost twenty five years of working on issues that the phenomenon of voice hearing presents to scholars interested in embodiment and mental health. My interests stem from my personal experience of living and growing up with a mother diagnosed with severe mental health difficulties, and how my understandings have developed from my long-standing collaborations with the *Hearing Voices Network* (HVN). The article is situated within issues that emerge from British psychiatric culture, but I hope that the reflections will provide important sites, links, concepts and practices that might help those working in the area of body studies within more transnational contexts to further shape and develop their own analytic and critical practices. The discussion will center on the practices of a psychiatric user movement, the *Hearing Voices Network*, that provide a radical challenge to the alignment of body, culture and identity in the production and

* Goldsmiths College, University of London, Gran Bretaña.

Correo electrónico: l.blackman@gold.ac.uk

understanding of psychopathology and specifically the phenomenon of voice hearing. The article will consider the importance of affectivity, relationality and embodiment in understanding the relationship between the performative injunctions of bio-psychiatry, the transformative practices of the HVN and the production and transformation of subjectivity.

Palabras clave | escuchar voces – enfoques socio-antropo-psicológicos y analíticos de la corporización – intrincación, subjetividad y trauma – psicopatología

Keywords | hearing voices – socio-anthropo-psychological and analytical approaches of embodiment – subjectivity, trauma and entanglement – psychopathology

La *Hearing Voices Network* (HNV)¹

Antes de discutir los importantes temas teóricos y analíticos que surgen de considerar la cuestión de la corporización (*embodiment*) en el contexto de la alucinosis auditiva, y la escucha de voces, quiero ocuparme de las prácticas de la HVN, y la reconfiguración radical de este fenómeno (a veces, inclusive, referido sólo como alucinaciones) que ha tomado forma, ha sido desarrollado y vivido por las personas que oyen voces, y que se halla entrando en una nueva fase de acuerdo con las formulaciones y los contextos actuales.

La *Hearing Voices Network* (HVN) es una red internacional de alianzas entre usuarios de servicios, profesionales, familias, cuidadores y amigos de personas que oyen voces, o simplemente de escuchantes de voces, que se originó en los Países Bajos y que se encuentra ligada al trabajo pionero de dos psiquiatras holandeses, Marius Romme y Sandra Escher (1993), y que fue traída al Reino Unido por Paul Baker,² presidente de Intervoice en 1988. Los comienzos de la red [de la escucha de voces] están vinculados con la aparición de Marius Romme y una de sus pacientes, Patsy Hague, en un popular programa de la televisión holandesa. Ella se refirió a su experiencia y a su teoría de por qué escuchaba voces. Esto se basaba en su lectura de una teoría sobre la conciencia

1 Para comodidad en la lectura de este artículo, hemos preferido conservar el nombre de *Hearing Voices Network* [o HVN, por sus siglas en inglés] en las ocasiones en que la autora cita dicha iniciativa. Hemos traducido la HVN como “Red de la Escucha de Voces”. (Revisión de la traducción del inglés y notas por Maya Aguiluz Iburgüen, en adelante N. de la E.)

2 Paul Baker era trabajador de apoyo con base en Manchester, cuando asistió a una conferencia en Trieste en 1988 titulada “La cuestión de la psiquiatría”, patrocinada por la Organización Mundial de la Salud. Allí oyó hablar de Patsy Hague y Marius Romme. Además de dar a conocer a la HVN en el Reino Unido, también fundó Intervoice, una alianza internacional de personas que oían voces, sus amistades y algunos profesionales de confianza. Se puede obtener información en <http://www.intervoiceline.org/>

bicameral, escrita por el controvertido psicólogo Julian Jaynes (1976). La respuesta al programa fue sorprendente, pues más de setecientas personas que oían voces se pusieron en contacto con Romme. Pudo establecer que había gran cantidad de escuchantes de voces que nunca habían estado en contacto con una atención psiquiátrica. El interés de Romme se desplazó, entonces, hacia los tipos de explicaciones no psiquiátricas y las estrategias para salir adelante que habían desarrollado estos individuos para manejar sus voces. El hecho de oír voces suele ser considerado como indicio de enfermedad mental. Por cierto, esta interpretación es un factor central en los sistemas diagnósticos de la psiquiatría y en la mayoría de las formas de tratamiento psicológico. Las evidencias que han surgido sugieren que oír voces es un fenómeno mucho más común de lo que se creía, y que aquellos que desarrollan explicaciones no psiquiátricas para sus voces pueden convivir con ellas bastante bien. Esta información constituyó la base de las metas y la misión de la HVN. Inicié mi trabajo de investigación con la HVN a principios de 1990 en Gran Bretaña, cuando unas pocas y comprometidas personas que oían voces, muchas de las cuales desgraciadamente ya no están con nosotros, dedicaron sus energías, trabajo y pasión a establecer el primer grupo de escuchantes de voces en Manchester, manejado exclusivamente sobre una base no lucrativa, con el objeto de crear una alternativa a lo que ofrecía entonces la psiquiatría. Retrospectivamente, resulta fácil sentir nostalgia por aquellos años, que yo experimenté como de intensa camaradería y esfuerzos por trabajar por encima de diferencias de clase, raza, género y sexualidad. Recuerdo ese tiempo lleno de esperanza respecto a la posibilidad de crear futuros diferentes para muchas personas que vivían con dificultades severas de salud mental.

Por entonces la red tenía metas y reglas muy claras que establecían las maneras en que podrían hacerse efectivas las relaciones entre personas que escuchaban voces y los profesionales. Las metas de la red eran crear las condiciones por medio de las cuales los individuos pudieran desarrollar estrategias efectivas para manejar y sobrellevar sus voces. Un lugar clave para este desarrollo fue el grupo de autoayuda administrado *por* y *para* oyentes de voces, y que soslayó la relación habitual entre el profesional y el integrante del grupo. Quienes escuchan voces son consideradas expertas por su experiencia, por lo que, si se les brinda apoyo apropiado, han de ser capaces de explorar y encontrar la mejor estrategia para la administración de sí mismos. El modelo biomédico, aunque no se le rechaza ni representa una oposición abierta, fue propuesto simplemente como posibilidad de construir la propia identidad de los escuchas. Se podría argumentar que la red es ilustrativa de la ética consumista que acecha la administración de la salud en culturas liberales avanzadas (Giddens 1991; Stacey 1997). Sin embargo, aunque la ética de la HVN puede describirse como pluralista,

las restricciones y limitaciones del discurso biomédico vigente son centrales en la clase de relación reflexiva que se genera al interior de la red.

Durante la investigación combiné, por una lado, la etnografía mediante la cual incorporaba las narraciones sobre las vidas y las voces de los y las oyentes de voces, y por otra, las genealogías con respecto al surgimiento dentro de la psiquiatría de la audición de voces, hasta ser consideradas como un fenómeno patológico fundamental, calificado genéricamente como alucinaciones auditivas. Todo esto lo ubiqué dentro del contexto de trabajos realizados sobre corporización y psicología crítica, con el objeto de ayudarme a comprender los temas teóricos y analíticos involucrados. Los resultados de este proceso fueron reunidos en un libro, *Hearing Voices: Embodiment and Experience* [Escuchar voces: corporización y experiencia] (Blackman 2001) y representa una crónica histórica del surgimiento y de la manera como fue tomando forma la red de escucha de voces, HVN, a lo largo de la década de 1990. Fueron centrales para el entendimiento de esto tanto los trabajos de Foucault (1990) sobre ética y técnicas del yo como la antropología de la corporización cultural, [particularmente de los estudios de Thomas Csordas (1994; 2002)], así como los trabajos feministas sobre el cuerpo (por ejemplo, Franklin (1998)). El libro *Hearing Voices* [Escuchar voces] se centraba sobre las técnicas clave que eran promovidas y apoyadas por la HVN para su adopción por parte de las personas que oían voces, mismas que, en mi experiencia y en la de muchas personas que oyen voces, estaban generando transformaciones profundas en la subjetividad y experiencias corporizadas de voces.

Desde entonces he argumentado extensamente que estas prácticas desafían los supuestos de la psiquiatría biológica, que ha partido de la presunción de que hablar con la persona oyente de voces, acerca de esas voces, concluirá en un reforzamiento de una realidad ligada a un trastorno bioquímico. Allí donde la psiquiatría trabaja *contra* las voces, la HVN trabaja *con* las voces. Más que restarles importancia o negar las voces, la HVN estimula a quien las oye a aceptarlas y enfocar su atención sobre ellas, escucharlas e interactuar con ellas de manera particular.

Cuando hacía mis investigaciones, se instaba a las personas que oían voces a dedicarse a ciertas actividades y prácticas del yo enfocadas sobre dichas voces. Esto incluía tomar nota de lo que decían, reproduciéndolas dentro del contexto del grupo de autoayuda, repitiéndolas en voz alta para uno mismo y compartiéndolas con otras personas de confianza.

Como parte de este esfuerzo Ron Coleman, quien oía voces, y eventualmente fue coordinador de la HVN en el Reino Unido, y el enfermero psiquiátrico Mike Smith trabajaron juntos para producir un manual de autoayuda para escuchantes de voces. Dicho manual estuvo concebido para ayudar a las personas a trabajar con sus voces con el objeto de transformar su experiencia corporalmente

sentida y vivida de dichas voces (Coleman y Smith 1997). El manual funcionaba como una tecnología de autoproducción, que alentaba a la persona que oía voces a comprender, poner en contexto, organizar, aceptar y trabajar con las voces. El cuaderno de ejercicios estaba dividido en secciones que materializaban a los diferentes elementos en una práctica de escritura rutinaria y sistemática. El manual actuaba en gran medida como una herramienta confesional. Permitía que los individuos, por sus propios medios, o con la ayuda de un amigo de confianza o un profesional, repensara y volviera a vivir la experiencia de las voces. Se le presentan al oyente personas que han oído voces a lo largo de la historia, que han experimentado sus voces como fuentes de inspiración, más que como experiencias dolorosas y aisladas.

El acto de enfocarse sobre las voces, anotarlas, compartirlas y tratar de escuchar sus contenidos, produjo transformaciones profundas tanto en el ser como en la valoración del proceso de transformarse. Observé esto en el interior de los grupos a los cuales asistí como escuchante honoraria —es decir, alguien que se convierte en un interlocutor de confianza, principalmente a partir de mi propia historia al haber crecido con una madre que oía voces. Sin embargo, las transformaciones que atestigüé no se debían a un salto de fe de tipo cognitivo, o a un cambio de creencias sobre la naturaleza de las voces por parte de quienes las escuchaban. Por el contrario, mi argumentación recayó en la necesidad de los individuos de contar con una especie de apoyo espiritual o “ayuda del otro” (Foucault 1990, 53); una especie de copresencia y cogestión. Esto es donde los otros miembros de la red ofrecían tipos específicos de guía y asesoramiento, y se reconocía que, para que las prácticas funcionaran, las voces debían ser distribuidas, compartidas, apropiadas y enfrentadas por el grupo, entendiendo que las voces eran posiblemente más afines al fenómeno relacional que vuelve borrosas las distinciones entre el yo y el otro, el pasado y el presente, lo material y lo inmaterial. Este es el aspecto de la corporización de las voces escuchadas que he explorado en mi libro más reciente: *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation* [Cuerpos inmateliales: Afecto, corporización, mediación] (Blackman 2012). La reunión del grupo de “autoayuda” fue uno de los sitios centrales en donde se pusieron en práctica estas técnicas transformadoras. En el interior de las reuniones, a través de los procesos de reversión que ya he descrito esquemáticamente, se estimulaba a las personas que también desarrollaran su propio marco de referencia. Estos marcos incorporaban diferentes maneras de entender y llevar a cabo la propia identidad de la persona oyente de voces. Aunque el discurso biomédico siempre estuvo presente como marco posible, en gran medida fue rechazado por la preponderancia de la negación ante la realidad de este tipo de escucha. Según la HVN esta negación es parte nuclear de las prácticas biomédicas y una de las razones principales por las cuales los usuarios

de estos servicios pasan tantos años dentro del sistema psiquiátrico, en un ciclo continuo de crisis, negación, comprensión, recuperación, recaída y crisis.

La relación entre afectividad, cuerpo y cultura aparece bajo una nueva luz dentro de las prácticas ofrecidas por la HVN. En primer lugar, se reconfigura la distinción entre el yo y el otro, que es central para la significación que tienen las voces en la biomedicina. Más que invitar a la persona a superar o negar las voces, objetivadas como “no yo”, se la invita a hacer amistad con las voces, integrarlas e incorporarlas en la vida de la persona. Este es un punto importante

La relación entre afectividad, cuerpo y cultura aparece bajo una nueva luz dentro de las prácticas ofrecidas por la Red de quienes oyen voces. Más que invitar a la persona a superar o negar las voces, objetivadas como “no yo”, se la invita a hacer amistad con las voces e integrarlas en la vida de la persona

dado que a mucha gente con alucinaciones auditivas no las molestan las voces positivas. Muchas veces las describen como fuentes de apoyo y orientación, a la manera de un buen amigo. En ocasiones *no quieren* entablar diálogo con voces más negativas u ofensivas, o prefieren elegir en qué lugar y momento escuchan las voces. A las personas que oyen voces se les pidió que desarrollaran un perfil de cada una de las voces que oían. Establecer, por ejemplo, si eran masculinas o femeninas, si daban órdenes o consejos, si eran abusivas o positivas, jóvenes o viejas. Más que negar voces no deseadas, se les fomentó que las confrontaran por medio de la construcción de alianzas con voces deseadas. De

esta manera, la persona podía trabajar con las voces a través de la ayuda y el apoyo que recibía de las voces positivas. Estas prácticas contribuyen a generar economías emocionales, afectivas y corporales muy diferentes y, de manera asociada, experiencia sensorial, sentida. Por medio del recurso de entablar un tipo particular de diálogo con sus voces, se transforma la experiencia de los mismos procesos bio-socio-psicológicos que generan las voces [compárese con Blackman (2001) para una discusión extensa].

Enfermedad y narrativa

A medida que fue progresando la Red de escucha de voces, HVN, se produjo el reconocimiento de que narrar las historias de las y los oyentes de voces constituía una parte cardinal del proceso de desafiar la tenacidad y el arraigo de la bio-psiquiatría y las estigmatizaciones que soportan las personas que oyen voces.

Desde un comienzo, tales estigmas se deben a la lógica de pérdida y al déficit que para muchos permea el diagnóstico psiquiátrico. En los primeros días en Manchester, este desafío se hacía efectivo por medio del boletín de la HVN, una publicación mensual a la que podían suscribirse por una pequeña suma las personas que oían voces, sus familiares, amigos y profesionales, y en donde se presentaban en forma esquemática las biografías de quienes oían voces y estaban afiliadas a la red. Además de incluir en cada edición, poemas y relatos de oyentes de voces, el boletín contenía información sobre el desarrollo de la red, instrucciones para integrar grupos de escuchantes de voces en diversas partes del Reino Unido, colaboraciones escritas por activistas destacados dentro de la red, (Paul Baker, Terry McCaughlin, Julie Downs, por citar algunos) y la difusión de eventos y conferencias de la Hearing Voices Network. Estas últimas fueron legendarias entre las actividades de la red, ya que brindaban la oportunidad de reunir a las personas oyentes de voces con los profesionales, pero con la condición importante de que a dichos profesionales se les desalentaba, y muchas veces se evitaba a que redujeran la complejidad de la experiencia de este tipo de escucha, según los lineamientos de su teoría predilecta, fuera ésta biomédica o cognitiva. El propósito era lograr que todo oyente de voces fuera escuchado tomando en serio sus propios marcos de referencia.

Desde mi particular experiencia, el poder de la red estuvo relacionado con dos relatos de oyentes, que se volvieron emblemáticos de la fuerza del movimiento para desafiar el paradigma biogenético que, de manera primordial, asigna una base molecular y bioquímica a la psicopatología. Ambos relatos alinearon el oír voces con el abuso, y el trauma del abuso regresaba bajo la forma de voces, obsesionando a la víctima y obligándola a tratar de narrar de alguna manera las inenarrables experiencias que se le habían impuesto. La primera de estas narraciones es la de Patsy Hague, a quien ya se mencionó en este artículo, la persona con alucinaciones auditivas quien desafió a su psiquiatra, Marius Romme, a que tomara sus voces en serio. Es importante que Intervoice³ la considera cofundadora de la red, aunque sus contribuciones son frecuentemente pasadas por alto por comentaristas contemporáneos, quienes narran la historia de la red como consecuencia exclusivamente de los actos heroicos de Romme. Como víctima de abuso sexual, el precepto de interpretar sus voces como una forma de psicopatología evitó que ella pudiera expresar a un profesional de su confianza el dolor y el horror del abuso. Que Marius Romme pudiera ser persuadido de la importancia de empezar a escuchar a Patsy y sus voces constituye un momento fundamental en la formación del movimiento y del desafío aún vigente de cómo

3 Véase <http://www.intervoiceline.org/about-intervoice/patsy-hague-co-founder>

puede uno escuchar a través de y con la voz del otro, como profesional, amigo, familiar o estudioso. Volveré a este punto más adelante.

El segundo relato paradigmático fue el de Ron Coleman, quien se convirtió en coordinador de la HVN para el Reino Unido durante muchos años, y cuyas inspiradas narraciones públicas de sus experiencias con alucinaciones auditivas se tradujeron en parte de la prehistoria de la HVN, brindando bases para su creciente éxito y suscitando el interés por parte de neurocientíficos y académicos de los estudios literarios y las humanidades.⁴ Aunque la narración de Ron ha sido reformulada de manera particular en un libro reciente del periodista británico Will Storr,⁵ prefiero dar mi propia versión, basada en mi experiencia de conocer a Ron mientras asistía a su primer grupo de autoayuda de la HVN en Manchester, en 1991, además de colaboraciones subsiguientes que abarcaron desde mediados hasta fines de esa década.

Ron asistió a su primera reunión de grupo acompañado por su trabajadora social de apoyo, Lindsay Cook. Estaba sometido a un protocolo obligatorio en un hospital psiquiátrico y habían tenido que persuadirlo a que asistiera a la reunión, dado que no estaba nada convencido por la ética de autoayuda que había encontrado hasta ese momento. Ron nos ha brindado una crónica emotiva de sus voces y su recuperación y transformación, a la cual los lectores interesados pueden acceder en línea,⁶ mientras yo en adelante me enfocaré sobre las partes del relato de Ron que más repercusiones tuvieron en mí. Cuando se le preguntó en la reunión acerca de las voces que oía, fue retado por Anne Walton, una integrante del grupo que también oía voces, quien sugirió que las voces eran reales, significativas, y que debían ser tomadas en serio (en lugar de ser menospreciadas

4 Existe un proyecto en curso financiado por Wellcome en el Reino Unido, llamado "Hearing the Voice" [Escuchar la voz] que reúne a neurocientíficos con las humanidades médicas y con los estudiosos literarios. Véase <https://www.dur.ac.uk/hearingthevoice/>

5 En su libro titulado *The Heretics: Adventures with the Enemies of Science* [Los herejes: Aventuras con los enemigos de la ciencia] (véase la publicación por editorial Picador, en el 2013), Storr presenta su entrevista con Ron Coleman, atrayendo y fijando la atención del lector mediante una narración en tono de comedia, en lugar de presentar los horrores muy reales que Ron padece. He escuchado la historia de Ron muchas veces, pero nunca me he sentido obligada a reírme de la manera en que lo hice al leer semejante crónica, que apela a la sátira para transformar a la psiquiatría en motivo de chiste, haciéndolo ostensiblemente a expensas de Ron. Por lo tanto, no usaré esta crónica en mi repetición de la historia, pero estoy reconociendo que, merced a la posición de Storr como periodista eminente, es probable que se transforme en un elemento definitorio del proceso que da forma al pasado de la HVN y, consecuentemente, los rumbos potenciales y futuros de la organización. Lo que se halla en juego es la manera en que se le está dando forma al archivo en relación con la HVN en el presente, y los contenidos subyacentes de este archivo en términos de genealogías desplazadas y narraciones sumergidas.

6 <http://www.roncolemanvoices.co.uk/the-ron-coleman-story>

y potencialmente suprimidas por medio de fármacos neurolépticos). Esta intervención representó un momento clave en el largo proceso de recuperación de Ron y su transformación de un antiguo “ex paranoico esquizofrénico” en una persona que oye voces y sobreviviente del sistema de salud mental. Como lo expresa él mismo, es psicótico y orgulloso de serlo, y esto no debe ser tomado como una declaración frívola. Ron y yo hicimos un documental juntos en 1997, titulado *Inside Looking Out: Personal Perspectives* [Estando adentro mirando afuera: perspectivas personales]. El documental fue financiado por el Servicio de Libertad Condicional de Londres Céntrico y por un grupo de construcción de viviendas de interés social; su objetivo era desafiar el temor, los prejuicios y las fobias de los profesionales que trabajaban con personas que oían voces. Como parte del documental organizamos una conferencia en Goldsmith’s, titulada *Feling FINE* [juego de palabras que, en una primera lectura podría traducirse como “sintiéndose bien”, pero donde *FINE* es utilizado como acrónimo para “*Fucked up, neurotic and emotional*” [o “jodido, neurótico y emocionalmente inestable”], en la que Ron narró su experiencia con voces a los estudiantes. Ron habló de sus voces y de su origen traumático: el sacerdote que abusó de él cuando era niño y su primer amor, que murió trágicamente. Como explicó en esa ocasión, oye muchas voces, pero en la conferencia se concentró sobre aquellas voces que hablan y contextualizan estas experiencias en el marco de eventos tan traumáticos. Eventos a los que tal vez no hubiera podido sobrevivir de no haber sido por la HVN, como narra coherentemente. Estas narraciones son muy diferentes de aquéllas que encontramos habitualmente en las crónicas anti estigma en el Reino Unido y otros países neoliberales, que se han caracterizado por el enfoque de que “la enfermedad mental es una enfermedad como cualquier otra (Read, et al. 2006). El propósito de estas campañas es normalizar la psicopatología de tal manera que se reduzcan la intensidad y la frecuencia de los estigmas y la opresión que experimentan frecuentemente las personas con diagnósticos de enfermedad mental. Sin embargo, lo que es más llamativo de estas campañas es su estrepitoso fracaso, con el hallazgo subsecuente de que muchas veces incrementan el temor y los prejuicios del público, confirmando las fobias prevalecientes en la sociedad en el sentido de que la enfermedad mental es un evento biológico aleatorio que está más allá de cualquier tipo de control (Read, et al. 2006). En un contexto contemporáneo, la HVN está logrando popularidad internacional debido al éxito y eficacia narrativa de una conferencia TED dictada por Eleanor Longden, una inglesa que oye voces, cuya historia titulada *Learning from the voices in my head* [Aprendiendo de las voces en mi cabeza] ha captado la atención de los medios, las revistas tradicionales de psicología como *Psychology Today*, y ha ayudado a consolidar y orientar las atenciones de una gama de investigadores que abarcan las ciencias y las humanidades, que han empezado

a tomar en serio a la HVN de una manera que hubiera resultado impensable en la década de los noventa del siglo pasado.

En esta coyuntura quiero plantear algunos aspectos que tienen que ver con las razones por las cuales enfoco la relación entre la corporización y las alucinaciones auditivas, que surgen de mi investigación, y que espero sean de utilidad para los investigadores en términos más generales. Estas reflexiones discrepan de cierta manera con algunas de las teorizaciones actualmente vigentes en el Reino Unido, Australia y los Estados Unidos de América, donde estamos presenciando el auge en el número de científicos profesionales que aseveran que la HVN comparece como un nuevo saber científico acerca de la alucinosis auditiva, y la audición de voces por cierto número de personas. Esta afirmación no es nueva. Allá en los años de 1990 era común escuchar a los psicólogos cognitivos decir que las prácticas de la HVN eran afines a ciertas formas de terapia cognitiva y que, por lo tanto, podían ser comprendidas a través del lente de la psicología cognitiva (Blackman 2001). Sin embargo, ahora estos asertos empiezan a ser abordados nuevamente por los neurocientíficos y cognitivistas quienes están explorando si el escuchar voces es un déficit cognitivo relacionado con la atribución errónea del habla interior (Ferryhough y Jones 2010).

El deseo promisorio de reducir las complejidades de la corporización de las alucinaciones auditivas al habla interior y su atribución errónea, y localizar los procesos cerebrales que podrían estar fundamentando este proceso, está vinculado con inversiones (financieras y psíquicas) en unas muy definidas tecnologías de imagenología cerebral (Blackman 2012). Esto acarrea el peligro de eclipsar otras formas de comprender la corporización de las alucinaciones auditivas, que dedicaré el resto de este artículo a explorar, y que abarcan mucho más que la simplificación mencionada.

Recientemente mi trabajo retorna a la cuestión de la significación del escuchar con y a través de la voz de otro. Esto constituye, en parte, una respuesta al incremento de cognitivismo que se ha enfocado sobre la experiencia de oír voces que, aunque le cede el primer plano a las imbricaciones entre cerebro, cuerpo y mundo, plantea el riesgo de reificar la mente como cerebro, y el cerebro como una entidad estática que puede ser aislada, estudiada y fundamentada mediante escaneos cerebrales y otras tecnologías. Aunque las neurociencias cognitivas reconocen que las mentes y los cerebros se encuentran situados, entrelazados y corporizados, se puede argumentar que tales enfoques se hallan limitados por la manera en que se emplean casi ineludiblemente las imágenes para interpretar al cerebro como un órgano espacializado y localizado dentro de la cabeza. Estas imágenes actúan como potentes atractores para pensar sobre temas vinculados con la mente, la psique y la corporización, a través de una topografía de la mente que reduce una amplia gama de procesos complejos a la

glutinosa materia del cerebro como el órgano o sede de la mente. Se pueden identificar problemas similares con la percepción de “extremidades fantasma”, donde una persona experimenta algo que es fenomenológicamente “real” para ella, pero que no puede ser vista en el sentido metodológico convencional. Tanto la extremidad fantasma como la alucinación auditiva pueden ser visualizadas de maneras específicas por medio de escaneos imagenológicos, e incluso localizadas en áreas específicas del cerebro. Sin embargo, este neuro-reduccionismo no puede capturar ni contener experiencias que, además, se extienden más allá de los límites y fronteras del fijo y estático “cuerpo cartesiano”. Vivian Sobchack (2010) ha propuesto recientemente un método de “autobiografía fenomenológica” para atender las experiencias cambiadas de morfología psíquica y corporal que acompañaron su propia experiencia con una extremidad fantasma. Sobchack (2010) explora la “doble cara” del cuerpo en relación con su experiencia de morfología cambiada y cambiante, tanto psíquica como corporal, tras la amputación de su pierna y la posterior incorporación de una extremidad protésica.

Muchos filósofos, incluyendo a Drew Leder (1990), han escrito sobre las paradojas de la corporización, en las cuales el cuerpo puede estar tanto ausente como presente, y ser sujeto y objeto. Los cuerpos son procesos que se definen por su apertura al mundo, pero fenomenológicamente esta capacidad para afectar y ser afectado se vive de maneras complejas y frecuentemente contradictorias. El concepto de Leder (1990) de “dis-apariencia” captura la manera en que el cuerpo puede retirarse y existir en el trasfondo de la experiencia —lo que él llama la presencia ausente del cuerpo— o situarse en primer plano en experiencias tales como el dolor. Describe esta “disapariencia” del cuerpo, en el que dicho cuerpo puede ser experimentado como poseyendo una cualidad “semejante a una cosa” (o al de un ente), y aun experimentarse como separado de la mente/conciencia. Sobchack se basa en estas conclusiones para explorar los procesos dinámicos y cinestésicos que caracterizan tales sensaciones, además de considerar limitados otros conceptos sobre la imagen corporal para capturar estáticamente la experiencia vivida de lo que podríamos llamar, siguiendo a Featherstone (2010), el “cuerpo sin imagen”. El concepto de Sobchack de “imagenación morfológica” se ocupa de los procesos más afectivos que caracterizan a las incorporaciones y extensiones del cuerpo, y que se imbrican de fondo

Los cuerpos son procesos que se definen por su apertura al mundo, pero fenomenológicamente esta capacidad para afectar y ser afectado se vive de maneras complejas y frecuentemente contradictorias

con los aspectos psíquicos, corporales y simbólicos de nuestro ser y nuestro devenir.

El trabajo de Sobchack ha sido de utilidad para referirme a la fenomenología de la alucinosis y la audición de voces, tema de este artículo. No obstante, las dimensiones más intercorporales y relacionales de la percepción de voces que exceden la autobiografía reflexiva de quien las oye, resultan menos sencillas de entender. A manera de ejemplo, he encontrado que muchas personas escuchan las voces de personas a quienes no conocen, y las perciben como si procedieran de un más allá. Sienten entonces como si sus pensamientos estuvieran siendo dirigidos desde otro lugar, y, en efecto, tales experiencias de posesión y automatismo desempeñan frecuentemente un papel clave en la manera como las voces son oídas. Las voces provocan confusión en las distinciones entre dentro y fuera, el yo y el otro, lo material y lo inmaterial, e incluso entre lo viviente y lo muerto.

Una técnica que se está usando en la HVN que reconoce los límites de las entrevistas convencionales para comprender este fenómeno se llama “diálogo de voces”. Esta técnica resulta interesante porque parte de la suposición de que el “investigador”, el profesional, o incluso una persona de confianza dispuesta a oír voces, es un participante activo o actuante dentro del proceso de oír dichas voces. El diálogo de voces es una intervención que crea las condiciones para que las voces puedan ser oídas y distribuidas más allá de las personas que las experimentan. La persona que oye voces puede vocalizarlas de tal manera que la “tercera persona” pueda hablar y responder a ellas y así desarrollar su propia relación, experimentando algo de lo que la persona que las oye pueda sentir, pensar y oír respecto de ellas (Blackman 2010). Las motivaciones éticas para escuchar parten de que oír voces es un proceso activo que involucra al investigador en procesos dinámicos de cambio y transformación. Lo que quiero hacer es hablar un poco acerca de cómo desarrollé esta comprensión en mi trabajo, particularmente en trabajos más recientes (Blackman 2012).

En el seno de la HVN se ha vuelto un anacronismo considerar a las voces como percepciones irracionales o indicios patológicos. Más bien, es más común —y frecuentemente más útil para la persona que oye voces, tal como he descrito— enfocar sus voces como modalidades de memoria. Las voces se comunican con quien las oye y con otros, y podrían facilitar una conexión y acercamiento con traumas, abusos, pérdidas y amores. La relación entre la percepción de voces y el trauma y el abuso ha sido bien establecida al interior de la HVN, y nos retrotrae al caso de Patsy Hague, la persona que oía voces que desafió por primera vez al psiquiatra Marius Romme a que tomara en serio y escuchara con ella las voces que ella oía. El vínculo entre la alucinación auditiva y el trauma histórico, tanto en el contexto de la historia personal del individuo como de

experiencias de traumas históricos que han sido reprimidos, es algo en que me he estado interesando cada vez más. Quiero dedicar algo de tiempo en esta sección hablando de ciertos trabajos que se han transformado en modos de pensar realmente importantes para mí, que me conectan con mi propia experiencia de escuchar, como niña y como adulto, las voces de mi madre. Mis propias experiencias tienen analogías con las de una académica de estudios culturales estadounidense, Grace Cho (2008), cuya madre también oía voces. Tomó la experiencia de oyente de su propia madre como tema para su tesis de doctorado, proceso que describe en su fascinante libro titulado *Haunting the Korean Diaspora: Shame, Secrecy, Silence and the Forgotten Korean War* (2008) [“El asedio fantasmal de la diáspora coreana: la vergüenza, el secreto, el silencio y la guerra olvidada de Corea].

Con el objeto de escuchar el relato de su madre, Cho tuvo que descubrir algo de su historia que nunca había sido contado, y de lo que nunca se hablaba, por lo menos no de manera directa y consciente. La madre de Cho fue parte de la diáspora de mujeres coreanas, que migraron a los Estados Unidos de América al final de la Segunda Guerra Mundial como esposas de soldados estadounidenses; es decir, se habían casado con soldados norteamericanos que habían ocupado Corea en la línea divisoria que separaba la parte norte del país de la sur. La madre de Cho nunca le habló a Grace sobre la historia de su migración; lo que la rodeaba eran patrones de vergüenza, secreto y silencio. La historia de la madre de Cho era emblemática de muchas mujeres coreanas que, en la literatura del trabajo social, habían viajado de la pobreza rural en Corea a la psicosis en los Estados Unidos. Cho sentía que las voces de su madre eran fantasmales interlocutores del pasado y, con el fin de construir las posibles condiciones de su existencia, y lo que podrían tener que decir, realizó su propio viaje y lo reconstruyó en su libro.

En su libro Grace Cho se pregunta: ¿qué significa *ver* a través de la voz de otra persona? El énfasis sobre *ver* en lugar de escuchar llama nuestra atención al concepto de sinestesia. Dicho concepto parte del principio según el cual los sentidos no trabajan en aislamiento, sino con interdependencia, co-existiendo y co-produciendo la posibilidad de la percepción corporizada. En este sentido podría ser posible *ver* a través de la voz de otra persona. Las investigaciones sobre sinestesia han sido sustanciales dentro del estudio de los afectos, y particularmente en el trabajo germinal del teórico de los afectos, Brian Massumi (2002), quien ha usado este concepto para referirse a aquellas formas de memoria corporizada que caen fuera de las reflexiones y deliberaciones conscientes de las personas pero, no obstante, las orientan en el mundo. Para Massumi la memoria del cuerpo se encuentra primordialmente encarnada mediante la propiocepción, que participa de los procesos del sistema nervioso central, y se manifiesta

a través de las formas corporales del *habitus* (Blackman 2010). Por su parte, Grace Cho (2008) extrae este concepto de un aparato sensorial distintivamente humano y gira su atención hacia aquellos procesos y prácticas socio-técnicos de transmisión de la memoria que se presentan de maneras selectivas, y generan tecnologías de la escucha que ella equipara con formas de percepción mediada.

Grace Cho (2008) supone, por lo tanto, que las voces tienen algo que decir, y que deben ser oídas. La cuestión de cómo escuchar, sin embargo, no es simple y directa, ni está arraigada en las prácticas del sujeto hablante. Para poder escuchar, Cho se valió del cine y prácticas artísticas, frecuentemente usadas por una segunda generación de coreanos estadounidenses que crecieron en contextos de secretismo y silencio y que expresaban sus experiencias a través de sus obras de arte. En otras palabras, dichas experiencias al no poder ser contadas simplemente en forma narrativa, encontraron modos de ser representadas no-representacionalmente. En algunos sentidos, las historias experimentadas entraban dentro del terreno de lo no representable, por lo que Cho opta por reconstruir esa no representabilidad de lo que pudieran decir las voces de mujeres coreanas apelando a historias secundarias durante la guerra de Corea. Devela la profunda vergüenza de muchas mujeres transformadas en las novias y esposas de militares estadounidenses, luego de haber trabajado como prostitutas en las bases del ejército estadounidense en Corea, una especie de sistema de prostitución militarizado, en donde algunas se encontraron con sus futuros maridos, y emigraron eventualmente a los EE.UU. El término que en coreano describe esta situación es *yanggongju*,⁷ vino a funcionar como una palabra extremadamente vergonzosa y denigrante para las mujeres involucradas hasta que aparece a la manera de un secreto traumático que ha quedado oculto en muchas mujeres coreanas.

Cho explora de qué manera esa historia no dicha puede transmutarse en alucinación, que vuelve a rondar fantasmalmente a la generación siguiente hasta convertirse en una figura distribuida en el tiempo y el espacio. Para realizar esta exploración, ella retoma de otros estudios existentes la noción del acecho fantasmal que atraviesa dos o más generaciones. Así, en su libro, examina películas como *Soul's Protest* [Protesta del alma], un filme que dramatiza un evento en el cual un barco japonés que transportaba prisioneros de guerra coreanos de regreso a Corea fue hecho explotar, supuestamente por la propia tripulación de Japón, que había abandonado la nave antes de un fuerte estallido que adelantó el final hundimiento. Este episodio es referido por mucha gente en la actualidad como “El Titanic coreano”. La autora arguye que tecnologías de los

7 La palabra *yanggongju* admite varios sentidos que oscilan de la ‘princesa occidentalizada’ a la de ‘puta de los yanquis’ [N. de la E]

medios, como la filmación, permiten vislumbrar el posible trauma que condujo al ocultamiento de este fantasma, y trabajar con un concepto de “visión diaspórica”. Ésta es una forma de percepción mediada o distribuida que permite a una persona recordar una historia que nunca ha sido contada. En su argumentación, Cho sostiene que la percepción distribuida permite atraer traumas hacia el ámbito social que han sido suprimidos o silenciados, de tal manera que las voces puedan ser escuchadas. No se trata de dar precisión histórica a un evento traumático, sino de escenificar aquello nunca dicho, que de cierta manera es irrerepresentable puesto que las historias oficiales jamás documentaron el evento. Se trata literalmente de un evento escrito fuera de la historia. Este es un enfoque adoptado cada vez más por usuarios del servicio de la Red de escuchas de voces, HVN, tales como Jacqui Dillon, actual coordinadora para el Reino Unido de HVN, quien ha estado activa en las campañas para reconocer *la disociación* no solamente como una debida respuesta al abuso sino también para fundamentar el hecho de que para volver audibles esas voces de quienes las escuchan, resulta importante que puedan vincular sus propias microhistorias de trauma y abuso con las historias institucionalizadas. Reconoce asimismo la dificultad de las personas que oyen voces, en circunstancias en que la violencia contra niños y niñas bajo esquemas organizados de abuso sexual infantil y pedofilia, en los que han sido obligados a participar, inclusive por miembros de su propia familia, apenas ahora empiezan a ser expresadas y demostradas en historias oficiales e institucionales (Romme, Escher, et al. 2009).

La vinculación entre las campañas en favor del relato de las historias de secreto y silencio, de usuarios del servicio de la Red de escuchas, así como el estudio de Cho, constituye una vía para relacionar lo que Davoine y Gaudilliere (2004) llaman “*historias más allá del trauma.*” Con ellas se trata de conectar estas historias nunca antes narradas —tampoco autorizadas ni documentadas— dentro de las historias institucionales, como por ejemplo la olvidada guerra de Corea con sus microhistorias de trauma y vergüenza. Davoine y Gaudilliere son analistas que durante más de tres décadas han trabajado sobre la psicosis y las manifestaciones psicóticas. A diferencia de otros, muchos analistas renuentes a ocuparse de los fenómenos alucinatorios prefieren, en cambio, situar su labor dentro de los confines del lenguaje y la ideación. Los autores citados han realizado una tarea pionera en el campo de la transmisión intergeneracional del trauma, enfocando de manera particular la psicosis como un intento de dar existencia a un trauma social que ha sido forcluido.⁸ Se trata de un intento por explorar

⁸ Referencia directa de Blackman a la forclusión, el mecanismo por excelencia de la psicosis en el cual opera el rechazo de un significante en la dimensión simbólica del sujeto [N. de la E.].

precisamente aquellas asociaciones en las generaciones carnales que existen genealógicamente pero que no pueden ser articuladas. Para Davoine y Gaudilliere, el sujeto es siempre el sujeto de una historia, aun cuando esos relatos puedan haber sido extirpados de lo que ellos llaman “*la narrativa social sancionada*” (2004, xii).

Esto desplazó la discusión del fenómeno de oír voces más allá de la función de la voz en el contexto de la autobiografía personal, hasta abarcar el papel de la voz distribuida en el espacio y el tiempo mediante la figura del fantasma, revelando tal vez la intrincación entre pasado y presente, lo vivo y lo muerto, lo espectral y lo real, el yo y el otro, lo humano y lo no-humano. Así, escuchar, oír o ver a través de la voz de otro exige una tecnología de la escucha de tipo diferente, basada en una manera de ver a través de formas mediadas de percepción, o lo que Grace Cho (2008) llama una “*ética de la intrincación*”. En este punto, mi posición debate acerca del requerimiento de métodos y enfoques de la corporización que puedan teorizar sobre los complejos procesos transubjetivos que son determinantes de nuestras experiencias corporizadas. Cuestiones tales como las aproximaciones a la contigüidad del cerebro-cuerpo-mundo, o el de mente-psyque-corporización conforman parte de las más acuciosas interrogaciones para quienes nos ocupamos de teorizar procesos habitualmente como de naturaleza corporal o, psíquica o psicológica. Este planteamiento básico, comparece en el impulso de mi trabajo que me ha conducido por los debates en psicología crítica y, en los últimos tiempos, al del campo de los estudios del cuerpo (Blackman 2008; 2012). Dentro de éstos, me encuentro cada vez más involucrada en el estudio de la relación entre corporización, mediación y afecto, temas a los cuales me refiero en adelante, antes de concluir, ofreciendo un recorrido por algunos de sus debates.

Economías afectivas de la escucha de voces

He sugerido que tomar a la HVN, la red de la escucha de voces, como estudio de caso trae a cuenta un conjunto de temas significativos que se encuentran presentes en la experiencia corporizada y, en particular, en la transformación experiencial de la escucha de voces. Espero haber persuadido al lector que dichos temas invitan a investigadores a considerar un modelo bastante diferente para la exploración de la compleja relacionalidad del cuerpo, los afectos y la cultura en la producción y modificación de la psicopatología. La HVN aboga por la idea de que es posible convivir con las voces por medio del recurso de reconfigurar las conexiones relacionales entre la experiencia afectiva de las mismas y el vínculo inducido del oyente con ellas. La meta de la red no es simplemente lograr un cambio en las creencias o las actitudes, interviniendo de modo cognitivo en la

transformación y evaluación de éstas. La finalidad es más bien promover un profundo proceso de des-hacer y re-hacer de la persona, que involucra un viraje en el sentido percibido de las voces. Es este viraje, en la acepción corporal, sentida, de la voz la que puede producir economías afectivas y emocionales más positivas. Esta formulación resulta interesante cuando consideramos las clases de experiencias de audición de voces que la HVN está haciendo posibles.

Una técnica del yo muy popular que suelen adoptar como marco de referencia las personas oyentes de voces consiste en considerar las voces como signos de telepatía. Este marco de referencia supone que tal escucha es un don, o una sensibilidad especial, más que un indicio patológico. Las voces se convierten en un sitio clave para el desarrollo y la transformación espirituales, y se diferencian por medio de tipos particulares de criterios: ¿Son útiles tales voces?, ¿tienen contenido profético?, ¿revelan algún significado? Sostendría adicionalmente que las clases de prácticas que despliegan quienes escuchan voces sobre la base de “re-enmarcar” las mismas, son aquellas que movilizan los tipos de economía emocional y biológica que habitualmente se asocian dentro de la psiquiatría biológica con el fenómeno de oír voces. Esto incluye las experiencias psíquicas y físicas del miedo, la aflicción, el temor, el terror, la vergüenza, la confusión y la ansiedad. De esta manera, estas experiencias muy corporales de aflicción y ansiedad, distinguidas más específicamente como síntomas psicopatológicos dentro de la psiquiatría biológica, son reconocidas de maneras radicalmente diferentes en la actividad desplegada por la red. Más que ser identificadas como signos de fracaso e inadecuación, son examinadas desde su oferta de un potencial de capacidad de *reverie* en la gestación psíquica.⁹ Las voces entonces se transforman en objetos de prácticas cuya intención es lograr el sosiego mediante técnicas de meditación y visualización; se trata de algo que he definido como prácticas de aislamiento psíquico, técnicas de simbolismo, y una economía de regímenes físicos y mentales (Blackman 2001). Al ingresar en una especie particular de diálogo con las experiencias —un diálogo que se materializa en y a través de inversiones en tipos particulares de prácticas y técnicas— las voces se integran y se incorporan de tal manera que resultan corporizadas como fenómenos bastante diferentes. Esto sugiere que la noción de práctica como un pasaje o “punto de conmutación” es un modo útil para pensar la compleja relacionalidad del cuerpo, las emociones y la cultura (véase Sedgwick 2003). En lugar de la idea de que lo biológico y lo cultural son entidades separadas que de alguna manera

9 Capacidad o función *reverie* (del francés *revêrie*: ensueño) corresponde a una concepción central en la gestación psíquica dentro de las teorías psicoanalíticas desarrolladas por Melanie Klein, Wilfred Bion, entre los más destacados, e indica un proceso de simbolización que puentes la realidad interna con la externa en la gestación psíquica [N.de la E.].

interactúan, pasamos a la noción de procesos intrincados que se encuentran, se envuelven mutuamente, se vigorizan y se franquean en tal forma que no permanecen iguales.

Las anteriores reflexiones me llevan a argumentar que la HVN ha brindado las condiciones para la puesta en ejercicio de “una visión no unitaria del sujeto” (Braidotti 2002, 5), al reconocer el carácter poroso y la permeabilidad de los límites y fronteras entre el yo y el otro, lo humano y lo no-humano, y la naturaleza y la cultura. En lugar de suponer que el sujeto es, o debiera ser, “afectivamente autosuficiente” (Brennan 2004), se admite que los contenidos afectivos, las voces, el abuso y el trauma pueden cruzar a los sujetos de tal modo que la persona oyente de voces se vuelve un conducto de procesos sobre los cuales tienen poca comprensión. No se trata simplemente de que la distinción entre el yo y el

En lugar de la idea de que lo biológico y lo cultural son entidades separadas que de alguna manera, interactúan, pasamos a la noción de procesos entrelazados que se encuentran, se envuelven mutuamente, se vigorizan y pasan de tal manera que no quedan iguales

otro se halle disuelta o descompuesta (como se supone dentro del discurso psiquiátrico), sino más bien que el sujeto es siempre un sujeto escindido o un “yo múltiple” (Littlewood 1996) que intenta ‘poner juntos’ [y mantener unidos] los componentes diversos en una subjetividad habitable y llevadera. Roland Littlewood, antropólogo médico quien ha escrito extensamente sobre cultura psiquiátrica y etnicidad (Littlewood y Lipsedge 1989), ha mostrado cómo las ideas de disociación y multiplicidad estuvieron presentes en los mismos comienzos de disciplinas tales como la psicología, la psiquiatría y la sociología (Blackman

2012). Estos entendimientos existen con variantes en diferentes suelos culturales y brindan una oportunidad para reflexionar sobre los supuestos de la subjetividad normativa, que son normalizados dentro de otros contextos transnacionales. Como sugiere Littlewood, la experiencia del sí mismo, como un fenómeno limitado claramente y sujeto a la voluntad, podría ser el modelo occidental dominante, y rebasa la cuestión de si esta ‘forma de juntura’ [subjetiva] o unidad [del sí] es biológica o cultural. Simplemente necesita un re-enmarcamiento más complejo. Esto invita a una mayor colaboración y cooperación transnacional, entre activistas e investigadores en diferentes países, como podrían ser el caso de la comunicación entre América Latina y el Reino Unido, para compartir intuiciones, reflexiones y procedimientos con los cuales podría ser posible avanzar nuevos modelos, teorías y prácticas.

Resulta claro que el fuerte énfasis sobre el *yo autónomo* que forma la base para las ciencias psiquiátricas y psicológicas en el interior de las sociedades neoliberales, impide un compromiso relacional más complejo con este 'poner juntos los componentes de la subjetividad', de tal manera que lo biológico no queda separado de lo cultural de una manera tan definida. En la actualidad se está produciendo una explosión de trabajo sobre la materialidad y el afecto que atraviesa las humanidades, la cual con frecuencia tiende alianzas con las ciencias, y que ofrece algún potencial para un saber conjunto. Sin embargo, la mayor parte de este trabajo no se involucra en temas de salud mental y, de manera muy importante, evade lo psíquico en sus versiones del cuerpo y la corporización que trata de poner en práctica (Blackman 2012). Esta es una omisión importante porque, cuando se abordan cuestiones relativas a la salud mental o la psicopatología, se propagan frecuentemente versiones romantizadas de esta última, y temas complejos como los que aquí he explorado son cubiertos o pasados por alto. Este es el tema de investigaciones en curso que requerirán colaboraciones transdisciplinarias y transnacionales si queremos hacerle justicia a las complejidades de la experiencia corporizada.

Conclusión

¿Cuáles son algunos de los desafíos que enfrentan las comunidades académicas interesadas en desarrollar enfoques del cuerpo, y la corporización en el contexto de la cultura psiquiátrica? Resulta claro que la muy gastada distinción entre lo biológico y lo cultural ha dado lugar a más callejones sin salida que posibilidades de pensar en serio acerca del problema de la psicopatología. Una de las conclusiones llamativas que surgen de mi estudio sobre las diferentes puestas en escena del sujeto de la percepción de voces en la HVN remiten a aquellas prácticas que partiendo del supuesto de un yo escindido lograron efectos particulares y transformaciones profundas en los sujetos. Así, ciertos marcos de sentido provistos por la cultura popular ligados con prácticas como la telepatía y la condición de médium, presumen que un escuchante de voces funciona a su vez como un conducto o punto de paso de voces que se comunican desde otra parte, pero que pueden atravesar a los sujetos. Estas prácticas han sido tomadas en cuenta en el proceso de corporización señalado a lo largo de este artículo; son prácticas que no suponen procesos de conciencia o cognición puesto que en este enfoque no se consideran los puntos claves para intervenir o reflexionar, prefiriendo en cambio trabajar con una afectividad corporalmente compleja que se siente y percibe sensorialmente más que entenderse en forma coherente. Esta visión del tema está más cerca de otras aproximaciones de la subjetividad corporizada surgidas en las re-figuraciones feministas del cuerpo (Braidotti 2002),

aparte de enfoques generados en antropología médica que no parten del supuesto de que aquello que define al sujeto humano normativo sea la autocontención racional (Csordas 1994 y 2002; Littlewood 1996). El concepto deleuziano de *devenir* retomado por Braidotti (2002) ha re-figurado el cuerpo como un proceso más que como una sustancia. Muchos que intentan “pensar a través del cuerpo” (Latour 2004; Despret 2004) consideran que este concepto es útil y que proporciona una serie práctica de conceptos para explorar el cuerpo en proceso, siempre y cuando se preste atención a las dificultades para efectuar la autotransformación, particularmente en el caso de traumas históricos y la transmutación de historias no contadas u olvidadas en voces que asedian fantasmalmente y cruzan diferentes generaciones.

Las prácticas de la HVN revierten muchos de los postulados fundacionales de la psiquiatría biológica. Estos incluyen, por ejemplo, que uno no debiera dedicarse a un diálogo con la persona acerca de sus experiencias, sino estirar la mano hacia el talonario de recetas, o peor aún, encerrar a la persona con pocas esperanzas de lograr un cambio, una transformación, o desarrollar una subjetividad soportable, con la cual poder convivir. La utilización de la palabra *sobreviviente* por grupos de usuarios como la HVN no se refiere a la capacidad de una persona para superar la enfermedad. Más bien, el término se emplea para describir la habilidad de las personas para sobrevivir a los servicios psiquiátricos, y desarrollar maneras alternativas de sobrellevar su situación y seguir interactuando. Estas estrategias de supervivencia psicológica son aquellas que, por un lado, permiten alcanzar la autogestión de sí a través de variados medios. Y por otro, exhiben los límites de las culturas delineadas de acuerdo con la lógica psicoterapéutica, y ofrecen los recursos y habilidades para convivir con experiencias en modalidades que están creando nuevas formas de subjetividad y socialidad. Estas culturas hasta el momento no reciben el apoyo de la infraestructura biomédica que, en muchos países, financia la creciente asociación de la psiquiatría con la industria químico-farmacéutica. Grupos de usuarios como la HVN existen en gran medida como organizaciones no lucrativas, mantenidas por la amistad, apoyo y generosidad, en términos de tiempo, energía y dinero, por aquéllos comprometidos con la transformación de la práctica psiquiátrica. Aunque vivamos globalmente en medio de la hegemonía de la epistemología biopsiquiátrica (Thomas, et al. 2005), la naturaleza del sufrimiento y la angustia generados por estas prácticas empiezan a crear culturas alternativas de resistencia. Trabajos sobre la corporización y el cuerpo, informados por las prácticas radicales de la HVN, procuran un mayor potencial para identificar los procesos a través de los cuales el discurso biopsiquiátrico es aceptado o refutado, y para dar cuenta de las fases complejas de traducción mediante las cuales se fabrican, se viven y se ponen en práctica el consentimiento y la resistencia. Sin embargo,

también tenemos que resistirnos a la colonización creciente de estas prácticas por parte de las formulaciones exclusivas de las neurociencias, y su apropiación de la larga historia de activismo en el interior de acciones-en-red, como la HVN, originada a la manera de una nueva ciencia en torno a la alucinosis auditiva, y la escucha de voces.

Referencias

- Blackman, L. «Embodying affect: Voice-hearing, telepathy, suggestion and modelling the non-conscious.» *Body & Society* 16, nº 1 (2010): 163-192.
- . *Hearing Voices: Embodiment and Experience*. Londres y Nueva York: Free Association Books, 2001.
- . *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation*. Londres y Nueva York: Sage, 2012.
- . *The Body: The Key Concepts*. Oxford y Nueva York: Berg, 2008.
- . «The Dialogic Self, Flexibility and Cultural Production of Psychopathology.» *Theory and Psychology* 15, nº 2 (2005): 183-206.
- Braidotti, R. *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Brennan, T. *The Transmission of Affect*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 2004.
- Butler, J. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Nueva York y Londres: Routledge, 1993.
- Cho, G. *Haunting the Korean Diaspora: Shame, Secrecy, Silence and the Forgotten War*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2008.
- Coleman, R., y M. Smith. *Working with Voices: Victim to Victor*. Gloucester: Handsell Publishing, 1997.
- Csordas, T. (ed). *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge, Nueva York, Melbourne y Madrid: Cambridge University Press, 1994.
- . *Body, Meaning, Healing*. Basingstoke y Nueva York: Palgrave, 2002.
- Davoine, F., y J. M. Gaudilliere. *History beyond Trauma*. Nueva York: Other Press, 2004.
- Despret, V. «The Body We Care For: Figures of Anthrozoogenesis.» *Body and Society* 10, nº 2-3 (2004): 111-134.
- Featherstone, M. «Body, Image and Affect in Consumer Culture.» *Body and Society* 16, nº 1 (2010): 193-221.
- Fernyhough, C., y S. R. Jones. «Thinking aloud about Mental Voices.» En *Hallucination*, de F. Macpherson y D. Platchias (eds). Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010.

- Foucault, M. *The Care of the Self. The History of Sexuality (Vol. 3)*. Londres: Penguin, 1990.
- Franklin, S. *Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Conception*. Londres y Nueva York: Routledge, 1998.
- Giddens, A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.
- Jaynes, J. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston: Houghton Mifflin, 1976.
- Latour, B. «How to Talk About the Body? The Normative Dimensions of Science Studies.» *Body and Society* 10, nº 2-3 (2004): 205-230.
- Leder, D. *The Absent Body*. Chicago, Il.: The University of Chicago Press, 1990.
- Littlewood, R. «Reason and Necessity in the Specification of the Multiple Self.» *Occasional Paper* (Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland), nº 43 (1996).
- , y M. Lipsedge. *Aliens and Alienists: Ethnic Minorities and Psychiatry*. Londres, Boston, Sydney, Wellington: Unwin Hyman, 1989.
- Massumi, B. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.
- Read, J., N. Haslam, L Sayce, y E. Davies. “Prejudice and Schizophrenia: A Review of the “mental illness is an illness like any other” approach.” *Acta Psychiatrica Scandinavica* 14 (2006): 303-318.
- Romme, M., S. Escher, J. Dillon, D. Corstens, y M. Morris. *Living with Voices: 50 Stories of Recovery*. Ross-on-Wye: PCCS Books, en asociación con la Universidad de Birmingham, 2009.
- , y S. Escher (eds). *Accepting Voices*. Londres: Mind, 1993.
- Sedgwick, Kosofsky, E. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Londres y Nueva York: Duke University Press, 2003.
- Sobchack, V. «Living a “Phantom Limb”: On the Phenomenology of Bodily Integrity.» *Body & Society* 16, nº 3 (2010): 51-67.
- Stacey, J. «Heroes.» En *Temporalities: Auto/biography in a Postmodern Age*, editado por J. Campbell y J. Harbord. Manchester: Manchester University Press, 2002.
- . *Teratologies. A Cultural Study of Cancer*. Londres y Nueva York: Routledge, 1997.
- Thomas, T., P. Bracken, P. Cutler, R. Hayward, R. May, y S. Yasmein. «Challenging the Globalization of Biomedical Psychiatry.» *Journal of Public Mental Health* 4, nº 3 (2005): 23-29.

Paula Sibilía*

El cuerpo extraño: orgánico, demasiado orgánico

Resumen | Este artículo examina la forma en que se aborda la “subjetividad corporizada” en algunas películas del director canadiense David Cronenberg, dando prioridad a aquellas obras de su filmografía relacionadas con la ciencia-ficción y el terror. El análisis se enfoca en ciertas opciones estéticas y temáticas, cuyo objetivo principal es el cuerpo humano, y que constituyen una de las marcas más originales del trabajo de dicho cineasta. Eludiendo algunos de los clichés característicos de esos géneros cinematográficos, Cronenberg pone en escena un cuerpo insistentemente limitado en sus imperfecciones mundanas, a pesar de las prótesis y de sus fusiones con los más diversos artificios técnicos. Sin embargo, eso no impide que dicho cuerpo esté habitado por ciertas rarezas o misterios y por una infinidad de potencias, cuya naturaleza es fabulosamente humana.

Foreign Body: Organic, too Organic

Abstract | This article examines how "embodied subjectivity" is discussed in some films of Canadian director David Cronenberg, giving priority to those works related to science fiction and horror. Analysis focuses on certain aesthetic and thematic choices, whose main objective is the human body, and which constitute one of the most original marks of the work of this filmmaker. Avoiding some of the characteristic clichés of these film genres, puts on scene Cronenberg shows us a body insistently limited by its mundane imperfections, despite the use of prostheses and fusions with diverse technical devices. This, however, doesn't preclude that such a body can be inhabited by certain quirks and mysteries, plus a myriad of powers, whose nature is fabulously human.

Palabras clave | David Cronenberg – cuerpo – subjetividad – tecnología

Keywords | David Cronenberg – body – subjectivity – technology

TANTO AQUELLAS PELÍCULAS de David Cronenberg que se inscriben bajo las etiquetas de la ciencia-ficción, como las que se afilian al terror, revelan ciertas opciones estéticas y temáticas que huyen de los clichés característicos de dichos

* Departamento de Estudios Culturales y Medios, y del Programa de Posgrado en Comunicación, de la Universidad Federal Fluminense (UFF), en Río de Janeiro. **Correo electrónico:** sibilía@ig.com.br

géneros sin dejar de coquetear con ellos. El cuerpo humano suele ser el escenario principal de esos experimentos. Desdeñando los recursos generalmente utilizados en ese tipo de obras cinematográficas, como las pieles plastificadas de siluetas tan etéreas que parecen estar hechas de luz, o las prótesis informáticas excesivamente limpias y eficaces, o bien el imaginario “pegajoso” de los monstruos y alienígenas, en las realizaciones de este cineasta se trata, siempre, de un cuerpo demasiado humano. Un cuerpo lleno de órganos y, por lo tanto, limitado en sus imperfecciones terrenales.

Pero es precisamente por ello que el cuerpo expuesto en la pantalla se vuelve extraño: por ser carnal, biológico, humano. Justamente por ser de carne y hueso, el cuerpo se vuelve pavoroso, no

Somos un conjunto de vísceras entrelazadas en una estructura transitoriamente viva y relativamente estable, frágil y fuerte, al mismo tiempo, delicada y bestial, tosca y llena de misterios

debido a una artificialidad ostentosa o a su perfecta comunión con la técnica, ni tampoco en virtud de la intervención de algún misterioso agente ultramundano. Se vuelve aterrador porque es un conjunto de vísceras que, increíblemente, viven, piensan y sienten.

Por tal motivo, las películas de David Cronenberg van contra la corriente de los ambientes asépticos y de la pureza minimalista de los cuerpos que suelen prota-

gonizar los relatos de ciencia-ficción, especialmente en su formato audiovisual y en sus versiones más recientes. Los cuerpos cronenbergianos, mucho más alineados con la tradición de un Frankenstein decimonónico que, por ejemplo, en la línea de la reluciente saga de *Matrix*, son entidades que sudan, sangran, suturan, follan, exhalan, chupan, escupen, penetran y lamen. Cuerpos que son incluso capaces de mutar, siguiendo la lógica implacable (y, en el fondo, también inexplicable) de la naturaleza; porque la anatomía no es una ciencia exacta.

En las primeras escenas de *The Brood*, por ejemplo, la mirada del espectador es sorprendida por la visión de pequeñas heridas y erupciones en los hombros de un hombre y, en seguida, se observa una reacción bioquímica similar en la espalda de un niño al que están enjabonando en una bañera. Hay algo de bizarro en esas visiones; sin embargo, en principio, no se trata de nada sobrenatural o extrahumano, ni tampoco de algo excesivamente viscoso o con apariencia irreal. Son tan sólo una serie de heridas, quistes o forúnculos, parecidos a los que suelen supurar los cuerpos humanos en toda su rareza orgánica y vital. Todo es trivialmente carnal: cicatrices, lastimaduras, tumores, laceraciones, coitos, partos.

Algo semejante se puede constatar en películas como *Videodrome*, *Crash*, *Scanners* y *eXistenZ*, en las cuales la fusión entre la materia orgánica del cuerpo

humano y los dispositivos tecnológicos nunca es perfecta e indolora. Puede ser el caso de un revólver tradicional o de un automóvil, o bien una computadora, un videocasete o el enchufe de un avanzadísimo videojuego. En todas esas ocasiones, al contrario de lo que suelen mostrar otras películas del mismo género, el acoplamiento hombre-máquina siempre es problemático en el nivel más básico y supuestamente banal: la carne que es violentada por los objetos técnicos reacciona con infecciones, supuraciones y sufrimientos que no pueden ser anestesados.

Los instrumentos quirúrgicos que utiliza el médico de *Gemelos de la muerte*, por ejemplo, no difieren demasiado de los aparatos que normalmente emplean los ginecólogos, y es en dicha semejanza en donde radica su capacidad para perturbar el cuerpo del espectador. Al fin y al cabo, pese a toda la aflicción que eriza la piel de quien esté viendo las inquietantes escenas de esta película, los rituales practicados por los personajes en el consultorio médico son extrañamente familiares. Cualquiera ha tenido la experiencia de vivirlos en su cotidianidad de paciente eventualmente enfermo, por el mero hecho de que somos cuerpos contemporáneos cuya materia prima es (in)compatible con dichos artefactos y ceremonias. Y eso, por sí sólo, debería ser suficiente para provocar un sentimiento de extrañeza con respecto a lo que somos: una desnaturalización de nuestra corporeidad en su brutal condición anatómica, patéticamente finita e incomprensible.

De alguna manera, es como si David Cronenberg se burlara del imaginario “posthumano” y de las teorías de lo “posbiológico”, tan de moda en los últimos tiempos, afirmando la prioridad (o incluso la exclusividad) de lo orgánico en la definición de lo que somos. No obstante, no se trata de festejar ni de lamentar esa constatación. Simple y sencillamente, así son las cosas: de carne somos. “Son las tripas las que nos constituyen”, parece vociferar el cineasta en los oídos, los ojos y el estómago del espectador, sin ayuda de analgésicos o anestésicos de ningún tipo. Somos un conjunto de vísceras entrelazadas en una estructura transitoriamente viva y relativamente estable, frágil y fuerte al mismo tiempo, delicada y bestial, tosca y llena de misterios. Por lo tanto, de nada sirve embarcarse en disparatados relatos de superación técnica de dicha condición humana, tan animalescamente humana, como los que abundan en ciertos discursos académicos y productos mediáticos o creaciones artísticas; y, muy peculiarmente, en la tradición cinematográfica más reciente.

Según dichas narrativas, el cuerpo humano sería una carcasa anticuada, “susceptible de daños, enfermedades y envejecimiento”, porque fue creada hace millones de años por los vetustos mecanismos de la selección natural y ya no logra adecuarse a las exigencias del complejo mundo actual. Por eso, para adaptarse al hiperestimulante medio ambiente del siglo XXI, dicho cuerpo necesitaría

una “reingeniería fundamental”, como promulga el artista australiano Stelarc. El sujeto realmente contemporáneo ya no puede depender de esa maquinaria biológica que se ha vuelto obsoleta; en cambio, debería comulgar con las prótesis y los servicios de perfeccionamiento que ofrece la tecnología más avanzada. De esa forma, como explican algunos profetas de ese apocalipsis al revés, el ser humano 1.0 debe ser sustituido por una reluciente versión 2.0. Y, de hecho, según esos mismos autores, eso ya estaría ocurriendo.

De acuerdo con esa perspectiva y gracias a los espectaculares avances de la teleinformática y de las nuevas “ciencias de la vida”, estaríamos ante un tipo de evolución ya no meramente biológica y natural, sino artificial y postorgánica. Así, si hoy aún nos encontramos “limitados a centenas de billones de conexiones entre neuronas”, el futuro próximo anuncia varias posibilidades de aumentar ese aparato biológico básico. Una posibilidad sería la instalación de pequeños dispositivos en el cerebro que interactúen con las neuronas, por ejemplo, a fin de “expandir nuestra memoria y la capacidad de pensar de manera general”, como explica otro de esos autores, el estadounidense Ray Kurtzweil. Ese mismo investigador sugiere recetarios similares para turbinar todos los demás componentes del oxidado cuerpo humano, sustituyendo los viejos mecanismos biológicos por novedosos dispositivos técnicos que evitarían las incómodas necesidades de ingerir, beber, orinar y defecar.

“El sexo ya está bastante desvinculado de su función biológica”, ejemplifica Kurtzweil, dado que por lo general recurrimos a esas prácticas “para aproximarnos íntimamente y para obtener placer sensual”, o sea, por motivos ajenos a la sacrosanta reproducción. “De la misma forma, poseemos varios métodos para generar bebés sin el acto físico del sexo”, explica el autor. Si esa gradual disociación entre la sexualidad y su función biológica fue tan fácilmente adoptada por nuestra sociedad, a pesar de las resistencias iniciales de algunos sectores más conservadores, “¿por qué no separar el propósito de la biología en otra actividad que también proporciona tanto intimidad social como placer sensual, es decir, el acto de comer?”, pregunta el investigador.

A pesar del tono audaz de dichas propuestas, Kurtzweil no es el único en pronunciar ese tipo de cuestionamientos o en buscar soluciones técnicas capaces de ser implementadas, y mucho menos fue el único que se atrevió a plasmar dichas inquietudes en los más diversos formatos artísticos y mediáticos contemporáneos. “Es hora de preguntarse si un cuerpo bípedo, que respira, con visión binocular y un cerebro de 1,400 cm³ es una forma biológica adecuada”, afirma otro representante de dicha vertiente de pensamiento, el antes mencionado Stelarc. Ese cuerpo anticuado “no tiene condiciones de procesar la cantidad, la complejidad y la calidad de la información que acumuló; es intimidado por la precisión, la velocidad y el poder de la tecnología, y está biológicamente

mal equipado para enfrentarse con su nuevo ambiente”. El viejo cuerpo humano, tal y como aún se obstina en ser, “no es una estructura ni muy eficiente, ni muy duradera; con frecuencia funciona mal”, prosigue Stelarc, para concluir de la siguiente manera: “ahora es el momento de rediseñar a los humanos para volverlos más compatibles con sus máquinas”.

Sin embargo, nada de eso parece seducir la mirada aguda de aquel cuentacuentos que es David Cronenberg, astuto observador de esos cuerpos humanos que la mayoría de nosotros (¿aún?) somos. Un breve relato verídico puede ilustrar su posición, que es tanto estética como política y, por tal motivo, derrama una miríada de implicaciones éticas. Su película lanzada en 1979, *The Brood: El engendro del diablo*, llegó a ser censurada en Gran Bretaña debido a una escena emblemática: aquella en la que la protagonista da a luz un bebé mutante. Tras el parto, el personaje realiza un acto incluido en la lista de los “instintos maternales” y que, por eso mismo, suele ser replicado en todo el planeta Tierra por buena parte de los mamíferos que en él habitan. Ante las cámaras del director canadiense, la mujer lame amorosamente al hijo que acaba de nacer, en un intento por limpiarle la sangre, la placenta y otras sustancias emanadas de sus propias entrañas para, al mismo tiempo, ofrecerle calor y afecto. Pero la impresión que generó del otro lado de la pantalla fue que la mujer estaba devorando a la criatura recién nacida, lo cual llevó a censurar dicha secuencia por haber ido demasiado lejos en su osadía. De hecho, eso es algo que podría llegar a hacer un monstruo inhumano en cualquier película de terror, pero jamás lo haría un animal lo suficientemente humano como esos que aún (y tan atávicamente) nos empuñamos en ser.

Por tal motivo, no es de cualquier modo que en el cine de Cronenberg abundan las malformaciones, las prótesis, las mutaciones, las aberraciones y las anomalías, e incluso los travestismos que reconfiguran los cuerpos (*Gemelos de la muerte*, *eXistenz*, *La mosca*, *M. Butterfly*), en una estética de lo abyecto, de la repulsión y de lo grotesco que suele estallar en insólita belleza. De manera similar, capacidades extrasensoriales, trances y dones telepáticos son capaces de afectar las manifestaciones materiales de la subjetividad y pueden hacer que los cuerpos sufran una implosión o que se desdoblen en insólitas configuraciones (*The Brood*, *Scanners*, *Zona muerta*). Tampoco faltan alusiones al uso de productos químicos y tecnológicos que alteran los límites físicos de los personajes

Gracias a los espectaculares avances de la teleinformática y de las nuevas “ciencias de la vida”, estaríamos ante un tipo de evolución ya no biológica y natural, sino artificial y postorgánica

(*El almuerzo desnudo, eXistenz, Videodrome*). Y proliferan las enfermedades y los accidentes que los dilaceran, los paralizan o los transforman en seres más complejos y, en ciertas ocasiones, incluso más interesantes (*Crash, Gemelos de la muerte, The Brood, Zona muerta*).

No obstante, a pesar de ese foco que se posa en las potencias e impotencias de la materialidad carnal, en varias películas de Cronenberg las características físicas que suelen definir las capacidades “normales” del cuerpo humano son, de hecho, superadas. En esos casos, para el espanto y el deleite del espectador, dichos límites se transbordan produciendo

En el cine de Cronenberg abundan las malformaciones, las prótesis, las mutaciones, las aberraciones y las anomalías, e incluso los travestismos que reconfiguran los cuerpos en una estética de lo abyecto, de la repulsión y de lo grotesco que, sin extrañeza, estalla en insólita belleza

acciones y generando materialidades inesperadas. Pero el responsable de tales proezas suele ser el mismo cuerpo humano o, con mayor exactitud, una de sus piezas más monstruosas y peligrosas: la mente. Expulsando de la pantalla todo vestigio de los envejecidos dualismos que reivindican la prioridad de los componentes “inmateriales” de la condición humana, la mente cronenbergiana encarna en el sistema nervioso central, en los intersticios del cerebro, en el complejo juego de las neuronas, en las venas y arterias de un tórax a punto de reventar o hasta en los misterios del psiquismo.

Y su sorprendente erupción en la superficie corporal puede derivar del desarrollo de capacidades mentales usualmente adormecidas (*The Brood, Scanners, Zona muerta*), del uso de narcóticos y otras sustancias o recursos capaces de producir estados alterados de la conciencia (*Naked Lunch, eXistenz, Videodrome*), o bien de las diversas manifestaciones de una compañera ancestral de la humanidad: la vieja locura (*Gemelos de la muerte, Spider*). Sin embargo, en todos esos casos no se trata de poderes considerados sobrenaturales, mágicos, ni siquiera “postorgánicos”. La curiosa afectación corporal no se debe ni a las proezas de la tecnociencia, ni a inexplicables agentes supuestamente externos a la enigmática condición humana. Por el contrario, siempre son travesuras de aquella “loca de la casa” que habita nuestros cuerpos desde épocas inmemoriales, como un espectro que impregna esa vieja maquinaria hecha de células y moléculas de carbono.

Una mente fatalmente encarnada y que, dependiendo de varios factores (o incluso por casualidad, ese omnipresente imponderable que teje la filigrana de

toda existencia humana), puede operar como una prisión del cuerpo o como su válvula descompresora, algo capaz de proyectarlo hacia afuera de sí mismo. O bien, como suele suceder de forma más común y corriente, el componente más desvariado de esa estructura biológica que cimenta los cuerpos vivos puede llegar a ejercer, simultáneamente, ambas modalidades de nuestra forma psicósomática de ser humanos, esos seres demasiado orgánicos. En dichos casos, la mente es al mismo tiempo cárcel y pesadilla de las pulsiones carnales, pero también su cómplice liberadora más deliciosa y refinada. Para soportar semejante despropósito y extraer de él la mayor riqueza posible, pocas recetas son más eficaces que ir al cine; o, mejor aún, por qué no: hacer cine.

Referencias

- Kurtzweil, Ray. «Ser humano versão 2.0.» *Folha de São Paulo* (Caderno Mais), 23 de marzo de 2003: 4-9.
- Sibilía, Paula. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008 [2002].
- Stelarc. «Das estratégias psicológicas às ciberestratégias: a protética, a robótica e a existência remota.» En *A arte no século XXI: a humanização das tecnologias*, de Diana Domingues (org.), 52-62. Sao Paulo: UNESP, 1997.

María Haydeé García Bravo*

Corporalidad trastocada. Los cráneos: cuerpos descarnados para el conocimiento antropológico

Resumen | El cuerpo, al objetualizarse, al volverse entidad cognoscible, ha convocado a múltiples disciplinas para su estudio. De qué cuerpo se habla, depende de lo que se pregunte y de cómo se le objective. El proceso de objetivación de lo corporal ha pasado por distintas etapas; cada cultura y época propone acercamientos diferenciados y, si lo vemos en la larga duración, no podemos hablar de un único cuerpo humano. De ahí que se aluda en mayor medida a las corporalidades, es decir las diferentes, distintas y controversiales maneras de ser en el cuerpo, de devenir cuerpo, de representarlo, de estudiarlo, nombrarlo, diseccionarlo, en fin, las múltiples aproximaciones disciplinarias, artísticas y comunes a lo corporal.

En este texto se analiza cómo cruza por el discurso científico la preocupación por los cuerpos y cómo éstos o partes de éstos se convierten en objetos cognoscibles, pertenecientes a un orden clasificatorio racial. Abordar la corporalidad y el cuerpo descarnado, los cráneos, desde una mirada histórica nos posibilita pensar las múltiples y variadas formas que estas entidades-representaciones han tomado y, sobre todo, el papel que han jugado en la producción de conocimiento, en este caso, en el arreglo del campo antropológico, particularmente en la relación imperial entre Francia y México en los años 1864-1867.

Corporeality Disrupted. Skulls: Emaciated Bodies to Anthropological Knowledge

Abstract | The body, when it is objectualized, when it becomes an object of knowledge, convenes many disciplines to study it. What body we are talking about depends largely on what we ask of it and on how it is objectualized. The process of objectualizing that which is corporal has been through different stages; each culture and period propose differentiated approaches and thus, if we examine it in the long term, we cannot speak of a single human body. Therefore, we speak of corporalities, that is, the different, distinct and controversial ways of being contained in a body, of becoming a body, of representing it, studying it, naming it, dissecting it... Thus, the multiple disciplinary, artistic and commonplace approaches to all that is bodily.

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (CEIICH-UNAM). **Correo electrónico:** mhgb@unam.mx

In this text we analyze how concern about bodies interweaves through scientific disquisition, and how bodies, or parts of them, become knowable objects, belonging to a racial categorization order. Approaching corporality, and that barest of bodily parts, the skull, from an historic point of view enables us to reflect on the multiple and varied forms these entities/representations have assumed and, above all, the role played in the production of knowledge — in this case, in the setting up of the anthropological field — particularly concerning the imperial relationship between Mexico and France during the years 1864 to 1867.

Palabras clave | cuerpo – cráneos – colecciones antropológicas – clasificaciones raciales decimonónicas

Keywords | body – skulls – anthropological collections – nineteenth century racial classifications

El cuerpo y sus aproximaciones

LA PALABRA CUERPO viene del latín *corpus*. Y designa, según la enciclopedia, “la parte *material* de un ser *animado* considerado, en particular, desde el punto de vista de su *anatomía*, de su *aspecto exterior*” (Larousse 1994).¹ Una segunda acepción nos dice que es “la parte material de alguien considerado en particular desde el punto de vista de su *funcionamiento interno*”. Como tercera caracterización está: “La parte material de alguien después de la muerte”, es decir, el concepto de cuerpo como cadáver. Antes de acometer el estudio histórico de los cráneos, la conformación de lo que llamamos la colección mexicana del Segundo Imperio (1864-1867), haremos un brevísimo recuento de cuáles han sido las visiones predominantes sobre el cuerpo en Occidente (Feher, Naddaff y Tazi 1990).

En los griegos hay dos visiones que coexistieron, una que divide profundamente cuerpo y alma y otra que se contraponen, es decir que no puede disociarlos. Ambos enfoques tendrán subsecuentes defensores. También desde esa época se pensaba al cuerpo como superficie demarcada, como contenedor.

En la Edad Media se concebía, desde la teología y la escolástica, una relativa oposición entre el alma, derivación divina e inmortal, y un cuerpo con tendencias animales, proclive a todo tipo de tentaciones y excesos. Es por ello que la Iglesia buscó —como hasta ahora— regular y normar las relaciones entre el espíritu y la carne, entidades pensadas simultáneamente diferenciadas pero unidas por un vínculo indisoluble.

¹ Esta definición se corresponde con los sentidos dados por la Real Academia Española (RAE). En la segunda definición un cuerpo es: Conjunto de los sistemas orgánicos que constituyen un ser vivo. Y en la número 13, cuerpo igual a cadáver.

En el Renacimiento se pensó al cuerpo humano como medida de todas las cosas, de ahí surgió la proporción áurea, ligada a la búsqueda de la perfección en el arte y la perspectiva del cuerpo como apariencia que refleja los estados internos del sujeto. Un cuerpo rozagante y lozano daba cuenta de salud y armonía, y también de buena conducta.

La mirada occidental cartesiana instauró de manera definitiva la escisión entre, por un lado, mente, espíritu, pensamiento y, por otro, cuerpo, instinto, naturaleza. Despreciando la segunda parte del binomio por irrumpir y contaminar al primero. Así, al cuerpo y sus manifestaciones había que conocerlos, dominarlos, controlarlos, someterlos, por medio de la razón.

Ahora hay toda una amplia literatura sobre el cuerpo, con discusiones acérrimas sobre su existencia y significación —más allá de simple contenedor de un yo individual propenso a todo tipo de patologías— pues ocupa un lugar preponderante en las preocupaciones de nuestro tiempo (Aguiluz Ibargüen y Lazo Briones 2010).²

Fragmentación y disección de los cuerpos descarnados

Como he mencionado, el cuerpo se ha estudiado desde numerosos puntos de vista y desde diversas disciplinas. De hecho hay una fragmentación del cuerpo para acceder a su conocimiento; dan cuenta de ello la anatomía, la biología y las especialidades médicas, que son considerados los discursos autorizados sobre la corporalidad.³

A fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX, el cuerpo se volvió una entidad privilegiada en la transición entre lo que Foucault (2001) llama la episteme clásica y la episteme moderna, durante la aparición del “hombre” [ser humano] como objeto de conocimiento y sujeto central en el discurso de las ciencias, el cuerpo devino un signo de la raza, expresión de una ubicación determinada en la gran cadena del ser. La inclusión del ser humano en la historia natural intervinó en la organización de un orden clasificatorio.

La intersección entre la historia del ser humano en el mundo y la taxonomía, a partir de caracteres visibles, configuró las primeras categorizaciones raciales.

2 Al respecto véase Aguiluz Ibargüen, Maya y Pablo Lazo Briones (coords.) *Corporalidades*, México: CEIICH-UNAM, 2010, particularmente la introducción de Lazo Briones “Corporalidades, políticas de representación”, 11-17 y el capítulo de Aguiluz Ibargüen “Carne y cuerpo. Anotaciones sobre biopolítica”, 159-186. También la interesante crítica del fetichismo estadounidense sobre el cuerpo, que combina hedonismo y puritanismo, que presenta Eagleton (2001).

3 Piera Aulagnier (1991) invita a reflexionar sobre cómo han cambiado las visiones del cuerpo, primero desde el discurso religioso y después a partir del discurso científico.

Así, en la segunda mitad del siglo XVIII, Linneo estableció cuatro variedades para el género *homo*, asociándolas con los continentes y la teoría de los temperamentos: asiática (cetrina o amarilla, codiciosa, gobernada por la opinión); amerindia (cobriza, colérica, gobernada por las costumbres); europea (sanguínea, aguda e inventiva, gobernada por la ley y la razón); africana (negra, flemática, astuta, indolente, negligente, gobernada por el capricho).

El cuerpo se ha estudiado desde numerosos puntos de vista y desde diversas disciplinas. Hay una fragmentación del cuerpo para acceder a su conocimiento; de ello dan cuenta la anatomía, la biología y las especialidades médicas, que son considerados los discursos autorizados sobre la corporalidad

El otro, el encuentro radical con el otro, las preguntas que surgieron en las relaciones entre culturas diferentes, el espejo que representa la otredad, fueron la base de la antropología como campo de conocimiento. Aunque el término data de fines del siglo XVIII, esta disciplina emergió, como las otras disciplinas sociales académicas, en la mitad del siglo XIX y su desarrollo estuvo marcado por el renovado impulso de los Imperios coloniales decimonónicos.

Los cuerpos de los otros, no europeos, son imaginados como deformes, anormales, por comparación con un modelo o tipo prefijado, vinculado a una entidad ideal. Me interesa explorar aquí los cráneos —esa parte corporal simultáneamente

cuerpo y repositorio de lo mental— que se constituyeron en el objeto preponderante del campo antropológico en surgimiento durante el siglo XIX.⁴

Si el cuerpo está referido a lo vivo y a la singularidad individual, ¿qué expresa la cosificación de cuerpos fosilizados? En esta configuración, la sinécdoque se manifiesta, la parte representa al todo, ya no es más un cráneo igual a un individuo, sino que personifica a una raza entera. El cráneo forma parte de un

4 Hablo aquí de campo antropológico para referirme a las disciplinas que durante el siglo XIX lo constituían: la antropología misma, la etnología y la etnografía. Tal como lo señala Foucault: “El privilegio de la etnología y el psicoanálisis, la razón de su profundo parentesco y de su simetría, no deben buscarse en una cierta preocupación que tendrían ambas por penetrar en el profundo enigma, en la parte más secreta de la naturaleza humana; de hecho, lo que se refleja en el espacio de sus discursos es antes bien el apriori histórico de todas las ciencias del hombre —las grandes cesuras, los surcos, las particiones que, en la episteme occidental, han dibujado el perfil del hombre y lo han dispuesto para un posible saber” (Foucault 2001).

cadáver, de un cuerpo que estuvo vivo y cruzó una frontera que separa lo vital y lo inanimado.⁵

La cabeza descarnada, una materialidad despojada de identidad particular, de un rostro, cobró relevancia para formar parte de un catálogo de las especificidades humanas, de una línea evolutiva que tenía su culmen en la raza blanca, caucásica, occidental (Painter 2010). El ser humano entró en “el orden de las cosas en el espacio de la naturaleza” (Foucault 2001, 259), y las diferencias y disimetrías entre las culturas tomaron su lugar en la escala clasificatoria. “Naturalmente” existen pueblos atrasados, e incluso se concibieron como incivilizables.

Un cráneo es un objeto desincorporado, sustraído tanto de la carnalidad, como de un cadáver completo; se intentó ver en la calavera una materialidad más permanente y que, mediante ciertos métodos, se perpetuaba aún más.

En esta asociación entre corporalidad y alineación racial, el cuerpo de los diferentes —que no su cosmovisión o saberes— expresaba su degeneración, su primitivismo. Se estableció la correspondencia entre caracteres fisiológico-anatómicos y la conducta, el comportamiento moral y social. Así las modificaciones culturales operadas sobre los cuerpos, como el denominado delantal hotentote o la esteatopigia, no fueron vistas como intervenciones que la cultura signa en la corporalidad, sino como manifestaciones naturales, propias de esas otras culturas, corporalidades que demostraban su arcaísmo y cercanía con la naturaleza, por lo tanto alejadas de la civilización.⁶

Se genera así una invitación a formar parte de ella, a través de la ciencia, del disciplinamiento de esos cuerpos, de su objetualización, racializándolos, ubicándolos en una clasificación.

El cuerpo al objetivarse se fragmenta y en esta desintegración, algunas partes adquirieron mayor relevancia, los cráneos recibieron una carga altamente significativa vinculada a lo racial; el pensamiento racialista prevalente, encontró un asidero material para estudiar, manipular, medir. Dado que las poblaciones no se pueden transportar como cosas, salvo en el caso de individuos que fueron trasladados como piezas significativas para formar parte de exhibiciones y exposiciones, se optó por una materialidad más manejable, las cabezas descarnadas.

El siglo XIX se centró en las mediciones físicas de los cráneos, ya fuera por el exterior (mediante reglas de calibrador, y mediante la creación de varios índices y proporciones

5 Liminalidad que no es estable, como sabemos la muerte física no es una muerte simbólica. Una discusión al respecto puede verse en (García s.f.).

6 Al respecto véanse Blanckaert (2013) y Fausto-Sterling (2000). Una excelente versión novelada de la historia de Sarah Baartman es el trabajo de Chase-Riboud (2007), que valga decir fue ganador del Premio al mejor libro de ficción 2004 de la American Library Association.

sobre las formas y tamaños de la cabeza), o desde dentro (mediante semillas de mostaza o perdigones de plomo, para llenar el cráneo y medir el volumen de la caja craneal) (Gould 2003, 16).

Los cráneos se volvieron un objeto representativo de una raza, una especie de personaje en la trama discursiva de la antropología como ciencia, objetos en torno a los que se modularon prácticas específicas de recolección y sistematización. A lo largo del siglo XIX fueron objetos de conocimiento que concentraron en su organización, catalogación y exposición relaciones asimétricas. Su materialidad y circulación es irreductible a la perspectiva clasificatoria que los vuelve objetos antropológicos de primer orden. Al ser catalogados entraron en un campo de sentido, altamente jerárquico, que se correspondía con la gradación barbarie-civilización. Sus itinerarios están cruzados por una relación de conocimiento colonial: de las zonas dominadas a las metrópolis imperiales. En esta clasificación racial, se usaron técnicas descriptivas, pormenorizadas, pretendidamente sustraídas de toda subjetividad.

La colección mexicana de cráneos

Me interesa entender el papel que los distintos cráneos clasificados como de las razas mexicanas tuvieron en el discurso epistemológico de la antropología decimonónica. Con discurso epistemológico me refiero a un campo de narrativas y prácticas asociadas a las categorizaciones raciales, que se fue configurando a partir de preguntas y formas de concebir el objeto de la disciplina antropológica: el ser humano y su distribución en el globo, su cercanía con la naturaleza, su condición esencial, su diversidad interpelante que se experimentaba como amenaza, y la materialidad objetual que daría cuenta de todo ello.

La relevancia de la antropología estuvo relacionada en Europa con un relanzamiento del impulso colonial, las revoluciones internas de la mitad del siglo XIX y los cuestionamientos respecto a las poblaciones y su control. La ciencia se constituyó como un motor más de despliegue imperial. De esta manera, durante la intervención francesa en México (1862) y sobre todo a partir de la instauración del Segundo Imperio con Maximiliano a la cabeza (1864), Napoleón III, emulando no sólo a la Comisión Científica de Egipto de Napoleón I, sino también lo que sucedía en Inglaterra, Estados Unidos y Alemania respecto a las colecciones museales, conformó, el 27 de febrero de 1864, la *Commission Scientifique du Mexique*, constituida por 4 comités. El primero de ellos, encabezado por el 'antropólogo' francés Armand de Quatrefages, estaba abocado a las ciencias naturales y médicas, e incluía a la antropología. Este comité se fijó entre sus objetivos el de estudiar las diferencias raciales y las secuelas del mestizaje, resultado de la época colonial.

A pesar de que las agrupaciones pertenecientes al campo antropológico francés tenían grandes diferencias respecto a los enfoques, las tres principales (las sociedades de Antropología, de Etnología y de Etnografía de París) buscaban estudiar la organización física, los caracteres intelectuales y morales, las lenguas y las tradiciones y manifestaciones históricas y arqueológicas de las razas humanas (Conklin 2002; Staum 2003; Williams 1985).

Prevalcían dos criterios para la clasificación racial: los rasgos lingüísticos y, por supuesto, los rasgos físicos, la corporalidad. El cómo observar y medir hacían parte de las instrucciones antropológicas que se diseñaron: se enfatizaba hacer el estudio de caracteres exteriores, poner atención a la forma del rostro y la nariz, la coloración/pigmentación de la piel, la forma, cantidad y color de vello y cabello y las proporciones del cuerpo, sin olvidar la relación de lo anterior con la conducta y normas morales de los grupos estudiados.

En esta red de producción de conocimiento antropológico encontramos una marcada división del trabajo: por un lado los hombres de gabinete, antropólogos y anatomistas que redactaban las instrucciones, recibían y clasificaban los materiales, cráneos y esqueletos, recolectados y sustraídos previamente por la otra serie de personajes que se desenvolvían en el terreno: militares, corresponsales, viajeros, misioneros, exploradores.

En un periódico francés de la época se consigna la tarea de la *Commission* respecto de la antropología de la siguiente manera:

Es una ciencia casi nueva, la antropología, la cual aportará luces brillantes al estudio serio de las razas enterradas en las cuevas de América Central y de las que todavía viven en la meseta del Anáhuac, o en regiones vecinas. Los mestizos, resultado de los cruces realizados entre las razas nativas y las extranjeras, darán lugar a un estudio que planteará las cuestiones de orden más alto, a la vez fisiológicas, morales y sociales (ANF F/12/2909).

Buscando entrar en la competencia por obtener un lugar dentro de las grandes colecciones antropológicas y craneológicas del siglo XIX, Armand de Quatrefages tomó a su cargo la redacción de las instrucciones antropológicas de la *Commission Scientifique du Mexique* y en ellas señaló que la descripción de caracteres exteriores debía ser no sólo exacta y precisa, sino minuciosa.

La cabeza en particular debe ser estudiada con mucho cuidado. El rostro y el cráneo deben ser examinados por separado y luego comparados para constatar la armonía o desarmonía, cada uno de sus rasgos especiales debe ser señalado (Archives de la Commission... 1865, 21).

El sabio francés demandaba a los corresponsales recabar cuatro tipos de objetos: 1. Esqueletos o cráneos. “Toda cabeza ‘auténtica’ que viene de un país todavía tan poco explorado tendrá un interés real”. 2. Cabellos. 3. Bustos modelados y coloreados a partir del ejemplar vivo, y 4. Fotografías. Al final de dichas instrucciones se enfatiza:

Insistimos de una manera especial en la importancia que presentan los esqueletos o cráneos extraídos de las antiguas tumbas que remontan a una época anterior a la conquista europea (Archives de la Commission... 1865, 27).

De esta manera, se establece una forma de recolección de cadáveres y cráneos y se da una relativa estabilización de estas formas corporales a través de la red en la que circulan; devienen un *boundary object*, objetos que atraviesan diversos mundos sociales, en los que intervienen actores muy diversos, adquiriendo una carga y valor científicos y un sentido estandarizado en una trama de significación (Leigh y Griesemer 1989). Así, recolectar un cráneo ya no es una práctica absurda y fuera de la ley; por el contrario, cobra un valor, tal como son excavadas las ruinas arqueológicas, los cráneos se vuelven vestigios científico- raciales a ser extraídos de tumbas y enterramientos.

A ese respecto, aunque durante el Segundo Imperio no hay una legislación de manejo de cadáveres y cementerios, podemos señalar que permanecían vigentes dos reglamentaciones: La primera es del 15 de diciembre de 1833, en el Bando de Policía se prohíben las inhumaciones dentro de poblado y se establece un cementerio general en la Ciudad de México, el de Santiago Tlatelolco (Dublán y Lozano 1876). Es importante remarcar que algunos de los cráneos que llegaron a París fueron extraídos de este lugar. El 30 de enero de 1857, se había emitido el Decreto de Gobierno sobre el establecimiento de cementerios (Dublán y Lozano 1877), en el que se enfatizaba la distancia de los cementerios respecto a los poblados, debido a las pestes y enfermedades. La corporalidad emerge nuevamente; el cuerpo-cadáver es putrefacto y contaminante, pero ahí, a esos lugares entre otros, hay que ir a buscar objetos que aportarán nuevas luces para la ciencia antropológica.

El racialismo decimonónico en México, entre herencia y clima

En México había la tradición de hablar en términos de castas (López Beltrán 2008); sin embargo, a inicios del siglo XIX y luego de la publicación del *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España* de Humboldt, se instauró un modelo sobre las razas existentes y su distribución geo-estadística citado en múltiples ocasiones con algunas variaciones. Este modelo estaba vinculado a una serie de recensiones.

Prueba del ‘imperio’ humboldtiano es que el conocido geógrafo Conrad Malte-Brun reprodujo casi idéntica su caracterización racial:

La especie humana presentaba, en México, cuatro grandes divisiones, que formaban ocho castas, a saber:

1. Los indios nativos	
2. Españoles	Originalmente nacidos en Europa Criollos, nacidos en América
3. Los negros	Africanos, esclavos Los descendientes de los negros
4. Castas mixtas o mezcladas	Mestizos, una mezcla de blancos e indios Mulatos, de los blancos y los negros Zambos, de indios y negros (Malte-Brun 1862, 57)

Sin embargo, esta caracterización no nos da cuenta de la situación si no se pone en relación con estadísticas que plantean el problema de las razas en términos de predominancia y tendencias.

El médico francés Denis Jourdanet hizo una reflexión sobre la relación entre la aclimatación y la estadística:

En el momento en que se hacen grandes esfuerzos por atraer hacia México la corriente de la emigración europea, me parece que es un deber de la prensa el trabajar para instruir a los emigrados y al país mismo acerca de sus verdaderos intereses. La cuestión de los climas y de su influencia sobre el hombre merece, por esta razón, figurar en primer rango entre las preocupaciones de nuestro tiempo. (... creencias erróneas que es necesario destruir) Lo mismo que antes las costas de México continuarían asociadas en nuestra imaginación con las ideas de una insalubridad que las haría inhabitables para las razas europeas, mientras que las alturas de la Cordillera nos parecería que deberían asegurar en todas partes al hombre todas las garantías de una vida larga y de una salud tan robusta como inalterable (Jourdanet 1865, 227).

Al tiempo que los colectores e interesados en los rasgos antropológicos de las razas mexicanas atravesaban el territorio llevando a cabo sus búsquedas, Jourdanet sistematizó algunas estadísticas que nos permiten plantear la estrecha relación entre campos del conocimiento diferentes: la geografía, la lingüística, la estadística y la antropología. Señaló que en 1839, el conde de la Cortina, a nombre de la Sociedad de Geografía y Estadística y con la ayuda de algunos empadronamientos, fijó la población del país en 7.044.140 habitantes. Posteriormente, en 1857, Antonio García y Cubas, basándose en datos del Ministerio de

Fomento, estableció la cifra en 8.238,088. Y que un año más tarde, en 1858, Payno, habló de 8.604.000 habitantes (Jourdanet 1865, 230-231).

De esta manera establece una serie estadística de acuerdo con las razas. He puesto en un cuadro estos datos para que sean comparables más fácilmente. Y nos ayudará a pensar la discusión sobre la distribución racial y la corporalidad.

	1810	1858
Españoles/europeos	1.097,928	1.768,429
Indios	3.676.281	2.314,130
Mestizos	1.338,706	4.521,441
Religiosos	9,439	
Total	6.122,354	8.604,000

El mismo Jourdanet reconoce que la comparación entre estas dos estadísticas, es muy significativa:

Prueba que un examen más imparcial ha hecho recaer en 1858 sobre la raza mezclada, el progreso real que le pertenece. Un resto de tendencia de tomar por blancos puros a aquellos a quienes una larga sucesión de generaciones ha acercado en realidad de nuestro tipo, ha hecho que se inscribiese en 1858 un número demasiado considerable de hombres de nuestra raza. Pero ninguna otra razón, sino la verdad, ha podido señalar a los indios en esta estadística el número que indica su decadencia (...) Al lado de esta doble decadencia de las razas puras, el mestizo aumenta rápidamente. Él era el que se batía en la mayoría en las guerras de independencia; él el que se recluta y se bate en la mayoría de las tormentas de nuestro tiempo. Y sin embargo, él es quien progresa (Jourdanet 1865, 242-244).

¿Es posible que se haya dado esta transformación en la distribución en 50 años? ¿A qué obedece este discurso pro-mestizo? El campo antropológico es entonces un espacio doblemente colonizado, primero por la constitución de un imperio, y después por una ideología mestiza, ya que no se sabía qué hacer con la “otra raza”, denominada en singular, como raza india, y que sin embargo contiene una variedad distinta de poblaciones y etnias. La diversidad étnica representó, como hasta ahora, un problema fundamental. Y dado que esta gran diversidad no se podía aprehender en su totalidad, los cráneos fueron la parte corporal representativa de ese conglomerado.

En los Archivos de la *Commission*, particularmente en las relatorías de las sesiones en París, se mencionan varias entregas de cráneos o dibujos de ellos, por ejemplo que el baron Larrey ofreció a la *Commission*, de parte de Gabriel

Jacob, una caja conteniendo diversos reptiles conservados en alcohol, provenientes de México y un cráneo de indio recolectado en la Iglesia de Santa María, en un pueblito de Sinaloa (Archives de la Commission... 1867, 291). También que se recibieron dibujos de cráneos totonacas encontrados en Chalco y Azcapotzalco (Archives de la Commission... 1867, 409). Sainte-Claire Deville hizo del conocimiento una carta de Burkart relativa a osamentas fósiles, cuyos dibujos le fueron comunicados por Antonio del Castillo. Se le enviaron a Milne-Edwards” (Archives de la Commission... 1867, 470-471).

En otra sesión, Quatrefages hizo una relación de los dibujos de los cráneos humanos provenientes de las excavaciones del Cerro de Las Palmas. Señaló que presentaría a la *Commission* un trabajo de conjunto, cuando los cráneos hubiesen llegado. También propuso que fueran el Museo de Historia Natural y el Colegio de Francia las instituciones que podrían hacerse cargo de los diferentes objetos enviados por los viajeros para guardarlos en el mejor estado posible hasta su regreso. La *Commission* adoptó sus conclusiones (Archives de la Commission... 1867, 65).

En mayo de 1866, Léon Mehedin, envió a Victor Duruy cajas con objetos diversos, la caja no. 4 contenía cráneos y osamentas humanas (ANF F/17/2913).

En los Archivos franceses hay una serie de registros correspondientes a los objetos embarcados en L'Amazone por orden del coronel Doutrelaine —simultáneamente representante de la *Commission* metropolitana en México y presidente de la Comisión Científico, Artística y Literaria de México— para el ministro de Instrucción Pública y presidente de la *Commission* en París. La caja 1 contiene una colección de osamentas fósiles, con un peso de 106 kilos y la caja 2 una colección de plantas vivas (ANF F/17/2910).

Esos cráneos mexicanos, que son más de 70, pertenecientes a hombres y mujeres, de “raza pura” y de “raza mestiza” de distintas áreas del territorio, fueron estudiados y dibujados. Las sutiles diferencias craneales fueron puestas de relieve. Después de revisar las placas-ilustraciones de *Crania Ethnica*, al menos desde mi perspectiva, esas diferencias eran signos, en el sentido de que para los antropólogos de la época connotaban fisionomía y una gran distancia respecto a conductas y formas de vida europeas.

Quatrefages y Hamy (aunque Quatrefages también firma, reconoce que el trabajo fue hecho en su mayor parte por su alumno, para entonces colega) seleccionaron y mostraron en *Crania Ethnica*, no sabemos si por motivos de

El cuerpo al objetivarse se fragmenta y, en esta desintegración, algunas partes adquirieron mayor relevancia: los cráneos recibieron una carga altamente significativa vinculada a lo racial

clasificación o de importancia, o por haber tenido acceso en su momento sólo a estos cráneos, uno olmeca, uno yucateco, uno de Guaymas, es decir de las puntas extremas del país. Añadieron uno de lo que llamaron el “mexicano actual”, sin especificar a qué se referían, teniendo en cuenta la gran diversidad.

En *Crania Ethnica*, Hamy señala que los cráneos recolectados por el abad Domenech en Santiago Tlatelolco, pertenecen a “un esqueleto exhumado (...) de antiguas sepulturas hechas a 2,50 metros de profundidad, en un aluvión de cenizas. Ese esqueleto y otros que lo acompañan estaban rodeados de tiestos gruesos, cerámica y obsidias talladas (De Quatrefages y Hamy 1873, 22).

También consigna que el cráneo de yucateco al que se hace referencia, fue donado en 1862, con otros cinco, al Museo de Historia Natural de París por el médico Mario Padilla. Respecto al cráneo de mexicano moderno, nos dice que era de “raza pura y murió en el hospital de México, su cráneo recolectado por Humboldt, fue donado por él mismo al Museo de París (De Quatrefages y Hamy 1873, 23).

Hamy consigna que el primer texto craneológico sobre los americanos fue hecho por Hunauld y apareció en 1740: *Recherches sur les causes de la structure singulière qu'on rencontre quelquefois dans différentes parties du corps humain, Mémoire de l'Académie Royale des Sciences*. Y que también Artaud aborda la misma cuestión en 1789: “Dissertation sur la conformation de la tête des Caraïbes”, *Journal de Physique*, t. XXXIV.

Al abordar los cráneos aztecas, Hamy estableció su clasificación:

(...) a los braquicéfalos descritos precedentemente, se superpusieron, en la mayor parte de las regiones mexicanas, diversas poblaciones designadas en la historia de las migraciones americanas como toltecas, chichimecas, aztecas, etc. Las numerosas tribus pertenecientes a esos grandes grupos, como los toltecas, se deformaban el cráneo; las otras, normalmente conformadas, se presentan con las proporciones que caracterizan a los dolicocefalos, a la baja dolicocefalia o la mesocefalia, ellas no son jamás braquicéfalas. Sobre 26 cráneos normales antiguos, coleccionados por Domenech, d'Outrelaine [sic], Boban, Franco, Ghisbrecht, para el Museo de París, en los departamentos de México, Michoacán, Guanajuato, San Luis Potosí y Jalisco, cuatro muestran la dolicocefalia más exagerada (índice cefálico 68,36 a 72,99); nueve son bajo dolicocefalos (índice cefálico 74,57 a 77,58); los otros trece ofrecen una mesocefalia más o menos acentuada. (...) La dolicocefalia se ha acentuado en nuestra serie de los cráneos de Teul, Popotla y Tepito. En la colección Morton son las cabezas de México, Tacuba y Acapacingo que gozan de la misma propiedad, en el museo Blumenbach se observa bien acusada en un cráneo de Jalapa (De Quatrefages y Hamy 1873, 473).

Para cuando Ernest T. Hamy sistematizó los materiales y publicó *Anthropologie du Mexique*, entre 1884 y 1891 (*Mission Scientifique au Mexique et dans l'Amérique Centrale 1884*), los cráneos recolectados y enviados ya formaban parte del Museo de Etnología de Trocadero, fundado en 1882 por el mismo Hamy. Nelia Dias, una historiadora de este museo se pregunta: “¿por qué cráneos, esqueletos, artefactos y objetos prehistóricos son reunidos y expuestos en el mismo lugar?” (Dias 1991, 13).

Nota final

El renovado debate que se da en nuestros días, principalmente en Estados Unidos, pero también en Alemania, sobre qué hacer con esas colecciones y cómo devolver la memoria a las poblaciones de las que fueron extraídos, expropiados, nos ubica en la perspectiva de reflexionar epistemológica y éticamente sobre qué significa hacer ciencia y cuáles son las preguntas y los contenidos de nuestros saberes.

El cuerpo es y será un territorio en disputa, porque en las distintas y complejas aproximaciones que tengamos se juegan una serie de valores epistémicos tales como el control y la predicción. Sin embargo, lo corporal se sigue manifestando como un objeto inaprehensible, efímero, inestable. ¿Qué del cuerpo nos interesa y por qué?, siguen siendo preguntas relevantes en la dimensión histórico-epistemológica de la producción del saber sobre la corporalidad, en sus vínculos estrechos con la diversidad de poblaciones, los grupos étnicos y las relaciones interculturales.

Es importante tener una mirada histórica respecto a cómo el cuerpo ha tenido distintas configuraciones de acuerdo al periodo y el tipo de conocimiento y la serie de preguntas que se plantean en torno a él y sus múltiples aproximaciones, para evitar suscribir posiciones científicas a priori.

Reconocer las perspectivas racialistas que rayaron en el racismo científico del pasado nos abre la posibilidad de repensar y reflexionar sobre el conocimiento que estamos generando en las ciencias de la vida en sentido extenso,

El cuerpo es y será un territorio en disputa porque en las distintas y complejas aproximaciones que tengamos se juegan una serie de valores epistémicos, tales como el control y la predicción. Sin embargo, lo corporal se sigue manifestando como un objeto inaprehensible, efímero e inestable

tanto en la antropología como en la biología y las ciencias médicas actuales y las relaciones entre ellas, es decir, la perspectiva interdisciplinaria que nos convoca en el CEIICH.

Referencias

- Aguiluz Ibargüen, Maya, y Pablo Lazo Briones (coords.). *Corporalidades*. México: CEIICH-UNAM, 2010.
- Archives de la Commission Scientifique du Mexique*, publiées sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique, Tome Premier, Paris: Imprimerie Impériale, 1865.
- Archives de la Commission Scientifique du Mexique*, publiées sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique, Tome II, Paris: Imprimerie Impériale, 1867.
- Baz, Margarita. *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza*. México: PUEG-UNAM/Porrúa, 2000.
- Blanckaert, Claude. *La Venus Hotentote. Entre Barnum et Muséum, Collection Archives*. Paris: Muséum National d'Histoire Naturelle, 2013.
- Buzzatti, Gabriella. *El cuerpo-palabra de las mujeres. Los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos*. Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 2001.
- Chase-Riboud, Barbara. *La Venus hotentote*. Barcelona: Ediciones Destino, 2007.
- Cházaro, Laura, y Rosalina Estrada (eds.). *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*. México: BUAP-ColMich, 2005.
- Conklin, Alice L. «Civil Society, Science, and Empire in Late Republican France: The Foundations of Paris's Museum of Man.» *Osiris* (2a. serie) 17 (julio 2002): 255-290.
- De Quatrefages, MM. A., y Ernest T. Hamy. *Crania Ethnica. Les crânes des races humaines décrite et figurés d'après les collections du muséum d'histoire naturelle de Paris, de la Société d'Anthropologie de Paris et les principales collections de la France et de l'étranger*. Vol. Ouvrage accompagné de planches lithographiées d'après nature par H. Formant et illustrée de nombreuses figures intercalées dans le texte. Paris: Libraire J. B. Baillière et fils, 1873.
- Dias, Nelia. *Le musée d'Ethnographie du Trocadéro (1878-1908)*. Paris: CNRS, 1991.
- Dorlin, Elsa. *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*. Paris: La Découverte, 2006.
- Dublán, Manuel, y José María Lozano. *Legislación Mexicana. Colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la*

- República*. Vol. II y III. México: Imprenta del Comercio, de Dublán y Chávez, a cargo de M. Lara (hijo), 1876-1877.
- Eagleton, Terry. *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Fabian, Ann. *The Skull Collectors. Race, Science and America's Unburied Dead*. Chicago y Londres: University of Chicago Press, 2010.
- Fausto-Sterling, Anne. «Gender, Race and Nation. The Comparative Anatomy of 'Hottentot' Women in Europe, 1815-1817.» *Feminism and the Body*, (2000): 203-233.
- Feher, Michel, Ramona Naddaff, y Nadia Tazi (eds). *Fragments para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, 1990.
- Foucault, Michel. *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. México: FCE, 2004.
- . *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI Editores, 2001.
- . *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. México: FCE, 2006.
- García Bravo, María Haydeé. «Cultreza. Hacia la extinción de la dicotomía naturaleza-cultura y una metamorfosis política.» *ponencia presentada en el 4º Congreso del Seminario permanente Antropología y Evolución (CNA-INAH)*. México, (En Prensa).
- Gould, Stephen Jay. «Introducción a la edición revisitada y ampliada. Reflexiones a los quince años.» En *La falsa medida del hombre*. Barcelona: Crítica, 2003.
- Jourdanet, Denis. «De la estadística de México considerada en sus relaciones con los niveles del suelo y con la aclimatación de las diferentes razas humanas que lo habitan.» *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (1ª época)* Tomo XI (1865): 227.
- Larousse. *Grand Larousse Universel*. Vol. 4. París: Larousse, 1994 (1982).
- Leigh, Star, y Griesemer. «Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39.» *Social Studies of Science* 19, nº 3 (1989): 387-420.
- López Beltrán, Carlos. «Sangre y temperamento. Pureza y mestizajes en la sociedad de castas americanas.» En Gorbach, Frida y Carlos López Beltrán, *Saberes locales. Ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2008. pp. 289-331. <http://www.filosoficas.unam.mx/~lbeltran/Textos/Articulos/CastasLopezBeltran.pdf>
- Malte-Brun, Conrad. *Les Etats-Unis et le Mexique: histoire et géographie*. París: Imprimerie de J. Claye, [G. Barba], 1862.
- Mission Scientifique au Mexique et dans l'Amérique Centrale*, ouvrage publié par ordre du Ministre de l'Instruction Publique. *Recherches zoologiques* publiées sous la direction de M. H. Milne Edwards, membre de l'Institut. *Première*

- partie. Anthropologie du Mexique*, par M. E.-T. Hamy, Paris, Imprimerie Nationale, MDCCCLXXXIV (1884-1891).
- Painter, Nell Irvin. *A History of White People*. Nueva York: W.W. Norton & Company, 2010.
- Qureshi, Sadiah. *Peoples on parade. Exhibitions, Empire, and Anthropology in Nineteenth-Century Britain*. Chicago, Il.: University of Chicago Press, 2011.
- Roque, Ricardo. *Headhunting and Colonialism. Anthropology and the Circulation of Human Skulls in the Portuguese Empire, 1870-1930*. Londres: Palgrave Macmillan, 2010.
- Rovaletti, María Lucrecia. *Corporalidad. La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*. Buenos Aires: El lugar editorial, 1998.
- Schiebinger, Londa. «Skeletons in the Closet: The First Illustrations of the Female Skeleton in Eighteenth-Century Anatomy.» En *Feminism and the Body*, 25-57. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Staum, Martin. *Labeling people. French Scholars on Society, Race and Empire. 1815-1848*. Montreal, Kingston, London e Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2003.
- Williams, Elizabeth A. «Anthropological Institutions in Nineteenth-Century France.» *Isis* 76, nº 3 (1985): 331-348.

Archivos Nacionales de Francia

- ANF (Archivos Nacionales de Francia) F/17/2909. *6 coupures de presse, Journal inconnu*.
- ANF (Archivos Nacionales de Francia) F/17/2910. *Dossier 1. Correspondance. Corps Expéditionnaire du Mexique. Cercle de Veracruz*.
- ANF (Archivos Nacionales de Francia) F/17/2913. *Dossier de Léon Mehedin, 1864-1882*.

Lecturas recomendadas

ESTA SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA ha tomado en cuenta las tendencias marcadas por los debates sobre las temáticas del cuerpo y la producción de estudios, las reflexiones e imágenes literarias, e investigaciones sobre y desde el cuerpo. No agrupa, por esto mismo, un conjunto de libros escogidos por algún otro orden (cronológico, o estrictamente temático) que no sea la investigación documental continuamente sorprendida durante su andar por las serendipias, esos hallazgos afortunados, y las inevitables *visitaciones*.

Nuestros encuentros con los libros y todo tipo de documentos impresos, por demás los materiales iconográficos, responden más que a un contacto con la visión, a las *visitas*, eso que el filósofo de la ciencia y escritor Michel Serres ha preferido comprender como un “mirar paseando”, o la compenetración de la totalidad del cuerpo en el acto de conocer y experimentar un espacio visual.

Buena parte de nuestros actos de lectura, estudio y revisión, propiamente acciones inherentes a las indagaciones procedimentales técnicamente reconocidas como investigaciones documentales, dependen de cantidad de visitaciones que a nuestro juicio son actos materiales en lugares materiales, centros de documentación y bibliotecas, que no hemos de sustituir con las posibilidades de las consultas electrónicas en la variedad de plataformas digitales, bibliotecas virtuales, comunidades académicas por registro, redes de información, archivos.com y diarios.net. La dimensión tacto visual e imaginativo de leer relacionándonos con los objetos materiales, los libros impresos en este caso, converge con las inagotables posibilidades de ciberlecturas y navegación virtual.

Por este doble filtro por el cual atraviesan la selección de referencias para la investigación, aquí optamos por presentar una lista bibliográfica, que para el caso comenzó con lo que antes denominábamos clásicos y hoy se identifican con las firmas y voces fundacionales del intrincado circuito de estudios del cuerpo. No aparecen citados Michel Foucault ni Henri Bergson, tampoco remitimos a categorías y concepciones *in nuce* que aportaron los trabajos antropológicos de Marcel Mauss o Georg Simmel, y más recientemente, Erving Goffman y, con mayor influjo, Pierre Bourdieu; en el campo de la sociología, no obstante, aparece en este registro el texto de 1971 de Luc Boltanski (1975).

Se prescindió de contribuciones fenomenológicas claves como las Michel Henry, Maurice Merleau Ponty y Emmanuel Levinas. Y, dada la versatilidad de la

presencia de cuerpos en la literatura y en los estudios literarios, los estudios feministas y de género, y en las epistemologías críticas *queer*, se incluyeron algunas aportaciones dejando, sin embargo, una imponente producción relativa, y trabajos imprescindibles como los de David Halperin sobre homosexualidad, el de Monique Wittig, cuya emblemática obra *El cuerpo lésbico*, fue muy pronto (en 1977) traducida al español, y aportaciones acerca de lo inter/trans como *La masculinidad femenina* de la antes Judith Halberstam. También aparecen citadas reflexiones sobre las consecuencias de la divisoria sexo/género en el debate sobre homoparentalidad (Agasinski 2012).

Al agrupar esta selección en simple orden alfabético, los emplazamientos analíticos no son evidentes y, en esta línea temática, sin embargo, no se incluyeron posturas originales como las de Julieta Paredes sobre el feminismo comunitario en Bolivia y, antes, el carácter indio-comunitario, anarquista y feminista de las intervenciones prácticas, teóricas e investigativas de Silvia Rivera Cusicanqui desde 1980.¹

Las incursiones epistemológicas y políticas emprendidas desde las culturas originarias americanas, y puestas de relieve a partir de las concepciones holistas de las eco-corporalidades y las de la soberanía del cuerpo entre tzeltales y tojolabales en el sur de México, el pluriverso horizonte maya de México y Guatemala, el mundo quechua, aymara, guaraní en el altiplano y tierras bajas peruano-bolivianas, en Ecuador y el espacio mapuche en Chile, además de la defensa de los territorios indígenas en Colombia que ha pasado por la centralidad de chamanes y curanderos, con sus conexiones interétnicas, por citar tan solo unos ejemplos, han de cobrar forma en ingentes bibliografías que esperan aún ser reunidas en un estudio profundo y extensivo.²

Han quedado para otra ocasión otras muchas “epistemocríticas”, como aquellas surgidas de las fronteras de la literatura y las neurociencias y ciencias de la cognición; apenas se ofrece aquí una breve muestra, con autoras clave como Katherine Hales, y en otros casos, como el de Teresa de Lauretis o como el de Donna Haraway, quien empezó por reunir naturaleza y cultura en el cuerpo-*cyborg*, se ha singularizado la aparición de sus referencias a los apartados respectivos de las colaboraciones de este volumen.

Problemas de envergadura como las violencias dramáticas que atentan

1 Véase una semblanza de Mayra Estévez Trujillo, publicada el 16 de septiembre 2013, en *El telégrafo* de Ecuador: <http://www.telegrafo.com.ec/cultura/carton-piedra/item/silvia-rivera-cusicanqui-1949-la-paz-bolivia.html>. Consulta realizada en marzo de 2014.

2 Un texto paradigmático, *El cuerpo como territorio sagrado*, de Carlos Pinzón y Gloria Ariza, de la Universidad Nacional de Colombia. De ambos autores puede consultarse el interesante artículo: *Sabiduría.es*, Blog, en <http://sabiduria.es/index.php/indigena/9-chamanismo/16-el-cuerpo-como-territorio-sagrado>. Consulta realizada en marzo de 2014.

contra la vida de vulnerables, los circuitos ilegales de explotación sexual de cuerpos de infantes y mujeres, las condiciones de la ancianidad y el deterioro mental, y los tráficos de órganos, conforman un mosaico de desafíos actuales, asumidos por sendas investigaciones, con las cuales esta bibliografía está en deuda a pesar de disponer algunas entradas.

Se incluyeron, en cambio títulos de investigaciones pioneras en el área de la sociología médica como los trabajos de Katherine Waldby, desde Australia, sobre VIH, cuerpo político, biomedicina y diferencia sexual (1996), o la biopolítica global que ubica en la escena las luchas económicas, políticas y nacionales por las ventajas tecnocientíficas en la investigación sobre células madre y medicina regenerativa (Waldby, Gottweis, y Slater 2009).

Incluimos a David Le Breton, de la Universidad de Estrasburgo, un autor influyente en la región latinoamericana por su prolífica producción y versatilidad temática, o la saga multicitada de Jean-Luc Nancy, y no se podía prescindir de los trabajos fundadores del británico Bryan Turner y de los *Fragmentos de una historia del cuerpo*, ricos en imágenes y piezas ‘clásicas’ como la de Jacques Le Goff, cuyos tres volúmenes en español debemos a Michel Féher y sus colaboradores. Las gamas e intensidades de las biopolíticas con acentuaciones teológico-políticas, poscoloniales, decoloniales, feministas, que volvieron al cuerpo introduciendo la categoría de cuerpo en los campos de fuerzas vida/muerte (G. Agamben, R. Esposito, A. Mbembe, S. Castro-Gómez, S. Lemm, dentro de una relación cada vez más creciente), fueron dejados de lado, quizá para centrar las interrogaciones de este cuerpo literario en términos de lo que se viene en llamar “el biosiglo”, *Le Biosiècle* (Moreau 2009), dando cabida a publicaciones con menor divulgación pero igual calado teórico, metodológico y científico. Tampoco se incluyen referencias de estudios de la anatomía, aunque hay excepciones pasadas y más cercanas en el tiempo (Schiebinger 1993; Lammer (ed.), 2001) y de manera tangencial tal vez, aun cuando el impacto sea creciente, apenas se apuntan referencias de las neurociencias, la investigación sobre percepción y emociones, etcétera.

No se encontrarán a continuación citas de artículos de revistas y otras publicaciones periódicas, ni de capítulos, aun cuando sabemos que, al permanecer por tiempo dependientes de un marco mayor (revistas monográficas o no, y libros colectivos y compilaciones), suelen perderse de vista a la hora de elaborar un *corpus* literario, aunque en buena medida los libros especializados se integran a lo largo de la publicación de avances, notas, textos y/o artículos que aparecen desagregados, no obstante anticipar, inclusive sostener, formulaciones maduras. De cualquier manera, la integración de referencias selectas resultan específicas y provocativas de acuerdo con la procedencia (virtual o material) y el género y extensión (capítulo, artículo, etcétera) y la forma de su soporte físico

y digital. Con todo, en adelante, se apreciará tan solo una muestra bibliográfica relativa al tema del presente número de **INTERdisciplina**.

Maya Aguiluz Ibargüen

Referencias

- Agasinski, Sylviane dir. *Corps in miettes*. París: Flammarion, 2012.
- . *Femmes entre sexe et genre*. Paris: Seuil, 2012.
- Aguiluz Ibargüen, Maya, y Pablo Lazo Briones (coords). *Corporalidades*. México DF: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH - UNAM)/Universidad Iberoamericana, 2010.
- Ailey, Rosa. *New Frontiers of Space, Bodies and Gender*. Londres-Nueva York: Routledge, 1998.
- Aldama, Arturo (ed.). *Violence and the Body: Race, Gender, and the State*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- Amigo, Silvia. *Clínicas del cuerpo. El cuerpo, lo incorporal, el objeto a*. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.
- Andrieu, Bernard (ed.). *Philosophie du corps, Expérience, interaction et écologie corporelle*. Paris: Vrin, 2010.
- . *L'Écologie corporelle*. 4 vols. París: Atlantica/Seguier, 2011.
- . dir. *Le dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*. Paris: CNRS, 2006.
- , y G. Berthoz (eds.). *Le Corps en acte. Centenaire Merleau-Ponty*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 2010.
- , y G. Boëtsch (eds.). *Le Dictionnaire du corps*. París: CNRS Éditions, 2008.
- Barker, Francis. *The Tremulous Private Body: Essays on Subjection*. Ann Arbor: University of Michigan, 1994.
- Beaulieu, Alain. *Cuerpo y acontecimiento. La estética de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Letra viva, 2012.
- Beizer, Daniel. *Ventriloquized Bodies: The Narrative Uses of Hysteria in France (1850-1900)*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1995.
- Bersani, Leo. *El cuerpo freudiano. Psicoanálisis y arte*. Tucuman: El cuenco de plata, 2010.
- . *Homos*. Buenos Aires: Manantial, 1998 (1994).
- Blackman, L. *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation*. Londres y Nueva York: Sage, 2012.
- . *The Body: The Key Concepts*. Oxford, Nueva York: Berg, 2008.
- Blakemore, Colin, y Sheila Jennett (eds.). *The Oxford Companion to the Body*. Oxford Companions. Oxford: Oxford University Press, 2001.

- Blanchard, P., Gilles Boëtsch, y Dominique Chevé (eds.). *Corps et couleurs*. París: CNRS Éditions, 2008.
- , N. Bancel, G. Boëtsch, E. Deroo, S. Lemaire, y C. Forsdick (eds.). *Human Zoos. Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires*. Liverpool: University Press, 2008.
- , N. Bancel, G. Boëtsch, E. Deroo, y S. Lemaire. *Zoo humains et exhibitions coloniales. 150 ans d'invention de l'autre*. París: La découverte, 2011.
- Boltanski, Luc. *Los Usos Sociales del Cuerpo*. Buenos Aires: Periferia, 1975 (1971).
- Bordo, Susan. *The Male Body: A New Look at Men in Public and in Private*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 1999.
- . *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*. 2a. Berkeley, CA/Londres: University of California Press, 2003.
- Braidotti, Rosi. *Sujetos nómadas. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Burr, Viv, y Jeff Hearn (eds.). *Sex, Violence and the Body: The Erotics of Wounding*. Houndmills y Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2003(1997).
- Campbell, Jan. *Arguing with the phallus: feminist, queer and postcolonial theory: a psychoanalytic contribution*. Londres: Zed Books, 2000.
- Casper, Mónica J., y Lisa Jean Moore. *Missing Bodies: The Politics of Visibility*. Nueva York: Nueva York University Press, 2009.
- , y Paisley Currah (eds.). *Corpus: An Interdisciplinary Reader on Bodies and Knowledge*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Citro, Silvia (coord). *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos, 2010.
- . *Cuerpos significantes. Travesías de una antropología dialéctica*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- Clark, Andy. *Being there. Putting Brain, Body and World Together*. Cambridge: MIT Press, 1997.
- Corbin, Alain (dir). *Historia del cuerpo. Vol. 2. "De la Revolución Francesa a la Gran guerra"*. Madrid: Taurus, 2005.
- , J. J. Courtine, y G. Vigarello. *Historia del cuerpo. Vol. 3. "Las mutaciones de la mirada. El siglo XX"*. Madrid: Taurus, 2006.
- Crawley, Sara, Lara Foley, y Constance Shehan. *Gendering Bodies*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2008.
- Cregan, Kate. *The Sociology of the Body: Mapping the Abstraction of Embodiment*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2006.
- Cruz Sánchez, Pedro. *Cuerpo, enfermedad e ingravidez*. Barcelona: Bellaterra, 2013.
- Csordas, Thomas J. (ed). *Embodiment and Experience. The Existential Ground of*

- Culture and Self*. Cambridge, Nueva York, Melbourne y Madrid: Cambridge University Press, 1994.
- . *Body, Meaning, Healing*. Nueva York: St. Martin's Press, 2002.
- Davis, Kathy. *Reshaping the Female Body: The Dilemma of Cosmetic Surgery*. Nueva York: Routledge, 1995.
- . *The Making of Our Bodies, Ourselves: How Feminism Travels Across Borders*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.
- De Souzaenelle, Annick. *El simbolismo del cuerpo humano. Del árbol de la vida al esquema corporal*. Buenos Aires: Kier, 1997 (1991).
- Detrez, Cristine. *La construction sociale du corps*. París: Seuil, 2002.
- Dodds, G., y R. Tavernor (eds.). *Body and Building. Essays on the Changing Relations of Body and Architecture*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2002.
- Dorlin, Elsa (ed). *Sexe, Race, Classe pour une épistémologie de la domination*. París: PUF, 2009.
- Dworkin, Shari L., y Faye Linda Wachs. *Body Panic: Gender, Health, and the Selling of Fitness*. Nueva York: New York University Press, 2009.
- Entwistle, Joane. *The Fashioned Body*. Cambridge: Polity Press, 2004.
- Esteban, Mari Luz. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra, 2013.
- Ettorre, Elizabeth. *Reproductive genetics, gender and the body*. Londres: Routledge, 2002.
- . *Revisioning Women and Drug use: Gender, Power and the Body*. Gordonsville, VA y Basingstoke (UK): Palgrave Macmillan, 2007.
- Farge, Arlette. *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos. Historia del pueblo en el siglo XVIII*. Traducido por Julia Bucci. Buenos Aires: Katz editores, 2008 (2004).
- Fassin, Didier, y Dominique Memmi (eds.). *Le Government des corps*. París: Éditions de l'École de Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), 2004.
- Fausto-Sterling, Anne. *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Nueva York: Basic Books, 2000.
- Featherstone, Mike (ed). *Body Modification*. Londres: Sage, 2000.
- . Mike Hepworth, y Bryan S. Turner (eds.). *The Body. Social Process and Cultural Theory*. Londres: Sage, 1992.
- , y Roger Burrows (eds.). *Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*. Londres: Sage, 1995.
- Féher, Michel, Ramona Nadaaff, y Nadia Tazzi. *Fragments para una Historia del cuerpo humano, 3 vols*. Madrid: Taurus, 1991(1989).
- Fernández Martín, Francisco. *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.
- Figari, Carlos, y Adrian Scribano (comps). *Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s)*.

- Buenos Aires: CLACSO-CICCUS, 2009.
- Franklin, Sarah. *Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Procreation*. Nueva York: Routledge, 1997.
- , y Celia Robert. *Born and Made: An Ethnography of Preimplantation Genetic Diagnosis*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Fraser, Mariam, y Monica y Greco (eds.). *The Body: A Reader*. Londres: Routledge, 2005.
- Gates, Moira. *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. Londres: Routledge, 1996.
- Gilman, Sander L. *Difference and pathology: Stereotypes of sexuality, race, and madness*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1985.
- . *Disease and Representation: Images of Illness from Madness to AIDS*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1988.
- . *Fat: A Cultural history of obesity*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- . *The Jew's Body*. Londres: Routledge, 1991.
- Godelier, Maurice, y Michel Panoff (eds.). *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*. Amsterdam: Overseas Publishers Association, 1998.
- . *Le Corps humain: Conçu, supplicié, possédé, cannibalisé*. Sexta. París: CNRS Éditions, 2009 (1998).
- González-Crussi, Francisco. *Mors repentina. Ensayos sobre la miseria y la grandeza del cuerpo humano*. Traducido por Verónica Murguía. Puebla: Verdehago/ Universidad Autónoma de Puebla, 2001.
- . *Tripas llevan corazón. El significado médico y simbólico de las entrañas a través de la historia*. Traducido por Jorge Brash. Veracruz: Universidad Veracruzana, 2012.
- Greenberg, Mitchell. *Baroque Bodies. Psychoanalysis and the Culture of French Absolutism*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 2001.
- Grosso, José Luis, y María Eugenia Boito (comps). *Cuerpos y Emociones desde América Latina*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados (CEA)-CONICET; Doctorado en Ciencias Humanas Facultad de Humanidades - Universidad Nacional de Catamarca, 2010.
- Grosz, Elizabeth A. *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington, In: Indiana University Press, 1994.
- Hall, Stephen S. *Size Matters: How Height Affects the Health, Happiness, and Success of Boys and the Men*. Nueva York: Houghton Mifflin, 2006.
- Hallas, Roger. *Reframing Bodies: AIDS, Bearing Witness, and the Queer Moving Image*. Durham, NC : Duke University Press, 2009.
- Hansen, Thomas Blom, y Finn Stepputat (eds.). *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, And States in the Postcolonial World*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

- Inckle, Kay. *Writing on the Body? Thinking Through Gendered Embodiment and Marked Flesh*. Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2007.
- Kantorowics, Ernest. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza, 1985 (1957).
- Kogan, Liuba. *El deseo de cuerpo. Mujeres y hombres en Lima*. Lima: Congreso de la República, 2010.
- Kuriyama, Shigegisa. *La expresividad de los cuerpos y las divergencias entre la medicina griega y la china*. Madrid: Siruela, 2005.
- Lamas, Martha. *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México DF: Taurus, 2002.
- Lammer, Christina (ed). *Digital Anatomy*. Vienna: Turia und Kant Verlag, 2001.
- Laqueur, Thomas. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de València /Instituto de la Mujer, 1994(1991).
- Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Traducido por Paula Mahler. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002b (1990).
- . *El adiós a los cuerpos*. México: La Cifra/El cuerpo cifrado, 2007 (1999).
- . *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002a (1992).
- Leder, Drew. *The Absent Body*. Chicago, Ill y Londres: The University of Chicago Press, 1990.
- Leppert, Richard D. *The Nude : The Cultural Rhetoric of the Body in the Art of Western Modernity*. Boulder, COL: Westview Press, 2007.
- Longhurst, Robyn. *Maternities: Gender, Bodies and Space*. Nueva York: Routledge, 2007.
- Lorber, Judith, y Lisa Jean Moore. *Gendered Bodies: Feminist Perspectives*. Nueva York: Oxford, 2007.
- Manes, Rachel. *The Technology of Orgasm. Hysteria, the Vibrator and Women's Sexual satisfaction*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1999.
- Martin, Emily. *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston, MA: Beacon, 1991.
- Matesco, Viviane. *Corpo, imagen e representação*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- Matoso, Elena (comp). *El cuerpo in-cierto. Arte, cultura, sociedad*. Buenos Aires: Letra viva/Universidad de Buenos Aires, 2006.
- McKinnon, E. Luanne. *Corps exquis: fragments from a history of the human form ca. 1585-2006*. Winter Park, Fla. : Cornell Fine Arts Museum, Rollins College, 2008.
- Merck, Mandy (dir). *The Sexual Subject: A Screen Reader in Sexuality*. Londres: Routledge, 1992.
- Mirzoeff, Nicholas. *Bodyscape. Art, Modernity, and the Ideal Figure*. Londres: Routledge, 1995.
- Moore, Lisa Jean, y Mary Kosut. *Key Readings in the Social and Cultural Studies of the Body*. Nueva York: New York University Press, 2010.

- Moreau, Arona. *Le Biosiècle: Bioéconomie, biopolitique, biocentrisme*. París: L'Harmattan, 2009.
- Muñiz, Elisa (coord). *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*. Barcelona: Anthropos, 2010.
- . (coord). *Registros corporales. La historia cultural del cuerpo humano*. México, DF: Universidad Autónoma Metropolitana, 2008.
- Nancy, Jean-Luc. *58 indicios sobre el cuerpo: Extensión del alma*. Traducido por Daniel Álvaro. Buenos Aires: La Cebra, 2008.
- . *Corpus*. Trad. de la segunda edición en francés; hay una tercera edición. Madrid: Arena Libros, 2000 (1992).
- . *El intruso (y Post Scriptum de abril de 2005)*. Traducido por Margarita Martínez. Buenos Aires: Amorrortu, 2006 (2000).
- Nasio, Juan David. *El cuerpo y sus imágenes*. Buenos Aires: Paidós, 2011.
- Nettleton, Sarah, y Jonathan Watson (eds.). *The Body in Social Life*. Londres y Nueva York: Routledge, 1998.
- Nouzeilles, Gabriela. *Ficciones somáticas. Naturalismo, nacionalismo y políticas médicas (Argentina, 1880 - 1910)*. Rosario: Viterbo, 2000.
- Orbach, Susie. *Bodies*. Nueva York: Picador, 2009.
- O'Reilly, Sally. *The Body in Contemporary Art*. Londres: Thames & Hudson, 2009.
- Oudshoorn, Nelly. *Beyond the Natural Body: An Archeology of Sex Hormones*. Nueva York: Routledge, 1994.
- Parrini Roses, Rodrigo (coord). *Los archivos del cuerpo*. México DF: Programa de Estudios de Género (PUEG)-UNAM, 2012.
- . *Panópticos y Laberintos: subjetivación, deseo y corporalidad en una cárcel*. México, DF: El Colegio de México, 2007.
- Pedraza Gómez, Zandra. *En cuerpo y alma: visiones del progreso y la felicidad. Educación, cuerpo y orden social en Colombia (1833 - 1987)*. Segunda. Bogotá: Universidad de los Andes /CESO, 2011.
- Pile, Steve, y Heidi J. Nast (eds.). *Places Through the Body*. Londres y Nueva York: Routledge, 1998.
- Pitts, Victoria. *In the Flesh: The Cultural Politics of Body Modification*. Nueva York: Palgrave, 2003.
- Pollock, Della. *Telling Bodies, Performing Birth*. Nueva York: Columbia University Press, 1999.
- Povinelli, Elizabeth A. *The empire of love: toward a theory of intimacy, genealogy, and carnality*. Durham NC: Duke University Press, 2006.
- Preciado, Beatriz. *Testo yonqui*. Madrid: Espasa, 2008.
- Price, Janet, y Shildrick (eds.) Margrit. *Feminist Theory and the Body: A Reader*. Londres: Routledge, 1999.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Bircholas: trabajo de mujeres: explotación capitalista o*

- opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. Segunda edición. La Paz: Mama Huaco, 2002.
- Rothman, Barbara Katz. *The Book of Life: A Personal and Ethical Guide to Race, Normality and the Human Gene Study*. Nueva York: Beacon Press, 2001.
- Sabido, Olga. *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño*. Madrid: Sequitur/Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2012.
- Sami-Ali, Mahmoud. *Le corps, L'espace, et les temps*. París: Bordas, 1990.
- Scarry, Elaine. *Literature and the Body: Essays on Populations and Persons*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.
- Scheper-Hughes, Nancy, y Loïc Wacquant. *Commodifying Bodies*. Londres: Sage Publishers, 2002.
- Schieninger, Londa. *Nature's Body. Gender in the Making of Modern Science*. Boston: Beacon Press, 1993.
- Scribano, Adrián (comp.). *Mapeando interiores. Cuerpo, conflicto y sensaciones*. Córdoba: Jorge Sarmiento Editor, 2007.
- . *Policromía Corporal. Cuerpos, Grafías y Sociedad*. Buenos Aires: UNCCEA/ CONICET y Universidad de Guadalajara, Colección Acción Social, Universi-
tas, 2007.
- Segato, Ana Rita. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas de Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.
- Sennett, Richard. *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Traducido por César Vidal. Madrid: Alianza, 1997 (1994).
- Serres, Michel. *L'Hermaphrodite: Sarrasine sculpteur*. París: Flammarion, 1987.
- . *Los cinco sentidos. Filosofía de los cuerpos mezclados*. Traducido por María Cecilia Gómez. México: Taurus, 2003 (1985).
- Shaviri, Steven. *The Cinematic Body*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Shilling, Chris. *The Body and Social Theory*. Segunda edición. Londres: Sage, 2003 (1993).
- . *The Body in Culture, Technology and Society*. Thousand Oaks: CA: Sage, 2005.
- Sibilia, Paula. *El hombre posorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- . *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Silliman, Jael, y Anannya Bhattacharjee (eds.). *Policing the National Body: Race, Gender and Criminalization*. Cambridge, MA: South End Press, 2002.
- Sobchak, Vivian. *Carnal Thoughts. Embodiment and Moving Images Culture*. Berkeley, CA: University of California Press, 2004.

- Spicker, Stuart. *The Philosophy of the Body*. Chicago, Ill.: Quadrangle Books, 1970.
- Stepan, Nancy Leys. *The hour of eugenics': race, gender and nation in Latin America*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1991.
- Stern, Keith. *Queers in History: The Comprehensive Encyclopedia in Historical Gays, Lesbians, Bisexuals, and Transgenders*. Nueva York: BenBella Books, 2009.
- Sutton, Bárbara. *Bodies in Crisis: Culture, Violence, and Women's Resistance in Neoliberal Argentina*. Nueva York: Rutgers University Press, 2010.
- Synnot, Anthony. *The Body Social: Symbolism, Self and Society*. Londres: Routledge, 1993.
- Terry, Jennifer, y Jacqueline Urla. *Deviant Bodies: Critical Perspectives on Difference in Science and Popular Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- Traversa, Oscar (comp.). *Los cuerpos de papel II. Figuraciones del cuerpo en la prensa 19*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2011.
- . *Cuerpos de papel. Figuraciones del cuerpo en la prensa 1918-1960*. Buenos Aires: Gedisa, 2011.
- Turner, Bryan S. *El cuerpo y la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989(1984).
- . *Regulating Bodies. Essays in Medical Sociology*. Londres: Routledge, 1992.
- Vallejo, Miranda. *Políticas del cuerpo. Estrategias modernas de normalización*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- Vigarello, George. *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- . *Historia de la Belleza: el cuerpo y el arte de embellecer desde el renacimiento hasta nuestros días*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- . *Las metamorfosis de la grasa. Historia de la obesidad. Desde la Edad Media al siglo XX*. Madrid: Península, 2011.
- (dir). *Historia del cuerpo*. Vol. 1 Del Renacimiento a la Ilustración. Madrid: Taurus, 2005.
- Wade, Peter. *Race and sex in Latin America*. Londres: Pluto Press, 2009.
- . Fernando Urrea Giraldo, y Mara Viveros Vigoya. *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Instituto CES, Facultad de Ciencias Humanas y Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- Waldby, Catherine. *AIDS and the Body Politic: Biomedicine and Sexual Difference*. Segunda edición, 2004. Londres: Routledge, 1996.
- , Herbert Gottweis, y Brian Slater. *The Global Politics of Human Embryonic Stem Cell Science: Regenerative Medicine in Transition*. Londres: Palgrave Macmillan, 2009.

- , y Robert Michel. *Economies: Blood, Organs, and Cell Lines in Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press, 2006.
- Williams, Simon J. *Medicine and the Body*. Londres: Sage, 2003.
- . *The Lived Body*. Londres: Routledge, 1999.
- Yalom, Marilym. *La historia del pecho*. Barcelona: Tusquets, 1997.
- Young, Iris Marion. *On Female Body Experience. "Throwing like a girl" and Others Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Zarrilli, Philip B. *When the Body becomes All Eyes*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Žižek, Slavoj. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2006 (2004).
- Zúñiga, Rodrigo. *La demarcación de los cuerpos. Tres textos sobre arte y*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2008.

Shoshana Felman

El escándalo del cuerpo hablante

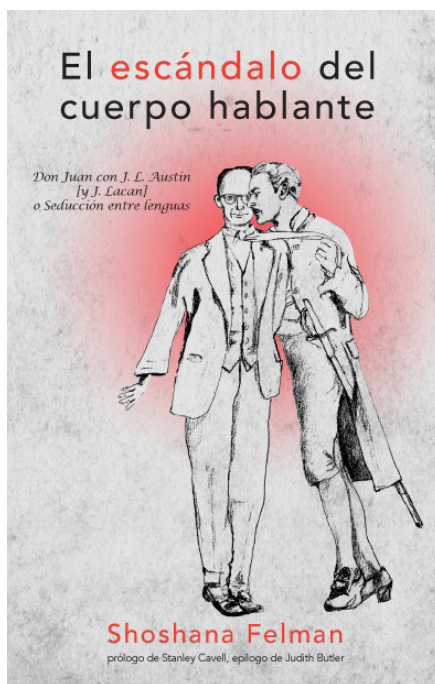
Don Juan con J. L. Austin [y J. Lacan]

o seducción entre lenguas

Rebeca González Rudo*

A VECES LOS JUEGOS interdisciplinarios conducen por parajes insospechados. Es lo que ocurre en *El escándalo del cuerpo hablante*, de la crítica literaria Shoshana Felman, cuyos trabajos han sido pioneros en diferentes áreas de estudio y constituyen una referencia obligada en la teoría *queer*, los estudios de género y de performatividad, y en las teorías de la sexualidad. En la docena de libros que ha publicado, muestra una clara vocación de cuestionamiento a lo establecido y sus límites disciplinarios y, de manera por demás creativa, “ha hecho lo que dice”.

El escándalo del cuerpo hablante apareció por primera vez en 1980 bajo el título *Le Scandal du corps parlant. Don Juan avec J. L. Austin ou Seduction en Deux Langues*, y posteriormente fue traducido al inglés por Catherine Porter, con la supervisión de la misma Felman (*The Literary Speech Act*, Cornell University Press, 1983), perdiendo paradójicamente al cuerpo en su título, como señala Judith Butler en el epílogo de una nueva edición en inglés de 2003, en la que recupera su título original y a partir



El escándalo del cuerpo hablante. Don Juan con J. L. Austin [y J. Lacan] o seducción entre lenguas. Shoshana Felman (trad. Rebeca González Rudo). Ortega y Ortiz Editores. Colección artefactos textuales, 2012.

* Correo electrónico: rbk.psicoanalisis@gmail.com

de la cual surgió este paso al español que aquí comento y que incluye el propio epílogo de Butler y un prefacio del filósofo Stanley Cavell.

El escándalo... articula una obra literaria: el *Don Juan* de Molière, con un texto de filosofía del lenguaje: la teoría de los actos de habla del lingüista inglés John Langshaw Austin, en particular su desarrollo teórico del performativo. Shoshana Felman hace de este cruce, de por sí insólito, algo todavía más insólito, al enlazarlo con el psicoanálisis de Jacques Lacan, que es, en palabras de Butler, “un persistente tercero en la relación entre ambos”, mostrando cómo el habla siempre pone al cuerpo —lo inconsciente— en juego. Así, puede explorar a lo largo del texto cómo el cuerpo está involucrado en la seductora promesa del habla, en la seductora promesa de amor, y al hacerlo pone al descubierto la relación entre lo erótico y el lenguaje. Para esta edición en español nos tomamos la libertad de incluir a Lacan en el título, porque Felman va respunteando su texto con citas y referencias lacanianas que, siendo en sí una tercera voz, es lo que termina por anudar el juego interdisciplinario. Además, y señalado en el título mismo, al principio fueron dos, ahora son por lo menos tres lenguas involucradas: del francés al inglés y de regreso al francés y, en esta edición, al español.

A pesar de la importancia que tiene, por su claridad y originalidad, este magnífico libro no ha recibido la atención que creo merecía haber tenido. Quizás ahora, con el auge de los estudios interdisciplinarios, le llegue por fin el momento de gozar de una mayor atención.

“¿Tiene el lenguaje el poder de hacer que el cuerpo se comporte de la manera que éste decide? ¿Puede el lenguaje no solo representar al cuerpo sino ejercer un poder sobre el cuerpo mismo para mantenerlo constante?” Preguntas que se hace Butler en el epílogo y que la propia Felman —seductoramente— nos plantea a la manera de Austin como Don Juan, como Lacan.

•

I do...

Lo que J. L. Austin propone es que con el lenguaje, además de la enunciación misma, se realizan simultáneamente acciones, incluidas las que tienen que ver con el sentido de las propias palabras y su referencia, así como con las intenciones de quien habla y sus efectos en las y los oyentes. Las enunciaciones son descriptivas o son valoradas en términos de su constatación con la realidad. Austin analiza además aquellos actos de hablar que son realizativos o performativos, es decir, que no son enunciaciones que tienen que ver con la verdad o falsedad, sino que consisten en que, al emitir dichos enunciados en ciertas condiciones, el habla misma provoca una actuación y se valoran en el sentido de si fueron o no exitosos. Toma un ejemplo paradigmático, el acto del matrimonio: al responder afirmativamente a la pregunta del juez, sacerdote o autoridad, “¿Toma usted a esta persona en matrimonio?”, el matrimonio se efectúa en ese preciso momento. Palabra y acción no solo ocurren simultáneamente: son una y la misma cosa.

Sin embargo, Felman cuestiona desde

el inicio lo que Austin sostiene: que la intención del sujeto que habla es lo que da soporte a la enunciación, que el yo es soberano y posee una conciencia libre que controla plenamente su habla; un habla donde la presencia del sentido no queda quebrada y no hay orificio por donde fugarse. Para Felman, por el contrario, al yo se le están escapando cosas todo el tiempo.

••

—Don Juan: *Las discusiones no hacen avanzar mucho el asunto. Es necesario hacer y no decir y las acciones hablan mejor que las palabras* (II, 4).

En la obra de Molière, el personaje de Don Juan aparece como portador de una visión del lenguaje diferente a la de otros personajes de la obra, principalmente sus antagonistas. “Decir, para él no es una cuestión equivalente a *saber*, sino más bien a *hacer*: actuar sobre el interlocutor modificando la situación y provocando la interacción de las diferentes fuerzas dentro de ella. Para Don Juan, el lenguaje es performativo y no informativo[...] Seducir es producir un lenguaje afortunado”, dice Shoshana Felman al analizar el comportamiento y las palabras de Don Juan. Seducir es producir un lenguaje que *goza* a partir de la producción misma del propio lenguaje. Basándose en la figura del Don Juan como la figura del éxito seductor por excelencia, Felman aduce que su gran logro lo realiza gracias a sus habilidades lingüísticas y toma el acto de prometer, como lo hace el propio Austin, por estandarte del acto de habla en sí y del escándalo. Todo en Don Juan es escandalo-

so: la seducción a ultranza de una mujer tras otra, sus deudas que nunca son honradas, sus engaños sin fin. Dice Felman que el escándalo de la seducción en el escenario del cuerpo hablante, parece estar fundamentalmente atado al escándalo que ocasiona la promesa rota, la fractura o ruptura como principio estructurante del propio mito de Don Juan, y de lo humano a la manera nietzscheana, diría yo: “El discurso de la seducción es un discurso del prometer [...] El drama entero está hecho así de una cadena significativa de promesas que se engendran unas a otras recíprocamente y cuyo principio articulador es su propio fracaso en ser cumplidas.”

•••

Un cuerpo se goza, solo se goza a partir de la corporización de manera significativa.

J. Lacan, Seminario oral *Encore* (1972-73)

—¿Qué zona del cuerpo merece más de una canción?

—¡Ufff, en realidad todas las zonas del cuerpo merecen más de una canción.

—¿La seducción como especialidad, le gusta o prefiere cantar?

—La seducción es parte de nuestra vida.

Entrevista al cantante Alejandro Fernández

La Jornada, 1 de abril de 2014

Decir que el habla es un acto no es suficiente. Para Shoshana Felman es necesario considerar la dimensión “incongruente

e inseparable” de la relación entre cuerpo y habla, esa relación “escandalosa” entre la carne y el verbo, donde “el escándalo consiste en el hecho de que el acto no puede saber lo que está haciendo”. Es decir, el acto subvierte tanto la conciencia como el saber y de esa fractura del saber es de donde el acto toma su poder performativo: el cuerpo, el cuerpo hablante, no alcanza a saber por completo aquello que su habla produce. El habla no ejerce un dominio y control total sobre la intencionalidad como muchas veces se ha pretendido. La intencionalidad en el acto de hablar se quiebra en la propia dimensión corporal del habla. El cuerpo no es lo que dice su habla, algo se escapa, sus acciones no responden solo a su voluntad y conciencia. Así aparece el inconsciente en algún momento de la enseñanza de Lacan: “Un saber que no soporta que uno sepa que sabe” (Seminario *Les non-dupes-errent*). Esos puntos que la visión no alcanza a ver, son los límites con los que se topa la intención del hablante que dice más o dice menos, que dice algo distinto a lo que se proponía decir. ¿Parapraxis freudiana?

Vemos pues que no son existencias aisladas las del habla y el cuerpo, pero tampoco es tan clara la forma en la que se vinculan. El cuerpo es el lugar de la verbalización, la boca su órgano y vehículo: “La boca de

Don Juan no es simplemente un órgano de placer y apropiación, es el órgano del habla *par excellence* y también el órgano de la seducción”. Felman se apoya nuevamente en la teoría psicoanalítica para afirmar que el cuerpo es también el lugar del deseo corporal. Afirma que lo lingüístico es siempre erótico y que el escándalo quizás radica en que lo erótico es siempre lingüístico: “Si entonces, como dice Lacan, ‘cualquiera que sea la lengua, es una obscenidad’, no es tanto porque el acto de hablar siempre connota el acto sexual sino, más bien, porque el acto sexual humano siempre connota el acto de hablar...”

••••

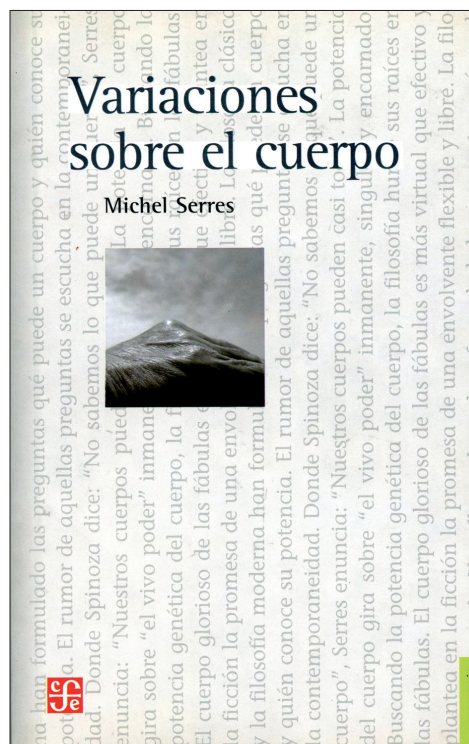
Shoshana Felman concluye en este libro que, “como Austin, como Lacan, como Nietzsche y como otros instigadores del escándalo histórico, los donjuanes de la Historia están en realidad legándonos lo que no tienen: su palabra, su autoridad, su promesa.” Que Felman misma haya logrado articular en este libro su promesa de revelarnos un cuerpo hablante como nos lo ofreció desde un principio, eso estará por descubrirlo el lector, pero lo que sí cumple cabalmente para todos es su esperanza de encontrar en este libro nuestro propio placer.

Michel Serres

Variaciones sobre el cuerpo

Yolloxochitl Mancillas López*

LA VUELTA AL CUERPO en muy distintos campos de investigación de las ciencias sociales y humanidades se ha efectuado dentro de un vasto debate en las tres décadas que van de 1990 hasta la actual. Reconducidos los estudios del cuerpo por las agendas de políticas académicas y científicas y por las acciones provenientes de las existencias corporales polidiversas, la cuestión del cuerpo ha seguido siendo perfilada desde los dispositivos cognitivos y representacionales de la antropología, la sociología, la psicología y la filosofía, cuyos aportes se siguen en los años de 1990 según las denominaciones de las especialidades en el interior de las disciplinas académicas: antropología y sociología del cuerpo (juntas y por separado) e historia del cuerpo, enmarcando buena parte de proyectos y protocolos investigativos, tras la presencia del cuerpo culturalmente construido de los feminismos a lo largo de 1980 y la participación del postestructuralismo en la creación literaria y artística, así como su presencia irradiadora en la filosofía contemporánea. En esta última, son las digresiones y la reflexión especulativa, crítica y teórica, las que han acentuado otra vez las concepciones del

***Variaciones sobre el cuerpo.***

Michel Serres. Trad. de Víctor Goldstein.

Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, 146 pp. (1ª ed. en español).

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH. Maestra en Estudios Latinoamericanos.

Correo electrónico: petuchina@gmail.com

cuerpo, tan fijadas en los imaginarios dominantes y en el sentido común.

Para mencionar uno de esos acentos, contamos en la primera parte del siglo XX con la obra de Henri Bergson (2009), alimentando un concepto no-dualista del cuerpo (mente) cuando distinguió de grado, que no de naturaleza, las disposiciones del ser humano encarnado en el mundo, con alma-memoria y cuerpo-percepción-acción, (Xirau 2000). Esta reflexión vuelve a funcionar como una simiente con la obra de Michel Serres, por lo que ese fondo de Bergson orilla a un retorno a la lectura de los dos franceses. Por su parte, por la cercanía generacional con Jean-Luc Nancy, la lectura simultánea de Serres y los *58 indicios sobre el cuerpo* (Nancy 2011) resulta inevitable, sobre todo para quienes deseen contar con un panorama de la filosofía continental, aun cuando el filósofo de la ciencia responde más bien a una producción de discurso trasatlántica (en movimiento entre el horizonte francófono y anglosajón). El diálogo de ambos representaría más bien un cierto *continuum* foucaultiano, con las reservas del caso, pensando que un proceso de continuidad y discontinuidad no es la reiteración de una fuente discursiva ni una constatación laudatoria de la obra de Michel Foucault sino, por el contrario, una ruta entreverada sobre la cual las huellas de Foucault se vislumbran en el punto de cruce de Nancy y Serres.

Bajo la signa “escribir el cuerpo en tres tiempos”, el investigador de la Univer-

sidad de Buenos Aires, Adrián Cangí¹ escribe el prólogo de este libro del cuerpo siguiendo los “indicios”, las “querellas” y, por último, las “variaciones”, para repasar el sentido que el mismo Serres empleó en su título, para llegar con “escribir el cuerpo” a concluir este prólogo en cuatro partes.

La familiaridad del trabajo de Cangí con la obra de Serres resulta una invitación para visitar la casa de este filósofo, en particular ese espacio construido por la materia del cuerpo. Bajo esta tónica se establece dentro de este prólogo un diálogo minucioso y erudito que convoca además otras voces de la filosofía que más bien evitan volver a la modernidad del cuerpo desde la tradición cartesiana, sino que prefieren hablar de la experiencia del cuerpo como Spinoza, Leibniz, Merleau-Ponty o de la salida de la forma corporal a través de las energías y fuerzas que rebasan su materialidad, como Deleuze y Nancy, entre otros pensadores.

El cierre del prologoista se convierte en otro camino a seguir: “escribir el cuerpo” condensa la idea de Cangí, al fin y al cabo ensayista, con la de Serres, no menos escritor apasionado de la literatura y las formas literarias, quien dice de esa práctica:

“la escritura es un paso de vida porque pone al cuerpo en un estado de flexibilidad sensible, en conexión perceptiva y afectiva con lo viviente, mientras cultiva lo inacabado en vecindad con aquello que nos excede” (Serres 2011, 25).

1 Doctor en Sociología y en Filosofía y Letras. Actualmente se desempeña como académico e investigador en la Universidad de Buenos Aires, Fundación Universidad del Cine y Universidad Nacional de La Plata. Autor de *Deleuze: una introducción*, Buenos Aires: Quadratta, 2011.

Este texto acerca de las variaciones del cuerpo, se encuentra organizado en cuatro apartados que indican procesos, cambios y rutas sobre las que se aborda “el cuerpo” por el autor. Y aunque a veces la escritura se torna compleja por la mezcla de metáforas, datos autobiográficos y un amplio listado de personajes míticos, bíblicos y autores clásicos de la filosofía e historia, nos quedan claras las rutas de Serres para trabajar la noción de cuerpo:

- I. Metamorfosis. Una reflexión densa sobre el umbral entre el animal y el hombre.
- II. Poder. Las virtualidades de *homo sapiens* enmarcadas en el cuerpo.
- III. Conocimiento. La cultura como un cuerpo que influye en el desarrollo de las potencias y potencia el pensamiento.
- IV. Vértigo. Cuerpo inserto entre la naturaleza y la tecnología (los objetos).

La parte final de este libro contiene una entrevista que hicieron Leo Butinof, Adrián Cangi y Ariel Pessini al filósofo en el año 2009. Empieza con un Spinoza traído a cuenta mediante su célebre sentencia: “No sabemos lo que puede un cuerpo” y actualizado, si se vale la expresión, con la perspectiva optimista del filósofo de la ciencia, a quien ya debemos la no menos conocida sentencia: “nuestros cuerpos pueden casi todo” (Serres 2011, 9) y dar continuidad así a lo que hemos de seguir identificando con las potencias del cuerpo, tal pareciera, aún en ciernes.

Son de resaltar las posturas que Michel Serres sostiene respecto a la condición hacia del cuerpo contemporáneo. Éste se moldea y construye mediante la experiencia, pero, sobre todo, por un entrenamiento

incorporado (el concepto de *habitus*, según Marcel Mauss y Pierre Bourdieu).

El autor también se expresa en torno a la violencia actual:

“Si consideramos las víctimas de la violencia hoy (dice Serres) el número es inferior (...) la violencia está en todas partes, pero el número de víctimas es inferior al que conocí en otras épocas. (...) La violencia se ha trasladado del enemigo exterior al enemigo doméstico, de la guerra localizada entre el territorio de naciones a la violencia de razas, de género, de sexo en la intimidad.” (Serres 2011, 140-141)

Este libro constituye una aportación a los debates contemporáneos que en los últimos tiempos alientan con especial fuerza las filosofías y combinaciones metateóricas en los nuevos horizontes de las humanidades y las ciencias sociales.

Referencias

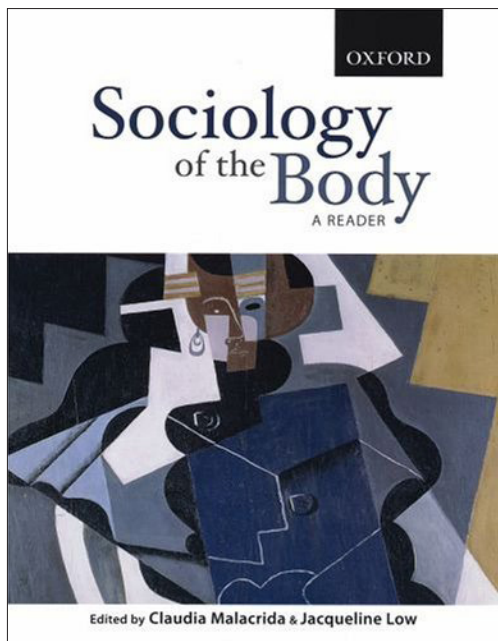
- Bergson, Henri. *El alma y el cuerpo. Seguido de El cerebro y el Pensamiento: una ilusión filosófica*. Traducido por Juan Padilla. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- Nancy, Jean Luc. *58 indicios sobre el cuerpo*. 2a. Traducido por Daniel Álvaro. Buenos Aires: La Cebra, 2011.
- Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. 13ª ed. corregida. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2000.

Claudia Malacrida y Jacqueline Low (eds.)
Sociology of the Body
 A READER

Sylvia Solís López*

ESTE MAGNÍFICO LIBRO, publicado en 2008 y plenamente actual en su lectura para una comprensión sociológica del cuerpo, está organizado en dieciséis apartados, conformados por una introducción escrita por Claudia Malacrida y Jacqueline Low, más tres textos que ofrecen al mismo tiempo una perspectiva temática y teórica sobre el cuerpo desde la sociología. A su vez, las introducciones trazan líneas dialógicas entre diferentes autoras, autores y contenidos, poniendo de manifiesto las contradicciones, las coincidencias y las continuidades discursivas. Como acertadamente señalan las editoras, las aproximaciones de este libro ayudan a comprender al cuerpo como más que meramente carne y huesos, como un constructo que requiere análisis sociológico (xii).

Esta colección de cuarenta y ocho textos permite trazar una especie de genealogía de la mirada sociológica sobre el cuerpo que, siguiendo a Malacrida y Low en la introducción, va desde la presencia tácita del cuerpo en los textos de Marx y Engels hasta



Sociology of the Body. A Reader
 Claudia Malacrida y Jacqueline Low (eds.)
 Londres: Oxford University Press, 2008,
 406 pp.

* Facultad de Estudios Políticos y Sociales-UNAM. Maestrante en Estudios Políticos y Sociales.
Correo electrónico: sylviasolislopez@unam.mx

elaboraciones teóricas sobre el cuerpo posmoderno en el último apartado del libro.

La selección incluye tanto autores que pueden ser considerados clásicos contemporáneos como autores y autoras que constituyen referentes fundamentales de las últimas décadas. Así, encontramos extractos de *The Civilizing Process: The History of Manners* y *The Presentation of Self in Everyday Life* de Elias (1978) y Goffman (1959) respectivamente, junto a “Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture” de la imprescindible Susan Bordo (1988); “Men’s Bodies”, de la obra pionera de Raewyn Connell (1983), “Masculinities; Scrubbing in Maine”, del polémico *Nickel and Dimed* de Barbara Ehrenreich; el crucial “A Cyborg Manifiesto” escrito por Donna Haraway (1993) y un pasaje de *The Body and Social Theory* de Chris Shilling (1993).

Es precisamente el texto de Shilling (1993) el primero en el apartado inicial, “Tracing the Body in Classical and Contemporary Theory”. El autor analiza cuál ha sido el papel del cuerpo en la sociología clásica y las transformaciones sociales y académicas que han contribuido a colocar al cuerpo en la mira de la sociología. Asimismo, Arthur W. Frank problematiza las influencias, perspectivas y prospectivas más significativas en el estudio del cuerpo. Sandra Lee Bartky, por su parte, retoma nociones foucaultianas centrales —“disciplinary practices”, “docile bodies”, “microphysics of power”, “regimes of power” y “disciplinary society” (21)— para llevarlas al análisis de las prácticas que imprimen el género en los cuerpos de las mujeres.

Los textos de Norbert Elias, Anthony

Synnott y Sander L. Gilman en “Bodies in Historical Context” permiten comprender cómo, a la vez que el cuerpo ha sido interpretado en diferentes momentos históricos, cada sociedad y época *improntan* el cuerpo y establecen el significado de lo correcto y por lo tanto lo incorrecto, lo otro. Así, Elias brinda las coordenadas básicas de la forma en que el proceso civilizatorio se ha incardinado en el cuerpo mientras que Synott explora las variaciones que el significado del cuerpo tuvo en la antigüedad y el Renacimiento, en el pensamiento cartesiano y el siglo XX, en el existencialismo y los más recientes paradigmas: el cuerpo plástico, biónico, holístico. A su vez Gilman examina, a través del caso de Sarah Bartmann y la iconografía de la prostitución, ejemplos de cómo la tríada raza/sexualidad/cuerpo ha sido históricamente concebida y tratada.

En “Presenting the Body”, desde la mirada de Erving Goffman es posible comprender la manera en que los cuerpos, en tanto que vehículos de signos —“*sign-vehicles*” (53)— son presentados en sociedad. Goffman y su concepto de estigma —“*stigma*” (57)— son retomados por Lee F. Monaghan para mostrar cómo se experimenta la gordura en el cuerpo masculino y los recursos virtuales que se elaboran para hacerle frente. A esta perspectiva el texto de Anne E. Becker suma el enfoque culturalista al mostrar cómo, según la sociedad de que se trate, varía el significado de cuerpo ideal, sus normas y la manera en que el cuerpo las encarna.

Claudia Malacrida, Nicole Hahn Rafter y Robert N. Proctor dan contenido a la sección “Medical Social Control of the Body”. Malacrida retoma la noción de eugenesia y

conceptos tan asidos al pensamiento de Foucault —biopoder, panóptico y tecnologías del sujeto (sí mismo) (“biopower”, “panopticon”, “technologies of the self”) (78)— como de Goffman —instituciones totales (“total institutions”) (78)— en su estudio de prácticas llevadas a cabo en una institución para *deficientes mentales* —“mental defectives” (76), término empleado por la propia institución, aclara la autora. Por su parte Rafter da cuenta de la manera en que, con base en Charles Darwin y Cesare Lombroso, la criminología se fundamentó en el cuerpo y no en las causas sociales, creando así argumentos para apoyar el control social y la prevención del crimen y el desorden en la raza, el género y la clase, características claramente *corporalizadas*. El crítico análisis histórico que Proctor realiza a la legitimación clínica de los esfuerzos eugenésicos nazis provee un adecuado cierre a este apartado, en que se muestra cómo la ciencia, en particular la médica, ha provisto y aún provee de conocimiento y autoridad suficiente para el control de la población general y particularmente de los indeseables.

La trama sociocultural del género impresa en los cuerpos es expuesto en “Gendered Bodies”. Linda M. Blum analiza cómo el significado de los pechos de las mujeres y el amamantamiento ha cambiado históricamente mientras que ha permanecido signado por el patriarcado. Bordo expone cómo la anorexia femenina es una reacción esperable ante una cultura que infantiliza a las mujeres y las alienta a ser pequeñas y frágiles, metafórica y corporalmente; propone, también, que la anorexia requiere una lectura cultural y social más que ser concebida como una patología individual.

A continuación Raewyn Connell plantea un entendimiento del cuerpo masculino desde las prácticas, pensándolo como un objeto depositario de la construcción sociocultural de lo masculino y, al mismo tiempo, un agente capaz del cambio.

Como señalan las editoras, no solo la manera en que los cuerpos encarnan las normas sociales es objeto de estudio para la sociología, sino también la manera en que los cuerpos fallan para ajustarse a ellas y la diversidad de esfuerzos e instituciones que existen para reforzarlas (124). En “Transgressive Bodies”, Alice Domurat Dreger expone cómo los cuerpos que viven enanismo, intersexualidad o están unidos a otro cuerpo (es decir, son gemelos siameses), podrían ser considerados más que una condición médica que necesita arreglo y que tal vez no son los cuerpos sino la manera de pensarlos la que requiere un cambio. Cheryl Chase expone los esfuerzos médicos por diagnosticar y corregir la intersexualidad y al tiempo que comparte la experiencia propia expone el nacimiento de un movimiento político que, superando el binarismo sexual, apuesta por la intersexualidad como una forma válida de existencia. Asimismo, Richard Ekins y Dave King presentan diferentes relatos sobre los modos y procesos de los cuerpos transgénero y proponen una interesante tipología para su comprensión.

En “Risky Bodies”, Anne Rogers y David Pilgrim discurren sobre las presiones sociales y las dubitaciones parentales frente a la vacunación infantil, y Karen Lane en torno al cuerpo parturiente de las mujeres como un lugar de riesgo. Julia Lawton, por su parte, expone su investigación sobre moribundos

con deterioro corporal grave en un hospicio para enfermos; de particular interés es su elaboración conceptual sobre la muerte sucia y los cuerpos que han perdido el control de sus funciones corporales y, por lo tanto, sus límites —“dirty dying” (149) y “unbounded body” (167). Como pertinentemente destacan Low y Malacrida, las teorías y conceptos sobre el riesgo de Giddens, Beck y Douglas (148-150) son fundamentales en el desarrollo de este apartado.

El cuerpo de las mujeres y la reproducción como objetos predilectos del control sociobiomédico es el tema central de “Reproductive Bodies”. Emily Martin trata cómo la ciencia médica atribuye estereotipos masculinos y femeninos a procesos biológicos en sus explicaciones sobre la reproducción humana. En consonancia, Katha Pollitt expone cómo los úteros son un campo de batalla en el que los derechos del feto, por encima de los derechos de las mujeres, son argumentados en pro del control de estas últimas, en particular de las mujeres más vulneradas, empobrecidas y marginadas. A la par, Elizabeth Graham y Jacqueline Low exploran los tiempos socialmente marcados para la primera menstruación, el primer hijo, la menopausia y las experiencias y consecuencias de quienes incumplen estas pautas.

“Bodies” aborda las diferentes maneras en que los cuerpos de niñas y niños son socializados a través de la disciplina, el género y la evaluación de capacidades. Mayall inicia comparando las diferencias que entrañan la educación en casa y en el preescolar, enfocándose en las necesidades corporales y las maneras en que se experimenta el control sobre el cuerpo en estos espacios

contrastantes; Martin expone cómo las prácticas en el preescolar van imprimiendo el género en los cuerpos y Rose concluye analizando críticamente la invención y utilización de pruebas estándar y escalas para medir la inteligencia y desarrollo durante la infancia.

Las editoras introducen, a partir de una lectura marxista, los textos de Nikolas Rose, Barbara Ehrenreich y Jennifer K. Wesely en “Working Bodies”. Rose realiza una revisión histórica a las diferentes maneras en que los modelos industriales han buscado maximizar el rendimiento corporal de los trabajadores para, en última instancia, multiplicar las ganancias. Ehrenreich describe, a partir de su investigación desempeñándose como trabajadora no calificada y viviendo con salario mínimo, cómo el cuerpo es el instrumento de trabajo cuando se labora como empleada doméstica y ayudante en un asilo, los estragos mayores que el cuerpo resiente y la contrastante insignificancia de la retribución salarial. Wesely expone los usos estratégicos que las bailarinas exóticas hacen de las diversas tecnologías corporales, el papel que juega en su trabajo y cómo el análisis no puede reducirse dicotómicamente al ajuste o desafío de las normas y expectativas sociales sobre el cuerpo.

En el apartado “Disabled Bodies”, Deborah Kent expone cómo, en su experiencia, la ceguera representa una diferencia más que una discapacidad y el contraste entre su perspectiva y la socialmente extendida. Thomas J. Gerschick y Adam S. Miller analizan, a partir de entrevistas, los diferentes modos en que hombres con alguna discapacidad física enfrentan las

expectativas sociales de la masculinidad. Complementariamente, Hilde Zitzelsberger ofrece también un análisis que entrecruza género y discapacidad y muestra que, mientras los cuerpos de las mujeres con discapacidad son altamente visibles por esta condición, son inversamente invisibles como compañía sentimental o sexual en un contexto social en que el margen de cuerpos aceptables es muy estrecho.

Los textos de Shari L. Dworkin, Gay Mason y Brett St Louis añaden al análisis de cuerpo y deporte el género y la raza como dos componentes fundamentales en "Sporting Bodies". Tanto Dworkin como Mason analizan los condicionamientos, expectativas y restricciones de género sobre los cuerpos de mujeres y hombres en la disciplina del fisicoculturismo. Por su parte, St Louis examina los vínculos entre el racismo científico y la extendida creencia de la superioridad deportiva de los afroamericanos.

Es precisamente el racismo el eje del siguiente apartado, "Racialized Bodies", en el que se expone su persistencia a pesar de la evidencia mostrada por la investigación social y biológica sobre la raza como constructo sociocultural más que un hecho fundamentado en la naturaleza. Sarah Neal analiza las representaciones raciales elaboradas por los medios de comunicación en un caso de homicidio. Dorothy E. Roberts expone cómo las elecciones reproductivas de las mujeres están directamente vinculadas a su estatus social y cómo la raza y la clase son cruciales en esta definición. She-rene H. Razack toma también un caso criminal, el asesinato de una indígena canadiense, para mostrar los sesgos racistas en la violencia y la impartición de justicia.

Christian Klesse, Rose Weitz, y Kathy Davis tratan diferentes maneras en que la modificación corporal se relaciona con la construcción de identidad. Así, en "Consumer Bodies" encontramos un análisis sobre los modernos primitivos —"modern primitives" (308)— en el texto de Klesse, la investigación de Weitz sobre los usos que las mujeres dan a su cabello y la reflexión que Davis realiza sobre la manera en que la cirugía cosmética es interpretada en los hombres.

La construcción del envejecimiento como crisis en la identidad de género y como enfermedad es tratada en "Aging Bodies". Joy Webster Barbe expone las perspectivas de la menopausia como padecimiento, su medicalización y la manera en que afecta la identidad de las mujeres. Barbara L. Marshall y Stephen Katz analizan la significación de la impotencia sexual como enfermedad masculina y los esfuerzos médicos por curarla en aras de mantener la juventud. A su vez, Chris Gilleard y Paul Higgs exploran cómo el Alzheimer instituye cuerpos que rompen la expectativa del autocuidado y la conducta civilizada, además de señalar que esta condición es tratada como una responsabilidad individual en lugar de social y estatal.

En el apartado final, "Postmodern Bodies", los textos de Donna J. Haraway, Victoria L. Pitts y Julie Clarke permiten una lectura de los cuerpos en clave de ruptura: con la modernidad, con lo humano y con el género. Haraway, en su texto publicado en 1993, delinea las potencialidades políticas del cuerpo ciborg para trascender el género, pero también otras identidades, categorías y relaciones como la raza, la sexualidad

y la clase. En contraparte Pitts, (2003) en un trabajo diez años posterior, expone los límites que el desarrollo de la cultura ciborg y las modificaciones corporales han tenido para superar estos marcadores corporales. Finalmente, Clarke analiza el trabajo de Orlan y la manera en que la artista utiliza su propio cuerpo, intervenido y devenido ciborg, para cuestionar, primero, la noción de cuerpo natural y divinamente restringido y, segundo, la legitimidad divina y médica como las únicas fuerzas con el poder de intervenirlo.

En este amplísimo panorama teórico y temático resalta la ausencia de la perspectiva fenomenológica y la inclusión de alguna de las producciones de Maurice Merleau-Ponty o Thomas Csordas.

Por otra parte, una apreciación quisquillosa sobre el libro resaltaría que los textos han sido editados para, presumiblemente, ajustar su extensión. Cabe señalar sin embargo, que la edición ha sido sumamente cuidadosa, de modo que no se echan en falta las partes omitidas. Por el contrario, esta decisión de Malacrida y Low permite reunir en un solo volumen una sustancial cantidad de autores, teorías, perspectivas, aparatos críticos y referencias bibliográficas que de otra manera resultarían inabarcables.

Finalmente, la organización o lo que podríamos llamar propiamente la curaduría de los textos ofrece, más que un grupo de trabajos simplemente reunidos, un *corpus* amplio con una visión de conjunto, organizado y pleno de teoría e investigación, que invita a quienes no están familiarizados a realizar un primer acercamiento mapa en mano, al tiempo que ofrece a los más avezados a visitar textos conocidos

y encontrar otros nuevos en una disposición relacional distinta, lo cual resulta estimulante para pensar, elaborar y volver a aproximarse al cuerpo.

Referencias

- Bordo, Susan. «Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture.» En *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, editado por Irene Diamond y Lee Quinby, 87-117. Boston: Northeastern University Press, 1988.
- Conell, Raewyn. *Men's Bodies*. Cambridge: Polity Press, 1983.
- Ehrenreich, Barbara. «Scrubbing in Maine.» En *Nickel and Dime: On (Not) Getting By in America*, 51-120. Nueva York: Henry Holt & Company, s.f.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process: The History of Manners*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- Goffman, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Nueva York: Doubleday Anchor Books, 1959.
- Haraway, Donna. «A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century.» En *Simians, cyborgs and women: the re-invention of nature*, 148-181. Nueva York: Routledge, 1993.
- Pitts, Victoria. «Cyberpunk, Biomedicine, and the High-Tech Body.» En *In the Flesh: The Cultural Politics of Body Modification*, 151-185. Londres: Palgrave MacMillan, 2003.
- Shilling, Chris. «The Body in Sociology.» En *The Body and Social Theory*, 17-36. Londres: Sage, 1993.

Colaboran en este número

Maya Aguiluz Ibargüen

Socióloga. Investigadora del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (CEIICH-UNAM). Es profesora del posgrado en Estudios Latinoamericanos en esta misma universidad. En la actualidad lleva a cabo un proyecto de investigación sobre sentidos sociales de la vida y la muerte desde el horizonte de los estudios del cuerpo. Ha coordinado varios libros colectivos y estos dos de su autoría: *Ocho religaduras sociológicas: De cuerpos y signaturas* (México, CEIICH-UNAM, 2013), *El lejano próximo. Estudios sobre la extrañeidad* (Barcelona: Anthropos/CEIICH-UNAM, 2009).

260

Lisa Blackman

Professor in the Department of Media and Communications, Goldsmiths University of London, UK. She works at the intersection of Body Studies and Media and Cultural Theory. She is the editor of the journal *Body & Society* (Sage) and co-editor of *Subjectivity*, with Valerie Walkerdine (Palgrave). She has published four books: *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation* (2012, Sage/TCS); *The Body: The Key Concepts* (2008, Berg); *Hearing Voices: Embodiment and Experience* (2001, Free Association Books); *Mass Hysteria: Critical Psychology and Media Studies* (with Valerie Walkerdine, 2001, Palgrave). She is currently working on a new project on Haunted Data, following three social media controversies, including Priming, Feeling the Future and Hearing Voices.

Lisa Blackman

Profesora en el Departamento de Medios y Comunicaciones, en el Goldsmiths, University of London, Gran Bretaña. Trabaja en la intersección de los estudios del cuerpo y la teoría cultural y medial. Es editora de la revista *Body & Society*, que publica Sage desde 1995, y coeditora, junto con Valerie Walkerdine de *Subjectivity*, editada por Palgrave. Además de artículos y capítulos de libros, cuenta con tres libros de autoría y uno en coautoría: *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation* (2012, Sage/Theory, Culture & Society); *The Body: The Key Concepts* (2008, Berg); *Hearing Voices: Embodiment and Experience* (2001, Free Association Books); *Mass Hysteria: Critical Psychology and Media Studies*, con Valerie Walkerdine (2001, Palgrave). En la actualidad trabaja en un nuevo proyecto sobre los datos espectrales [*Haunted*

data] en el seguimiento de tres controversias sociales y mediáticas: la relativa a la precognición o premonición, también denominada sentimiento de futuro [*Feeling the future*]; el efecto del primado [*Priming*], relacionado con la memoria implícita (*reversing memory*), y la alucinosis auditiva [*Hearing Voices*].

Sonia Cejudo

Master in Gender and Women Studies by Utrecht University and *Università di Bologna*. She also got a BA in Latin American Literature at *Universidad Iberoamericana* in Mexico City. Her main areas of interest are: representations and expression of pain in Art and Literature, principally in México and Argentina.

Sonia Cejudo

Maestra en Estudios de la Mujer y de Género por la Universidad de Utrecht y la Universidad de Bologna, y licenciada en Literatura Latinoamericana por la Universidad Iberoamericana-Ciudad de México. Su principal área de interés es la representación y expresión del dolor en el arte y la literatura, particularmente en México y Argentina.

Javier Flores

Médico cirujano por la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y maestro en ciencias en la especialidad de Fisiología y Biofísica por el Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional. Actualmente se desempeña como profesor de tiempo completo en la Dirección General de Divulgación de la Ciencia de la UNAM. En la investigación ha publicado libros, artículos y capítulos de libro en el área de la sexualidad y la reproducción humanas. En la docencia, ha impartido cursos y dirigido tesis en los niveles de licenciatura y posgrado en los campos de la fisiología comparada y la filosofía de la ciencia. En la difusión, ha publicado más de un millar de artículos en diarios y revistas y ha sido creador de medios de difusión científica.

María Haydée García Bravo

Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de San Luis Potosí, maestra en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y maestra en Historia y Patrimonio por la Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne, en el marco del programa internacional Master Erasmus Mundus TPTI. Sus áreas de interés comprenden la epistemología y la historia de las ciencias. Actualmente estudia el Doctorado en Filosofía de la Ciencia en la UNAM y forma parte del Comité Académico del Diplomado de Actualización Profesional en Investigación Interdisciplinaria del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM.

Rebeca González Rudo

Realizó estudios de posgrado en el Cinvestav, IPN (México) y trabajó en las Universidades de Maryland y Vermont. Actualmente es editora, integrante de la red de atención psicoanalítica Escucharte, y se dedica a la práctica privada.

Juliana Martínez

(PhD University of California-Berkeley). Profesora en American University, Washington DC. Su área de especialización es la representación de la violencia en Latinoamérica en el cine y la novela, en particular el trabajo del escritor colombiano Evelio Rosero. Otros temas de interés incluyen: los Estudios de Género y la teoría *queer*, con énfasis en los estudios *trans*, y la literatura latinoamericana de los siglos XIX y XX, sobre todo desde las perspectivas críticas movilizadas desde las teorías de la espectralidad. Actualmente está preparando un libro tentativamente titulado *Mirar (lo) violento: rebelión y exorcismo en la obra de Evelio Rosero*.

Rigoberto Reyes Sánchez

Maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Se encuentra realizando su investigación doctoral sobre *Políticas de la (re)presentación visual de la violencia en marcos de guerra y terror: Perú, Guatemala y México*, en el marco del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos. Además de contar con varias publicaciones en revistas, memorias de congresos y libros colectivos, coordinó recientemente, junto con Mancillas López, el libro *Violencia, desaparición forzada y migraciones en América Latina* (Posgrado en Estudios Latinoamericanos-UNAM/Ediciones Eón, México, 2012).

Paula Sibilía

É professora do Departamento de Estudos Culturais e Mídia da Universidade Federal Fluminense (UFF), em Rio de Janeiro, e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, que atualmente coordena. Autora dos livros *O homem pós-orgânico: Corpo, subjetividade e tecnologias digitais* (Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002), *O show do eu: A intimidade como espetáculo* (Nova Fronteira, 2008) e *Redes ou paredes: A escola em tempos de dispersão* (Rio de Janeiro, Contraponto, 2012), todos publicados também em espanhol. Em 2012 fez pós-doutorado na Université Paris VIII, da França. É doutora em Comunicação e Cultura (Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ) e em Saúde Coletiva (UERJ), mestre em Comunicação (UFF), atualmente é bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Brasil, e Jovem Cientista pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Mais informações: www.paulasibilía.com

Paula Sibilia

Doctora en Comunicación y Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Es profesora del Departamento de Estudios Culturales y Medios de la Universidad Federal Fluminense (UFF), en Río de Janeiro, donde también coordina el Programa de Posgrado en Comunicación. Realizó su posdoctorado en la Universidad París VIII. Actualmente es becaria del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq), y Científica Joven por la Fundación Carlos Chagas para el Apoyo a la Investigación en el Estado de Río de Janeiro (FAPERJ). Es autora de los libros *El hombre postorgánico: Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008); *La intimidación como espectáculo* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009); *Redes o Paredes?* (Buenos Aires: Tinta Fresca, 2012), todos publicados en portugués. Información adicional en www.paulasibilia.com

Salvador Vidal-Ortiz

Profesor asociado en Sociología, y además enseña en Estudios de Mujer, Género, y Sexualidad en la American University, de Washington, DC. Entre sus temas de estudio y enseñanza se encuentran los estudios de migración, género y sexualidad, estudios de Latinas/os en EEUU, análisis de política social, metodología cualitativa, y estudios de teoría *queer*. Sus investigaciones, generalmente trabajo de campo en temáticas de género y sexualidad, incluyen el estudio de la Santería Afro-Cubana en EEUU, y las personas lesbianas, gays, bisexuales, y transgénero que han sido desplazadas en Colombia.

José Ricardo Gutiérrez Vargas

Maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Estudiante de Doctorado en el Programa de Artes y Humanidades del King's College, University of London, Gran Bretaña. Ha participado en diferentes coloquios, simposios y seminarios en México y Europa (Reino Unido, Francia, España) relativos a la imagen y las artes visuales. También ha sido becario del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA). Además, ha colaborado como gestor de proyectos que vinculan el arte y la participación de diferentes tipos de comunidades marginadas. Sus líneas de interés son estética, artes visuales, discursos y debates acerca de la memoria e imagen.

Yolloxochitl Mancillas López

Etnohistoriadora por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH, México. Maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. En esta misma universidad desarrolla su investigación doctoral en el Programa Posgrado de Estudios Latinoamericanos, con el tema: *"Itinerarios religiosos y narrativas corporales. El transmigrante hondureño en México y el migrante boliviano en São Paulo, Brasil"*. En 2013

fue seleccionada para participar en la Segunda Escuela de Posgrados CLACSO–MIGRARED, convocada por el Centro Latinoamericano para las Ciencias Sociales (CLACSO), en Argentina, y en 2012 coordinó, junto con Rigoberto Reyes Sánchez, el libro *Violencia, desaparición forzada y migraciones en América Latina* (Posgrado en Estudios Latinoamericanos-UNAM/ Ediciones Eón, México). Actualmente lleva a cabo una estancia en la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo (Brasil).

Sylvia Solís López

Estudiante de la Maestría en Estudios Políticos y Sociales, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Licenciada en Sociología por la Facultad de Estudios Superiores Acatlán-UNAM. Diplomada en Relaciones de Género por el Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM. Especializada en perspectiva crítica de género y feminismo.

Instructivo para la presentación de artículos

INTERdisciplina publica artículos que son resultado de investigación interdisciplinaria y reflexión crítica mediante la interacción entre las ciencias y las humanidades, sobre los grandes problemas nacionales y mundiales generando propuestas para su solución. Reflexiones argumentadas sobre las implicaciones del trabajo interdisciplinario desde una perspectiva teórica, epistemológica, metodológica y/o práctica. Análisis de las ideas de transformación de las formas de pensamiento y organización del conocimiento y los saberes en el siglo XXI. Análisis críticos sobre el proceso de integración del conocimiento.

Los artículos se deben enviar en formato Word a través de la dirección electrónica: **rev.interd@unam.mx**

Características y estructura

Los artículos deben ser inéditos y no deben estar en proceso de evaluación de otra publicación.

- Extensión: el texto no debe exceder 60 000 caracteres (25 cuartillas: página tamaño carta, fuente Times New Roman, 12 puntos, interlineado de 1.5 líneas, márgenes 2.5 × 2.5 × 2.5 × 2.5 cm).
- Resumen: los artículos escritos en un idioma distinto al español deberán presentar el resumen en inglés. La extensión máxima será de 200 palabras.
- Palabras clave: los artículos escritos en un idioma distinto al español deberán presentar las palabras clave en inglés. Éstas deben tener un carácter temático.
- Datos del autor(es): deben incluir nombre y apellidos, correo electrónico, adscripción institucional, así como la formación académica.

Referencias

- Citas: se deben presentar acorde al *Manual de Estilo Chicago* 15ª edición. Éstas deben estar incorporadas en el texto señalando, entre paréntesis, en el siguiente orden:

Apellido de las y los autores y el año de publicación. En el caso de citas textuales, se indicará la página de la referencia.

Ejemplos:

(Hobsbawm 1995, 140)

(Dagnino, Olvera y Panfichi 2010, 220)

- Referencias bibliográficas: se deben presentar al final del artículo, en orden alfabético acorde al primer apellido de las y los autores.

- Notas a pie de página: fuente Times New Roman, 10 puntos e interlineado sencillo.

Ejemplos:

i. *Libro de un autor*: Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 1995.

ii. *Libro de dos o más autores*: Dagnino, Evelina, Alberto Olvera, y Aldo Panfichi. *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010.

iii. *Sección de libro*: Álvarez, Sonia E. «Los feminismos latinoamericanos se globalizan: tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio.» En *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, de Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez y Evelina Dagnino (eds.), 345-380. Bogotá: Taurus; ICANH, 2001.

iv. *Artículo de revista*: Levitsky, Steven, y Lucan Way. «Elecciones sin democracia. El surgimiento del autoritarismo competitivo.» *Estudios Políticos* núm. 24, (2004): 159-176.

v. *Artículo de periódico*: Reuter. «Renuncia Benedicto XVI "por falta de fuerzas".» *La Jornada*, 11 de febrero de 2013: 1-2.

Figuras e ilustraciones

Deben entregarse en un archivo anexo indicando las páginas en las que deben insertarse. Las imágenes deben señalar el autor(a) y la fuente. Las tablas y gráficas deben entregarse en archivo Excel indicando las páginas en las que deben insertarse.

Guidance for authors

INTERdisciplina publishes papers which are the result of interdisciplinary research and critical reflection involving the interaction between science and the humanities, concerning major national and global issues, and generating propositions for their solution. Also, reasoned reflections on the implications of interdisciplinary work from theoretical, epistemological, methodological and practical points of view, and analyses of conceptions of the transformation of thought forms and organization of knowledge and learning in the twenty first century. Critical analyses of processes involved in the integration of knowledge are also welcome.

Papers should be submitted in Word format to **rev.interd@unam.mx**

Characteristics and structure

Papers should be unpublished and not in any evaluation process by other journals.

- *Length.* Text should be no longer than 60,000 characters (25 A4 pages, in 12 point Times New Roman font, with 1.5 line spacing and 2.5 × 2.5 × 2.5 × 2.5 cm margins).
- *Summary.* Papers written in any language other than Spanish should enclose a summary in English. Maximum length of same should be 200 words.
- *Keywords.* Papers written in any language other than Spanish should present key words in English. These should be thematic.
- *Author information.* Should include author's full name and surnames, email, institutional affiliation, as well as academic degrees.

References

- *Quotes.* Should be presented according to the *Chicago Style Manual*, 15th Ed. Quotes should be included in text, followed in brackets by, in the following order: surname(s) of the author(s) and year of publication. In the case of verbatim quotes, page of reference should be indicated.

Examples:

(Hobsbawm 1995, 140)

(Dagnino, Olvera & Panfichi 2010, 220)

- *Bibliographic references* should be enlisted at the end of the paper, in alphabetical order, according to the first surname of the author(s).
- *Footnotes*, numbered or not, as necessity dictates, should be entered at the bottom of each page. Font: 10 point Times New Roman, with single spacing.

Examples:

i. *Book by one author:* Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 1995.

ii. *Book by two or more authors:* Dagnino, Evelina, Alberto Olvera, and Aldo Panfichi. *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010.

iii. *Section of a book:* Álvarez, Sonia E. «Los feminismos latinoamericanos se globalizan: tendencias de los 90 y retos para el Nuevo milenio». En *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, de Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez y Evelina Dagnino (eds.), 345-380. Bogotá: Taurus; ICANH, 2001.

iv. *Article in a journal:* Levitski, Steven, and Lucan Way. «Elecciones sin democracia. El surgimiento del autoritarismo competitivo». *Estudios políticos* núm. 24, (2004): 159-176.

v. *Article in a newspaper:* Reuter. «Renuncia Benedicto XVI "por falta de fuerzas"». *La jornada*, 11 de febrero de 2013: 1-2.

Figures and illustrations

Should be presented in a separate file, indicating the pages in which they must be inserted. All images must mention the author and the source. Tables and graphs should be presented in an Excel file, indicating the pages in which they must be inserted.

INTERdisciplina

Volume 2 / Number 3 / May – August 2014

Articles published online in their original language

Dossier

- *Writing, Body, and Voice in Puga's Diary of Pain* 269
Sonia Cejudo
- *Embodiment and Voice Hearing* 295
Lisa Blackman
- *O corpo estranho: Orgânico, demasiadamente orgânico.* 315
Paula Sibilía

Sonia Cejudo*

Writing, Body, and Voice in Puga's *Diary of Pain***

*I apologize for the handwriting,
but with my twisted hand I cannot write well*
C.H. —extract from a letter of a patient
with rheumatoid arthritis

Abstract | This paper analyzes the construction of an embodied subject in María Luisa Puga's *Diary of Pain*. Having as a benchmark psychoanalytical theories, it is noticed that the symptoms of rheumatoid arthritis caused in Puga a feeling of dispossession of the body, which is reinforced when she finds difficult to communicate or express her suffering. Focusing on the process of writing, it is shown that while in the first entries Puga depicts herself as a passive and silent character, such conception changes as she continues writing about her experience of pain. At the end of the book, Puga represents herself not only as a writer in pain, but of pain. The aim is to demonstrate that, in *Diary of Pain*, although the feeling of dispossession leads to an explicit figuration of a disembodied subject, María Luisa Puga does embody her writing through her own literary voice.

269

Keywords | subjectivity – embodiment – writing – voice – pain

FAR MORE THAN a critique to the decartian subject, the affirmation of the embodiment of the subject frequently represents a form of pointing out one's own subjectivity. With a feminist focus, Luce Irigaray (1974), Hélène Cixous (1976) and Rosi Braidotti (2011) have encouraged a creative writing which emphasizes the importance of the body in the constitution of the subject: "By writing her self, woman will return to the body which has been more than confiscated from her, which has been turned into the uncanny stranger on display [...] Censor the body and you censor breath and speech at the same time" (Cixous 1976, 880). From this perspective, the construction of an embodied subject in some way would depend on the recognition of the body and the will to speak about it. However, what happens within the bodies in pain? Indeed, the experience of

* Utrecht Universitat The Netherlands. E-mail: cejudo.sonia@gmail.com

** I am grateful with Dr. Marta Zarzycka and Dr. Rita Monticelli for their support while writing this paper.

pain puts at stake a power of speech and a straightforward embodiment. On the one hand, as David Le Breton affirms, "Pain is a moment of existence where the person has the impression that his body is other than his" (1995, 24; translation mine). On the other hand, pain has been commonly labeled as incommunicable (Breton 1995), inexpressible (Scarry 1985), and that which is out of language (Rorty in Arias 2007).

The literary work of María Luisa Puga (Mexico 1944-2004) offers us an example of the intersection between writing, subjectivity, body and pain.¹ In 1990, Puga reflected on her job as a writer in *With a Whole Body* [*De Cuerpo Entero*] and "The writer that one wanted to be" [*El escritor que uno quería ser*].² In the latter, Puga declares that "[she] can't separate the oral language from the written one" (1990b, 15). Certainly, her literary voice³ is marked by simplicity, an avoidance of long subordinate clauses and a frequent use of colloquial expressions, giving the impression that the narrator is talking. In *With a Whole Body*, Puga acknowledges the importance of the body and her daily life in the moment of writing. The author admits that her books are nourished with her personal experiences, which "dilute and flow [...] until they become a body of writing" (19). After discussing her first steps as a writer and the difficulties that she endured when working on her first novel, she concludes: "Anyway, the space of writing is in oneself" (56).

Eleven years later, in 2001, the author was diagnosed with rheumatoid arthritis, a chronic disease in which the immune system attacks the tissues of the body, causing pain in the joints, inflammation and handicaps (Arthritis Foundation 2013). From this experience *Diary of Pain* (2004) was born. In Puga's words: "There have been so many adaptations that I have done to my life (physically, logistically and psychologically), that I came up with the idea of writing this *Diary of Pain*" (Cover of the audiobook, 2004). In addition, in an interview with Eve Gil she confesses: "When one has an experience like this one [painful] one must write it, otherwise it remains there, stuck" (quoted in López 2006, 235; translation mine). The diary⁴ is conformed by one hundred entries which have no date

1 All the translations from Spanish to English of Puga's books are mine.

2 This phrase in Spanish also alludes to persons who are self-controlled, thorough and level-headed. One makes decisions with the whole body.

3 I am using literary voice as defined by Vincent Casaregola: "[the literary] 'voice' describes the effect, on writer and reader alike, of experiencing a unique personality evoked from the text (the result of stylistic choices)" (2009, 68).

4 María Luisa Puga's *Diary of Pain* has been labelled as an autobiographical text, a fictional one or a combination of both. In addition, although Puga used the word "diary" in the title, the book has been identified as an essay (Preiffer 2008) and as a novel (Zaldívar 2007). As I have developed elsewhere, the word "diary" is significant through out the book, therefore I prefer to maintain this term understanding it in words of Rosario Ferré: "the diary is a

but a title. With her characteristic literary voice, through the book Puga constructs a first person narrator and her inseparable companion, Pain; she speaks about her routines, the adaptations that she has made in her life, the medical appointments and her writing.

Considering that María Luisa Puga tried to write with her whole body and about her pain, whilst at the same time taking into account that pain might be inexpressible and an experience which changes the relation of the person to the body, in this paper I approach *Diary of Pain* guided by three questions: How does Puga describe her body? Which difficulties does she endure when trying to communicate her pain to other people?

How do her power of speech and physical capability affect her subjectivity? To answer these questions, I use a psychoanalytical benchmark based on Lacan's and Ettinger's theories. My aim is to show that in *Diary of Pain* the construction of an embodied subject goes beyond the will of speaking and writing about the body, but it lays more on the ability of expressing pain with an own literary voice. In my analysis I trace the evolution

The construction of an embodied subject goes beyond the will of speaking and writing about the body, but it lays more on the ability of expressing pain with an own literary voice

of a subject who feels dispossessed of her body and has difficulties speaking about her suffering, to a subject who, through her voice, embodies her writing and achieves depiction herself as a writer of pain. The paper is structured in three sections.

The first one, "The body begins to be in pain," focuses on the descriptions of the body and the (in)communicability of pain in the first half of *Diary of Pain*. I analyze how Puga describes her body and the meetings with other people that she reports, noticing that there are figurations of a disembodied subject. Based on Lacan's theory of the construction of the subject, I argue that the symptoms of rheumatoid arthritis caused in Puga a feeling of dispossession of the body, leading her to reject her body. Such feeling can be noticed in the way Puga speaks about her body: she objectifies it, attributes it bad feelings and speaks of it in third person. In addition, I show that Puga stresses that it is difficult to

genre halfway between psychoanalysis and artistic creation, a frontier where the intellectual and objective knowledge of an external reality is merged with the subjective knowledge of an inside reality." (quoted in Zaldívar 2007, 133-134; translation mine) In this sense, when speaking about the subject of *Diary of Pain*, I do not refer strictly to María Luisa Puga, but to the subject that she constructs under her name.

explain her pain to other people and she rejects any medical approach to pain. In the conversations that she reports, Puga's feelings of dispossession can also be noticed for she gives voice to the doctors, but not to herself. She depicts herself as a passive and quiet subject, turning her attention to the symptoms of rheumatoid arthritis.

In the second section, titled "The process of writing *Diary of Pain*," I point out the difficulties that Puga endured while writing the book. My analysis is based on the notion of the voice as an analytical tool: Lacan's concept of the voice as object a, an element that marks the limit of that which is thinkable, and Ettinger's concept of the voice as matrixial link a, an element that creates "unconscious meanings." I notice that in *Diary of Pain* Puga introduces one character, Pain, which acquires the role of voice object a and voice matrixial link a. I argue that in the entries 1 to 36, Pain is the voice object a. Puga unsuccessfully tries to describe this character. Pain represents the limit of that which Puga can understand and, consequently, she is hampered in making sense of her life with rheumatoid arthritis. The entry 37 marks the transition between Pain as voice object a to Pain as voice matrixial link a. Puga begins to speak with Pain. I notice that Pain as matrixial link a offers new analytical elements. As of the entry 38 Puga plays with the spelling of the words, uses more irony, and is less argumentative. In addition, instead of describing the character Pain, she invents stories with him.

In the third section, "The writer of pain", I focus on the descriptions of the body and the (in)communicability of pain in the last part of *Diary of Pain*. I analyze the last descriptions that Puga gives of her body as well as two meetings with other people that she reports. I notice that Puga still experiences feelings of dispossession for she continues to speak of her body in third person. Nonetheless she is no longer a passive person who focuses her attention on the symptoms of rheumatoid arthritis. Instead she stresses her power of managing uncomfortable conversations. Furthermore, Puga mentions her creative writing workshops and a literary conference that she attends in order to position herself not only as a writer in pain but of pain. I conclude that Puga closes her book depicting herself as a person who writes about pain with her own voice and with her whole body.

The body begins to hurt: the figures of disembodiment in the first half of *Diary of Pain*

Lacan explains that a child becomes a subject when he sees himself on the mirror and enters the linguistic system. In this stage "the sole view of the full human body gives the subject an imaginary mastery [maîtrise] of his body" (1975,

93; italics mine; translation mine). Lacan understands mastery in two senses: as a possession and as a skill, a capacity to control and to do. Thus, a child becomes a subject when he realizes that he has a body and that he can control it. The mirror stage coincides with the period in which the child learns to perform and master the activities of daily living (ADLs), i.e. activities that are oriented toward taking care of one's own body and enable basic survival, like walking, dressing, going to the bathroom, taking a bath, etc., (AOTA 2009). Hence the subject also thinks that he can master his body when he is able to perform such activities. In opposition, Lacan argues that when there is a reduction of mastery, the person perceives his body as something "which escapes from him" (2004, 104; italics mine, translation mine). The feeling that something is escaping might be interpreted as a feeling of loss. There is a transition from possession of the body to dispossession of it.

Diagnosed with rheumatoid arthritis, María Luisa Puga underwent this process of dispossession. In the first half of the book, the feeling is present when Puga speaks about three symptoms of her disease: pain in the joints, the change of her physical aspect, and more emphatically her walking disability. In the following paragraphs I explain why Puga felt dispossessed of her body, noticing that in these passages, Puga refers to her body in five forms: a. She speaks of her body in third person: the body, instead of my body; b. She objectifies her body, saying that the walking stick is her arm; c. She attributes it bad feelings, qualifying it as grotesque; d. She speaks as if she existed out of her body: I see my person in a wheelchair; e. A combination of these.

Puga describes the pain in the joints as "pinches" or "jalones", a Spanish expression which refers to someone pulling something towards him. Thus, the "jalones" alludes to a loss of control of the body. When having rheumatoid arthritis, the patient has the certainty of experiencing pain in the joints, but he cannot guess in which part of the body, in which moment of the day, or for how long he is going to experience them. Although Puga more or less learns how her body hurts, she cannot know where and for how long it is going to hurt. The unpredictability of the pinches makes Puga feel that she is neither possessing her body nor controlling it: "the body is not steady" (9). This loss creates in Puga a need to re-possess the body, therefore each morning begins with a "slow survey of the body in order to know where one does not have to go" (17; italics mine). In these quotes, it can be noticed that Puga speaks about her body in third person, marking her feelings of dispossession.

In addition to the unpredictability of the pinches, Puga reflects upon her inability to recognize her own body in the mirror. Puga does not discuss whether she is less beautiful than previously or not. Instead, when speaking about her physical modifications, she focuses her attention on her posture and on her

legs. The pinches, her physical image, and her walking handicap are normally stressed in the same phrase: "I see my person [...] propelling with the chair, with Pain in the right shoulder [...] it's that... it's not me. And to be sincere, I am not the one limping, bent and with the face rubbed" (62). Indeed, the walking disability is Puga's biggest feeling of dispossession of her body. Puga recurrently speaks about the operation that might enable her to walk again, the walking stick, the wheelchair and the desk chair (which she uses at home). The repeated references to the operation point out Puga's profound desire to use her legs again. Even if in some occasions she stresses that she does not want to undergo the surgery for it might entail new pains, she constantly discusses what the doctors say about the operation. Moreover, when Puga mentions the chairs and the walking stick, it can be noticed a strong feeling of dispossession of the body.

The descriptions of the chairs are marked by painful feelings of shame which, Kay Toombs explains, "are endemic among patients with disabilities" (1993, 85). In his analysis of the body in illness, Toombs argues with Sartre that the person experiences her body "as 'being-for-the-Other' [...] even if no one is actually looking at him" (1993, 85). Despite being alone, the person might be ashamed for he has "the sense that the others are viewing one's body in a negative fashion. Consequently, the sense of alienation from the body [...] is particularly profound" (1993, 85; italics in the original). In the passages where Puga describes the chairs, she looks at herself from the perspective of the other, she speaks as if she existed outside of her body. In addition, the painful shame can be noticed in the fact that whilst she attributes herself bad feelings, the chairs are labeled with positive characteristics: "The delicate chair goes on carrying something ignominious" (43).

Puga asserts that she feels bad about being in a wheelchair because walking is a "natural" human capacity (68). This loss of naturalness entails in Puga a feeling of shame and dispossession: she looks at herself from the perspective of the other (she speaks of herself in third person) and attributes to herself bad feelings. In the entry 23, she compares her inability to walk with a lame dog. In this passage, Puga links the dog with its body because she has the impression that the dog can master its limp. She transforms the dog's handicap into capability. In opposition, Puga delinks herself from her body for she is unable to use her legs as a "natural" human: "[The dog] masters perfectly its limp and soon its ability astonishes us [...] The chair has fearless traces, but it is out of proportion, almost in the realm of the grotesque, for there is a human figure settled there" (23-24). Seated on the chair, Puga feels grotesque, that is she feels that she distorts the natural (Merriam Webster Dictionary). She believes that her movements and, consequently her body, are not hers: "On the chair one moves less [...] Not naturally. Not like stretching an arm or stretching a leg. Not our

movements" (23). Far more than a "natural" capacity, walking is a daily life activity which guarantees the independency and survival of the person. Hence to be in a wheelchair leads Puga to an extreme state of dispossession. Puga mentions that she is no longer able to drive or swim, and that she cannot enter her studio or her house freely.

In addition to the chairs, one can notice Puga's feelings of dispossession of the body in her descriptions of the walking stick. In these entries, Puga objectifies her body. She describes the walking stick as "her telescopic arms" or an "extension of her arm." This objectification of the body, Kay Toombs explains, "results from a forced attention to physical function and the awareness of some impairment or other physical change" (1993, 75). Indeed, it is important to notice that although Puga is objectifying her arms in the descriptions of the walking stick, in fact, she is forcing her attention to her walking disability. Seated in the wheelchair, Puga cannot reach the pans in the kitchen or the objects on the floor, thus the walking stick is surmounting the incapacity of bending. This mastery of the body is what leads Puga to speak positively about herself, in opposition to the descriptions of the chairs: "the walking stick hoists the shoe—a thing that should be similar to a maritime maneuver—and places the stubborn object in your lap" (58).

The feeling of mastery can also be noticed when Puga describes how she makes the bed. Puga mentions the "list of materials" that she needs for accomplishing her task: one bed, two sheets, two pillows, one walking stick and one desk chair. In this entry Puga gives priority to the walking stick and describes it as "the extension of her arm." Whilst the chair only gives her access to "one side of the bed" (18), the walking stick enables her to reach the other side and extend the sheets. Puga asserts that the task sometimes "requires several intents and is a little painful" (19). Nonetheless, since the walking stick helps her to surmount her disability, she describes her movements with positive attributes: "Make your movements brief, soft, almost pleasurable. To make a bed can be like making a master piece" (18). Despite the optimistic descriptions of herself when speaking about the walking stick, in these passages the feeling of dispossession of the body is still evident: Puga speaks about herself in third person.

Until here, I have argued that the symptoms of rheumatoid arthritis provoked in Puga a feeling of dispossession of her body. In the first half of the book, this feeling hampers the configuration of an embodied subject. As Linda Fisher explains: "[The] 'normal' embodiment is construed not only in terms of appearance, but also importantly in terms of capability and functionality" (2010, 91). Feeling that she cannot control her body, Puga is prone to radically reject it or only partially accept it. On the one hand, Puga delinks herself entirely from her body referring to it as "the body" instead of "my body"; or referring to it as

an object which is not hers: “seated on the chair there is an ignominious figure.” On the other hand, when she accepts her body, it is done in a partial way for she objectifies it, pointing out her disability. I will continue my analysis showing that this feeling of dispossession also appears when Puga addresses the difficulties that she endures when trying to speak with other people about her pain.

Lacan explains that “first of all that which we have to present ourselves among the others [is] our body” (2004, 104; translation mine) but we also present ourselves through language for the self is a linguistic self (Lacan 1973). We speak with the people who surround us, we share our ideas, we have discussions,

*Pain resists language
because the words seem
to be too short to describe
one’s painful situation*

we interact with others through language. Elaine Scarry coincides with Lacan in the fact that the self is embodied in language (1987, 49) thus she argues that “whatever pain achieves, it achieves in part through its unsharability, and it ensures this unsharability through its resistance to language”

(1987, 4). Pain resists language because the words seem to be too short to describe one’s painful situation. When one explains to another person how one feels, there is the impression that the others cannot or do not understand. Since the self is embodied in language, the impossibility to get through to others also causes a feeling of dispossession. From being useful, the language becomes useless. The words, which previously helped the person to communicate and express himself, are no longer enough to express his feelings. In addition, Scarry argues that in the moments in which a person wants to express his pain there are two registers: the register of the person who is in pain, and the register of the person who is not in pain. On the one hand, the sufferer has the “certainty” that he is in pain because he is feeling it. On the other hand, the addressee, since he is not experiencing pain, can have no certainty.

In the first half of *Diary of Pain* the unsharability of pain appears explicitly when María Luisa Puga notes that she cannot share her pain with other people. In addition, the unsharability of pain is also addressed implicitly for Puga barely writes about how she interacts with other people, and when she does so, she always draws her attention to the fact that she is not walking. These passages are significant for they show how the unsharability of pain is related with the feeling of dispossession, hampering the construction of an embodied subject.

Puga stresses her incapability to explain her pain to other people in the entry 12, which is titled “When the others speak about him.” In this passage, of barely fourteen lines, it can be noticed that the person who has no pain might be dubious about other person’s pain (Scarry 1987). Puga fashions a conversation and

mentions two questions that the persons ask her: “Did it hurt you?” and “Right now is it hurting you?” (14). These questions are marked with uncertainty. If the question is in past tense, it means that the person is no longer in pain; if the question includes the adverb “right now” it opens the possibility that in the future the pain is gone. How to explain that pain is always there? How to express that one is certain that pain is always there? Puga finds herself at lost and, although she tries to explain how she feels, she has the impression that nobody understands her: “What a mood, people tell me, what a strength. I am surprised again. They become more unknown than Pain” (15; italics mine). In this passage, rather than affirming that she has the words to explain her pain, Puga depicts herself as a person who fails to express her pain, remarking on her feelings of dispossession.

The resistance of pain to language can also be noticed in the entry 29, which is titled “Specialized explanations.” In this passage Puga understands any medical explanation of her pain as futile. In this entry she reconstructs a conversation with a physician. Trying to be emphatic, the doctor explains his patient what rheumatoid arthritis is and why the “pinches” can be experienced in the whole body. However, Puga loses interest. Instead of acknowledging what the doctor tells her and how it helps her to understand her disease, she begins to deconstruct the medical terms, hinting that the conversation with the physician increases her feeling of dispossession of her body:

ANKYLOSING SPONDYLITIS.⁵ Wow! what a cute term, I wish I could have that. It makes me think, well, feel, those school erasers called ‘soft erasers.’ How they glided on the paper. How they vanished the trace of the pencil. That is exactly what Pain does [...] (28; capitals in the original).

However specialized, the medical explanations cannot give account of the pain that a person with rheumatoid arthritis undergoes. With the use of capital letters, Puga is emphasizing the absurdity of the medical term and, at the same time, pointing out the fact that she feels dispossessed of her body. Puga thinks that the pain that she experiences “erases” her body.

The feeling of dispossession of her body and the resistance of pain to language are highly accentuated when Puga reconstructs the discussions with the doctors about the possibility to undergo the operation. As I previously stressed, Puga deeply wishes to walk again and the surgery is a crucial mean to re-connect to her body. Nonetheless, she is part of a medical apparatus which, as Foucault

⁵ This term refers another kind of arthritis. It is not rheumatoid arthritis.

explains, blocks the possibility to create an empathetic relationship between patient and doctor. In his book *The Birth of the Clinic*, Foucault argues that in the medical appointments “doctors and patients do not occupy a place as of right; they are tolerated as disturbances that can hardly be avoided: the paradoxical role of medicine consists [...] in maintaining the maximum difference between them [...]” (2003, 9). Puga refers to the difference between patient and doctor vehemently. In these passages the impossibility to get through to the doctors and the feelings of dispossession that Puga endures can be traced. Puga barely mentions what she says during the visits to the doctors, pointing out that she finds it useless to explain how she feels. The medical appointment is the “unavoidable disturbance” to repossess her body. Furthermore, she only mentions the doctors’ negative attitudes towards her, specifically those ones which hamper her desire to walk:

Now you have the help of the wheelchair, you are not lacking of mobility. Why don’t you stay like that? [...]

—But... —I wanted to protest.

—Do your exercises, continue going to the pool and adapt your life (29).

In these passages, Puga gives little voice to herself; she barely relates what she answers or her rejoinders. Puga stresses the doctor’s disinterest or indifference towards her in order to point out her feelings of dispossession. But, I may ask again, while writing the book, did Puga also encounter the resistance of pain to language? Which others difficulties did Puga endure when trying to speak about her pain? I further develop these questions in the following section.

The process of writing: Pain as voice object a and matrixial link a

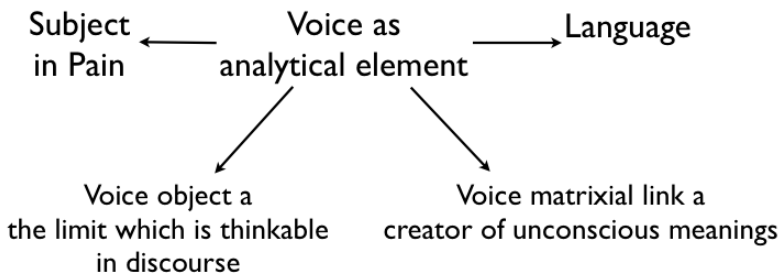
So far I have shown that rheumatoid arthritis provoked in Puga a feeling of dispossession. The pinches, the inflammation and her walking handicap entailed a loss of control of her body. In the first half of *Diary of Pain* the feeling of dispossession can be noticed in the way Puga speaks about her body: she dissociates from it or objectifies it. The feeling of dispossession is also present when Puga reflects upon the impossibility of getting through to others, either doctors or people who surround her, blocking the figuration of an embodied subject.

With *Diary of Pain*, Puga is precisely trying to surmount such feelings. As Molly Andrews notices, “Only when we can emplot our experiences [...] can we decipher meaning in the events of our lives” (2010, 153). Indeed, Puga never thought that pain was inexpressible for she had the desire to write a book about pain, and more precisely about her pain. In this section I show that Puga endured difficulty

to write about her pain, leading her to a moment of great anxiety and a fear of death. However, her desire to confirm herself as a writer led her to find new narrative tools and, at the same time, allowed her to cope with her feelings of dispossession and give a sense to her life. I will do so turning to Lacan's and Ettinger's concept of the voice as an analytical tool that can either point out an "impossibility of articulation in discourse" or create "unconscious meanings."

In his seminar on anxiety (2004), Lacan analyzes the constitution of the subject in the mirror stage—when the child sees her body and enters the linguistic system. In this seminar he explains a third element: the object *a*. For Lacan the object *a* is key in the constitution of the subject for it has the function to link the body with the language as well as the self with the language. Thus he considers that one of the modalities of the object *a* is the voice. Lacan did not fully develop the functions of the voice as object *a*, but this seminar paved the way to in-depth psychoanalytical studies about its characteristics.

In her article "Between Sound and Silence: Voice in the History of Psychoanalysis" Alice Lagaay explains that one of the functions of the voice as object *a* is to signify an "area of analytical impossibility [... the] voice is the empty placeholder that represents the limit of that which is thinkable or inexpressible in discourse" (2008, 60). The psychoanalyst Bracha Ettinger has also revised Lacan's concept of the voice. She argues that besides being an object *a*, the voice can also be a matrixial link *a*. In this modality, one of the functions of the voice is to open "unconscious meanings" (2004, 187). Ettinger explains that the voice can be an alternation between a matrixial link *a* or an object *a*. Thus while in some moments the voice has a predominant role as object *a*, other times it has a predominant role as matrixial link *a*. We can sum up these considerations in the following scheme:



From the 1st to the 36th entry: the apparition of the voice as object *a*

At the beginning of *Diary of Pain*, María Luisa Puga lays out her situation. In the first entry "The form", Puga centers her attention on language, on the possibility

to describe and define what she feels and how she feels. In this entry, Puga tries to give form to her feelings: "It's itchiness, discomfort, impossible postures. It produces the feeling that the body is not steady. It's an unavoidable company [...]" (9). In the following entry, "The space", Puga centers her attention on her body and she mentions the word pain. Puga introduces her self, her body and pain: "We, my body and I, understand that the space is no longer us; it's neither of pain. And we must learn to share it" (10). This is the quest of *Diary of Pain*, how to explain what am I feeling? How to deal with this constant feeling of dispossession? How to make sense of life with this body which is no longer mine?

Facing this situation, the voice as object *a* appears. Puga introduces two characters Pain and the writing. This objectification of pain and language, Elaine Scarry explains, is part of the process to cope with a painful situation: "pain [...] becomes an intentional state once it is brought into relation with the objectifying power of the imagination: through that relation, pain will be transformed from a wholly passive and helpless occurrence into a self-modifying and, when most successful, self-eliminating one" (164). In Puga, these characters are analytical tools, they are a form to represent the limit of that which she can think or understand.

The character Pain appears in the third entry, playing the role of an empty placeholder. Conceived as a person, Puga aims to describe his characteristics and his attitudes towards her in order to "recognize it, understand its height, its volume [and...] enclose it" (13). With this character, Puga tries to fill in the placeholder and to deal with her feelings of dispossession. She attempts to recognize and understand how she feels, and comprehend her new life with rheumatoid arthritis.

The writing appears in the entry 17 and it has two roles: to set out once again Puga's feeling of dispossession, and to reinforce the function of Pain as an empty placeholder. Whilst Pain has predominance with the suppression of the definite article (the), and the capitalization of the letter P, the writing has little importance with the smaller case w and the permanence of the definite article. Puga tries to construct a clear image of Pain, describing his personality and physical attributes. The writing instead remains an empty character. Puga never says what she looks like, what she does or what she likes. The writing is a sign of Puga's incapacity to give sense to her life. In the book, the writing cannot explain Puga's new situation: "I don't know what it means to be healed [...] That's why I say the writing because she is the one who cannot find the words to speak about a possible healed reality" (20). The writing as an analytical tool reinforces the idea that Pain represents the limit of that which is thinkable. Thus the writing disappears after the entry 35.

In these entries (1-36), Puga tends to be objective, methodic and analytical. The diary is formed like a sort of inventory. The title of the entry serves like a label of the content. Puga offers descriptions (the presence, the maliciousness) and classifications (types of mornings, the difference between melancholy and depression). In the entries, Pain appears as the other. His characterization varies but it is marked by a sentiment of rejection: he is laconic, misogynist, skinny, dark, the intruder, and a knight. He is a mute companion: "to carry Pain on one's back is like going out to nobody's land... well it is like going to a land that is of everybody except of oneself" (22). Although Puga wants to enclose Pain with her descriptions, Pain is only playing the role of voice object a: it is signifying a limit. Pain points out Puga's impossibility to understand her feelings of dispossession and give sense to a life with rheumatoid arthritis: "It's the lack of words [...] A moment of suspension in the vacuum. The vacuumed sense of the words." (20-21) This suspicion that, despite writing, Puga is neither understanding her life nor coping with the way she feels leads to a state of extreme anxiety and a fear of death.

The entry 37: the transition from voice object a and voice matrixial link a

Lacan argues that when a person feels that his body "escapes from him" a sentiment of anxiety can emerge. In an extreme point, this anxiety can be a fear of death (Breton 1995, 36-37) for "the subject is in relation with his lack" (Lacan 2004, 271; translation mine). The person feels that he can neither exist through his body nor through language. Paradoxically, the lack is the only thing which is present.

After the disappearance of the writing and the confirmation of Pain as object a moment of extreme anxiety can be noticed in the entry 37, called "There are worse things than prison." Puga begins the entry saying that she has not written for a long period and that Pain is looking at her. Pain is there as object a, he is the unthinkable. Thereafter the vacuum reappears: "I am back, well not exactly that, I am not back. I am here, but in the vacuum [...] All I can do is to compare it [the vacuum] with the anesthesia, it's like being anesthetized, not dead, only anesthetized, it feels so weird" (37). Puga relates such vacuum to the fact that the operation might not take place. The vacuum is worse than being in prison because it is more than isolation, the vacuum is a suppression of words, the ones that a writer should be able to master.

Indeed, Puga has been writing a book about pain however she is terribly doubtful that she can find sense in her life. It is not coincidental that Puga figures her situation as an anesthetized body. As Elaine Scarry explains, whilst in

normal conditions the self makes herself present through language, “in death the body is emphatically present while that more elusive part [the language] is so alarmingly absent that heavens are created to explain its whereabouts” (44). Puga underlines the fact that the anesthesia is not a total suppression of life for the writer can feel. However the anesthesia is also a state mimetic of death. If it not were for the vital signs, one could think that the person who is anesthetized is dead for the body is emphatically present while the language is alarmingly absent.

Furthermore, it is important to notice the change of the description of the vacuum. In the first instance, it is a lack of words, a loss of the linguistic self. In a second moment, it is like being anesthetized, a lack of the body. Hence when Puga feels that she is neither able to give sense to her life nor cope with her feelings of dispossession, she thinks that she is completely dead.

Pain is the object a. It is the empty placeholder. It represents the limit of that which can be understood in discourse. Nonetheless there is another function of the voice: it can be a matrixial link a and create “unconscious meanings.” The function of the voice as matrixial link a was gestated since the apparition of Pain. However it was not so evident, in the first section the voice as object a was predominating, and simply pointing out the limit. Despite Puga's descriptions and attempts to enclose Pain, the words lose sense until they become a vacuum in the entry 37. In this situation, the voice as matrixial link a appears strongly:

Pain didn't understand [...] Shut up, I said to him, I am going to try to explain: we were following the steps, these ones were marked, who knows by who but they were marked. It was like following a numbered path, very clear, although no one could see the total design, and suddenly the path was cut... no, it's very radical, the path was deflated. All you had walked just vanished. You could no longer see the line or the numbers. That, my dear Pain, is called vacuum [...] Pain looks at me astonished. He has me in front of him. He doesn't know what to do (37; italics mine).

In this fragment, Pain as matrixial link a represents a new analytical tool, which can be noticed in two changes. First, Pain is no longer the rejected other, but he is the “dear”. Second, this character is not a mute companion, but someone with whom Puga can talk, and in this dialogue an “unconscious meaning” emerges. While Puga tries to explain her feelings to Pain, the figuration of the vacuum changes again. Pain as matrixial link a transforms the vacuum into action. The author is in the vacuum but she is no longer anesthetized, she can speak and (meaningfully) walk. Puga perceives herself moving, and with this movement she little by little begins to give sense to her life and cope with her feelings of dispossession. Puga closes the entry saying that going back to the diary was “an

act of health” and that she wants to recuperate the “perspective” (37) of her life.

What enables the predominance of the voice as matrixial link a instead of object a? Ettinger explains that the alternation between one function of the voice or another is not systematic, and one cannot determinate when is going to happen. Nonetheless she stresses that “female subjects have double access to it [for] they experience the womb [...] whether they are mothers or not” (2004, 143). Puga experiences the womb in the process of creating, as she later states in *Diary of Pain*: “the postnatal depression [...] is what you feel when you finish a book” (84). In my view the desire of positioning herself as a writer activated in Puga the function of the voice as matrixial link a. Puga thought of herself as a writer and she considered that rheumatoid arthritis was a new challenge. She also believed in the force of literature and the diary, as she argues in her *What Happens to the Reader*. In this essay, she comments on the *Diaries of Giovanni Papini* saying: “It’s amazing to see how he works with tenacity [...] despite his physical handicaps. He doesn’t stop reading. He doesn’t know to stop writing. He is a writer every single minute of his life” (1991, 136). Puga wanted to create the same impact in her future readers, but in order to have future readers, she had to write. She had to cope with her feelings of dispossession and go back to the diary. She had to give birth to the book and position herself as a writer for, at the end, that was the most important goal of her life.

The voice as matrixial link a: plays, irony, and the placement in the here

After the entry 37, where Puga imposes her speech over Pain, the relationship with this character takes a turn. Pain becomes a character that can hear and talk. Puga stops describing Pain as the other (intruder, laconic, and misogynist) and she begins to speak with him. In addition, there is also a change in the title of the entries. While in the first part they are labels: “The space”, “To wait”, “Time and Pain”, “The mornings”, “The writing demands”. In the second part, they tend to be like a fragment of a dialogue: “Do not laugh, Pain,” “Hey!,” “I miss things, Pain,” or “We are going on a trip, Pain.”

In this point it is important to make a remark. As I mentioned in the beginning of this essay, the oral narrative is characteristic of Puga, not only in *Diary of Pain* but also in other books. In *Diary of Pain* the difference between the first entries (1-36) and the rest of the book is the addressees. In the first part Puga only speaks to someone else. Her methodic descriptions of Pain and of her feelings are addressed to another person. In the second part, she speaks to someone else and also to Pain: “How could I endure so much pain? I say it quietly, very quietly, because I don’t want a discussion with Pain” (62). Pain as matrixial link a does

not activate a new mode of writing, Puga respects her own literary voice. Nonetheless Pain as matrixial link a does pump up new analytical tools.

On the one hand, the voice as matrixial link a poses a suspicion on language, and on the other hand, creates “unconscious meanings.” Following Ettinger’s psychoanalytical theory, Griselda Pollock identifies two analytical tools: to play with the words and irony (21, 2006). Apart from these ones, in *Diary of Pain I* also identify the “suppression of judgement” and the “HERE”. These techniques were already present in the beginning of the book, but they were not so marked. In this section I show some of the moments in which the voice as matrixial link a appears in *Diary of Pain* and how they construct an “unconscious meaning.”

To play with the words

Pollock explains that if one wants to stay beside a traditional discourse and create new meanings one can invent neologisms or play with the words (21, 2006). This analytical tool is not so enhanced in Puga, however the entry 59 exemplifies this procedure. Puga titles the entry “La quebradita.” This one is a dynamic traditional dance from Sinaloa (Mexico), where Puga spent part of her adolescence. The writer is using this dance to allude to her situation for “quebradita” is the female diminutive of the adjective broken. Nonetheless the title is not a label but a motif. In the entry, Puga does not describe her feelings, “la quebradita” serves as a pretext to narrate a scene and play dynamically with the words: “Pain dances like crazy, even if he really can’t dance. I love him because he dances more with the fingers than with his body” (60). Pain as matrixial link a plunges dynamism into the narrative and Puga begins to change the spelling of the words. She modifies the words “cadera” [hip] and “krack” [Spanish onomatopoeia of crack], marking that the hip causes her more problems. In addition she associates the word “encementada”⁶, an adjective that alludes to her hip, with planes, Mexican parties and the corruption of municipal governments.

In this entry, “la quebradita” creates meaning because it explains Puga’s situation, but not in a traditional way. Puga no longer tries to label her feelings or just focus on them, instead she plays with the words. This play helps her to express her feeling of dispossession, and at the same time to cope with her pain, for she focuses her attention on other features and criticizes the poor condition of Mexican towns.

6 Covered with cement.

Irony

In her book *Irony*, Claire Colebrook asserts that “irony is both a figure of speech—saying one thing and meaning another—and an attitude to existence, in which the ironic subject adopts a position of scepticism and mistrust in relation to everyday language” (2004, i). This analytical tool is most recurrent in the second part of *Diary of Pain*. While in the first entries Puga tried to explain carefully which was the form, what does it mean to wait and which was the difference between depression and melancholy, in the second half she expresses her feelings ironizing the character Pain. In an individual form, the use of irony shows Puga’s mistrust on language: perhaps the words cannot accurately express what she feels. Nevertheless, the recurrent use of this rhetoric figure shows her trust in language. It is important to notice that, in the second half, Pain is constructed through a series of ironies. These ones create as well a series of meanings which, gathered together, enable Puga to understand her feelings of dispossession.

Puga also speaks about her depression, her “blue mood” or about how the pills make her feel sick. Nevertheless she is less methodic and she normally uses irony. Pain as matrixial link a makes her narrate new stories, giving her a tool to express in different manners the way she feels. The words, which initially became a vacuum, acquire new senses and are meaningful: “I am not only with Pain. I am with my partner, who hasn’t been mentioned because, as Borges says: we know that the Koran is an arabic book because it never appears the word camel” (50; italics in the original).

The diversity of the situations and the comic feature of the irony eliminate the monotony and the vacuum, creating a sense of life for Puga. Puga is writing, she is inventing stories, situations, little adventures. She begins to be more optimistic and to speak about the way she adapts her life. For instance, she describes with technical terms (pulleys, harness, hoists) the mechanism that her partner constructs to plunge her into the pool, and she ironically concludes: “Isn’t it brilliantly simple?” (53). In this entry Puga does not deny her feeling of dispossession, finally the mechanism substitutes the use of her legs. However Pain as matrixial link a gives her the opportunity to look at her life with a new perspective: “[When I am in the pool] the dogs and Pain look at me open-mouthed” (59).

Suppression of judgment and the placement in the here

Pain as matrixial link a offers Puga a new analytical tool: the “Suppression of judgement. Do not qualify, do not try to explain anything. Above all do not compare” (56). This analytical tool projects a new characterization of Pain. Instead giving attributes to Pain, Puga suppresses them: “[Pain] I know that you are neither

a reader nor a humanist, and that you are neither classic nor postmodernist. I know that you are neither cool nor against. I know that you are not anything but that what you are" (73; italics in the original). Pain as matrixial link a is something whose meaning cannot be directly described in language: I know you are not. At the same time the series of negations creates unconscious meanings for it leads to the conclusion: Pain you are.

We can also notice these attitudes in the play of words and in the irony. As Colebrook explains "The difference between irony, say, and metaphor is that other figures of speech make a comparison, contrast or likeness while irony invokes an absent or hidden sense" (2004, 23). The irony and the play of words permit Puga to focus in the here and now of the words, in the meaning that they are creating in the entry. Therefore Pain as matrixial link a can acquire as many ironic or playful descriptions as possible. Pain does not have to be defined or catalogued. His meaning is always underneath the literal sense of the words. Each irony and each play of words pumps up that unconscious meaning. Pain is no longer something that should be enclosed, but something that creates meaning in irony and in the succession of negations "Pain you are not."

Pain as matrixial link a is placed in the present with no comparison between a past characterization or a future characterization. He gives Puga as analytical tool the HERE. Puga neither judges Pain nor qualifies him. The new perspective that Puga adopts is, ironically, the present. Puga recurrently says the word HERE (with capital letters). She places herself in the day and the moment in which she is writing. The meaning of Pain as well as the sense that Puga's life can have is the HERE.

In entry 82 it can be noticed that Puga undergoes a new state of extreme anxiety. This time Puga does not mention that she is in prison, in a vacuum, or that she feels anesthetized. Instead, she moves, reflects on the condition of the country, and tries to place herself in the HERE. The title is "Ok, let's talk." In this entry Puga accepts that she is afraid of losing more capacities, that she is afraid of dying. The dispossession of the body is leading her to an extreme state of anxiety, to the fear of death.

About death who can tell anything? [...] And about my fear you [Pain] will insist in the boat HERE. Leave yourself be, the things go over by themselves [...] You will say all this, you are saying it while I am writing because you, Pain, have no age, no motherland, no mother, no father. And you say to me that I should find my place in the here and let myself be; that in this Day of the Dead eve.⁷ I should let myself be, but that

⁷ The Day of the Dead is a Mexican holiday celebrated the second of November. According to the tradition, in this day Mexicans go to the cemetery and sing on the tombs. The death

doesn't work for me. Maybe it works for you, so go on, sailor. [Adelante, navegante]" (79; italics mine).

The feelings of dispossession of the body cannot be surmounted. Although Puga has new analytical tools to understand her feelings and find a sense of her life, this does not entail that she can fully regain mastery over the body. For a patient with rheumatoid arthritis the body is the everyday surprise. Where am I going to feel pain? Which new handicaps will I have? How will I have to adapt my life? Rheumatoid arthritis is a constant negotiation with the body, and also with the words. The Day of the Dead which is supposed to be joyful, ironic, and a suspension of the fear of death, turns out to be exactly the opposite for Puga. In the entry a profound sense of desolation can be perceived, and a new voice object appears: death. Pain as matrixial link cannot create that "unconscious meaning" (perhaps the very limit is death), but it gives her an analytical tool to surmount it: the HERE. Certainly, Puga does not seem to be completely convinced, however she closes the entry with a discrete play of words, with a rhyme: adelante, navegante.

Puga continues writing *Diary of Pain* with the attempt to position herself in the HERE and do not qualify. The task is not easy. Puga addresses her feelings of dispossession until the end of the book. Nonetheless there is certainly a change in the way Puga speaks about her body and how she projects her use of language when she meets other people. I will show in the following section how these changes helped Puga to depict herself as a writer of pain.

The writer of pain: the figures of disembodiment in the last part of *Diary of Pain*

Towards the end of the book, when the voice matrixial link is more present,

becomes a female character who is awkward, funny or non talented. Mexicans give chocolate or sugar skulls to their friends. In addition people write "calaveritas", poems in which the writer ironizes the way her friends are going to die.

For a patient with rheumatoid arthritis the body is the everyday surprise. Where am I going to feel pain? Which new handicaps will I have? How will I have to adapt my life? Rheumatoid arthritis is a constant negotiation with the body, and also with the words

the text contains less descriptions of the body. Puga still complains about the pain in the joints and she continues to remark on her walking handicap. However there is a subtle change in the way she refers to her body and to her walking disability. Certainly, there is a figuration of a disembodied subject, nevertheless this subject is trying to surmount a painful situation.

Instead of describing the chairs, Puga narrates a story and depicts herself as confined to a wheelchair. Puga continues to feel ashamed of her walking disability for she speaks of herself in third person and attributes to herself bad feelings. Nonetheless she does not objectify herself: “[In the beach] Even the bureaucrats, my dear Pain, look more fresh than you. And you should not care at all, look that the person who speaks is in a wheelchair that refuses to walk on the sand” (82). Furthermore, Puga’s hands are no longer “telescopic arms” with a walking stick. Her hands are the ones of a writer who either uses the computer or tries to cope with the pain and write in the notebook: “Don’t grip my hand. That won’t change my decision. My letter might be twisted and I may drop one or another tear” (86). Puga continues to mention her feelings of dispossession nevertheless she depicts herself as person who is able to speak and to write about pain.

Puga dedicates six entries to recall a conference of writers that she attended: “The territories of violence.” In these passages Puga mentions that the pain makes her feel uncomfortable during the sessions and, in one occasion, it forces her to abandon the room. Nonetheless Puga actively reflects upon what is said during the conference: “The poets were kind of aggressive. The poets, Pain, more than the narrators. They are right. They have the role, more than the narrators, to speak about violence, but also, Pain, skinny and clumsy, you are not violence” (71). Puga stresses that pain is not violence, and whilst she acknowledges that the poets have to write about violence, she does not cede them the right of speaking about the feeling of pain.

Puga depicts herself not only as writer in pain, but as writer of pain. In the entry 66, she alludes to her literary courses: “I remember an exercise that I use in my creative writing workshops: ‘Someone touches your shoulder; you turn and...’ I see Pain [...] Mmm there’s nothing to do, buddy [Pain], do what you have to do” (65). In this entry, Puga mentions that she is suffering, but she also stresses that she is a writer of pain. Another example is the entry 87, where she invents a fictional story. In this passage she uses her colloquial style and orality vehemently, and she only mentions that she feels pain in the joints in the last sentence. Puga writes that she was on the beach and needed to go to another town, but Pain decided to stay. When she came back, Pain was sunburned:

when we saw you [Pain] weaken on the hammock, disheveled and red as a shrimp, I thought: Gosh, he is sunstroke! [...] To see Pain so red and eating lobster was kind of cannibalesque [sic]. I gave him a cream and told him: Easy, you are not going to die. / Who can guess what night he had. I only had pain in my knees, nothing of the other world (83).

The ability to use the words to speak about pain is also noticed in the passages where Puga reports meetings with other people. Towards the end of the book, Puga mentions two different conversations: one with a woman that she meets in a bathroom, and another with a doctor. In these passages, which are no longer than eight lines, Puga gives voice to herself. She does not only mention what the other persons said, but she also mentions what she answered. In addition, it is important to notice that she introduces the irony. In the scene of the bathroom, Puga says that the woman asked her why she was in a wheelchair. Puga was trying to explain but the woman constantly interrupted her. Thus Puga ended the conversation with an irony: "But it's not that bad, I had jumped⁸ all I wanted" (69). In the entry 91, Puga discusses the probability of the operation and relates the opinions of the doctors. In this passage, the difference between patient and doctor is still addressed, showing Puga's feelings of dispossession. Nonetheless, Puga also gives voice to herself, reproducing her rejoinders to the doctor:

— [Doctor] Why you want to walk? You will still feel pain in the feet [...] anyway, look at the color of your palm [...]

— You see, doctor, the point is that I am of blue blood and you aren't (86-87).

Despite the feeling of dispossession, in these passages Puga explicitly depicts herself as a subject who is having control of her words and of her speech. These entries show a writer who has the words to answer in uncomfortable situations. While at the beginning of the book Puga was the painful and silent character, in the last part she is happy to say what she answers to people that cannot understand her.

Puga mentions that she misses her handwriting and the times when she could swim, run and go to the beach by herself. Nonetheless she is actively using the words to construct an image of herself as a writer: "I have always enjoyed to write with my hands and see how I fill in the lines at the same time that I tell what I want to tell, but now I do it in a slow manner" (90). Just before the end, in the entries 98 and 99, Puga asserts that she uses the computer to write

⁸ Puga uses "brincotear," a colloquial expression for "jumping".

new stories which could or could not dwell with suffering. Nonetheless, in the last entry she emphasizes that in *Diary of Pain* she is speaking about the experience of pain:

“100. Anyway / This is what pain is, everyday” (92).

Conclusion

To construct an embodied subject when one undergoes a feeling of dispossession of the body is not an easy task. For Puga it was difficult to forget that once

Since the embodiment depends on the physical capacities and abilities, Puga never manages to surmount her feelings of dispossession. Nonetheless the desire to position herself as a writer forced Puga to write about pain, a feeling which has been largely affirmed as inexpressible and incommunicable

she was completely independent and had the capacity to walk, jump, swim, drive and write without pain in her hands. Since the embodiment depends on the physical capacities and abilities, Puga never manages to surmount her feelings of dispossession. Nonetheless the desire to position herself as a writer forced Puga to write about pain, a feeling which has been largely affirmed as inexpressible and incommunicable.

In the first section, “The body begins to be in pain”, I analyzed how the symptoms of rheumatoid arthritis provoked in Puga a feeling of dispossession of the body, hampering the construction of an embodied subject. Puga frequently speaks about herself as if she existed outside of her body, she objectifies her body, attri-

butes it bad feelings, or speaks of it in third person (the body instead of my body). Furthermore, her feelings of dispossession are also noticed when Puga reports conversations with other people. In these passages, Puga explicitly represents herself as a passive character who cannot communicate her pain to other people.

In the second section, “The process of writing”, I have shown that, despite her desire to write, Puga did endure some difficulties when trying to express her pain and give a sense to her life with rheumatoid arthritis. I have argued that the character Pain plays the role of voice object a and matrixial link a. In the first part of the diary Puga tries to be methodological and to enclose the character Pain with her descriptions. Nevertheless the procedure is not fruitful and in the

entry 37 Puga undergoes a great feeling of anxiety, fearing death. In this moment Pain as voice matrixial link a activated new analytical tools: Puga begins to speak with Pain, and she plays with the words, uses the irony and tries to place herself in the HERE. These tools enabled Puga to continue writing about her pain.

In the third section, "The writer of pain", I noticed that in the last part of *Diary of Pain* there are less descriptions of the body. However the feeling of dis-possession can still be traced. Puga continues to speak as if she existed outside her body, and she stresses that she misses performing some activities, especially walking. Nonetheless she explicitly depicts herself as an active subject who surmounts a painful situation. When she reports the meetings with other people, she gives voice to herself. She mentions the ironic answers that she gives when the people do not let her talk about her feelings or cannot understand her pain. Furthermore she speaks about her trips, her literary workshops and the literary conference that she attended, positioning herself as a writer of pain.

The publication of *Diary of Pain* confirms María Luisa Puga's will to position her self as a talented writer. Although at the beginning of the book she represents herself as a quite and passive character, at the end she depicts herself as an active narrator who has a power of speech and is sure about the meaning that her words are creating. Gathered together, the one hundred entries which constitute *Diary of Pain* present a writer with pain, but more importantly a writer who, with her whole body, speaks of pain. Indeed, given that Puga underwent a feeling of dispossession of her body, she does not explicitly constructs an embodied subject. On the contrary, she is prone to reject her body. Nevertheless, the last entry, "Anyway / This is what pain is, everyday", alludes to her 1990 essay "With a Whole Body", where she concludes: "Anyway, the space of writing is in oneself" (56). The similarity of the phrases assert that she was writing *Diary of Pain* with her whole body. This body is not visible, but it can be heard. In each letter, in each word she was embodying her writing with her own literary voice.

References

- American Occupational Therapy Association (AOTA). "Companion to the AOTA Classification Codes for Continuing Education Activities." 2009. www.aota.org.
- Andrews, Molly. "Beyond Narrative: The Shape of Traumatic Testimony." In *Beyond Narrative Coherence*, edited by Matti et al. Hyvärinen, 147-166. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2010.
- Arias, Luis Martín. "El Lenguaje y el Mundo. Consideraciones en Torno al Relativismo." *Trama y Fondo: Revista de Cultura*, no. 23 (2007): 15-30.
- Arthritis Foundation. "What is Rheumatoid Arthritis." 2013. <http://www.arthritis.org/conditions-treatments/disease-center/rheumatoid-arthritis/>

- Braidotti, Rosi. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. 2nd ed. New York: Columbia University Press, 2011.
- Breton Le, David. *Anthropologie de la Douleur*. Paris: Éditions Métailié, 1995.
- Casaregola, Vincent. "The 'exact location of the voice': Walter Ong and the 'embodiment' of discourse." *Proceedings of the Media Ecology Association* 10 (2009): 65-70.
- Cixous, Hélène. "The Laugh of the Medusa." *Signs* 1, no. 4 (Verano 1976): 875-893.
- Colebrook, Claire. *Irony*. London and New York: Routledge, 2004.
- Ettinger, Bracha. *The Matrixial Borderspace*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2006.
- Fisher, Linda. "Feminist Phenomenological Voices." *Continental Philosophy Review* 43, no. 1 (2010): 83-95.
- Foucault, Michel. *The Birth of the Clinic*. Translated by A.M. Sheridan. London: Routledge, 2003.
- Irigaray, Luce. *Speculum de l'autre Femme*. Paris: Éditions de Minuit, 1974.
- . *Speculum of the Other Woman*. Translated by Gillian G. Gill. New York: Cornell University Press, 1985.
- Lacan, Jacques. *Le séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- . *Séminaire X: L'angoisse (1962-1963)*. Paris: Seuil, 2004.
- . *The Ethics of Psychoanalysis 1956-1960*. Translated by Dennis Porter. New York: WW Norton and Company, 1997.
- Lagaay, Alice. "Between Sound and Silence: Voice in the History of Psychoanalysis." *E-pisteme* 1 (2008): 53-62.
- López, Irma. "(Re)composición del Cuerpo/ Texto en Diario del dolor." *Anuario de Letras* 44 (2006): 233-253.
- Pfeiffer, Erna. "María Luisa Puga, una Conciencia Descentralizada." In *Negociando Identidades, Traspasando Fronteras: Tendencias en la Literatura y el Cine Mexicanos en Torno al Nuevo Milenio.*, by Vervuert Verlag, 85-98. Madrid and Frankfurt: Iberoamericana, 2008.
- Pollock, Griselda. "Introduction. Femininity: Aporia or Sexual Difference?" In *Matrixial Borderspace*, by Bracha Ettinger. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press, 2006.
- Puga, María Luisa. *De Cuerpo Entero*. México, DF: UNAM-Ediciones Corunda, 1990.
- . *Diario del Dolor*. México, DF: Alfaguara-Universidad del Claustro de Sor Juana-Conaculta, 2004.
- . "El Escritor que Uno Quería Ser." In *Ruptura y diversidad*, edited by Hernán Lara Zavala, 15-19. México, DF: UNAM, 1990.

———. *Lo que le Pasa al Lector*. México, DF: Grijalbo, 1991.

Real Academia Española. RAE. n.d. www.rae.es.

Scarry, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1985.

Toombs, Kay S. *The Meaning of Illness: A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993.

Zaldívar Vallejo, Gloria. "La Construcción Novelística de María Luisa Puga." *La Experiencia Literaria*, no. 14-15 (2007): 131-137.

Lisa Blackman*

Embodiment and Voice Hearing

Abstract | This article will reflect on almost twenty five years of working on issues that the phenomenon of voice hearing present to scholars interested in embodiment and mental health. My interests stem from my personal experience of living and growing up with a mother diagnosed with severe mental health difficulties, and how my understandings have developed from my long-standing collaborations with the *Hearing Voices Network* (HVN). The article is situated within issues that emerge from British psychiatric culture, but I hope that the reflections will provide important sites, links, concepts and practices that might help those working in the area of body studies within more transnational contexts to further shape and develop their own analytic and critical practices. The discussion will centre on the practices of a psychiatric user-movement, the *Hearing Voices Network*, that provide a radical challenge to the alignment of body, culture and identity in the production and understanding of psychopathology and specifically the phenomenon of voice hearing. The article will consider the importance of affectivity, relationality and embodiment in understanding the relationship between the performative injunctions of bio-psychiatry, the transformative practices of the *HVN* and the production and transformation of subjectivity.

295

Keywords | Hearing voices – socio-anthrop-psycho approaches of embodiment – subjectivity, trauma and entanglement – psychopathology

Introduction

THIS ARTICLE WILL reflect on almost twenty five years of working on issues that the phenomenon of voice hearing present to scholars interested in embodiment and mental health. My interests stem from my personal experience of living and growing up with a mother diagnosed with severe mental health difficulties, and how my understandings have developed from my long-standing collaborations with the *Hearing Voices Network*. The article is situated within issues that emerge from British psychiatric culture, but I hope that the reflections will provide important sites, links, concepts and practices that might help those working in the area of body studies within more transnational contexts to further shape and develop their own analytic and critical practices. The discussion will

** Goldsmiths College, University of London, Gran Bretaña.

E-mail: l.blackman@gold.ac.uk

centre on the practices of a psychiatric user-movement, the *Hearing Voices Network*, that provide a radical challenge to the alignment of body, culture and identity in the production and understanding of psychopathology and specifically the phenomenon of voice hearing. The article will consider the importance of affectivity, relationality and embodiment in understanding the relationship between the performative injunctions of bio-psychiatry, the transformative practices of the *HVN* and the production and transformation of subjectivity. Before I discuss the important theoretical and analytic issues that arise from considering embodiment in the context of voice hearing, I want to turn to the practices of the *Hearing Voices Network*, and the radical reconfiguration of voice hearing that has been shaped, developed and lived by voice hearers, and which is entering a new phase in present contexts and formulations.

The Hearing Voices Network

The *Hearing Voices Network (HVN)* is an international network of alliances between service users, professionals and families, carers and friends of voice hearers, which originated in the Netherlands and is linked to the pioneering work of two Dutch psychiatrists, Marius Romme and Sandra Escher (Romme and Escher 1993) and brought to the UK by Paul Baker, chair of Intervoice in 1988.¹ The beginnings of the network are linked to the appearance of Marius Romme with one of his patients, Patsy Hague on a popular Dutch television programme. She talked about her experience and theory of why she heard voices. This was based on her reading of a theory of bicameral consciousness written by the maverick psychologist, Julian Jaynes (1976). The response to the programme was overwhelming with over seven hundred voice hearers contacting Romme. He established that there were many people who heard voices who had never been in touch with psychiatric services. Romme's interest shifted to a focus upon the kinds of non-psychiatric explanations and coping strategies these individuals had developed to manage their voices. The hearing of voices is generally regarded as indicative of mental illness. Indeed, such an interpretation is central to the diagnostic systems of psychiatry and to most psychological forms of treatment. The evidence that emerged suggested that hearing voices is far more common than believed, and that those who develop non-psychiatric expla-

¹ Paul Baker was a support worker based in Manchester who attended a conference in Trieste in 1988, which was called 'The Question of Psychiatry', sponsored by the World Health Organisation. It is here that he heard about Patsy Hague and Marius Romme. As well as bringing the *HVN* to the UK's attention he also founded Intervoice, an international alliance of voice hearers, friends and trusted professionals. Information can be found at <http://www.intervoiceonline.org/>

nations of their voices may live with them very well. This information formed the basis of the aims and mission of the *HVN*. I started my research with the *HVN* back in the early nineties in Britain when a few committed voice hearers, many of whom are now sadly no longer with us, focused their energies, labour and passions on setting up the first hearing voices group in Manchester, run purely on a charitable basis, and with the aim of creating an alternative to what was being offered within psychiatry. It is easy with hindsight to feel nostalgic for that time, which I experienced as one of intense camaraderie and attempts to work across differences of class, race, gender and sexuality, but I remember feeling full of hope that the possibility of different futures for many living with severe mental health difficulties might be possible.

At that time the network had very clear aims and regulations which governed how relationships between voice hearers and professionals might be enacted. The aims of the network were to create the conditions through which individuals might develop effective strategies for managing and coping with their voices. A key site for this development was the self-help group that was run *by* and *for* voice hearers and which eschews the usual professional/user relationship. Voice hearers were considered experts-by-experience, who given appropriate support would be able to explore and find their best strategy for self-management. The bio-medical model, although not rejected or opposed outright, was offered as simply one possible way of enacting one's identity as a voice hearer. One might argue that the network is illustrative of the consumerist ethic that besets the management of health in advanced liberal cultures (Giddens 1991; Stacey 1997). However, although plurality described the ethos of the *HVN*, the constraints and limitations of biomedical discourse are central to the kinds of reflexive relationship engendered within the network.

My research combined an ethnography incorporating voice hearer's narratives about their own lives and voices; a genealogy of how voice hearing had emerged within psychiatry to be considered a fundamentally pathological phenomenon; set within the context of work on embodiment and critical psychology to help me understand the theoretical and analytic issues at stake. This research was written up in a book, *Hearing Voices: Embodiment and Experience* (2001), and represents a historical account of the emergence and shaping of the *HVN* throughout the 1990's, which I primarily understood through Foucauldian work on ethics and techniques of the self (1990), and work on cultural embodiment drawn from anthropology (particularly the work of Thomas Csordas 1994; 2002) and feminist work on the body (see for example, Franklin 1998). The book focused on the key techniques that the *HVN* were encouraging and supporting voice hearers to adopt, which in my experience, and those of many voice hearers, were producing profound transformations in subjectivity and

embodied experiences of voices. As I have already argued at length elsewhere in relation to these practices, they challenge the presumption of biological psychiatry, which primarily works on the presumption that talking to the voice hearer about their voices will reinforce a reality which is linked to biochemical disturbance. Where psychiatric practice tends to work *against* the voices, this is in contrast to the *HVN* who work *with* the voices. Rather than dismiss or deny the voices, the *HVN* encourage the voice hearer to accept and focus on the voices, to listen to and interact with them in particular ways.

At the time of my research voice hearers were encouraged to engage in certain activities and practices of the self to focus on the voices. This included writing them down, recounting them within the context of the self-help group, repeating them aloud to oneself and others and sharing them with trusted others. Ron Coleman, a voice hearer and later co-ordinator of the *HVN* in Britain and Mike Smith, a psychiatric nurse, worked together to produce a manual to help voice hearers in this endeavour. The manual was designed to help voices hearers to work with their voices in order to transform their felt, bodily, lived experience of the voices (Coleman and Smith 1997). The manual functioned as a technology for self-production encouraging the voice hearer to understand, contextualize, organize, accept and work with the voices. The workbook was divided into sections that materialise the different elements into a systematic, routine writing practice. The manual acted much like a confessional tool. It enabled individuals, by their own means, or with the help of a trusted friend or professional, to rethink and relive their experience of voices. The hearer is introduced to voice hearers throughout history that have experienced their voices as sources of inspiration rather than as painful, isolated experiences.

The act of focusing on the voices, writing them down, sharing them and attempting to listen to what the voices might have to say produced profound transformations in being and becoming. I witnessed this myself within the groups I attended and sat in on as an honorary voice hearer - that is as somebody who became a trusted interlocutor, primarily because of my own experiences of growing up with a Mother who hears voices. However, the transformations that I witnessed were not down to a cognitive leap of faith or change in belief about the nature of the voices on the part of the voice hearer. I argued that individuals required a kind of soul support or the 'help of the other' (Foucault 1990, 53); a kind of shared co-presence and co-enaction. This is where other members of the network offered specific kinds of guidance and counselling and it was recognised that in order for the practices to work the voices would have to be distributed, shared, owned and engaged by the group, understanding the voices as perhaps more akin to relational phenomenon that blur the distinction between the self and other, past and present, and material and immaterial.

It is this aspect of the embodiment of voice hearing that I have been exploring in my recent book, *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation* (2012). The 'self-help' or group meeting was one of the key sites through which these techniques of transformation took place. Within the meetings, through the processes of reversal that I have already outlined, individuals were also encouraged to develop their own framework of reference. These frameworks incorporate different ways of understanding and enacting one's identity as a voice-hearer. Although biomedical discourse exists as a possible framework, it was largely challenged for the primacy of denial seen to be central to its practices. This, according to the *HVN*, is one of the main reasons why service users spend so many years within the psychiatric system in a continual cycle of crisis, denial, insight, recovery, relapse and crisis.

The relationship between affect, the body and culture is cast in a new light within the practices proffered by the *HVN*. Firstly, the distinction between the self and other central to the way in which voices signify within biomedicine is re-configured. Rather than being invited to overcome or deny the voices, where the voice is objectified as 'not-me', the voice hearer is encouraged to make friends with the voices and integrate them into their life. This is an important point as many people who hear voices are not troubled by positive voices. They indeed often describe them as providing support and guidance, much like a good friend. They may simply want to *not* enter into a dialogue with more negative, abusive voices, or to choose when and where they listen to the voices. Voice hearers were encouraged to develop a profile of each of the voices they hear, i.e., are they male/female, commanding/advisory, abusive/positive, young or old? Rather than deny unwanted voices, they were encouraged to confront them by building allies with wanted voices. Voices the person may find distressing can then be worked with through gaining help and support from positive voices. These practices help to engender very different emotional, affective and bodily economies and associated sensate, felt experience. Through entering into a particular kind of dialogue with their voices, the experience of the bio-social-psychological processes which produce the voices is itself transformed (Blackman 2001 for an extended discussion).

Rather than being invited to overcome or deny the voices, where the voice is objectified as 'not-me', the voice hearer is encouraged to make friends with the voices and integrate them into their life

Illness and Narrative

As the network progressed there was a recognition that narrating voice hearers stories and experiences was an important part of the process of challenging the tenacity and entrenchment of bio-psychiatry and the kinds of stigma that voice hearers carry. This stigma is primarily due to the logic of loss and deficit that characterises a psychiatric diagnosis for many. In the early days in Manchester, this was primarily done through the *HVN* newsletter—a monthly newsletter that voice hearers, family, friends and professionals could subscribe to, for a small amount, which profiled the stories of voice hearers within the network. As well as poetry and the featuring of particular voice hearer's accounts in each issue, the newsletter contained information about the development of the network, information on how to set up a hearing voices group in different parts of the UK, pieces written by prominent activists within the network (Paul Baker, Terry McCaughlin, Julie Downs, for example) and news of forthcoming events including *HVN* conferences. The legendary conferences were an important part of the activity of the network, which provided occasions to bring together voice hearers and professionals, but where importantly the voice hearers were considered the experts and the professionals were discouraged and often prevented from reducing the complexity of the voice hearing experience to their own preferred theory - whether biomedical or cognitive. The aim was to allow the voice hearers to be heard and for their own frames of reference to be taken seriously.

In my own experience the potency of the network were linked to two narratives which became emblematic of the power of the movement to challenge the bio-genetic paradigm, that primarily accords psychopathology a molecular and bio-chemical basis. Both of these narratives aligned voice hearing to abuse, where the trauma of the abuse returned in the form of voices, haunting the abused and forcing them to try to narrate something of the unspeakable experiences that had been forced upon them. The first account is of Patsy Hague, mentioned earlier in the article, the voice hearer who challenged Marius Romme, her psychiatrist, to take her voices seriously. Importantly she is considered a co-founder of the network by Intervoice,² although her contributions are often overlooked by contemporary commentators who narrate the network as being down to the heroic acts of Marius Romme. As a victim of sexual abuse the injunction to understand her voices as forms of psychopathology prevented her from allowing them to articulate the pain and horror of the abuse to a trusted professional. That Marius Romme was persuaded of the importance of starting to listen to her and her voices is a key moment in the shaping of the movement

2 See <http://www.intervoiceonline.org/about-intervoice/patsy-hague-co-founder>

and the ongoing challenge of how one can listen through and with another's voice, as a professional, friend, family member or scholar? I will return to this later. The second narrative is linked to Ron Coleman, who became the UK co-ordinator of the HVN for many years and whose inspiring public accounts of his voice hearing experience have become an important part of the pre-history underpinning the increasing success of the HVN and the interest in its practices by contemporary neuroscientists, literary and humanities scholars³. Although his account has become memorialized in a particular way in a recent book by the British journalist, Will Storr,⁴ I prefer to give my own account based on my experience of meeting Ron at the attendance of his first HVN self help group in Manchester in 1991 and subsequent collaborations in the mid to late nineties.

Ron attended his first group meeting accompanied by his support worker, Lindsay Cook. He was under a compulsory section order in psychiatric hospital and had been persuaded to go along, although he was far from convinced by the self help ethos that he encountered. Ron has provided a moving account of his voices and his recovery and transformation that interested readers can engage on-line⁵ and I will focus here on what has resonated for me about Ron's story. When asked about the voices he heard at the meeting, he was challenged by Anne Walton, a voice hearer in the group who suggested that the voices were real, meaningful and to be taken seriously (rather than dismissed and potentially suppressed by neuroleptic drugs). This intervention was a key moment in Ron's long process of recovery and his transformation from an 'ex paranoid schizophrenic' to a voice hearer and survivor of the mental health system. As he says, he is psychotic and proud, and that this should not be taken as a flippant statement. Ron and I made a documentary together in 1997, *Inside Looking Out: Personal Perspectives*. The documentary was funded by the Inner London Probation Service and a Social Housing group and its aim was to challenge the fear,

3 There is a current Wellcome funded project in the UK, 'Hearing the Voice', which brings together neuroscientists with medical humanities and literary scholars. see <https://www.dur.ac.uk/hearingthevoice/>

4 In his book, *The Heretics: Adventures with the Enemies of Science* (2013 Picador), he presents his interview with Ron Coleman drawing the reader in through a comedic narrative, rather than one that presents the very real horrors of the abuse that Ron suffers. I have heard Ron's narrative many times, but have never felt compelled to laugh in the way that this narrative uses satire to make psychiatry the butt of the joke, arguably at Ron's expense. I will not therefore use this narrative in my re-telling but am recognising that due to Storr's position as a prominent journalist it is likely to become part of the shaping of HVN's past and its therefore potential future directions. At stake is the how the archive is being shaped in relation to the HVN in the present, and what haunts this archive in terms of displaced genealogies and submerged narratives.

5 <http://www.roncolemanvoices.co.uk/the-ron-coleman-story>

prejudice and phobia of professionals working with voice hearers. As part of the documentary we set up a lecture at Goldsmiths, Feeling FINE (where FINE stood as an acronym for fucked up, neurotic and emotional), where Ron gave an account of his voices to students. Ron talked about his voices and their traumatic origins; the priest who abused him as a child and his first love who tragically died. As he says, he hears many voices, but in the lecture he concentrates on those voices which speak and contextualise these experiences within such traumatic events; events which might not have been survivable had it not been for the *HVN*, as he cogently recounts. These narratives are very different to those which are usually found in anti-stigma accounts in the UK and other neo-liberal countries, which have been characterised as the 'mental illness is an illness like any other approach' (Read, et al. 2006). The aim of these campaigns has been to normalise psychopathology in order to help lessen and reduce the stigma and oppression that people with mental health diagnoses often experience. However, what is striking about these campaigns is their catastrophic failure with the resulting finding that they often increase public fear and prejudice confirming societal phobias that mental ill-health is a random biological event that is beyond one's control (Read, et al. 2006). Within a contemporary context, the *HVN* is gaining international popularity due to the narrative success and efficacy of a TED lecture given by Eleanor Longden, a British voice hearer, whose story, 'Learning from the Voices in my Head'⁶ has captured the attention of the media, traditional psychology journals, such as *Psychology Today*, and helped to consolidate and direct the actions and attentions of a range of researchers across the science and humanities who are taking the *HVN* seriously in a way that might have felt unthinkable in the 1990's.

At this nexus I want to raise some issues for approaching the relationship between embodiment and voice hearing which arise from my research, and which I hope will be of use for researchers more generally. These reflections are somewhat at odds with some of the theorising that is currently taking form within the UK, Australia and America, where we are witnessing the rise of scientific professionals claiming the *HVN* as the new science of voice hearing. This claim is not new. Back in the 1990's it was common to hear cognitive psychologists claim that the practices of the *HVN* were akin to forms of cognitive behavioural therapy and could therefore be understood through the lens of cognitive psychology (see Blackman 2001). However, these claims are now being advanced anew by cognitive neuroscientists who are exploring whether voice hearing is a cognitive deficit related to a misattribution of inner speech (Ferny-

6 http://tedcom.talks/eleanor_longden_the_voices_in_my_head.html

hough and Jones 2010). The promissory desire to reduce the complexities of the embodiment of voice hearing to inner speech and its misattribution, and locate the brain processes which might underpin this is linked to investments (financial and psychic) in particular brain imaging technologies (see Blackman 2012). This is in danger of over-shadowing and is exceeded by other ways of understanding the embodiment of voice hearing that I will spend the rest of this article exploring.

Listening to Voices: An Ethics of Entanglement

In my more recent work I have returned to the question of what it means to hear with and through another's voice. This is partly a response to the increasing cognitivism being brought to bear upon the voice hearing experience, which although foregrounding brain-body-world entanglements, is in danger of reifying the mind as brain and approaching the brain as a static entity that can be isolated, studied and underpinned by brain imaging scans and technology. Although cognitive neuroscience recognises that minds and brains are situated, entangled and embodied, arguably such approaches are limited by the way in which images are almost inescapably used to perform the brain as an organ spatialized and located within the head. These images act as potent attractors for thinking about issues of mind, psyche and embodiment through a topography of mind which reduces an array of complex processes to the gloopy matter of the brain as the organ or seat of the mind. Similar problems are identified with phantom limb perception, where a person experiences something that is phenomenologically 'real' for them and yet cannot be seen in the conventional methodological sense. Both phantom limb and voice hearing can be visualized in specific ways via brain imaging scans and even localized within specific areas of the brain. However this neuro-reductionism cannot capture or contain experiences which also extend beyond the limits and boundaries of the fixed and static 'Cartesian body'. Vivian Sobchack (2010) has recently proffered a method of 'phenomenological autobiography' to attend to the changed experiences of psychic and bodily morphology that accompanied her own phantom limb sensations. Sobchack (2010) explores the body's 'doublesidedness' in relation to her experience of changed and changing psychic and bodily morphology following the amputation of her leg and subsequent incorporation of a prosthetic limb.

Many philosophers, including Drew Leder (1990) have written about the paradoxes of embodiment, where the body can be both absent and present and subject and object. Bodies are processes defined by openness to the world, but phenomenologically this capacity to affect and be affected is lived in complex

and often contradictory ways. Leder's (1990) concept of dys-appearance captures the way the body can both recede and exist in the background of experience—what he terms the body's absent-presence—as well as coming to the foreground in experiences such as pain. He terms this the dys-appearance of the body, where the body might be experienced as having a 'thing-like' quality and even be experienced as separate from mind/consciousness. Sobchack draws on this work to explore the dynamic, kinaesthetic processes which characterise her attending to such sensations, and the limits of static concepts of body-image to capture the lived experience of what we might call, following Featherstone (2010), the 'body-without-an-image'. Sobchack's concept of 'morphological

imagination' attends to the more affective processes which characterise the body's incorporations and extensions and which thoroughly entangle the psychic, bodily and symbolic in our being and becoming.

Bodies are processes defined by openness to the world, but phenomenologically this capacity to affect and be affected is lived in complex and often contradictory ways

This work is useful to characterise the phenomenology of voice hearing that this article is attending to. However, it becomes difficult to understand the more inter-corporeal and relational dimensions of voice hearing that exceed the voice hearer's reflexive autobiography. As an example, many voice hearers I have met whilst doing my research hear voices of people they do not know and experience as coming from somewhere and someone else. They might feel as if their thoughts are being directed from elsewhere and indeed experiences of possession and automatism are often central to how the voices are heard. The voices confound distinctions between inside and outside, self and other, material and immaterial and even the dead or alive. One technique that is being used within the Hearing Voices Network that recognises the limits of conventional interviewing to understand this is 'voice-dialoguing'. This technique is interesting because it presumes that the 'researcher', professional or indeed a trusted person willing to hear voices, is an active participant or actant within the voice hearing process. Voice dialoguing is an intervention that creates the conditions for the voices to be heard and distributed beyond the voice hearer. The voice hearer might vocalize the voices so that the 'third person' can speak and respond to the voices and develop their own relationship, experiencing some of what the voice hearer feels, thinks and hears in relation to the voices (also see Blackman 2010). The ethical motivations for listening presume that hearing voices is an active process that implicates the researcher in dynamic processes of change and transformation. What I want to do

sions of voice hearing that exceed the voice hearer's reflexive autobiography. As an example, many voice hearers I have met whilst doing my research hear voices of people they do not know and experience as coming from somewhere and someone else. They might feel as if their thoughts are being directed from elsewhere and indeed experiences of possession and automatism are often central to how the voices are heard. The voices confound distinctions between inside and outside, self and other, material and immaterial and even the dead or alive. One technique that is being used within the Hearing Voices Network that recognises the limits of conventional interviewing to understand this is 'voice-dialoguing'. This technique is interesting because it presumes that the 'researcher', professional or indeed a trusted person willing to hear voices, is an active participant or actant within the voice hearing process. Voice dialoguing is an intervention that creates the conditions for the voices to be heard and distributed beyond the voice hearer. The voice hearer might vocalize the voices so that the 'third person' can speak and respond to the voices and develop their own relationship, experiencing some of what the voice hearer feels, thinks and hears in relation to the voices (also see Blackman 2010). The ethical motivations for listening presume that hearing voices is an active process that implicates the researcher in dynamic processes of change and transformation. What I want to do

is say a little about how I have developed this understanding in my work, and particularly in more recent work (see Blackman 2012).

It has become anachronistic within the Hearing Voices Network to view voices as irrational perceptions or signifiers of disease and illness. Rather, it is more common, and often useful to the voice hearer as I have recounted, to view their voices as modalities of remembering. The voices communicate with the voice hearer and others, and might enable a connection and proximity to trauma, abuse, loss and love. The relationship between voice hearing and trauma and abuse is one that has been well established within the *HVN*, and takes us back to Patsy Hague, the voice hearer who first challenged the psychiatrist Marius Romme to take seriously and listen-with-her to the voices she heard. The relationship between voice hearing and historical trauma, both in the context of a person's life history and to experiences of historical trauma that have been foreclosed is something that I have increasingly become interested in. I want to spend some time in this section talking about some work that has become really important in thinking about this for me, and which connects me to my own experience of listening to my Mother's voices as both a child and adult. My own experiences have parallels with an American cultural studies scholar, Grace Cho (2008) whose Mother also heard voices. She took her own mother's experience of hearing voices as the subject of her PhD which is written up in her fascinating book *Haunting the Korean Diaspora: Shame, secrecy, silence and the Forgotten Korean War*.

In order to listen to her Mother's story Cho had to uncover something of her Mother's story that had never been told, which was never talked about, at least not directly or consciously. Cho's Mother was part of a Korean diaspora of women who had migrated to the USA at the end of WWII as GI brides; that is they had married American soldiers who had occupied Korea along the border between North and South. Cho's Mother never spoke to Grace about her migration story, what surrounded it were patterns of shame, secrecy and silence. Cho's Mother's story was emblematic of many Korean women who in the social work literature had journeyed from rural poverty in Korean to psychosis in America. Cho felt that her Mother's voices were ghostly interlocutors from the past, and in order to construct the possible conditions of their existence and what they might have to say she went on her own journey which she reconstructs in the book.

Cho asks the question in the book; what does it mean to *see* through another's voice.

The emphasis on *seeing* as opposed to hearing or listening, for example, draws our attention to the concept of synaesthesia. The concept of synaesthesia assumes that the senses do not work in isolation, but rather interdependently, co-existing and co-producing the possibility of embodied perception. In this

sense it might be possible to *see* through another's voice. Work on synaesthesia has been important within affect studies and particularly the work of the seminal affect theorist, Brian Massumi (2002), who has used this concept to refer to those forms of bodily memory, which lie outside of a person's conscious reflections and deliberations, but which nevertheless orient them in the world. However, in Massumi's work bodily memory is primarily enfolded within the processes of the central nervous system or proprioception and manifested through bodily forms of habit (see Blackman 2010). Cho (2008) takes this concept out of a distinctly human sensory apparatus and turns her attention to those socio-technical processes and practices that transmit memory and shape attention in ways that engender technologies of listening that she equates to forms of mediated perception.

Cho (2008) presumes therefore that the voices have something to say, that they should be listened to. The question of how to listen is however not straightforward or grounded within the practices of the speaking subject. In order to listen she turns to film and art practices, often made by second generation Korean Americans who had grown up in similar patterns of secrecy and silence and had expressed their own experience of this through artwork. So in other words their experience was primarily represented non-representationally as telling the story using narrative simply was not possible. In some senses it was a story that was unrepresentable. She reconstructs the unrepresentability of what the voices might be saying by turning to secondary histories of the Korean War. She uncovers the profound shame of many Korean women who became GI brides who had worked as prostitutes for American soldiers on Army bases in Korea, a form of militarised sex-work, where some had met their future husbands and eventually migrated to America. The term for this in Korean is the *Yanggongju*, a term which is extremely shameful and denigrating for the women involved. This traumatic secret is concealed by many Korean women, and Cho explores how the unspoken history can become transmuted into an hallucination and haunt the next generation and become distributed across space and time.

Cho (2008) draws on work on intergenerational haunting in order to explore this. She looks in the book at how films, such as *Soul's Protest*, a film which dramatises an event where a boat carrying Korean prisoners of war back from Japan to Korea was blown up, allegedly by the Japanese crew who had fled the boat just before an explosion was heard and the boat sank. Many people now refer to this event as *The Korean Titanic*. She argues that media technologies, like film allow one to see the possible trauma that led to the concealment of this ghost, and work with a concept of diasporic vision. Diasporic vision is a form of mediated or distributed perception which allows one to remember a story that has never been told. She argues that distributed perception allows one to bring a

trauma that has been foreclosed into the social so that the voices can be listened to. This isn't about historical accuracy but about staging that which has never been spoken and to a certain extent is un-representable as official histories have never been documented of the event; it has literally been written out of history. This is also a growing focus of service users, such as Jacqui Dillon, the current UK coordinator of the *HVN*, who has been active in the campaign not only to recognise dissociation as a normative response to abuse but also to make the argument that in order to enable voice hearer's to listen to their voices it is important to be able to connect up their own micro-histories of trauma and abuse with official histories. She recognises how difficult this is for voice hearers when official histories of organised child abuse and paedophilia that she was made to participate in, even by members of her own family, are only now starting to be documented and told (see Romme, et al. 2009).

The connection between the campaigns of service user's to tell these stories of shame, secrecy and silence with Cho's study, is a way of linking up what Davoine and Guadilliere (2004) term histories beyond trauma. That is, connecting up those histories that have never be told, authorised or documented within official histories, such as the forgotten Korean War, with micro-histories of trauma and shame. Davoine and Guadilliere are analysts who have worked for over three decades with psychosis. Many analysts are reluctant to work with hallucinatory phenomenon, preferring instead to work within the confines of language and ideation. Davoine and Guadilliere have pioneered work within studies of the intergenerational transmission of trauma, particularly approaching psychosis as an attempt to bring into existence a social trauma that has been foreclosed. This is an attempt to explore precisely those carnal generational connections that exist genealogically but which cannot be articulated. For Davoine and Guadilliere the subject is always a subject of history, even though those histories may have been cut out of what they call 'the sanctioned social narrative' (p. xii).

This moves discussion of voice hearing beyond the function of the voice within the context of a person's autobiography, to the role of the voice as a ghost distributed across space and time, revealing perhaps the entanglement between past and present, living and dead, fantasmatic and real, self and other, and human and non-human. Thus to listen, hear or see through another's voice requires a different kind of technology of listening based on seeing through mediated forms of perception, or what Cho (2008) terms an ethics of entanglement. This I would argue requires methods and approaches to embodiment that can theorise the complex trans-subjective processes that are formative in our embodied experiences. How we approach brain-body-world, or mind-psyche-embodiment relationships as contiguous processes is perhaps one of the most

pressing questions for many of us concerned with theorising processes that are usually understood as bodily, psychic or psychological in nature. This at least is one of the main questions that has driven my own work, which has taken me through debates in critical psychology and latterly within the field of body-studies (see Blackman 2008; 2012). I have become increasingly interested and engaged in debates on embodiment, mediation and affect. I will finish by taking you through some of these debates before I conclude the article.

Affective Economies of Voice Hearing

I have suggested that taking the *HVN* as a case study opens up important issues that are at stake in considering the embodied experience and transformation of the voice hearing experience. As I hope I have persuaded they invite researchers to consider a rather different model for exploring the complex relationality of the body, affect and culture in the production and transformation of psychopathology. The *HVN* champion the idea that voices can be lived with through re-configuring the relational connections between the affective experience of the voices and the voice hearer's induced relationship to the voices. The aim of the network is not simply to change belief or attitude, thus operating in a cognitive mode of appraisal and transformation. Rather, the aim is to induce a profound un-making and re-making of personhood that involves a shift in the felt sense of the voices. It is this shift in the bodily, felt sense of the voice that can produce more positive affective and emotional economies. This formulation is interesting when we consider the kinds of voice-hearing experience being made possible by the *HVN*.

One popular technique of the self which voice-hearers often embrace as a frame of reference are those which view voices as a sign of telepathy. This frame of reference views voice hearing as a gift or sensitivity, rather than a sign of pathological illness. The voices become a key site for spiritual development and transformation, and are differentiated through particular kinds of criteria—are the voices useful, prophetic and meaningful? I would also argue that the kinds of practices that voice-hearers develop on the basis of 're-framing' the voices are those which mobilize the kinds of emotional and biological economy usually associated with voice hearing within biological psychiatry. This includes the psychic and physical experiences of fear, distress, dread, terror, shame, confusion and anxiety. Thus those very bodily experiences of distress and anxiety which are viewed as further symptoms of psychopathology within biological psychiatry are recognised in radically different ways. Rather than being identified as signs of failure and inadequacy, they are recognised as offering the potential for psychic reverie. They become the objects of practices which attempt

to achieve calm through meditative and visualisation techniques; what I have termed practices of psychic isolation, techniques of symbolism and an economy of physical and mental regimens (Blackman 2001). Through entering into a particular kind of dialogue with the experiences, a dialogue which is materialised in and through investments in particular kinds of practices and techniques, the voices are integrated and incorporated such that they are embodied as rather different phenomenon. This suggests that the notion of practice as a 'switch-point' or passage is a useful way of thinking about the complex relationality of the body, affect and culture (Sedgwick 2003). Rather than the idea of the biological and cultural as separate entities that somehow interact, we move to a notion of entangled processes that meet, enfold, invigorate and pass such that they do not remain the same.

I would argue that the *HVN* provide the conditions for the enactment of a 'non-unitary vision of the subject' (Braidotti 2002: 5). It is recognised that the borders and boundaries between the self and other, the human and non-human and nature and culture are porous and permeable. Rather than presuming that the subject is or should be 'affectively self-contained' (Brennan 2004), it is recognised that affects, voices, abuse and trauma can be passed between subjects such that the voice-hearer becomes a conduit for processes that they may have little understanding of. It is not simply that the distinction between the self and other has dissolved or broken down (as is presumed within psychiatric discourse), but rather that the subject is always already a split-subject or a 'multiple self' (Littlewood 1996) attempting to 'hang together' a liveable subjectivity. Roland Littlewood (1996), a medical anthropologist who has written extensively on psychiatric culture and ethnicity (Littlewood and Lipsedge 1989) cogently shows how ideas of dissociation and multiplicity were there at the very beginnings of disciplines such as psychology, psychiatry and sociology (Blackman 2012). These understandings are also bound to differ cross-culturally and provide an opportunity to reflect upon the assumptions of normative subjectivity that are normalized within different transnational contexts. As Littlewood suggests, the experience of selfhood as being singly bounded and volitional might be the predominant western model, and surpasses the question of whether this 'hanging together' or unity is biological or cultural. It simply needs a more complex re-framing. This invites more

Rather than the idea of the biological and cultural as separate entities that somehow interact, we move to a notion of entangled processes that meet, enfold, invigorate and pass such that they do not remain the same

transnational cooperation and collaboration between activists and researchers within different countries, such as within Latin America and the UK, to share insights, reflections and ways in which the development of new models, theories and practices might be possible.

It is clear that the strong emphasis on the *autonomous self* that underpins the psychiatric and psychological sciences within neoliberal societies is one that prevents a more complex relational engagement with this 'hanging together', so that the biological is not separated from the cultural in such a distinct fashion. There is currently an explosion of work on affect and materiality across the humanities, which often draws alliances with the sciences, that might furnish and offer up potential. However, most of this work does not engage with issues of mental health and importantly eschews the psychic in the versions of the body and embodiment that are being enacted (see Blackman 2012). This is an oversight, as when mental health or psychopathology are considered, often romanticised versions of psychopathology are propagated, and the complex issues that I have explored are overlooked and occluded. This is the subject of on-going research that will require transdisciplinary and transnational collaborations if we are to do justice to the complexities of embodied experience.

Conclusion

What are some of the challenges which face academics interested in developing approaches to the body and embodiment in the context of psychiatric culture? It is clear that the timeworn distinction between the biological and the cultural has provided more dead-ends than possibilities for thinking about the problem of psychopathology. One of the striking conclusions that emerged from my study of the different enactments of voice-hearing within the *HVN* is how those practices that presume split-self effect particular kinds of deep transformation in subjects. Particular popular frames of reference were linked to practices such as telepathy and mediumship that presume the voice-hearer is a conduit or passage point for voices communicated from elsewhere, but that can pass through subjects. These practices do not presume the workings of consciousness or cognition as the key target for intervention and reflection, preferring instead to work with a complex bodily affectivity that is felt and sensed rather than coherently understood. This view of the subject is closer to approaches to embodied subjectivity that have emerged in feminist re-figurations of the body (Braidotti 2002), as well as approaches in medical anthropology that do not start with the presumption that what defines the normative human subject is rational self-containment (Csordas 1998, 2002; Littlewood 1996). The Deleuzian concept of *becoming* pro-offered by Braidotti (ibid) is one that has refigured the body as a

process rather than a substance. This concept is seen to be useful by many attempting to ‘think through the body’ (Latour 2004; Despret 2004) and provides a useful set of concepts for exploring the body in process, as long as attention is paid to the difficulties of effecting self-transformation, particularly in the case of historical traumas and the transmutation of unspoken or forgotten histories into voices which haunt and move across generations.

The practices of the *HVN* reverse many of the foundational presumptions of biological psychiatry. That is that one should not enter into a dialogue with the person about their experiences, and reach for the prescription pad instead, or worse incarcerate the person with little hope of change, transformation or developing a liveable subjectivity. The use of the term *survivor* by user groups such as the *HVN* does not refer to one’s ability to overcome illness. Rather, the term is used to denote the individual’s ability to have survived psychiatric services, and develop alternative ways of coping and surviving. These strategies of psychological survival are those which enable self-management through very different means. They show up the limits of cultures delineated by a psychotherapeutic logic, and provide the means to live with experiences in ways which are creating new forms of subjectivity and sociality. It is these cultures which as yet remain unsupported by the biomedical infrastructure which funds psychiatry’s increasing partnership with the pharmaceutical industry in many countries. User groups such as the *HVN* largely exist as charitable organisations, kept and maintained by the friendship, support and generosity of time, energy and money by those committed to transforming psychiatric practice. Although we are living globally in the midst of the hegemony of a bio-psychiatric epistemology (see Thomas, et al. 2005), the nature of suffering and distress engendered by these practices, are helping to create new cultures of resistance. Work on embodiment and the body which is informed by the radical practices of the *HVN*, offer up much potential for identifying the processes through which bio-psychiatric discourse is accepted and rejected, and the complex processes of translation through which consent and resistance are manufactured, lived and enacted. However, we must also resist the increasing colonization of these practices by the neurosciences, and their appropriation of the long history of activism within the *HVN* as a new science of hearing voices.

References

- Blackman, L. “Embodying affect: Voice-hearing, telepathy, suggestion and modelling the non-conscious.” *Body & Society* 16, n° 1 (2010): 163-192.
- . *Hearing Voices: Embodiment and Experience*. London and New York: Free Association Books, 2001.

- . *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation*. London and New York: Sage, 2012.
- . *The Body: The Key Concepts*. Oxford and New York: Berg, 2008.
- . «The Dialogic Self, Flexibility and Cultural Production of Psychopathology.» *Theory and Psychology* 15, n° 2 (2005): 183-206.
- Braidotti, R. *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Brennan, T. *The Transmission of Affect*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2004.
- Butler, J. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York and London: Routledge, 1993.
- Cho, G. *Haunting the Korean Diaspora: Shame, Secrecy, Silence and the Forgotten War*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2008.
- Coleman, R., and M. Smith. *Working with Voices: Victim to Victor*. Gloucester: Handsell Publishing, 1997.
- Csordas, T. (ed.). *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge, New York, Melbourne and Madrid: Cambridge University Press, 1994.
- Csordas, T. *Body, Meaning, Healing*. Basingstoke and New York: Palgrave, 2002.
- Davoine, F., and J.M. Gaudilliere. *History beyond Trauma*. New York: Other Press, 2004.
- Despret, V. «The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis.» *Body and Society* 10, n° 2-3 (2004): 111-134.
- Featherstone, M. «Body, image and affect in consumer culture.» *Body and Society* 16, n° 1 (2010): 193-221.
- Fernyhough, C., and S.R. Jones. «Thinking aloud about mental voices.» In *Hallucination*, de F. Macpherson y D. Platchias (eds.). Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010.
- Foucault, M. *The Care of the Self. The History of Sexuality (Vol. 3)*. London: Penguin, 1990.
- Franklin, S. *Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Conception*. London and New York: Routledge, 1998.
- Giddens, A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.
- Jaynes, J. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston: Houghton Mifflin, 1976.
- Latour, B. «How to Talk About the Body? The Normative Dimensions of Science Studies.» *Body and Society* 10, n° 2-3 (2004): 205-230.
- Leder, D. *The Absent Body*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- Littlewood, R. «Reason and Necessity in the Specification of the Multiple Self.»

- Occasional Paper* (Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland), n° 43 (1996).
- ., and M. Lipsedge. *Aliens and Alienists: Ethnic Minorities and Psychiatry*. London, Boston, Sydney and Wellington: Unwin Hyman, 1989.
- Massumi, B. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.
- Read, J., N. Haslam, L. Sayce, and E. Davies. "Prejudice and Schizophrenia: A Review of the "mental illness is an illness like any other" approach." *Acta Psychiatrica Scandinavica* 14 (2006): 303-318.
- Romme, M., S. Escher, J. Dillon, D. Corstens, and M. Morris. *Living with Voices: 50 Stories of Recovery*. Ross-on-Wye: PCCS Books, in association with Birmingham City University, 2009.
- ., and S. Escher (eds). *Accepting Voices*. London: Mind, 1993.
- Sedgwick, Kosofsky, E. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. London and New York: DukeUniversity Press, 2003.
- Sobchack, V. «Living a "Phantom Limb": On the Phenomenology of Bodily Integrity.» *Body & Society* 16, n° 3 (2010): 51-67.
- Stacey, J. "Heroes." In *Temporalities: auto/biography in a postmodern age*, edited by J. Campbell and J. Harbord. Manchester: Manchester University Press, 2002.
- . *Teratologies. A Cultural Study of Cancer*. London and New York: Routledge, 1997.
- Thomas, T., P. Bracken, P. Cutler, R. Hayward, R. May, and S. Yasmein. "Challenging the Globalization of Biomedical Psychiatry." *Journal of Public Mental Health* 4, no. 3 (2005): 23-29.

Paula Sibilía*

O corpo estranho: Orgânico, demasiadamente orgânico

Resumo | Este artigo examina o tratamento da “subjetividade encorpada” em certos filmes do diretor canadense David Cronenberg, privilegiando aquelas obras de sua filmografia que se afiliam à ficção-científica e ao terror. A análise focaliza certas opções estéticas e temáticas que têm o corpo humano como seu alvo principal, e que constituem uma das marcas mais originais do trabalho desse cineasta. Driblando alguns dos clichês característicos desses gêneros cinematográficos, Cronenberg coloca em cena um corpo insistentemente limitado em suas imperfeições terrenas, apesar das próteses e das fusões com os mais diversos artificios técnicos. Isso não impede, porém, que tal corpo esteja habitado por certas estranhezas e por uma infinidade de potências, cuja natureza é fabulosamente humana.

Palavras chave | David Cronenberg – corpo – subjetividade - tecnologia

TANTO AQUELES FILMES de David Cronenberg que se inscrevem sob os rótulos da ficção-científica, como os que se afiliam ao terror, revelam certas opções estéticas e temáticas que ao mesmo tempo flertam e fogem dos clichês característicos desses gêneros. O corpo humano costuma ser o palco principal dessas estranhezas. Desdenhando recursos habitualmente utilizados nesse tipo de obras cinematográficas, como as peles plastificadas de silhuetas tão etéreas que parecem feitas de luz ou as próteses informáticas excessivamente limpas e eficazes —ou, então, o imaginário “gosmento” dos monstros e alienígenas—, nas realizações deste cineasta se trata, sempre, de um corpo demasiadamente humano. Um corpo cheio de órgãos e, portanto, limitado em suas imperfeições terrenas.

Mas é precisamente por isso que o corpo exposto na tela grande se torna estranho: por ser carnal, biológico, humano. Não devido a uma artificialização ostensiva ou à sua comunhão perfeita com a técnica, e nem à intervenção de algum misterioso agente extra-mundano, mas é justamente por ser de carne e osso que ele se torna medonho. Porque é um conjunto de vísceras que incrivelmente vivem, pensam e sentem.

* Departamento de Estudos Culturais e Mídia da Universidade Federal Fluminense (UFF), em Rio de Janeiro, e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação. **Correio eletrônico:** sibilía@ig.com.br

Por isso, os filmes de Cronenberg vão na contramão daqueles ambientes asépticos e da pureza minimalista dos corpos que costumam protagonizar os relatos de ficção-científica, sobretudo em seu formato audiovisual e nas suas versões mais recentes. Bem mais alinhados na tradição de um Frankenstein oitocentista do que, por exemplo, na esteira da reluzente saga de *Matrix*, os corpos cronenbergianos são entidades que suam, sangram, suturam, transam, expõem, sugam, cospem, penetram e lambem. Corpos que são até mesmo capazes de mutar, seguindo a lógica implacável — e, no fundo, também inexplicável — da natureza. Porque a anatomia não é uma ciência exata.

Nas primeiras cenas de *The Brood*, por exemplo, o olhar do espectador é surpreendido pela visão de pequenas feridas e erupções nos ombros de um homem e, logo em seguida, observa-se uma reação bioquímica semelhante nas costas de uma criança que está sendo ensaboada em sua banheira. Apesar da estranheza, em princípio não se trata de nada sobrenatural ou extra-humano, e nem de algo excessivamente viscoso ou com aparência de irreal. São apenas uma série de feridas, cistos e espinhos, do tipo que os corpos humanos — em toda sua estranheza orgânica e vital — costumam supurar. É tudo trivialmente carnal: cicatrizes, raspagens, tumores, dilacerações, coitos, partos.

Algo semelhante pode ser constatado em filmes como *Videodrome*, *Crash*, *Scanners* e *eXistenZ*, nos quais a junção entre a matéria orgânica do corpo humano e os dispositivos tecnológicos nunca é perfeita e indolor — seja um tradicional revólver ou um automóvel, ou então um computador, um videocassete ou o plug de um avançadíssimo videogame. Nesses casos, ao contrário do que costumam mostrar outros filmes do gênero, o acoplamento homem-máquina é sempre problemático no nível mais básico e supostamente banal: a carne que é violentada pelos objetos técnicos reage com infecções, supurações e sofrimentos que não podem ser anestesiados.

O instrumental cirúrgico do qual se utiliza o médico de *Gêmeos*, por outro lado, não difere muito dos aparelhos normalmente empregados pelos ginecologistas, e é logo nessa semelhança onde reside a sua capacidade de perturbar o corpo do espectador. Afinal, em que pese toda a aflição que erica a pele de quem estiver olhando as inquietantes cenas desse filme, os rituais praticados pelos personagens no consultório médico são estranhamente familiares. Qualquer um teve a experiência de vivenciá-los em seu cotidiano de paciente eventualmente doente, pelo mero fato de sermos corpos contemporâneos cuja matéria-prima é (in)compatível com tais artefatos e cerimônias. E isso, por si só, deveria servir para provocar um sentimento de estranheza com relação ao que somos: uma desnaturalização da nossa corporeidade em sua brutal condição anatômica, pateticamente finita e incompreensível.

De alguma maneira, é como se David Cronenberg zombasse das teorias do

“pós-humano” e do “pós-biológico”, tão em voga nos últimos tempos, afirmando a prioridade —ou até mesmo a exclusividade— do orgânico na definição do que somos. Contudo, não se trata nem de festejar e nem de lamentar uma tal constatação. Apenas e tão somente, é assim como as coisas são: de carne somos. “São as tripas que nos constituem”, parece vociferar o cineasta nos ouvidos, nos olhos e no estômago do espectador, sem a ajuda de analgésicos ou anestésias de nenhum tipo. Somos um conjunto de vísceras entremeadas numa estrutura transitoriamente viva e relativamente estável. Frágil e forte ao mesmo tempo, delicada e bestial, tosca e cheia de mistérios. De nada serve, portanto, embarcar em tresloucados relatos de superação técnica dessa condição humana, tão animalmente humana, como os que abundam tanto nos discursos acadêmicos quanto nos produtos midiáticos e nas criações artísticas, e muito peculiarmente na tradição cinematográfica mais recente.

Segundo tais narrativas, o corpo humano seria uma carcaça antiquada, “suscetível a panes, doenças e envelhecimento” porque foi criada há milhões de anos pelos vetustos mecanismos da seleção natural e já não consegue dar conta das exigências do complexo mundo atual. Portanto, para se adaptar ao hiper-estimulante meio ambiente dos alvores do século XXI, esse corpo estaria requerendo uma “reengenharia fundamental”. O sujeito realmente contemporâneo não pode mais depender desse equipamento biológico que tem ficado obsoleto; em vez disso, deveria comungar com as próteses e os aperfeiçoamentos fornecidos pela tecnologia mais avançada. Assim, como explicam alguns profetas desse apocalipse às avessas, o ser humano 1.0 deve ser —e, de fato, já estaria sendo— substituído por uma reluzente versão 2.0.

De acordo com essa perspectiva e graças aos espetaculares avanços da teleinformática e das novas “ciências da vida”, estaríamos diante de um tipo de evolução não mais meramente biológica e natural, porém artificial e pós-orgânica. Se hoje ainda nos encontramos “limitados a meras centenas de trilhões de conexões entre neurônios”, por exemplo, o futuro próximo anuncia várias possibilidades de aumentar essa aparelhagem biológica básica. Tais como a instalação de pequenos dispositivos no cérebro que interagiriam com os neurônios, por exemplo, a fim de “expandir nossas memórias e a capacidade de pensar de um modo geral”, como explica um desses autores, o norte-americano Ray Kurt-

Somos um conjunto de vísceras entremeadas numa estrutura transitoriamente viva e relativamente estável. Frágil e forte ao mesmo tempo, delicada e bestial, tosca e cheia de mistérios

zweil (2003). O mesmo pesquisador sugere receituários semelhantes para turbinar todos os outros componentes do enferrujado corpo humano, substituindo os velhos mecanismos biológicos por novíssimos dispositivos técnicos que evitariam as incômodas necessidades de ingerir, beber, urinar e defecar, por exemplo.

“O sexo já está bastante desvinculado de sua função biológica”, exemplifica Kurtzweil, visto que habitualmente recorremos a essas práticas “para nos aproximarmos intimamente e para obtermos prazer sensual”, ou seja, motivos alheios à sacrossanta reprodução. “Da mesma forma, possuímos diversos métodos para gerar bebês sem o ato físico do sexo”, explica o autor. Se essa gradativa dissociação entre a sexualidade e a sua função biológica foi tão facilmente adotada pela nossa sociedade, apesar das resistências iniciais de alguns setores mais conservadores, “por que não separar o propósito da biologia em outra atividade que também proporciona tanta intimidade social quanto o prazer sensual, a saber, o ato de comer?”, pergunta o pesquisador.

Apesar do tom arrojado de tais propostas, ele não é o único a pronunciar esse tipo de questionamentos ou a procurar soluções técnicas capazes de implementá-las, e muito menos foi o único que se atreveu a plasmar tais inquietações nos mais diversos formatos artísticos e midiáticos contemporâneos. “É hora de se perguntar se um corpo bípede, que respira, com visão binocular e um cérebro de 1.400 cm³ é uma forma biológica adequada”, afirma outro representante dessa vertente de pensamento, o artista australiano Stelarc (1997). “Ele não pode dar conta da quantidade, complexidade e qualidade de informações que acumulou; é intimado pela precisão, pela velocidade e pelo poder da tecnologia e está biologicamente mal-equipado para se defrontar com seu novo ambiente”. O corpo humano, tal como ele ainda teima em ser, “é uma estrutura nem muito eficiente, nem muito durável; com frequência, ele funciona mal”, prossegue Stelarc, para concluir da seguinte forma: “agora é o momento de reprojeter os humanos, torná-los mais compatíveis com suas máquinas”.

Nada disso, porém, parece seduzir o olhar aguçado desse contador de histórias que é David Cronenberg, um astuto observador desses corpos humanos que a maioria de nós (ainda?) somos. Uma pequena estória real pode vir à tona para ilustrar essa posição, que é tanto estética quanto política e, por tal motivo, derrama uma multidão de implicações éticas. Seu filme lançado em 1979, *The Brood: Os filhos do medo*, chegou a ser censurado na Grã Bretanha por causa de uma cena emblemática: aquela na qual a protagonista dava à luz um bebê mutante. Logo após o parto, a personagem realiza um ato que integra o cardápio dos “instintos maternos” e que, portanto, costuma ser replicado na vastidão do planeta Terra por boa parte dos mamíferos que nele habitam. Diante das câmeras do diretor canadense, a mulher lambe amorosamente o filho que acabou de

nascer, na tentativa de limpá-lo de sangue, placenta e outras substâncias emanadas de suas próprias entranhas para, ao mesmo tempo, fornecer-lhe calor e afeto. Mas a impressão que se teve do outro lado da tela —e que levou a censurar tal seqüência, por ter ido longe demais na sua ousadia— foi que a mulher estava devorando a criatura recém-nascida. Algo que poderia até fazer um monstro in-humano num filme qualquer de terror, porém que jamais faria um animal demasiadamente humano como esses que ainda —e tão atavicamente— obstinamo-nos em ser.

Por isso, não é de qualquer modo que no cinema de Cronenberg abundam as malformações, as próteses, as mutações, as aberrações e anomalias, e até mesmo os travestimos que reconfiguram os corpos (*Gêmeos*, *eXistenz*, *A mosca*, *M. Butterfly*), numa estética do abjeto, da repulsão e do grotesco que, não raro, explode em insólita beleza. De modo semelhante, capacidades extra-sensoriais, transes e dons telepáticos são capazes de afetar as manifestações materiais da subjetividade e podem até mesmo fazer implodir os corpos ou criar configurações insólitas (*The Brood*, *Scanners*, *A hora da zona morta*). Tampouco faltam alusões ao uso de produtos químicos e tecnológicos que alteram os limites físicos dos personagens (*Naked Lunch*, *eXistenz*, *Videodrome*), e proliferam as doenças e os acidentes que os dilaceram, os paralisam ou os transformam em seres mais complexos e, em certas ocasiões, até mais interessantes (*Crash*, *Gêmeos*, *The Brood*, *A hora da zona morta*).

Entretanto, apesar dessa fixação nas potências e impotências da materialidade carnal, em vários filmes de Cronenberg as características físicas que costumam definir as capacidades “normais” do corpo humano são, de fato, ultrapassadas. Nesses casos, para o espanto e o deleite do espectador, esses limites são transbordados produzindo ações e gerando materialidades inesperadas. Mas o responsável por tais proezas costuma ser o próprio corpo humano; ou, mais exatamente, uma de suas peças mais monstruosas e perigosas: a mente. Expulsando da tela todo vestígio dos envelhecidos dualismos que reivindicavam a prioridade dos componentes “imateriais” da condição humana, a mente cronenbergiana ora encarna no sistema nervoso central, nos interstícios do cérebro, no complexo jogo dos neurônios, nas veias e artérias de um tórax a ponto de arrebentar, ou até mesmo nos mistérios do psiquismo.

Graças aos espetaculares avanços da teleinformática e das novas “ciências da vida”, estaríamos diante de um tipo de evolução não mais meramente biológica e natural, porém artificial e pós-orgânica

E a sua surpreendente erupção na superfície corporal pode derivar do desenvolvimento de capacidades mentais usualmente adormecidas (*The Brood*, *Scanners*, *A hora da zona morta*), do uso de narcóticos e outras substâncias ou recursos capazes de produzir estados alterados da consciência (*Naked Lunch*, *eXistenZ*, *Videodrome*) ou, inclusive, das diversas manifestações de uma compãheira ancestral da humanidade: a velha loucura (*Gêmeos*, *Spider*). Em todos esses casos, porém, não se trata de poderes considerados sobrenaturais, mágicos ou sequer “pós-orgânicos”: a curiosa afetação corporal não se deve nem às proezas da tecnociência e nem a inexplicáveis agentes supostamente externos à enigmática condição humana. Ao contrário, são sempre as travessuras daquela “louca da casa” que habita os nossos corpos desde épocas imemoriais, como uma sorte de espectro que impregna essa velha maquinaria feita de células e moléculas de carbono.

Uma mente fatalmente encarnada e que, dependendo de diversos fatores — ou mesmo do acaso, esse onipresente imponderável que tece a filigrana de toda humana existência—, ora pode operar como uma prisão do corpo ou, ao contrário, como sua válvula descompressora capaz de projetá-lo para fora do seu próprio além. Ou, então —como, aliás, acontece de forma mais habitual e corriqueira— o componente mais desvairado dessa estrutura biológica que alicerça os corpos vivos pode vir a exercer, simultaneamente, essas duas modalidades do nosso jeito psicossomático de sermos humanos, demasiadamente orgânicos: cárcere e pesadelo das pulsões carnis, e também sua cúmplice libertadora mais deliciosa e refinada. Para suportar tamanho despropósito e extrair dele a maior riqueza possível, poucas receitas são mais eficazes do que ir ao cinema — u, então, melhor ainda, por que não: fazer cinema.

Referências

- Kurtzweil, Ray. «Ser humano versão 2.0.» *Folha de São Paulo (Caderno Mais)*, 23 de Março de 2003: 4-9.
- Sibilia, Paula. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- Stelarc. «Das estratégias psicológicas às ciberestratégias: a protética, a robótica e a existência remota.» Em *A arte no século XXI: a humanização das tecnologias*, de Diana Domingues (org.), 52-62. São Paulo: UNESP, 1997.



PRESENTACIÓN

EDITORIAL

Más allá de lo interdisciplinario: los estudios del cuerpo como están aquí
Maya Aguiluz Ibargüen

DOSSIER

Relecturas desde las claves de lo visual-viral: imagen violentada, cuerpos sintientes y estéticas multisensoriales

Rigoberto Reyes Sánchez

Lo normal y lo patológico en el cuerpo sexual

Javier Flores

'Monstruosa caricia', espectralidad, (auto)erotismo y resistencia en Señor que no conoce la luna

Juliana Martínez

Corporalidades trans: algunas representaciones de placer y violencia en América Latina

Salvador Vidal-Ortiz

Imagen-carne e imagen-gesto. Una propuesta metodológica para corporalizar lo mirado

José Ricardo Gutiérrez Vargas

Escritura, cuerpo y voz en Diario del dolor de María Luisa Puga

Sonia Cejudo

Escuchar voces y corporización

Lisa Blackman

El cuerpo extraño: orgánico, demasiado orgánico

Paula Sibilia

Corporalidad trastocada. Los cráneos: cuerpos descarnados para el conocimiento antropológico

María Haydeé García Bravo

LECTURAS RECOMENDADAS

Maya Aguiluz Ibargüen

RESEÑAS

El escándalo del cuerpo hablante

Rebeca González Rudo

Variaciones sobre el cuerpo

Yolloxochitl Mancillas López

Sociology of the Body

Sylvia Solís López

COLABORAN EN ESTE NÚMERO