

ISSN en trámite

subjetividad y procesos sociales

tramas

A close-up photograph of a woman's face, looking directly at the camera. The image has a monochromatic orange-red tint. A digital glitch effect, consisting of a grid of small squares, is overlaid on the text 'tramas' and extends slightly into the woman's eye area.

**Procesos de
subjetivación y
resistencia**

55

Enero-junio / 2021
año 32

tramas

subjetividad y procesos sociales



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Eduardo Abel Peñalosa Castro, *Rector general*
José Antonio de los Reyes Heredia, *Secretario general*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, UNIDAD XOCHIMILCO
Fernando de León González, *Rector de la Unidad*
Mario Alejandro Carrillo Luvianos, *Secretario de la Unidad*
María Dolly Espínola Frausto, *Directora de la División de Ciencias Sociales y Humanidades*
Silvia Pomar Fernández, *Secretaria académica*
Alicia Izquierdo Rivera, *Jefa del Departamento de Educación y Comunicación*
Miguel Ángel Hinojosa, *Jefe de la Sección de Publicaciones*

Comité editorial

Leticia Flores / Verónica Alvarado / Aída Robles /
Silvia Carrizosa / Carlos Pérez / Marina Lieberman

Comité internacional de asesores

María Isabel Castillo (Universidad Diego Portales, Chile)
Silvia Emmer (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Gregorio Kaminsky (Universidad de Buenos Aires, Argentina)†

Directora

Leticia Flores Flores

Coordinadoras de este número:

Aída Robles y Verónica Alvarado

Producción editorial DEC

Sin responsable

Apoyo editorial

Alicia de María Vizcaíno Torres / Jesús Alberto López Laredo / Michel Loranca /
Grace Prutz / Jesús Emmanuel González Martínez / Génesis Fuentes Marcos /
Martha Elena Jiménez Calzadilla

Diseño de portada

Samuel Farías Martínez

Fotografía de portada

Ari Aboytes

Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales aparece en los siguientes índices, bases de datos y colecciones:
Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal (LATINDEX), Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE).

TRAMAS. SUBJETIVIDAD Y PROCESOS SOCIALES

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

TRAMAS. Subjetividad y procesos sociales, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma Metropolitana, a través de la Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Educación y Comunicación. Prolongación Canal de Miramontes 3855, col. Ex-Hacienda San Juan de Dios, alcaldía Tlalpan, C.P. 14387, México, Ciudad de México y Calzada del Hueso 1100, Edificio V, primer piso, sala 3, colonia Villa Quietud, alcaldía Coyoacán, C.P. 04960, México, Ciudad de México, tel. 55-5483-7444 • Página electrónica de la revista: <http://tramas.xoc.uam.mx> y dirección electrónica: tramas@correo.xoc.uam.mx, revista.tramas.uamx@gmail.com • Editor responsable: Alicia Izquierdo Rivera, Jefa del Departamento de Educación y Comunicación • Responsable de la última actualización de este número Nadina Perrés, última fecha de modificación 19 de abril de 2022, tamaño del archivo 6.5 megas • issn en trámite. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título número 04-2019-072312532200-102, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Certificado de Licitud de Título número 6664 y Certificado de Licitud de Contenido número 6954, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma Metropolitana.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.7

TEMÁTICA

Experiencias en luz neón: narrativas de una mujer *escort* 13
Marco Antonio Montiel Flores

La vida póstuma del cuerpo muerto o sobre los afectos,
la imaginación y los cuidados 41
Andrea de la Serna Alegre

Estéticas y políticas transexuales y transgénero
en las ciudades de México y Buenos Aires 63
Alberto Torrentera

Cuerpos y voces como recursos para la socialización
dentro de una comunidad terapéutica 101
Sandra Rosas Landa Zamudio
Mario Norberto Fernández Damas

¿El uso de *hiyab* puede ser liberador? 119
Ariela Wolcovich Konigsberg

El cuerpo gnóstico, metafísico y místico
del *teatro cruel* de Antonin Artaud 139
Carlos Alberto Navarro Fuentes

El acto analítico y los cuerpos en resistencia 171
José Alfredo Moreno Sánchez

Teatro corporal en México.
 Subjetividad, cuerpo y resistencia 201
Lorena Guerra Cristobal

CONVERGENCIAS

Lo humano en la transculturalidad. 237
Pedro Reygadas Robles Gil
Juan Manuel Contreras Colín

DOCUMENTOS

Notas para pensar las experiencias de búsqueda
 de familiares de personas desaparecidas. Identidad
 y testimonio en el Movimiento por la Paz
 con Justicia y Dignidad 271
Carlos Humberto Elizalde Castillo

RESEÑAS

La fosa de agua. Desapariciones
 y feminicidios en el Río de los Remedios. 305
Leticia Flores Flores

ALGO MÁS

El peso de las palabras 311
Hannah Levin Sutton

Procesos de subjetivación y resistencia

Presentación

Este número de *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales* da continuidad a la temática sobre la identidad, y de ese vasto campo de estudio y reflexión, pretende dar cuenta de las relaciones siempre complejas entre los procesos de subjetivación y los de resistencia, destacando que éstos se producen de manera correspondiente. Si bien, a decir de Michel Foucault (como lo refiere Deleuze, 2015), todo sujeto se encuentra sometido a discursos de saber y relaciones de poder, Gilles Deleuze destaca que así como todo poder produce resistencias, todo sujeto dominado es capaz de resistirse y oponerse a los poderes que lo someten.

La psicología desde la perspectiva social, que apela a la subjetividad como principal marco de referencia, tiene como objeto de estudio al sujeto y sus procesos, que son inacabados y por lo tanto se modifican en correspondencia con aspectos sociales que sitúan o descolocan al sujeto mismo. Por más que la operación de la subjetivación derive de las relaciones de poder, se vuelve independiente, se autonomiza, con el siguiente problema: quizá sólo pueda autonomizarse si, como el arte, toma un nuevo sentido que ya no se reduzca a la producción de obras de arte y se convierta en una verdadera producción de existencia. De esta forma, siguiendo a Deleuze, la subjetivación, en tanto producción de existencia, derivaría independiente de las formas de saber y poder hegemónico (Deleuze, 2015).

Consideramos, con Deleuze, que es preciso encontrar (incluso reconocer) nuevas formas de subjetivación que apunten a la existencia como estética, tal como lo era para los griegos: el arte dotaba de sentido la existencia, es decir, se constituía en un movimiento de subjetivación en el que el sujeto aparece como el constructor de su propia obra. La reflexividad es uno de los ejes sustanciales de la noción de

sujeto, implica la capacidad de mirarse y encontrarse, definirse en un “sí mismo” con el que cobra conciencia de su particularidad y su potencia, casi siempre a partir de sus particularidades, de una manera específica de narrarse y dotar de sentido esa historia propia.

Así, para Etienne Tassin (2012), la subjetivación propicia la emergencia de un extraño, en tanto que “llegar a ser sujeto” alude a un sujeto inacabado, en un devenir constante en su diferencia [*différance*] (en el sentido de Derrida, referido en Tassin, 2012). La subjetivación produciría así una desidentificación, una salida fuera de sí, un recogimiento de sí que identifique un ser a lo que es, o a lo que se supone que debe ser, o a lo que desea ser, o incluso a lo que se le exige que sea (2012).

Entre los procesos de subjetivación de los que se da cuenta en este número, tienen particular relevancia aquellos relacionados con el uso y las manifestaciones del cuerpo y la lengua, con la construcción de un lugar social diferenciado que implica tanto factores socioculturales como procesos históricos y de resistencia que señalan la acción del sujeto ante la vulnerabilidad, el reconocimiento de emociones como el miedo o la incertidumbre, las relaciones de poder, las formas de la violencia que se agudiza, la transformación de los vínculos en escenarios inéditos porque se deconstruye lo que antes los definía. A la subjetivación se enlaza una forma de nomadismo o de errancia que no podríamos ignorar. Porque es una aventura: un devenir sin anticipación posible de lo que viene, un devenir indeterminado (Tassin, 2012).

En este constante devenir, Suelly Rolnik (2019) destaca que resistir a las formas de subjetivación dominantes implica reconocer el malestar que nos provocan, es decir, los efectos que producen en nuestros cuerpos. Por ello, es preciso reflexionar sobre éstos en términos de una política de subjetivación disidente, que consolide formas colectivas de resistencia que sean la vía de reapropiación de la potencia vital de creación y el saber de los cuerpos.

Si bien existe la premisa de que el sujeto deviene de un cuerpo biológico en relación con procesos de naturaleza simbólica, los artículos que componen este número son indicio de la relevancia de

otros procesos necesarios para la subjetivación, tales como identificarse desde el borde de lo que no tiene nombre, o tiene uno que es ajeno; construir lugares en la memoria para *vivir* la muerte, portar una prenda como defensa ante el estigma que ésta evoca, salir de las sombras en el ejercicio de ser otra, *otro*, que porta un cuerpo atravesado por experiencias singulares, nombrar la violencia y el dolor para ser más que su huella, son solamente algunos de los modos en los que la subjetivación deviene resistencia y el sujeto emerge siendo otredad.

Bibliografía

- Deleuze, G. (2015), *La subjetivación. Curso sobre Foucault*, Cactus, Buenos Aires.
- Rolnik, S. (2019), *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Tassin, E. (2012), “De la subjetivación política. Althusser / Rancière / Foucault / Arendt / Deleuze”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 43, mayo-agosto.

Experiencias en luz neón: narrativas de una mujer escort

Marco Antonio Montiel Flores*

Resumen

En este artículo se presentan algunas interrogantes y reflexiones sobre el mundo del acompañamiento *escort*, basadas en la experiencia e historia de vida de “Lucía”, mujer de 45 años que se dedica a esta modalidad de *trabajo sexual* altamente remunerado.¹ Las conversaciones y entrevistas a profundidad tuvieron lugar en fechas relativamente recientes (finales de 2018 y principios de 2019) al sur de la Ciudad de México. Los nombres y datos personales fueron cambiados a petición de la entrevistada. Cabe precisar que las ideas medulares de este texto forman parte de un trabajo de investigación aún en curso; por tal razón, el lector encontrará más preguntas que respuestas.

Se parte de considerar el trabajo sexual y la prostitución como fenómenos sociales de diversas aristas y matices. De igual forma, para su comprensión es necesario tomar en cuenta el anudamiento de las complejas historias de vida, los contextos familiares y afectivos, así como los imperativos culturales y económicos. Asimismo, y desde una perspectiva de corte cualitativa, el interés primordial es exponer lo que *dice, siente y piensa* “Lucía”. La principal virtud de este ensayo –considero– radica precisamente en que permite una aproximación al universo significativo de una mujer *escort*.

* Estudiante de la Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo electrónico: [marcomontiel4@gmail.com].

¹ En comparación con la llamada “prostitución de calle”. Esto es importante porque alude a las clases sociales existentes en el trabajo sexual. Así, “en este proceso de estratificación, quienes están en la parte inferior generalmente son las trabajadoras sexuales de calle, luego quienes trabajan en establecimientos y, finalmente, las trabajadoras sexuales de élite: modelos, actrices porno y bailarinas exóticas” (Gall, citado en Laverde y Tirado, 2020:62).

El texto se divide en cuatro apartados centrales. En el primero se presenta un breve recuento de los posicionamientos teórico-políticos respecto de la prostitución y el trabajo sexual, al igual que planteamientos propios acerca del fenómeno; los apartados dos y tres se enfocan en el testimonio de “Lucía”; el último bloque lo constituyen las reflexiones finales del ensayo.

Palabras clave: trabajo sexual, *escort*, subjetividad, cuerpo, resistencia.

Abstract

This paper presents some questions and reflections on the world of escort support, based on the experience and life history of “Lucía”, a 45-year-old woman who is dedicated to this highly paid form of sex work. The in-depth conversations and interviews took place relatively recently (late 2018 and early 2019) south of Mexico City. The names and personal data were changed at the request of the interviewee. It should be noted that the core ideas of this text are part of an ongoing research work; for this reason, the reader will find more questions than answers.

It starts from considering sex work and prostitution as social phenomena of different edges and nuances. Similarly, for its understanding it is necessary to take into account the knotting of complex life histories, family and emotional contexts, as well as cultural and economic imperatives. Likewise, and from a qualitative perspective, the primary interest is to expose what “Lucia” says, feels and thinks. The main virtue of this essay –I consider– lies precisely in that it allows an approximation to the significant universe of an escort woman.

The text is divided into four central sections. The first presents a brief account of the theoretical-political positions regarding prostitution and sex work, as well as their own ideas about the phenomenon; sections two and three focus on the testimony of “Lucia”; the last block is made up of the final reflections of the essay.

Keywords: sex work, escort, subjectivity, body, resistance.

Introducción

[...] la prostitución no es un fenómeno unívoco, mucho menos uniforme [...] su heterogeneidad se complejiza con las diversas formas que la prostitución asume no sólo en distintos contextos y mercados, sino también en términos históricos y culturales.

Daich, 2012: 78.

Yo empecé a ser escort hace como ocho años. Mi papá tenía una comercializadora por internet y yo trabajaba con él. En una de las broncas que tuvimos me quitó todo y pues, bueno, trabajé de mil cosas, pero no me alcanzaba. Alguien me presentó en este show y dije “¡pues va!”. El primer servicio me lo pagaron en siete mil pesos; y entonces dije: “De aquí soy. A mis hijas no les va a volver a faltar nada”. Y la verdad es que, a la fecha, de mi trabajo he pagado escuelas, he pagado vestido, pago renta, o sea, he pagado muchas cosas. Entonces ya sé que estoy a punto de, porque este trabajo caduca, pero mientras me sigan hablando yo voy a seguir trabajando.

“Lucía”, 45 años, escort.

La problemática histórica del llamado “oficio más antiguo del mundo”, la prostitución, representa un vasto abanico de modalidades que, debido a su complejidad, debieran ser estudiados y debatidos permanentemente. El universo del *comercio sexual* (Laverde, 2013; 2017; Laverde y Tirado, 2020) oscila entre el deleznable esclavismo sexual, fenómeno definido como trata de personas, y demás aristas más o menos ancladas a la coerción para el ejercicio de la prostitución de importantes segmentos de la población femenina, frecuentemente constreñidos a enclaves de pobreza y marginación (De Mauléon, 2013).

A manera de paréntesis, y para aclarar a qué me refiero con la expresión “más o menos ancladas a la coerción para el ejercicio de la prostitución”, permítaseme colocar un ejemplo que ilustre mejor lo antedicho. Recientemente tuve una entrevista semiformal con un hombre que conocía a detalle la forma en que operaban los *padrotes* del portal Zona Divas, espacio virtual en el que se promocionaban

a *escorts* provenientes, en su mayoría, de Sudamérica. El *modus operandi* era el siguiente: los *padrotes* iban, por ejemplo, a Venezuela, allí buscaban mujeres jóvenes a quienes les ofrecían venir a México a trabajar como modelos y *escorts*, prometiéndoles altos ingresos; entonces no pocas aceptaban “voluntariamente”. Una vez aquí, a aquellas que trabajaran sin mayores protestas y cuestionamientos por las intensas jornadas y excesivas cuotas a pagar al *padrote*, las dejaban (aunque vigiladas) “en paz” (coerción velada); sin embargo, a las que protestaban, les quitaban sus pasaportes y obligaban a pagar una cuenta excesivamente alta por concepto de hospedaje, alimentación, “resguardo”, etcétera, misma que debían finiquitar con el dinero proveniente de sus servicios sexuales, es decir, ejercían una abierta coerción.

Empero, también coexisten matices de carácter “voluntario”,² no siempre asociadas a los aspectos arriba mencionados (prostitución igual a pobreza y marginación). Entre estos matices, por ejemplo, podría insertarse el llamado *turismo sexual*, fenómeno social que si bien comparte ciertas relaciones con “las movilidades a través de las fronteras y la trata de personas” (Piscitelli, 2014:2), así como intercambios económico-sexuales, también se diferencia de la industria del sexo y la explotación sexual porque, entre otras cosas, en el “turismo sexual” los participantes comparten complejas *relaciones afectivas* más allá de los encuentros meramente sexuales. Para precisar, en el turismo sexual:

[...] las relaciones con turistas extranjeros envuelven otros tipos de intercambios sexuales y económicos, parcialmente mercantilizados, diferenciados de la prostitución, que evocan las ideas de sexo transaccional o táctico. Estas nociones aluden a canjes que involucran relaciones sexuales no maritales, a veces con varias parejas, basadas en la oferta de dinero o regalos. Sin embargo, en esta modalidad de intercambios

² La complejidad del fenómeno es tal, que dentro de las modalidades “voluntarias” es frecuente el vínculo con redes nacionales e internacionales de trata de personas. Más adelante presentaré una crítica a la idea de *voluntariedad*; por el momento sólo basta con enunciarla.

los participantes se perciben más como novios/enamorados que como prostitutas y clientes, y el intercambio de sexo por regalos forma parte de un conjunto más amplio de obligaciones. Se trata del uso del sexo para aliviar las penurias económicas, lo que lo convierte en una actividad flexible, contingente y temporaria, en la que *con frecuencia no se eliminan el placer, el compañerismo y la amistad* (Piscitelli, 2014:5. *Cursivas mías*).

A partir de lo planteado por Adriana Piscitelli, es importante subrayar lo relativo a los afectos, el placer, el compañerismo y la amistad, porque además de representar una serie de matices en el fenómeno general de la prostitución, es posible afirmar entonces que no todos los intercambios sexuales mediados por el dinero se limitan a la co-sificación sexual y al establecimiento de relaciones verticales, impersonales y efímeras. Por el contrario, lo observado en diversos casos del turismo sexual refieren que es factible sostener relaciones sólidas (tales como compromisos maritales y emigración con estos u otros fines similares), con alto valor sentimental y compromiso afectivo, además de:

[...] nociones de amparo, cuidado y afecto, que se expresan en contribuciones para la sobrevivencia económica y el consumo. El valor monetario de los regalos varía de acuerdo con la clase social y los recursos materiales del hombre, así como de su generosidad y del grado de compromiso con la relación. Las modalidades de intercambios sexuales y económicos englobadas en esta categoría no son estigmatizadas como lo es la prostitución. Y el mayor grado de respetabilidad se alcanza cuando la *ayuda* conduce a una relación durable y estable. Al retribuir la ayuda, las mujeres ofrecen sexo, compañía y, a veces, cuidados domésticos, proporcionando ropa limpia, comidas, atención y cuidados en situaciones de enfermedad. Cuando la *ayuda* es perdurable, las personas se *apegan* y la relación se torna un lugar de producción de sentimientos. A veces se trata de «amor romántico», pero con más frecuencia son sentimientos asociados a la idea de respeto y de consideración [...] (Piscitelli, 2014:5. *Cursivas en el original*).

Una vez dicho lo anterior, y volviendo a la modalidad del acompañamiento *escort*, considero que, a diferencia de la prostitución abiertamente coercitiva (trata de personas), muchas de las denominadas *escorts* son mujeres que apelan al ejercicio “voluntario” de lo que consideran un *trabajo* (sexual) como cualquier otro. Asimismo, no pocas de estas mujeres cuentan, a menudo, con niveles superiores de estudios, cobran elevadas tarifas por sus servicios y realizan funciones adicionales a las sexuales, como pueden ser de acompañamiento en cenas, viajes, etcétera. Por ello, es menester poner a discusión supuestos tales como aquellos que asocian las causas de la prostitución exclusivamente con la pobreza y la coerción.

En ese sentido, en el marco contextual neoliberal donde la división sexual de los cuerpos se ha agudizado, ¿se puede ser *agente activo* desde la aparente *pasividad*? ¿Ante la cosificación femenina por el patriarcado heteronormativo, son el “capital erótico” de la belleza y la seducción algunos de los elementos con los cuales las mujeres consiguen “paliar” las relaciones asimétricas intergenéricas? Sobre esto último –y más allá de ser uno quien ofrezca las respuestas–, “Lucía” narra lo siguiente:

Yo también encuentro muchas ventajas en ser mujer, muchas. Una es que siempre consigo lo que quiero, siempre me termino saliendo con la mía y consigo lo que quiero; sí, yo siento que como mujer la tienes más fácil, se te abren más puertas si sabes tocarlas [*ríe*]. Entonces eso creo que ayuda mucho. No seré una *Barbie*, pero tengo algo que siempre me ha abierto las puertas, no sé si es suerte o qué. No es mala onda pero si pesara 120 kilos y tuviera la cara llena de granos, pues no. O sea, siento que estamos en un mundo en que el físico tiene mucho que ver, y te soy sincera, si estuviera tan podrida no estuviera en el trabajo en el que estoy [*ríe*]. Por eso te digo que sí he tenido muchas oportunidades. Somos muy superficiales. El ser humano es súper superficial y egocéntrico, la verdad. Entonces sí tendemos a ver el físico, me refiero a la sociedad en general; la verdad sí te ayuda mucho el no estar tan podrida [*ríe*].

Ahora bien, otras vetas de reflexión a nivel teórico-empírico guardan relación con lo planteado desde y por diversos grupos feministas, militantes y académicas (principalmente). *Grosso modo*, la literatura pertinente expresa dos vertientes antagónicas respecto de la prostitución: por un lado, los movimientos “abolicionistas” consideran todo tipo de intercambio sexual mediado por el dinero (esto incluiría a las acompañantes *escorts*) como expresiones abiertas de la opresión masculina. La *liberación* y el empoderamiento femenino –plantean estas corrientes– no se alcanzarían sin antes abolir completamente, y para siempre, cualquier forma de intercambio económico-sexual; desde su perspectiva particular, es impensable concebir la *voluntariedad* consciente. En síntesis, sostienen que “no hay diferencia entre prostitución y trata, no existe la prostitución voluntaria y bajo ningún concepto puede pensarse a la prostitución como trabajo sexual” (MacKinnon, citado en Daich, 2012:72).

Por otro lado, se encuentran las visiones “regulacionistas”.³ A diferencia de las “abolicionistas”, las “regulacionistas” defienden la postura de considerar la prostitución como *trabajo* y, por ende, en la necesidad de establecer una regulación jurídico-normativa que goce del pleno ejercicio de los derechos humanos y laborales, así como la ruptura de los procesos de estigmatización que recaen sobre aquellas mujeres dedicadas al trabajo sexual (Laverde y Tirado, 2020). Al pasar del prohibicionismo a la regulación laboral, estas mujeres ocuparían un lugar de empoderamiento; asimismo, eventualmente se dismantelarían las redes de trata de personas, puesto que esta actividad únicamente se ejercería por *voluntad* y no por coacción. En esa tónica, resulta pertinente considerar la actividad de las acompañantes *escorts* como *trabajo sexual*, el cual se comprende “como un proceso que no se corresponde con la venta del cuerpo, sino como la prestación de un servicio sexual, que requiere de un proceso de creación simbólica y afectiva para recrear la producción de intimidad” (Laverde y Tirado, 2020:53).

³ Un desarrollo más extenso de los planteamientos de las autoras representativas de cada corriente (“abolicionistas” y “regulacionistas”) puede encontrarse en Lamas (2014:165); también se recomienda consultar el trabajo de Pachajoa y Figueroa (2008).

Ahora bien, reconocer el *trabajo* en el marco del comercio sexual:

[...] no implica dejar de reconocer formas en las que se vulneran los derechos, como la trata de personas y la explotación sexual. Por lo tanto, me refiero a *trabajo sexual* como la prestación de servicios sexuales remunerados a cambio de una retribución económica y que se realiza de forma voluntaria y consensuada (Laverde, 2017:53).

Otro aspecto que me interesa subrayar es que una crítica constante hacia las “abolicionistas” —no sólo por activistas e intelectuales— proviene justamente por y desde las propias trabajadoras sexuales, quienes son al final de cuentas las conecedoras, en carne propia, de las dificultades diarias de su trabajo. En ese sentido, algunas agrupaciones y colectivos destacados en la Ciudad de México son la Alianza Mexicana de Trabajadoras Sexuales (Amets) y Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer “Elisa Martínez”; esta última agrupación ha desarrollado un importante trabajo político-jurídico desde la década de 1990, intentando obtener reconocimiento legal para las trabajadoras sexuales en vía pública (Lamas, 2014:160). Sin lugar a dudas, estos señalamientos bien valdrían para, al menos, colocar en entredicho los posicionamientos más radicales de las perspectivas abolicionistas, dando así voz a las trabajadoras sexuales que pugnan por el reconocimiento de su actividad cotidiana (Morcillo, 2016). Laverde y Tirado sostienen además que no se reconoce el trabajo sexual como tal porque las mujeres que en él participan, escapan de los imaginarios y roles que socialmente se les atribuyen, reproduciendo así un proceso permanente de estigmatización, la cual:

[...] existe por la fractura en la conducta sexual esperada de las mujeres. Las trabajadoras sexuales rompen con el imaginario de la mujer pura y recatada. Así, el proceso de estigmatización hacia las trabajadoras sexuales reside en parte en la transgresión del rol asignado a las mujeres, asociado al mito de la mujer como madre. Sumado a lo anterior, monetizar las relaciones sexuales (que han sido restringidas al ámbito privado) es transgredir y borrar las fronteras de mundos separados. Las trabajadoras sexuales están bajo sospecha y su trabajo es estigmatizado (Laverde y Tirado, 2020:53).

Empero, habría también que poner a discusión la idea misma de “voluntariedad”, y preguntarnos ¿hasta qué punto la supuesta “voluntariedad” está limitada a una realidad económica y cultural por demás desigual? Por tanto, no cabe duda de que las denominaciones y conceptos como “voluntariedad”, “trabajo”, “prostitución”, “cliente”, deben ser puestas a debate. Para Marta Lamas, por ejemplo, es necesario dejar de hablar de *prostitución*, “pues es un término que únicamente alude de manera denigratoria a quien vende servicios sexuales”; esta autora propone entonces referirse al “comercio sexual”, denominación que “da cuenta del proceso de compra-venta, que incluye también al cliente” (Lamas, 2014:164). En esta amplia concepción del *comercio sexual*, debería considerarse (además de las trabajadoras sexuales y los clientes) también el papel desempeñado por los proxenetes, las autoridades gubernamentales (funcionarios y policías, por ejemplo) y empresarios hoteleros, entre otros actores.

Así pues, parece indispensable realizar trabajos o estudios contextualizados etnográficamente que ayuden a romper con las *esencializaciones* sobre la prostitución o el trabajo sexual, y permitan no perder de vista la diversidad de aspectos y variantes (Coppa, 2019:136; Daich, 2012). De este modo se resquebrajarían las tendencias a *cristalizar* la prostitución (igual a “víctimas”, “entes pasivos”, “pobreza”, “marginalidad”, “opresión masculina”, etcétera) que ofrecen respuestas totalizantes en dicha materia, mismas que, disfrazadas de radicalidad, terminan por aproximarse más a los posicionamientos reaccionarios, moralizantes y religiosos (Morcillo, 2016; Coppa, 2019). Por todo ello, insisto, es pertinente llevar a cabo estudios de casos particulares, sea desde el rescate de los relatos individuales, grupales o colectivos de mayor espectro social. Es a partir de la experiencia manifestada a través de narrativas significativas, donde se entretujan las razones y avatares de un trabajo como el del acompañamiento *escort*.

En los siguientes apartados, a partir de la narrativa biográfica de “Lucía”, me interesa bordear las siguientes interrogantes: ¿Tienen cabida el placer y goce en el ejercicio del trabajo sexual y, en ese sentido, hacer de las asimetrías *momentos* de equilibrio genérico? “¿Cuáles son los significados acerca de la corporalidad, los intercam-

bios sexuales con los clientes, la experiencia del amor y la identidad, contruidos por mujeres que practicaron la prostitución?” (Betancur *et al.*, 2011:32).

Narrativas de una mujer *escort*

La prostitución es problemática per se porque bajo la pátina de una aparente definición transhistórica y transcultural reúne o condensa varios significados, porque habla de un vasto y diverso mercado del sexo en el que innumerables escenarios son posibles.

Daich, 2012:79.

El problema más grande que tuve con mi mamá fue que su papá... [suspira] era un español súper lindo, ya sabes. Don Samuel era una eminencia, era el hombre más decente del mundo: no tomaba, no fumaba, no nada. Pero a los... ¿qué tendría yo?, once años, me empezó a violar. Llegó un punto en que tenía yo como catorce años y dije: “¡Hasta aquí! ¡Se te acabó tu pendeja!”. Ya no me dejé. Cuando crecí se lo dije a mi mamá. Ya sabes, en un arrebato, ella me gritó: “¡Es que nunca te he querido! ¡No te soporto! ¡No te tolero!”. Le dije: “¡Pues yo tampoco!”. Entonces me aviento a soltarle lo de mi abuelo y ella hasta la fecha sigue diciendo que soy una mentirosa, que lo hago por joder. Yo creo que esa es la bronca más fuerte que traigo con mi mamá. Si hubiera tenido un tractor te juro que se lo paso encima.

“Lucía”, 45 años, *escort*.

Hacia finales de 2018 y principios de 2019, tuve oportunidad de hacer trabajo etnográfico con “Lucía”, una mujer que desde hace más de 15 años se dedica al acompañamiento *escort*. Luego de algunas conversaciones informales, convenimos en realizar una serie de entrevistas a profundidad (cinco en total) donde ella relatara su historia de vida. Las entrevistas se llevaron a cabo en el hogar de “Lucía”, teniendo una duración promedio de 1:30 horas. Los tópicos propuestos para los encuentros fueron, principalmente: i) niñez

y familia; *ii*) las circunstancias personales y el acceso al universo del trabajo sexual; *iii*) la autopercepción de Lucía; *iv*) las vicisitudes del acompañamiento *escort*; *v*) estructura, roles, jerarquía y funcionamiento de los portales virtuales, establecimientos (“casitas”, “spa’s”, etcétera); *vi*) otros aspectos.

Inicialmente buscaba limitar el análisis exclusivamente en el funcionamiento de aquel universo de trabajo sexual. Sin embargo, al ir escuchando la compleja narrativa biográfica de la entrevistada, caí en cuenta de que, sin lugar a dudas, sus relaciones familiares y afectivas, las influencias del medio social y los imperativos económico-estructurales, habían sido claves para que ella “decidiera”, eventualmente, trabajar como *escort*.

Me llamo “Lucía”. Tengo 45 años. Soy madre de dos hijas que actualmente estudian la universidad. Soy acompañante *escort*, a eso me dedico. Nací en la Ciudad de México. Soy la de en medio de tres mujeres. Mi papá fue piloto, mi mamá se dedicó al hogar; siempre fui a colegio [*rié*], nunca fui a una escuela de gobierno y mira dónde terminé [*rié*]. Este... pues... bueno, tuve muchos problemas con mi mamá. Me salí muy chiquita de mi casa. A los 17 años yo ya no estaba en mi casa. Mis papás se separaron cuando mi mamá estaba embarazada de la más chica.

En la historia de Lucía, uno puede apreciar cómo, aunque en su hogar nunca faltaron las cosas materiales, siempre hubo severos problemas con los miembros de su familia, principalmente con su madre y abuelo quien, como se lee en uno de los epígrafes de este apartado, abusó sexualmente de ella. Durante las entrevistas, se notaba en el tono de su voz el rencor hacia estos dos personajes quienes dejaron una herida latente en su subjetividad. Tiempo después, con la responsabilidad del cuidado de su hija mayor, sin contar con el apoyo de sus padres y familiares, la vida le presentó una oportunidad *sui géneris*: dedicarse al trabajo sexual. Sus inicios como acompañante *escort* son una especie de fortuna y necesidad económica. Será “una amiga” quien la adentre en este submundo social. Es de llamar

la atención las similitudes de ambas historias y circunstancias. Así lo cuenta “Lucía”:

Una amiga me metió. Ella era mi vecina. Siempre me pedía para pañales; yo siempre la veía bien jodida. Entonces una vez me la encuentro en el mercado y le digo: “Ah chingá, te transformaste, ¿a poco eres puta?” ¡Nombre! Se puso bien roja... ¡Pero fue broma! Porque la vi con extensiones de cabello, ya traía uñas postizas y yo dije: “¡Ah, chingá!, de usar calzones de abuelita —de verdad usaba unos calzonzotes—”. Ella era súper, súper penosa. Ella es más morena que yo, y bueno, se puso transparente y me dijo: “¡Ay, no mames, güey!”⁴ Soy extra”, y yo seguí en lo mío y demás. Después me la volví a encontrar, y le dije: “Qué extra ni qué nada, tú eres puta” [*risas*]; y me respondió: “No, ¡cómo crees!”; Y le dije: “Méteme”. Pero se lo dije de broma; y ella me respondió: “No le vayas a decir a mi mamá, güey”.

Me invitó como cuatro veces, pero a la mera hora dije: “No, ni madres”. Me daba miedo y pena. Además, yo creí que para esto tenías que ser Maribel Guardia y estar así súper producida y toda operada. Mi idea de la prostitución era estar parada en una esquina. Jamás me imaginé que alguien te contactara por internet, y que había de todos sabores y colores de putas, nunca. Me invitó varias veces, ella trabajaba en un *spa* en Polanco y yo fui; pero a mí no me gusta estar encerrada. Entonces me invita, y llegó un momento en el que yo ya no podía con los gastos, porque mi papá me dejó sin nada. Y ella me dice: “Son cinco horas”, y yo dije: “¿Putas, cinco horas?, no me voy a poder sentar”. Pero no, el *show* era así: llegábamos a un restaurante, ya sabes, que la copita, que la comida, y después te vas al servicio. Estás una hora o dos en el servicio, por lo mucho. Nos pagaron en dólares; ese fue mi primer servicio, fueron casi 7 000 pesos y entonces dije: “Pos de aquí soy”. Y así fue, ella me empezó a meter, y después vas conociendo más personas. Yo conocí a un taxista y él me sacaba trabajo; por él conocí a “Los Tenebrosos”.⁵ Así funciona esto. Por ejemplo, yo conozco a alguien en un servicio e

⁴ Expresión polisémica que, popularmente, y dependiendo el contexto, puede significar desde “tonto/a”, “estúpido/a”, “amigo/a”, “compañero/a”, etcétera.

⁵ Hace referencia a un grupo musical de baladas con gran éxito en la escena musical mexicana durante finales del siglo pasado y los primeros años del siglo XXI. Para preservar el anonimato, se cambió el nombre verdadero de la agrupación.

intercambiamos números, después la contacto para invitarla a trabajar y así se va haciendo la cadenita.

A partir de su relato se van *entretejiendo* y problematizando otros fenómenos interrelacionados. Por ejemplo, “Lucía” contaba que había trabajado con un número considerable de *padrotes* y *madrotas* quienes, a diferencia de los imaginarios sociales que indistintamente suelen presentar a estos personajes como tiránicos, no “obligaban” a las mujeres regentadas (al menos no en las formas coercitivas en que suele pensarse, sino más bien empleando mecanismos de seducción y “empatía”); por contraparte, parecía establecerse entre ellos (*padrotes-escorts*) una especie de relación contractual sin demasiadas complicaciones:

No conozco a nadie [que obliguen a trabajar], de verdad que no es como en las noticias que te tienen a fuerza, eso no es cierto; ni el *padrote* que haga *casting*. Nunca me ha tocado. Inclusive trabajé con viejas, con *madrotas*... Lo único que te quitan es lana, pero no es cierto que te peguen, no es cierto que si no vas a un servicio te hagan algo. Ellos te hablan y te dicen: “Tengo un servicio, ¿estás disponible?”, y ya les dices: “No, voy terminando”, o: “Sí, perfecto. Nos vemos allá”.

Yo trabajaba con un *padrote*. Así fue como empecé a trabajar. Ellos tienen sus anuncios y te sacan el servicio. Te hablan por teléfono. Eso sí: no te hablan hasta que el cliente no se instale. Cuando les consta que el cliente está instalado, te hablan: “De 30 a 40 minutos llegas”. Entonces me habla el *padrote* y me dice: “¿Estás disponible? Tengo un servicio”. Le dices “sí” o “no”, o “estoy ocupada”. Llegas al servicio y cobras; le tienes que hablar al *padrote*, obviamente, para decirle “todo está bien”. *Todo está bien* es: “tengo tu *lana*”. A ellos no les importa si te ahorcan o no. Saliendo, en un Oxxo, pasas y les depositas. Obviamente te quitan la mitad de cada servicio.

Cuando mataron a Pepe [novio], al año siguiente regresé a trabajar: “¡Putá! ¿Qué hago? ¿Qué hago?”; ya había vaciado mi agenda, mi celular ya ni existía. Me acuerdo que tenía una *Black Berry* y ahí encontré el teléfono de Ricardo [*padrote*]. Porque cuando me fui con Pepe, yo le dije: “Me voy a ir a vivir con alguien, dejo este *tema*”, “No

te preocupes manita, cualquier cosa, aquí estamos”. Pero cuando Pepe muere, le hablo: “La neta es que se me murió [*voz entrecortada*]. Necesito volver a trabajar”, “Sí, sí, sí flaca, ahí estamos”. Entonces si el servicio era para una delgadita y morenita, Ricardo me hablaba. Y si era para una *güerita* o así más exuberante, metía a su mujer; porque a su mujer también la padrotea. Entonces la verdad él sí fue mi apoyo durante mucho tiempo...

Igualmente, emergían las alusiones a las *clases sociales* existentes en el mundo *escort*, determinadas por la edad de las mujeres, la nacionalidad (en México una *escort* extranjera suele cobrar más que una mexicana), el color de piel y por lo que “Lucía” llamaba “el tuneo” o “estar producidas”, es decir, operadas quirúrgicamente para resaltar sus atributos físicos.

El *padrote* con el que trabajaba sube sus anuncios. Hay una página que se llama *Mileróticos*, otra es *Mundosex* y otras más. Luego te buscan y él contesta: “Sí, yo te la mando”. Él se ha dedicado toda la vida al mundo del sexo. Él siempre mandaba como mil fotos. Si le decían: “Quiero una *chichona* y nalgonas”, pues desde luego no me iba a llamar a mí, ¿verdad? Pero si le decían: “Me gustan delgaditas”, entonces sí: “Tienes un servicio”. Él sacaba servicios muy buenos. A veces hasta de 8 o 9 horas. Entonces, a pesar de que te quitara te iba bien. Te venías con ocho o nueve mil pesos en una noche. Ricardo [el *padrote*] cobra \$1 500 por hora y te quita un porcentaje. Hay varios niveles... Hay una página que se llama *Zonadivas* y ahí muchas son extranjeras. Están todas *producidas*, y ellas te cobran hasta \$3 000 por hora. Son colombianas, venezolanas... ¡El pinche mexicano está obsesionado con las extranjeras! Pero son viejas que te dicen: “Sí, pero no me toques. No besos, no nada”, o sea ¡*pam-pam* y vámonos! Entonces muchos sí las alquilan, pero después dicen: “¡No, no chingues! ¡Pura estafa!”. Así que eso es más o menos lo que andan cobrando: de \$1 000 a \$1 500 una hora. Hay gente que te paga más, obviamente. Yo también cobro con tarjeta, entonces tengo que cobrar \$100 más de comisión; trabajo a domicilio —a donde me llamen, voy [*rié*].

Del mismo modo, “Lucía” describía las características de los “clientes” o “usuarios” (ella los llama “putañeros”) quienes, además de los ya mencionados narcotraficantes, están compuestos por sujetos comunes y corrientes: médicos, profesores, empresarios, deportistas, policías, mecánicos, etcétera:

Generalmente no te va a hablar un jodido. Por ejemplo, yo cobro \$1 200 una hora; \$1 500 una hora y media, o \$2 000 dos horas. Por toda una noche cobro \$6 000. No tan fácil te encuentras a alguien que pueda pagar. Tengo un cliente que es contador, a veces lo veo cada mes, a veces cada tres meses, dependiendo. Él tiene compañía en Brasil y en México, entonces no me da nada de lata, te juro, en hora y media ya estoy afuera, y me da \$3 500 o \$4 000; te digo, hay servicios muy bien pagados.

El noventa por ciento de los clientes son casados. El resto, si no están casados, tienen novia. Por eso te digo, a mí este trabajo me quitó la confianza en los cabrones. ¿Cómo voy a confiar? Los clientes luego te dicen: “Ando con mi vieja [esposa], te hablo en un ratito”, o: “sabes qué, mi vieja me bajó a hacer la cena, ¿qué onda, nos vemos mañana?”, “¡Qué poca madre, cabrón! Tu vieja te está haciendo de tragar”. Entonces me dije: “¿cómo puedes confiar en un cabrón?”

El uso de drogas y alcohol, los servicios prestados a narcotraficantes y personalidades del medio artístico o la farándula, eran otros temas que salían a colación frecuentemente, lo cual habla del despliegue de relaciones de poder bastante interesantes. Esto hace pensar en el marco contextual actual de la realidad mexicana, signada por la violencia generalizada y la proliferación de los cárteles de la droga a lo largo y ancho del país, en cómo se anuda el acontecer de escala social con las tramas subjetivas e individuales, discurriendo entre la mercantilización imperante y el universo significativo de los afectos.⁶

⁶ Al respecto, Lucía relataba con voz entrecortada las dificultades de su relación sentimental con un narcotraficante, quien a la postre sería el “gran amor” de su vida. Como si se tratase de una serie televisiva, ambos personajes estuvieron a punto de abandonar sus respectivas formas de ganarse la vida, sólo que un “ajuste de cuentas” terminó por derrumbar ese sueño.

¡Y también narcotraficantes! Hay muchos. Ahorita ya ha bajado un poco por la crisis o no sé, pero te juro que hace cinco años, ¡bueno! Te digo que mi bolsa se iba de lado. También he dado servicio foráneo. Me he ido a Cancún, Guadalajara, Monterrey... Obviamente tienes un sexto sentido y vas conociendo a la gente de verdad. Tú cruzas una puerta y ya sabes qué tipo de persona es; se les nota luego luego cuando son narcos, no sé si en la vestimenta o en lo físico, pero no hay pierda, te das cuenta. Se les nota de inmediato. Conozco federales y jamás los he visto armados, no van con la pistola ahí... Toman su servicio y ya. Luego me dicen: “Ah, yo trabajo en la [Policía] Federal” o “Soy comandante de la Judicial”, “Ah, pues qué buena onda, ¿no?”. Pero a los narcos luego luego se les nota. Además, empiezan a meterse un chingo de *perico*⁷ y traen la *fiesta*.

Los servicios brindados pueden tener lugar en hoteles, domicilios particulares o establecimientos semiclandestinos como *table dances*, casas de citas o los llamados *spa's*, lugares donde las tarifas suelen aumentar, así como la complejidad de este submundo.

En La Cabañita obviamente va *gente muy bien*, porque les cobran el servicio a \$3 200 pesos. En el *spa* no tanto, cobraban \$1 500 o \$2 000 más o menos, y a una [como *escort*] le daban \$1 200; por un *topless* eran como \$900 pesos. Ahí va todo tipo de gente, gente *bien*: iban políticos, empresarios, gente de oficina. Entre amigos se dicen: “Yo conozco un lugar”, y así se van enterando; generalmente es gente que trabaja, o sea no entra gente fea a ese lugar. No sé si ya lo abrieron nuevamente o si sigue cerrado, pero tiene poquitito que lo clausuraron, inclusive salió hasta en las noticias; las chavas que estaban ahí adentro se las llevaron al Ministerio Público, y dijeron que era una señora ya grande y sus hijos los que encabezaban este negocio; cuando yo vi la imagen dije: “Ay, no inventes, es La Cabañita”.

A lo largo de este texto se ha señalado el despliegue de espacios de resistencia corporal y subjetiva, incluso cuando se dispone de los cuerpos femeninos durante una transacción sexual. “Lucía”, por

⁷ Cocaína inhalada.

ejemplo, afirmaba por un lado que se había convertido en una “máquina sexual”, lo que evidentemente trae consigo un alto costo a nivel psíquico; no obstante, por otro lado, decía que esto le permitía controlar sus sentimientos, aminorando el daño por la cosificación de su persona. Es decir, una vez dentro de la habitación ella se transforma en un *personaje*, resguardando sus sentires y emociones para sí misma; le brinda al cliente, únicamente, una falsa representación de lo que él espera, invirtiendo, o al menos equilibrando, los papeles de la dominación. Es de llamar la atención que tiene por regla no besar en la boca a sus clientes, pues sus besos están reservados para su pareja sentimental con quien no utiliza su armadura o mascarada.

Obviamente después de esto le pierdes el gusto al sexo, por supuesto. Con tu pareja es diferente, pero yo en ese momento no tenía pareja. Al principio sí me encantaba el sexo, pero ya después dices: “¡Putra madre!”. Si tú me dices: “Qué trabajo tan fácil”, yo te digo: “¡A ver güey, aguántalo!”, o sea, ¡imagínate! No soporto que me besen, te lo juro. ¡No tolero que me estén chupando! Entonces imagínate tener que aguantar eso, que te estén besando, no, la neta es horrible, ¡horrible! No es cierto que lo disfrutas, no es cierto. Tal vez habrá viejas que sí, pero yo no. Lo que yo quiero es pelarme de ahí. Eres un pinche robot sexual, de verdad, no sientes, no nada; ya tienes un *speech*: ya sabes lo que vas a decir, ya sabes con qué se van a venir rápido, lo que les gusta... todo. Te vuelves una súper actriz.

Cuando ves a los clientes sabes si son tranquilos, qué traen en la cabeza, te das cuenta si son gente que nada más está contratando un servicio. Y cuando los ves bien pinchados *pasados*, que se les va la onda, les digo: “Ya vienes bien enfiestado, ¿verdad, cariño?”, “Ay, ¿a poco se me nota mucho? ¿Quieres [droga]?”

Asimismo, es capaz de emplear ciertas estrategias pragmáticas de engaño y sobrevivencia durante sus encuentros con los “putañeros”:

También hay un *güey* que da noticias por televisión. Le encantan las *mimosas* con jugo de naranja. Con él siempre vamos dos [mujeres]. Entonces lo que yo hacía era poner una toalla del otro lado de la cama,

entre el buró y la cama, y echaba poquito, poquito, y ya, nada más le daba dos traguitos; o la vieja con la que iba se lo tomaba –porque generalmente todas le entran a todo–, y ella cambiaba mi vaso por el suyo. Y él me decía: “¿Cómo no te embriagas, flaca?”, y yo le respondía: “¡Es que tengo un chingo de aguante!” Pero sí, nunca bebo nada si me ofrecen algo abierto... ¡Pero ni de chiste! Porque generalmente te duermen, te quitan el *varro*⁸ y cosas así.

Desde luego, cada encuentro está en manos de la fortuna; es como jugar con fuego, vivir al límite, en peligro constante. Y a pesar de todo, siempre es preciso conservar la calma:

[A los narcotraficantes] nada más les digo: “Ay, pero guarda la pistola, ¿para qué la quieres acá afuera? Yo no te voy a matar”, o: “Ay, ay, ay, ¡bájale!”, y la guarda. Nada más estás atenta a que no se le empiece a ir la onda. Porque cuando se meten *pieдра*⁹ empiezan a alucinar bien cabrón. Empiezan con el pinche delirio de persecución y después con *el mal del pollo*... Ahí es cuando dices: “Bye. Salte antes de que pase cualquier otra cosa”. Le llaman *el mal del pollo* porque se ponen en la alfombra a recoger lo que, según ellos creen, van a salvar de su droga. Pero no hay nada [*rie*]. Le llaman así porque están pique y pique en el piso. Sí te da *medio cosa*, que dices: “yo podría ser la siguiente”, pero no me da tanto miedo.

Tenía una amiga que le encantaba la fiesta. A esas les pagan \$2 000 pesos y con tal de salir con una pinche botella de whisky, ya perdieron. Terminan sin dinero, pagando la *peda*¹⁰ y las drogas. Había una chava que le encantaba andar con los clientes pero eran de *los de verdad*. Un día estábamos en un hotel y se oían gritos en el pasillo, y ya la traían del cabello: “¡Es que es el diablo! ¡Mírala cómo se me queda viendo! ¡Es el diablo!”, y su amigo, que estaba con nosotras, le decía: “¡Ya cálmate güey! ¡Ya cálmate, suéltala!” Y entonces vuelve a regresar esta vieja, ya le habíamos dicho: “¡Ya estuvo! De verdad, un día ese *güey* te va a matar”,

⁸ Expresión coloquial que en el contexto de la Ciudad de México hace alusión al “dinero”.

⁹ También llamado *crak*, está compuesto por polvo de cocaína mezclado con bicarbonato de sodio.

¹⁰ Borrachera.

y ella decía: “¡Ay! ¡Cómo crees! No pasa nada”. Y en ese mismo hotel –inclusive todavía está cerrado–, él le metió veinticinco puñaladas; no la mató pero le sacó un ojo y obviamente ya no pudo regresar a trabajar.

Escorts, “putañeros”¹¹ y ¿represión sexual?

Es sintomático que un importante segmento de los clientes contrata los servicios *escorts* en aras de experimentar su sexualidad de manera más abierta a lo socialmente “permitido”. Es pertinente preguntarse, ¿acaso la prostitución representa un “mal” (social) necesario? –evidentemente, la investigación social no debiera guiarse en función de juicios de valor tales como “bien” o “mal”, pues esto clausura las posibilidades de reflexión. Empero, esto no significa que los investigadores, desde sus posicionamientos éticos, políticos e implicaciones personales, permanezcan distanciados del “objeto” de investigación; por el contrario, siempre están en conflicto y tensión, en un diálogo intersubjetivo, los aspectos señalados (Guber, 2015)– ¿Es una zona intersticial dentro del sistema donde se busca escapar a los constreñimientos morales y sociales, a ese *malestar de la cultura* del que hablara Freud (2010), y al ejercicio del poder introyectado en los cuerpos analizado por Foucault (1998; 2002)?

Desde este lugar, considero que no debería soslayarse el abordaje académico de la perspectiva del cliente; más aún cuando en los estudios sobre trabajo sexual son escasas las investigaciones al respecto; como bien refieren Gómez y colaboradores en su estudio del caso español: “Sólo el 1% de los estudios e investigaciones se centran en el cliente, pero en ninguno de los estudios realizados se ha profundizado sobre los motivos de la demanda del sexo de pago” (2015: 152). Al preguntarle a “Lucía” cuál sería su explicación sobre los “putañeros” y su necesidad imperante de contratar servicios sexuales, responde:

¹¹ En el argot popular, un “putañero” es aquel sujeto que contrata regularmente los servicios sexuales de las trabajadoras sexuales. En las conversaciones sostenidas con “Lucía”, se hacía alusión a una especie de “adicción” o consumo desmedido a dichos encuentros por parte de los clientes.

Te encuentras con absolutamente de todo. Por ejemplo, que les metas cosas por el culo. Te pagan hasta \$5 000 porque les metas el puño completo. Y mientras no me lo metan a mí, yo no tengo problemas. También hay un tipo que me dice: “A mí trátame mal, como un perro”, y le puse el cinturón y lo traía, literal, como un perro; le gustaba que le dijera: “ahora sí perro, así te quería ver, rendido a mis pies”. Te digo, traen un rollo bien raro en la cabeza. Hay unos que de verdad no entiendo. Un tipo una vez estaba con la ropa de su esposa. O *güeyes* que te llevan la ropa de la esposa, zapatos de la mujer, y te los tienes que poner. Entonces te digo, no entiendo ese *show*; pues si tienen a la vieja en la casa ¿para qué te quieren vestida de ella? Tenía yo un [cliente] doctor, un neurólogo, una eminencia el tipo, y él tendía mucho a hacer eso, pero yo no entiendo qué rollo tenía en la cabeza. Y ya sabes, lo típico: que vístete de conejita, que si traes disfraces –porque les encanta verte con medias y ligueros, eso es como que lo más básico.

Una vez uno de la banda La Dependiente me contactó y me dijo que me iba a dar \$10 000, pero lo que quería era que yo me cagara en él, y le dije: “¡Ay no, no puedo! Aparte no soy una máquina de caca. No es de que ahorita quiero y ya”; y él me dijo: “No, de verdad, te doy \$15 000”, y le dije que no; él insistió: “Bueno, vamos a hacer un trato: tú me la dejas ahí en el baño y yo me la como”. ¡Imagínate entonces qué filias traen! Eso me lo dijo por teléfono. Entonces sí he visto a gente que dices: “¡no manches, qué asco!” –tan sólo del olor, ahora imagínate comértela–. Pero hay gente con filias bien locas.

También tengo un cliente que es inglés. El tipo tú lo ves en la calle y dices “jamás”; es un tipo alto, delgado, güero, con chófer. A él le gusta vestirse de mujer. La última vez él me decía, cuando estábamos en la habitación, que era “Laurita”, y que cuando estaba en la escuela la vieron enseñándole los calzones a sus compañeros, por eso habían llamado a su mamá. Y pues le tuve que pegar, porque obviamente le gustan los golpes; ya después de que se termina de vestir de “Laurita”, se levanta y se va como si nada, como si se rompiera el encanto.

Ellos te hacen una historia, se visten como mujer, te dicen que les pegues, que los humilles y los castigues –se llama dominación, es un *servicio de dominación*–; a estas alturas ya no me sorprende nada, sólo digo “sí le entro” o “no le entro”.

Más adelante, “Lucía” va más allá de la explicación individual, colocando en el centro de la cuestión a la moral imperante, a las normas y valores sociales. Al preguntarle *¿qué crees que piensa la gente de este trabajo?*, responde:

Pues está muy mal visto, obviamente; pero los que critican son los que te contratan. Y bueno, no hablemos de las esposas porque obviamente de puta no te bajan. Pero es lo que yo le dije a un cliente: “Aquí no puedes ser juez y parte. No puedes venir a criticar cuando tú estás aquí en el mismo rollo. ¿Con qué cara?”. Pero sí está muy mal visto, siempre te van a tachar de lo peor; hay una doble moral porque nadie tiene la cola bien limpia, y te digo: las que te dicen son las que sus esposos son los primeros que están ahí. Pero pues es algo que me tiene sin cuidado.

Esto jamás lo van a ver bien, ni como algo normal, que es un servicio que prestas y tan-tan. Yo le decía a alguien: “Es como un *taxi*. Tú le pagas a un taxi para llegar a un lado, y bueno, yo presto un servicio para que estés feliz y contento; es un servicio y ya. Así como necesitas de un carpintero, de un plomero, de un taxista, de un electricista... necesitas de mí, aquí estoy.

En este trabajo ves guapos, con dinero, profesionistas... que no tendrían ninguna necesidad de estar contratándome; pero unos por no meterse en broncas, en una relación eterna, y otros porque sí les encanta y no tienen *llenadera*, y quieren una y otra, y otra. Y obviamente se les hace vicio a otros, porque ya sabes, en sus casas les dicen: “no me toques”, “no me hagas esto”, “tengo flojera”, “me duele la cabeza”. Otros lo hacen porque les encanta, y me dicen que de esta forma revive su relación de pareja. Pero yo nunca lo he entendido, nunca he entendido cómo es que alguien pueda recurrir a esto. Porque con nosotras sí quieren hacer todas las locuras. Yo les pregunto por qué no le dicen eso a sus mujeres, y dicen: “No, no, no. Es que no se deja, no le gusta”. Por ejemplo, sí me dicen mucho que a muchas mujeres no les gusta hacer el sexo oral; entonces por eso los maridos tienen que buscar con quién; y otros porque son unos canijos de primera, no hay de otra; pero sí tienden mucho a ese tabú de “no me gusta, no lo hago”, y ellos acá con el pinche morbo y la locura en la cabeza, pues no se quedan con las ganas. Hay quienes son *putañeros*, que no se les quita nunca, desde que empiezan a los 20 años. No sé, no sé, ¡pero son unos culeros malditos! [*ríe*].

Tristemente, por el trabajo, he conocido de todas las clases sociales, de todas las profesiones que te puedes imaginar, y para mí todos son deshonestos, infieles. La verdad es que en este trabajo cómo puedes confiar en alguien. Yo siento que tengo una bronca que estoy sanando, porque tengo una bronca muy cañona (*sic*) con los hombres, justamente porque los conozco, todos son iguales.

Algunas reflexiones más sobre los actores masculinos llamados “putañeros”, clientes o usuarios. Es de llamar la atención su interacción en las redes sociales, grupos y foros de internet, como por ejemplo la plataforma digital *Sexoservicio sin censura CDMX*,¹² espacio virtual donde, bajo la máscara del anonimato,¹³ los clientes comparan experiencias, consejos y recomendaciones, además de críticas a los servicios de las mujeres acompañantes anunciadas en internet.¹⁴ También es interesante cómo a partir de su interacción virtual estos personajes se conciben como “hermanos de leche”, denotando una visión del mundo *sui géneris* que expresa un sentido marcado de pertenencia a un grupo en el cual la interacción no se da *cara a cara*, sino primordialmente a partir del enmascaramiento que reviste

¹² El mercado sexual se encuentra en una etapa de “sofisticación” propia de las sociedades actuales. En este escenario, entran en juego las nuevas tecnologías informáticas y medios de comunicación masiva donde se ofertan gran variedad de servicios sexuales (Laverde, 2013).

¹³ En su interacción, los usuarios utilizan *nicknames* o “apodos”, “alias” y sobrenombres con los cuales resguardan su identidad real. Es el enmascaramiento un elemento recurrente en el ámbito *escort*, tanto por parte de los usuarios como entre las trabajadoras sexuales. Cada una de estas mujeres se atavía con ropajes y atuendos que las convierten en personajes que, al mismo tiempo que muestran-seducen, también *esconden* o resguardan para sí mismas los aspectos más íntimos y afectivos de su persona. Ellas también utilizan otros nombres con los cuales “separan”, aunque sea momentáneamente, su actividad laboral de su acontecer personal. Es entonces la *máscara* aquella muralla infranqueable que posibilita el *ser otro*, burlar la fachada social.

¹⁴ En la actualidad, los avances tecnológicos y el auge de las llamadas “plataformas digitales” están modificando las relaciones interpersonales, así como las concepciones del tiempo y el espacio; también hacen lo propio incidiendo cada vez con mayor fuerza en las ciencias y disciplinas sociales (Hine, 2004). En este sentido, las herramientas metodológicas “clásicas” pueden verse beneficiadas y revitalizadas por dichos avances técnicos, mismos que, al final de cuentas, permitan acceder al entendimiento de eso que llamamos *la alteridad*.

el anonimato de las plataformas de internet. Sin lugar a dudas, el mercado sexual se encuentra en una etapa de “sofisticación” propia de los desarrollos técnicos de las sociedades actuales. Bajo este panorama, entran en juego las nuevas tecnologías informáticas y medios de comunicación masiva donde se ofertan gran variedad de servicios sexuales (Laverde, 2013).

En relación con el abordaje epistémico de los grupos referidos (trabajadoras sexuales y “putañeros” o clientes), es menester tener presente el hecho de que los *grupos* no siempre se nos presentan como armónicos o con un proyecto –político, autonómico, revolucionario, etcétera– definido, sino que en muchas ocasiones las tensiones y los conflictos, así como la heterogeneidad, se vuelven patentes, lo que no elimina el hecho de la creación de sentido y pertenencia:

[...] las formaciones colectivas –grupos, comunidades, organizaciones e instituciones– no son únicamente espacios concretos que aparecen en la vida social con distintas funcionalidades, sino también son lo que creen ser, [...] es decir, despliegan sobre sí mismos imaginarios, plano de las creencias, de los consensos, de los pactos implícitos, de ilusiones y desilusiones, es sustento clave en la creación de vínculos y del sentido de lo colectivo. Lo colectivo adquiere así el carácter de una dimensión de la subjetividad que reviste distintos perfiles, cualidades, densidades y formas, y que se despliega en el juego estratégico de lo que une y lo que separa, que, en su expresión máxima, opondría la fusión a la dispersión, pero no como elementos excluyentes sino como fuerzas que convergen en los espacios sociales (Baz, 2003:146).

Finalmente, en el tenor de la relación comercial *cliente masculino-“mercancía” femenina*, suele pensarse en este segundo actor como “víctima pasiva”; no obstante, aun en este tipo de prácticas donde el cuerpo es cosificado y usado como mercancía, tienen lugar procesos de resistencia a escala subjetiva que complejizan dicha relación. Porque aunque en la transacción sexual se disponga de los cuerpos (en este caso femeninos), existen a pesar de ello espacios (corporales y subjetivos) irreductibles e infranqueables; esto supondría distan-

ciarse en buena medida de la victimización total, para dar paso a la idea de la resistencia bio-política, o cuando menos de concebir un papel más activo por parte de las trabajadoras sexuales, quienes parecieran decir: “aunque uses mi cuerpo, éste sigue perteneciéndome”; como aquella canción popular donde, enfáticamente, se advierte al capitalista:

Tú no puedes comprar el viento / Tú no puedes comprar al sol /
 Tú no puedes comprar la lluvia / Tú no puedes comprar *el calor* /
 [...] Tú no puedes comprar mi alegría / Tú no puedes comprar mis dolores /
 [...] No puedes comprar mi vida (Calle 13, “Latinoamérica”).

Reflexiones finales

Pensar en los procesos de subjetivación, en las estrategias de las mujeres ante los efectos del neoliberalismo, obliga a considerar lo vivenciado en los cuerpos: *lugares* donde guarda lugar la resistencia ante el orden normativo falocéntrico. Y es que, como platea Michel Foucault, la oposición a las diversas formas del poder suele expresarse de forma colectiva o individualmente. En la contemporaneidad, en el reino de la “sumisión de la subjetividad”, los individuos se encuentran en un complejo e imbricado proceso de “mecanismos de sujeción” estrechamente ligados a otras esferas de “explotación y dominación”. Es decir: “Mantienen relaciones complejas y circulares con las otras formas” (Foucault, 2001:245-246).

Asimismo, al escenario de sujeción descrito (de dominación, explotación económica y sumisión de los individuos), se deben contemplar las *violencias invisibles* por razón de género, las cuales *naturalizan* la “violencia institucional” que establece-impone “pactos de silencio”, los cuales, en resumidas cuentas, pretenden acallar los estragos producidos por el poder patriarcal. No obstante, reitero, en y desde los cuerpos tiene lugar la resistencia, expresada de manera

más o menos consciente. Porque ahí donde se ejerce un poder de sujeción, de dominio de un ser humano sobre otro, y no en el sentido de poder como *potencia de sí* (Fernández, 2009:48), la oposición y la búsqueda de libertad, se vuelven inminentes.

Aunque también es cierto que el mundo del acompañamiento *escort* es como un laberinto del cual difícilmente se puede escapar; ya sea por las dificultades de encontrar otro trabajo con ingresos similares, o por las vicisitudes y avatares propias de la vida. Es un fenómeno social en el cual se entrecruzan los anhelos personales, las historias familiares, los constreñimientos morales, la cultura patriarcal y los imperativos económicos. Y dentro de toda esta maraña de complejas relaciones, las mujeres *escorts* son usadas y, también, viceversa.

Yo apenas regresé con la chava que me metió a trabajar. Ella se consiguió un cliente que la sacó de trabajar; eso sí, la *tuneó* como no tienes una idea; pero le duró el gusto tres años. La volví a ver en un servicio, pero ya se había arreglado la *jeta*. Escucho su voz, volteo y le digo: “¿Sandra?”, ella me contesta: “Ay, no mames, ¿a poco no te habías dado cuenta?”, “pues tienes otra cara, *güey*”. Volvimos a cambiar teléfonos. Le dije: “Pensé que ya no te dedicabas a esto” (“Lucía”, 45 años, *escort*).

Bibliografía

- Baz, Margarita (2003), “La dimensión de lo colectivo: reflexiones en torno a la noción de subjetividad en la psicología social”, en Isabel Jáidar (comp.), *Tras las huellas de la subjetividad*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México.
- Betancur, Catalina *et al.* (2011), “Cuerpo, comercio sexual, amor e identidad. Significados construidos por mujeres que practicaron la prostitución”, *Revista CES Psicología*, vol. 4, núm. 2.
- Coppa, Lucía (2019). “Enfoques analíticos en torno al comercio sexual de las mujeres: coordenadas contemporáneas e indagaciones en perspectiva histórica”, en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 1, núm. 163, Universidad de Costa Rica.

- Daich, Deborah (2012), “¿Abolicionismo o reglamentarismo? Aportes de la antropología feminista para el debate local sobre la prostitución”, *Runa*, vol. xxxiii, núm. 1.
- De Mauleón (2013), “Esclavas de la calle Sullivan”, *El Universal*, 1 de julio, México, [<https://www.nexos.com.mx/?p=15377>].
- Fernández, Ana María (2009), *Las lógicas sexuales: amor, política y violencias*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (1998), *Historia de la sexualidad*, Siglo xxi, México.
- Foucault, Michel (2001), “El sujeto y el poder”, en Hubert Dreyfus, y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2002), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo xxi, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund (2010), *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid.
- Gómez, Águeda et al. (2015), *El putero español. Quiénes son y qué buscan los clientes de la prostitución*, Catarata, Madrid.
- Guber, Rosana (2015), *Etnografía. Método, campo y reflexividad*, Siglo xxi, México.
- Hine, Christine (2004), *Etnografía virtual*, UOC, Barcelona.
- Lamas, Marta (2014), “¿Prostitución, trabajo o trata? Por un debate sin prejuicios”, *Debate feminista*, núm. 50, octubre 1, México, PUEG–UNAM. [[https://doi.org/https://doi.org/10.1016/S0188-9478\(16\)30135-9](https://doi.org/https://doi.org/10.1016/S0188-9478(16)30135-9)].
- Laverde, Carlos (2013), “Mercado del sexo: Reflexiones desde la economía al comercio sexual”, *Via Inveniendi Et ludicandi*, vol. 8, núm. 1, enero-junio.
- Laverde, Carlos (2017), “Perspectiva de los mercados laborales en un trabajo socialmente devaluado: el caso del trabajo sexual”, *Revista CIFE: Lecturas en Economía Social*, vol. 18, núm. 29, [<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5848877>].
- Laverde, Carlos y Tirado, Misael (2020), “Carrera moral y significados del dinero en el trabajo sexual: el caso de Bogotá”, *Revista CIFE: Lecturas en Economía Social*, vol. 22, núm. 36, [<https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cife/article/view/5437>].

- Morcillo, Santiago (2016), “Derivas sociológicas y de las ciencias sociales sobre la prostitución”, *Espacio abierto*, vol. 25, núm. 4, [<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=122/12249087003>].
- Pachajoa, Alejandro y Figueroa, Jhonny (2008), “¿Es la prostitución un trabajo?”, *Tesis Psicológica*, núm. 3, [<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=139012667007>].
- Piscitelli, Adriana (2014), “‘Turismo sexual’, movilidades a través de las fronteras y trata de personas”, *Revista Sexología y Sociedad*, vol. 20, núm. 1, [<http://revsexologiaysociedad.sld.cu/index.php/sexologiaysociedad/article/view/466/510>].

Fecha de recepción: 20/05/2020

Fecha de aceptación: 06/11/2020

La vida póstuma del cuerpo muerto o sobre los afectos, la imaginación y los cuidados

*Andrea de la Serna Alegre**

Resumen

El contexto de homicidios y desapariciones que atraviesa México desde el 2006 ha ido en aumento y ha traído consigo consecuencias fatales a nivel social. En esta situación de ‘malas muertes’, como las denomina Hertz, me referiré a ciertas narraciones y prácticas que, entre lo espiritual y lo extraordinario, dan cuenta de la vida póstuma del cuerpo muerto; es decir, de una vida en la muerte. Estos relatos hablan de sueños y de visiones y, en general, se traducen en cuidados propiciados por los familiares hacia los cuerpos de sus seres amados, como una forma de restituir su dignidad. En el presente artículo doy cuenta de alguna de estas observaciones, obtenidas durante mi trabajo de campo con una familiar de una víctima de desaparición, y reflexiono sobre esta vida póstuma del cuerpo muerto. Finalmente, propongo pensar este fenómeno como una consecuencia de los afectos que el mismo cuerpo muerto, desde su materialidad, es capaz de generar en el doliente.

Palabras clave: identificación afectiva, lo extraordinario, vida póstuma, imaginación, afecto.

Abstract

The context of homicides and disappearing, that goes through Mexico since 2006, has grown more and more, and has brought the worst so-

* Maestría en Comunicación y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo electrónico: [delasernaandrea@gmail.com].

cial consequences. In this situation where the “bad death” (as so called by Hertz) remains, I shall refer to some narrations and practices which, coming from the spiritual and the extraordinary, bring out the posthumous life of dead bodies. These stories talk about dreamlike visions and explain the cares with which the relatives treat the bodies of their beloved ones, as a way to give them back their dignity. In this paper I present some of my own stories, which were offered to me during my fieldwork with a victim’s relative, and I think about the posthumous life of the dead body. Finally, I propose to think this phenomenon as a result of the shocking affects that the dead body has on his living relative.

Keywords: affective identification, the extraordinary, posthumous life, imagination, affect.

Sobre lo que puede un cuerpo muerto

Nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie le ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza.

Spinoza, *Ética*.

El presente texto trata de dar cuenta de un aspecto de la compleja realidad que atraviesa México en torno a la muerte violenta y la desaparición forzada: el de la vida póstuma del cuerpo muerto; es decir, las formas en las que el cuerpo se sigue manifestando, incluso después de que le hayan arrebatado su vida biológica. Para hablar de este fenómeno me anclo en el contexto actual mexicano, que nace a partir de la llamada “guerra contra el narco”, una estrategia securitaria implementada por el ex presidente panista¹ Felipe Calderón durante su sexenio, que trajo consigo la militarización de las calles.

¹ El Partido Acción Nacional (PAN) es un partido de corte conservador al que, en los últimos años, se ha asociado con organizaciones criminales. Felipe Calderón, ex presidente de México por dicho partido, ejerció su mandato de 2006 a 2012.

Esta política aumentó las tasas de homicidios y desapariciones en el país, hasta llegar a cifras aterradoras, que, además, vinieron a sumarse a los feminicidios ocurridos en los años noventa en Ciudad Juárez, pero también a las desapariciones de la contrainsurgencia de los años setenta, no tan conocidas en el ámbito público.

En el marco de este escrito me centro, entonces, en este contexto en el que, desde 2006, se ha elevado a 66435² la cifra de personas desaparecidas y no localizadas, según el nuevo Reporte Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (RNPNDL), que se publicó el 13 de julio del 2020, en una conferencia de prensa donde comparecieron la Secretaria de Gobernación, Olga Sánchez Cordero; el subsecretario de Derechos Humanos, Alejandro Encinas, y la titular de la Comisión Nacional de Búsqueda, Karla Quintana. No obstante, la cifra negra sigue siendo un misterio, ya que algunos buscadores calculan que sólo una de cada tres familias denuncia la desaparición de su ser querido.³ Además, según los datos disponibles hasta el momento, fueron asesinadas 174652 personas del 2006 al 2016 (*El País*, 2016). En otro sentido, la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) reportó que hay más de 30 000 cadáveres no identificados en las morgues, bodegas, fosas comunes y panteones del sistema público mexicano (Ocampo, 2019).

Teniendo en cuenta esta tragedia, entonces, podemos hacernos una idea de la complicada situación que atraviesa el país. México sufre de demasiadas “malas muertes”, cuerpos arrebatados a sus seres queridos y desaparecidos para, a veces, ser encontrados en fragmentos indistinguibles de la tierra. A raíz del drama de esta muerte abandonada, están surgiendo a lo largo del territorio diferentes formas de resignificar la muerte, un trato que dignifique a esos cuerpos, desposeídos del derecho a una identidad, una ubicación y un cuidado, que son las “tres formas de violación experimentadas por los cadáveres en fosas comunes” (Rosenblatt, 2019:223). En efecto, la sustracción

² Datos tomados del RNPNDL y que indican la cifra de personas desaparecidas y no localizadas desde el 1 de enero de 2006 hasta el 7 de diciembre de 2020.

³ Mario Vergara, familiar en búsqueda, en una comunicación durante el IV Congreso de Ciencia Forense. Palacio de Medicina de la UNAM, 10 de octubre de 2019.

forzada de una persona y el asesinato y abandono posterior de su cuerpo, alejado de la comunidad en la cual su vida cobraba sentido, implica arrebatarse también la posibilidad y el derecho de ser cuidado después de su muerte. Es por ello que los colectivos de familiares, que han surgido a lo largo y ancho de México, han creado sus propios rituales, a la hora de exhumar un cuerpo, para reincorporar el sentido y, de alguna forma, reintegrarlos a la vida social y poder despedirlos con dignidad.

Por ejemplo, sabemos que el colectivo de “Las Rastreadoras del Fuerte”, en Sinaloa, ha desarrollado un proyecto al que han llamado “El Pueblito”, gracias al cual, mediante la compra de un terreno en el panteón de Los Mochis, han creado un lugar donde entierran aquellos cuerpos no identificados hasta que alguien acuda a reclamarlos. Así, “serán adoptados como hijos y cuidados por ellas [las Rastreadoras] (...) hasta que sus verdaderas madres los reclamen” (Hernández, 2019:112). Esta colectivización de los muertos y el compromiso de cuidarlos hasta que un ser querido pueda tomar el relevo de esas tareas, da testimonio de una de tantas maneras con las que los colectivos de familiares están afrontando hoy el cuidado de los cuerpos desamparados.

Desde los inicios de la antropología y de la sociología se ha tematizado la cuestión de la muerte y la ritualidad que la envuelve, así como las narrativas, los sentidos y las significaciones que se le dan a la muerte en el mundo de los vivos. Malinowski, Durkheim o Hertz son tan sólo algunos de los nombres a los que nos podemos referir, dentro de los estudios sociales clásicos, para leer sobre la muerte en las entonces llamadas culturas primitivas. Sin embargo, encuentro que no es tan común que se haya problematizado la cuestión de los muertos y sus vidas póstumas. No es sino hasta fecha más reciente que el pensamiento sobre el cuerpo muerto, más allá de la dualidad objeto/sujeto, se ha extendido en las discusiones académicas.

Por un lado, uno de los más importantes proyectos de investigación que centra su mirada en los cuerpos es el del equipo de *Corpses of Mass Violence*, quienes consideran que “en la literatura de los *Body Studies* el cuerpo muerto y, por ende, los cuerpos muertos masiva-

mente, no son apenas tomados en cuenta” (Anstett, Dreyfus y Garian, 2013:11). Por otro lado, la publicación colectiva editada por el antropólogo Finn Stepputat (2014), también aborda la suerte de los cuerpos muertos, desde la perspectiva de las políticas y los gobiernos que se ejercen, de forma específica, sobre ellos. Finalmente, en México, hay una literatura creciente sobre los estudios que atañen al campo de lo forense y a la materia misma de la que estas ciencias se hacen cargo (Huffschmid, 2015; Hernández, 2019; Robledo, 2019),⁴ así como una proliferación de productos audiovisuales que van desde los documentales a los fotorreportajes y reportajes de investigación y llegan incluso a los *podcasts*.⁵

A continuación, y partiendo de estas consideraciones, la pregunta que abordo en este escrito trata de dar cuenta de la forma en que los fenómenos del orden de lo extraordinario, que se enmarcan, muchas veces, dentro de manifestaciones espirituales, están ligados a la materia del cuerpo muerto y a los afectos y efectos que esta misma desencadena. En otras palabras, quiero escribir sobre lo que el cuerpo muerto, y su evocación, es capaz de despertar en los cuerpos de los vivos, lo que es capaz de mover en ellos y hacerles ver y sentir. Mi propuesta, entonces, pasa por dejar de situar al cuerpo muerto como una materia pasiva y a-significante, sino como una vida póstuma que es productora de afectos y de imágenes. No quisiera que estas preguntas se entendieran como una mera figura retórica para hablar sobre los muertos y, sin embargo, tampoco quiero que ello nos adentre en un pensamiento destinado a la muerte. Insisto en hablar de la vida, pero situándome en la ambigüedad misma de los dos polos que son la vida y la muerte, así como en los afectos múltiples, y no siempre tristes, que la última despierta en la primera. En fin, se trata de fijarnos no tanto en las significaciones que los vivos le damos al evento de la muerte y al cuerpo que queda, última imagen del ser

⁴ Para un estado del arte y una discusión ampliados sobre la cuestión de lo forense y el cuerpo muerto, véase De la Serna, (2020).

⁵ Véase y escúchese la serie “Camino a Encontrarles. Historias de Búsquedas”, un conjunto de reportajes de investigación, acompañados de *podcast*, realizado en una colaboración entre Quinto Elemento Lab, A Dónde Van los Desaparecidos y Noticias IMER.

amado, sino más bien en todos aquellos afectos, imaginaciones y visiones que se generan a partir de, y desde, el cuerpo muerto.

Esto me conduce al planteamiento de una ontología del cuerpo muerto; esto es, a la potencia y la agencia que le quedan al cuerpo, y a su persistencia en el mundo de los vivos. Soy consciente de que la propuesta que se despliega para el número de esta revista, donde nos proponen pensar sobre las subjetividades en resistencia, mediante la identidad, el cuerpo y la voz, parte de la premisa implícita de que esas subjetividades en resistencia se enuncian desde cuerpos vivos. Sin embargo, como ya he dicho, mi reflexión se genera situando al cuerpo muerto como referencia inicial de los siguientes pensamientos. Espero me disculpen el atrevimiento.

El motivo por el cual pienso que vale la pena detenerse unos minutos en este tema pasa por la exigencia de dignificar los cuerpos ultrajados, humillados y anónimos que yacen en tantas fosas, ya sean clandestinas o comunes, de este país. También, como una forma de acompañar la labor, aunque sea por medio de la escritura, de todas aquéllas que están buscando, encontrando y desesperando, ante esta situación de terror. Creo que si nos quedáramos en la incapacidad de narrar y de contarnos lo que está sucediendo, la violencia nos desbordaría y el silencio acallaría los gritos de dolor, que piden (y hacen) justicia. Los cuerpos muertos no son materia plana y a-significante, sino que en sí mismos contienen un exceso polisémico capaz de desencadenar efectos en el mundo de los vivos. Así, los cadáveres, los huesos que se mezclan con la tierra, los fragmentos, también importan: “Los cadáveres importan”⁶ (Posel y Gupta, 2009:308). En este sentido, el artículo se orienta hacia los fenómenos afectivos que rodean y que desencadena el propio cuerpo muerto, aquello a lo que Krmpotich, Foontein y Harries se refieren como la “materialidad emotiva” (2010:372), o sea, lo que los huesos de una persona pueden hacernos sentir sobre ella.

⁶ Traducción propia. En el original: *Corpses do matter*, que sería la forma de expresar, en inglés, no sólo la relevancia de algo, sino también cómo su misma importancia reside en los procesos de materialización que es capaz de desencadenar la potencia expresiva de la materia.

Cabe mencionar que este conjunto de reflexiones nació a raíz de una investigación, realizada en el marco de mi proyecto de maestría, en la cual acompañé a una familiar de una víctima de desaparición durante varios meses.⁷ Lucía me dejó acompañarla durante una parte del proceso de restitución de los restos de su hermana, “Victoria”. A lo largo de este acompañamiento,⁸ me fueron narradas diferentes historias por varias personas, en las que se hacía referencia a las visiones, los sueños e incluso la experiencia o el contacto cercano que habían tenido con sus seres queridos ausentes, algunos ya encontrados sin vida. Algunas de estas experiencias se podían adscribir a lo fantasmagórico, aunque no todas eran reducibles a ese marco de comprensión, sino que daban cuenta de una espiritualidad muy diversa. Estas narraciones no fueron, como tal, tratadas en mi tesis de investigación, pero quedaron grabadas en mi memoria, dejando una fuerte impronta. De ahí que piense que una de las formas de abordar la magnitud de la crisis de identificación y de desaparición que asola a México sea mediante la recuperación de estos relatos y la posibilidad de pensarlos, no desde el folclor, lo poético o lo psicológico, sino desde un planteamiento filosófico-ontológico, basado en el acompañamiento etnográfico ya mencionado; esto es, con experiencia en el campo y no sólo en la labor de archivo.

La “mala muerte” y la recuperación del sentido en contextos de violencia

Robert Hertz habló de la “mala muerte” como el evento fatal que acontece en una comunidad, en la cual un miembro fallece en cir-

⁷ Los nombres que se dan, así como otro tipo de datos, han sido anonimizados para preservar las investigaciones en curso y la intimidad de las familias.

⁸ En mi tesis, ya referida con anterioridad, dediqué un capítulo al posicionamiento ético-político de la investigación, así como al sentido de la misma. Por una cuestión de espacio, no consignaré en este texto lo allí planteado. No obstante, parto del principio de que no puede haber una neutralidad de la investigación y que todo posicionamiento metodológico es ya, desde el principio, una toma de posición ético-política.

cunstancias violentas o repentinas, y que supone una disrupción de sentido para la vida comunitaria, imposible de recomponer: “Su cadáver inspira el horror más intenso, se deshacen de él precipitadamente y sus huesos no se reunirán con los de los otros miembros de grupo muertos convenientemente, sino que sus almas errarán para siempre sobre la tierra, inquietas y malvadas” (Hertz, 1990:100).

La “mala muerte” y el caos que genera en el seno comunitario están ligados, de esta forma, a los malos espíritus. Hertz cuenta que el hecho de no poder dignificar el cuerpo humano mediante los rituales que lo purifican impide que éste acceda en paz al mundo de los muertos y se quede vagando entre los vivos, propiciando mala suerte y maldiciones.

En el caso que me tocó vivir pude experimentar algo parecido, aunque la presencia de los desaparecidos y de los muertos no era amenazante, sino que proveía pistas, esperanza y, en definitiva, podía ser considerada como una fuente de ayuda. En los casos que me fueron confiados, el encuentro sin vida de la persona desaparecida había sido propiciado por su influencia, que había guiado al familiar hasta el descubrimiento del cuerpo o de las pistas para encontrarlo. De igual forma, pude observar que las acciones que se realizaban para tratar de resarcir la vejación sufrida por el cuerpo violentado, lejos del miedo, eran un acto de amor: tenían en cuenta al ausente en su vida póstuma y consideraban que el cuidado dedicado era necesario para dignificar a la víctima.

Uno de estos momentos lo viví cuando acompañé a la señora “Lucía” a comprar el vestido con el que ataviaría a su hermana. Era el vestido que “Lucía” colocaría en el interior del ataúd, sobre el cuerpo, llegado el momento de la despedida. En el trayecto a la plaza comercial, “Lucía” llamó a la señora “Patricia”, una amiga, para contarle las novedades que se habían producido en el caso, así como la fecha del entierro y el propósito de ir a comprar el vestido. Patricia y Lucía tienen una relación especial, pues ambas han pasado por una situación similar derivada de un mal procedimiento forense por parte de las autoridades y de los peritos. En este sentido, comparten sentimientos e indignaciones, y los logros de la una y de la otra se comparten desde

la amistad. Así, “Lucía” le contó a “Patricia”, entusiasmada, que nos dirigiáramos a comprar el vestido de su hermana, a lo que “Patricia” respondió: “Qué gran hermana eres, tu hermana te ve desde arriba y está orgullosa”. La presencia de “Victoria” en el momento en el que las dos amigas estaban hablando quedó patente y me dio indicios de una espiritualidad compartida, donde había una vida más allá de la muerte o, más bien, una vida en la misma muerte, una vida póstuma. Además, quedó claro que esa vida/muerte tenía que ser dignificada, restaurada, para que el daño infligido pudiera ser reparado.

Ya en la plaza comercial, “Lucía” eligió un vestido de noche amarillo brillante, con un corte moderno y juvenil. No era un vestido triste ni solemne, sino una prenda de fiesta, alegre. También se preocupó por elegir la talla adecuada, la que mejor habría quedado en el cuerpo de su hermana. Estos detalles, que a otras personas podrían parecer extraños dado el hecho de que el cuerpo de “Victoria”, después de algunos años, ya era una osamenta, fueron un punto de inflexión en mi investigación. Pude resignificar mi propia forma de ver la situación: la muerte no sólo cobraba sentido desde lo innombrable de la tragedia y lo macabro, sino que se podía establecer una relación especial con el cuerpo muerto desde los cuidados procurados. Las circunstancias de la muerte de “Victoria” y el trauma posterior a la restitución del cuerpo fueron resarcidas, en el plano íntimo de la relación entre hermanas, por el hecho de que “Lucía” tenía la oportunidad de darle a ese cuerpo aquello que no le había sido procurado en el momento de la muerte: un vestido bonito, el canto de los mariachis, unas flores escogidas.

Todo esto se puede resumir en sus propias palabras cuando, unas semanas después del entierro, regresé con “Lucía” al panteón para conocer la lápida de su hermana y, preguntándole por el vestido, me contestó que su hermana se había ido digna, y que antes de cerrar el ataúd le había podido decir: “te vas a ir hermosa, te vas a ir con tu vestido, como habrías querido” (“Lucía”, comunicación personal). Sonaba de fondo *Cuando muere una dama*, la canción de Jenni Rivera que “Lucía” le dedica a su hermana cuando va a visitarla al panteón.

Teniendo en cuenta estos momentos, pienso que las malas muertes suelen generar procesos de resignificación de la tragedia y de reintegración del sentido en la comunidad social. En los casos narrados, se dio mediante la procuración de cuidados *post-mortem*, bajo la idea de que la dignificación de su hermana pasaba por una linda despedida y por dotarle de un lugar en el que al fin pudiera descansar en paz. Además, la espiritualidad manifiesta durante todo el proceso es resaltable, ya que forma parte de esta necesidad de creación de sentido.

Además de la procuración de cuidados hacia el cuerpo muerto, hay otro tipo de fenómenos que se pueden considerar dentro del orden de lo extraordinario. En este sentido, recuerdo que la primera vez que conocí a “Lucía”, una de las circunstancias que me explicó fue que “Victoria” se le había aparecido en sueños en varias ocasiones y asoció el hecho de haberla encontrado a su ayuda directa, una suerte de comunicación onírica con su hermana. De hecho, el día que descubrieron el lugar donde yacía “Victoria”, tras años desaparecida, “Lucía” aseguró haberse sentido guiada por su influencia: “fueron milagros, fue Dios, fue la energía, fue ella, no lo sé” (“Lucía”). También me contó que, de vez en cuando, acudía al cementerio a tomar a la salud de “Victoria” y que, tal y como hicieran en vida, en esos momentos hablaba con ella. Por último, me confesó que, algunas noches, el gato que “Victoria” le había regalado hace años, maullaba sin motivo aparente durante horas, y que para “Lucía” ésa era la señal de que su hermana la estaba visitando.

Es importante insistir en que estas historias, que se mueven entre lo espiritual y lo extraordinario, llegaron a mí bajo la forma de la narración, que es una manera expresiva que suele ayudar a contar una experiencia: al ponerle palabras a ésta emerge un efecto terapéutico que construye sentido. Al respecto, he de decir que “Lucía” es una gran narradora, en el más puro sentido benjaminiano, es decir, es alguien que transmite una vivencia atravesada, que involucra al que la escucha, en la medida en que le hace formar parte de su vida. Una vida singular que se teje en común, allí donde se une lo más propio y lo más impropio.

Para Benjamin, la experiencia de la eternidad, ligada a la visión del moribundo, está muy relacionada con el acto de narrar. Narración y muerte forman un círculo:

El concepto de “eternidad” tuvo en la muerte su fuente principal. Si este concepto se desvanece, habrá que concluir que también tiene que haber cambiado el rostro de la muerte. Y resulta que ese cambio es el mismo que degradó la comunicabilidad de la experiencia en tal medida que esta trajo consigo el fin del arte de narrar (Benjamin, 2018:235)

El íntimo contacto que “Lucía” ha llegado a tener con la muerte, no sólo a través de su hermana, sino de todas las morgues que tuvo que visitar antes de dar con ella, la ha dotado de una capacidad, inaudita para mí, a la hora de hablar sobre ello. En sí, esta habilidad crea en el cuerpo que la experimenta una vivencia determinada, lo hace ser y existir de cierta forma; esto es, la experiencia de la cercanía con la muerte *subjetiva* a aquél sobre quien acontece, construyendo en él una sensibilidad corporal específica. Experiencia de la muerte, subjetivación y corporalidad están íntimamente ligados, según entiendo, con este arte de narrar. La narración, entonces, forma parte también de esta prolongación de la vida póstuma del cuerpo muerto, que persiste en las palabras, la gestualidad y la experiencia que transmite el narrador.

Identificación afectiva: la imaginación, la corporalidad y lo extraordinario

La identidad de un cuerpo anónimo, en la que intervienen la medicina y la antropología forenses, nunca queda corroborada a 100%, haciéndose más complicada cuando el cuerpo yace esqueletizado. Por un lado, se puede realizar una contrastación genética, a partir del ADN, aunque esto no siempre resulte suficiente. Por ello, hay datos que coadyuvan en el proceso de identificación genética y que es necesario realizar (aunque, al menos en México, no es habitual

que las fiscalías dispongan de todos los recursos o de todos los profesionales adecuados). Los huesos pueden hablarnos de la edad (por el tamaño de la pelvis, por ejemplo), de la etnia, o del género (considerando el hueso del pubis), entre otras cosas. Estos signos son reconocibles para un antropólogo forense, quien tiene un conocimiento más profundo de las osamentas que un médico forense. Así, los datos *post-mortem* que le arrojan los huesos⁹ al antropólogo vienen a sumarse a los datos recogidos en las entrevistas *ante-mortem* realizadas a familiares. Todo ello permite una identificación bastante exacta del cuerpo, aunque ésta se exprese en porcentajes y probabilidades. Además, cabe recordar que los procesos y las técnicas de las ciencias forenses no dejan de mejorarse, por lo cual es un campo cambiante, con una gran innovación científica.

Sin embargo, los familiares no siempre depositan su plena confianza en las autoridades periciales. En palabras de “Lucía”: “Yo confío en la ciencia, pero no en las autoridades” (comunicación personal). Esto me lleva a hablar de un tipo de identificación que no pasa, de forma única, por los procedimientos científicos, sino también por lo afectivo. En efecto, la identificación científica no siempre da cuenta de la serie de fenómenos por los que atraviesa un familiar para poder recomponer la identidad de su ser amado, en especial cuando el cuerpo de éste ya no es reconocible a simple vista. En este trabajo quiero pensar sobre aquello que no se contempla en el quehacer de los forenses profesionales, pero que, en el caso que me tocó acompañar, fue necesario para el proceso de identificación del cuerpo y permitió que Lucía se quedara convencida de que allí estaba su hermana. En concreto, propongo pensar sobre estos fenómenos de lo extraordinario, como las visiones, las presencias y los sueños. Todas éstas son circunstancias que, en uno u otro sentido, me llevan a conectar con un campo de la experiencia humana que desborda al

⁹ “La verdad que cuentan los huesos” fue una conferencia realizada por el Grupo de Investigación en Antropología Social y Forense (GIASF), donde Albertina Ortega y César Sanabria (antropólogos forenses) mantuvieron una conversación sobre las diferentes formas en que los huesos hablan a un antropólogo. A ojos expertos, para quien sabe leerlos e interpretarlos, los huesos tienen señales, marcas, medidas, etc. que dan pie a su identificación.

conocimiento científico positivista y que habilita que hablemos de lo extraordinario, más allá de lo poético, la ficción o el folclor. A continuación, una última experiencia que me contó “Lucía” me ayudará a profundizar en esta cuestión.

El día del entierro de “Victoria” amaneció especialmente frío, y así se mantuvo hasta la noche. Una fina neblina se fue difuminando, hasta desaparecer, aquella mañana en el panteón. Más tarde, esperando en el Servicio Médico Forense (Semefo), aunque ya había salido el sol, seguíamos ateridos en busca del más mínimo rayo de luz. Tras una larga espera, al final “Lucía” pudo entrar al laboratorio y despedirse del cuerpo de su hermana. Lo que pasó en el interior no me atreví a preguntárselo sino hasta unas semanas más tarde, pues cuando salió, la tristeza la invadía y no quise entrometerme en un momento que consideré demasiado íntimo y que compartió con su familia y sus allegados más cercanos. No obstante, lo que me contó más adelante fue lo siguiente:

A ella ya la habían preparado, ya la teníamos en el ataúd, en el féretro, para ponerle el vestido. Ya lo último, para despedirme con ella, le dije: “vete en paz, hermana”, le dije que... [llora] le dije que ya estaba bien, que ella ya no tenía que estar aquí, le dije: “ya vete en paz, vete tranquila”, y le dije: “ayúdame”. Cuando yo le dije eso, que me ayudara, que cuidara a sus seres queridos, que me ayudara a mí, que me cuidara a mí en este andar, en este caminar, ¿qué crees que ella me abrazó? Yo sentí algo así, no fue algo feo, pero sentí algo así. Ella me hace esto [se abraza], ella me cobija como con una manta, me cobijó. Y yo ya le dije: “ya vete, vete en paz”.

“Lucía” también me confió que fue el hecho de ver una parte específica del cuerpo de “Victoria”, una parte reconocible que todavía dejaba ver un rastro de su vida vivida, de su humanidad, lo que le permitió concluir que, en efecto, los huesos que estaban delante de ella eran los de su hermana.

Me parece que estas circunstancias (el reconocimiento de la humanidad de una parte del cuerpo, junto con la experiencia extraordinaria del abrazo y del cobijo) introducen el nexo profundo entre

los afectos y la corporalidad. Entiendo por “corporalidad” una sensibilidad aprendida, una forma de hacerse del cuerpo: “los afectos que se transmiten [...] son posibles gracias al entrenamiento en una determinada corporalidad [...] capaz de apelar a otros cuerpos, de moverlos, o de invitarlos a una relación empática” (Pérez, 2016:13). La idea de que la corporalidad es una empatía hacia el otro cuerpo implica que está atravesada por un afecto; que ya no es cuerpo cerrado y completo, sino atravesado y abierto a lo que pueda llegar a sucederle. Es cuerpo experimentado y experimentante. Cuando “Lucía” vio ese detalle reconocible, ese afecto la atravesó y dispuso su cuerpo de una cierta forma, lo hizo más receptivo.

Los afectos se han pensado de muchas formas diferentes, aunque, por lo general, la tendencia ha sido la de devaluarlos como irracionales. Eran algo que había de ser domado, controlado, en pos del dominio de la mente y el raciocinio. En no pocas ocasiones, los filósofos asociaron los afectos a la animalidad. Separarse de ellos, por lo tanto, implicaba acceder al espacio más puro y cuidado de lo humano. No obstante, por mucho que se denostaran sus implicaciones y efectos, era imposible hacerlos desaparecer. De entre los filósofos materialistas, Spinoza pensó el cuerpo en función de los afectos, y a éstos, no como algo separado de la cualidad mental y racional, sino como una diferente forma de expresión de aquello que somos, ni inferior ni superior a la racional. Es por eso que se ha pensado la ética de Spinoza más como una ontología (Ezquerria, 2014:114) e, incluso, como una etología, dado que hace una disección de los afectos que se le presentan al humano con un crudo realismo, inspeccionándolos en su libre naturalidad. Entonces, Spinoza devolvió su dignidad a los afectos. Para resumir, los afectos *son*, acontecen, y no pueden ser eliminados ni culpabilizados. No hay, por lo tanto, un deber ser de los afectos, sino que el orden moral que los organiza se define por aquello que conviene más a esa perseverancia en el ser, es decir, lo que más conviene a su orden natural (por lo tanto, nos sitúan en la esfera del ser, y no en la del deber-ser).

A la cuestión de los afectos va ligada la de la imaginación. Para Spinoza, la imaginación es una fuente primaria de conocimiento,

aunque mutilado y confuso. Un conocimiento que no ofrece una idea clara y distinta¹⁰ (Ezquerro, 2014:106). En efecto, la imaginación es para Spinoza un conocimiento de primer orden (sensorial, básico). Sin embargo, al traer la pregunta de la imaginación a tiempos más contemporáneos, se comprueba que ésta adquiere un cariz más amable en cuanto a las posibilidades de conocimiento que procura.

Para Ileana Diéguez, la cuestión de la imaginación se convierte en fundamental al ser trasladada al contexto de violencia y desaparición mexicanos. El nexo entre afectos e imaginación reside en que los primeros nos procuran imaginaciones y forman ideas en nosotros. Por lo tanto, imaginar es, también, el arte de dejarse afectar. A partir de Didi-Huberman, Diéguez habla de cómo la presencia de los hijos desaparecidos, o fragmentados y confundidos con arena y tierra, son para sus madres “apenas una imagen figurante buscando la posibilidad de una figuración, pero aún sin forma” (2019:118). Esa posibilidad de figurar algo, aunque no tenga forma, es donde se encuentra el hecho mismo de la imaginación: informe, confuso, indefinido, como una aparición. Diéguez afirma que preguntarse cómo aparecen las formas, en México, implica preguntarse, también, cómo desaparecen (2019:118). A la hora de buscar, más allá de formas perfectas, *claras y distintas*, lo que se encuentran son presencias informes.

El relato de “Lucía” sobre el encuentro con su hermana, en el momento de la despedida, me recordó también a lo que me dijeron sus amigas, una vez “Lucía” ya había entrado al laboratorio: que habían sentido cómo “Victoria” pasaba corriendo al lado de nosotras y se había situado junto a “Lucía”, al lado de ella, en el Semefo.

¹⁰ Como es sabido, los adjetivos *claro* y *distinto* aparecen en el pensamiento de René Descartes para indicar aquellas ideas que, de forma fiable, constituyen fuente de conocimiento, es decir, aquellas ideas a partir de las cuales se puede comenzar a engrosar el árbol del conocimiento. El filósofo francés situó, mediante su duda metódica, la primera idea clara y distinta en el *cogito ergo sum* (pienso luego existo). A partir de ese momento, dichos adjetivos definieron las pretensiones de la filosofía racionalista. En las peores ocasiones, ello conllevó dejar al margen todo aquello concebido como oscuro y confuso. Entre ello, el tipo de visiones de las que estamos hablando. No obstante, cabe destacar que en el concepto de imaginación de Spinoza veo una puerta abierta a pensar nociones comunes (otro término spinozista para referirse a cierto tipo de ideas), sin dejarlas excluidas del campo del conocimiento.

De alguna forma, la presencia de Victoria ese día no fue sólo en el recuerdo ni en las palabras, sino que estuvo allí, alargándose en esta vida póstuma del cuerpo muerto, como una ausencia activa entre los ausentes, que provocaba conmociones, levantaba una leve brisa y abrazaba y cobijaba a los cuerpos.

Para Layla Renshaw:

[...] la presentación de las identificaciones basada en la coincidencia de los restos humanos, las posesiones, la vestimenta y las fotografías de los muertos posee, también, una teatralidad inherente e implica una inmersión de la audiencia en el ensamblaje de los rastros de los muertos, cada uno con sus propias capacidades estéticas y afectivas. La coincidencia de los restos físicos con estos otros rastros, para reasignar una identidad, también incluye a los esqueletos en los trazos de supervivencia de su existencia vivida, subrayando la realidad y particularidad de sus identidades vividas (2010: 457).¹¹

La “identificación afectiva”, a diferencia de la científica, incluye aspectos que humanizan los rasgos de los muertos y los conectan con su vida pasada. Por esto, es importante no olvidar esta dimensión, dado que permite reconstruir también una memoria y unos recuerdos que habiliten el duelo del familiar de la víctima (Renshaw, 2010: 460). Propongo que esta identificación afectiva pasa por los procesos de la imaginación y la memoria, y por cómo la reconstrucción se realiza por los afectos que atraviesan al cuerpo del familiar doliente en el momento de la identificación. Es, así, todo un proceso que ayuda a volver a humanizar a aquél que se ha perdido.

Ahora bien, si agregamos a la imaginación y a los afectos las narraciones extraordinarias sobre la presencia póstuma de Victoria

¹¹ Traducción propia. El original dice: “the presentation of identifications based on the matching of human remains, possessions, clothing and photographs of the dead also possesses an inherent theatricality and entails an immersion by the audience in an assemblage of traces of the dead, each with their own aesthetic and affective affordances. The matching of physical remains with these other traces to reassign an identity also embeds the skeletons in the surviving traces of their lived existence, underscoring the reality and particularity of their lived identities”.

aquel día, podemos darnos cuenta de cómo la espiritualidad interviene también en estos procesos de identificación afectiva. Es más, y regresando a mi propuesta inicial, nos pueden ayudar a comprender hasta qué punto el mismo cuerpo muerto tiene cierta agencia a la hora de desencadenar efectos y afectos sobre el cuerpo de los vivos. La “materialidad emotiva” del mismo, activada por la visión directa de los restos o por los mecanismos del recuerdo y de la imaginación, contribuyen, a su manera, a generar este momento.

Cabría hacer, antes de concluir, un breve recorrido ante los diferentes posicionamientos que, en tanto que investigadores y etnógrafos, podemos hacer cuando se manifiestan o, en mi caso, me narran (porque no los viví de primera mano) los fenómenos de lo extraordinario. Por un lado, Diego Escolar propone una antropología de lo extraordinario, “intentando lidiar precisamente con el arraigado *taboo* disciplinar respecto de dar cuenta sobre experiencias extraordinarias” (2010:300), con la que quiere incluir como elementos etnográficos de pleno derecho las observaciones del propio etnógrafo que remiten al campo de lo inexplicable; esto es, hacernos cargo de ellas, no dejarlas de lado. Por su parte, Dorothee Delacroix defiende que, en lugar de patologizar o folclorizar este tipo de experiencias, sería conveniente dar cabida a una interpretación del fenómeno (2020:63). Delacroix, quien también utiliza la noción de “vida póstuma” para hablar del mismo tipo de narraciones extraordinarias –recogidas durante una etnografía en Perú tras el conflicto armado–, halló que muchas de las víctimas le hablaban de revelaciones oníricas, como sueños y visitas de sus muertos. La autora, además, da a conocer que la imaginación se constituye como una fuente de conocimiento legítima en la cultura andina (2020: 69). No obstante, el posicionamiento de Delacroix se distancia de este hecho. Si bien legítima estas narraciones, como etnógrafa no se compromete con la existencia autónoma de las mencionadas presencias.¹²

¹² Estas posiciones, que involucran una discusión teórico-metodológica importante para el etnógrafo y su posicionamiento onto-epistémico, serán desarrolladas de forma más amplia en otra investigación en curso.

En fin, como sea que nos posicionemos, lo cierto es que hay una irreductibilidad del cuerpo muerto a ser interpretado de forma unívoca: ya sea como materia inerte, aunque política, capaz de despertar imaginaciones en el familiar doliente; ya sea como materia mágica, como una vida en la muerte que expresa una espiritualidad o una trascendentalidad más allá de sus restos materiales, el cuerpo muerto es inasible, está y no está en su lugar, al mismo tiempo. Y, sin duda, los fenómenos que provoca involucran onto-epistémicamente al investigador que los esté observando. Es en su informa, en su cualidad inaprensible, donde reside gran parte de su ingobernabilidad y su carácter político.

A modo de conclusiones: la vida póstuma del cuerpo

Cuando cuenta sus relatos, “Lucía” siempre advierte al oyente de que, no en pocas ocasiones, la han tildado de loca. Es más, asegura que todas las madres (hermanas, hijas, familiares, dolientes) que están en búsqueda conforman el colectivo de las locas: “cuando tú platicas con las demás madres, con las demás familias, les pasa y nos dicen ‘las locas’. Me decían que yo estaba loca, hasta mi hijo me decía que yo estaba loca” (“Lucía”). Uno de los puntos a los que quería llegar con este texto era que, como decía en otro punto del artículo, hay realidades que quedan fuera de los porcentajes, que pertenecen al mundo de la narración y de la experiencia. Esas narraciones, lejos de ser menospreciadas como esotéricas cavilaciones de personas sufrientes, tendrían que considerarse como códigos diferentes a los códigos de la ciencia positivista, pero igual de válidos. En este sentido, coincido con lo que defiende Carolina Robledo, al reivindicar que hay “prácticas que desafían la racionalidad científica en torno a las condiciones en que un cuerpo es hallado e identificado porque producen conocimiento a partir de la corporalidad y la experiencia sensorial (...): sueños, intuiciones y relaciones espirituales con los difuntos” (2019:160).

Con ello no quiero dar pie a un discurso anticientífico, sino incidir en la necesidad de una racionalidad científica menos restrictiva, más sensible. Entonces, hay que proponer una idea más abierta de los fenómenos que afectan a los familiares, y de cómo poder comprenderlos desde la investigación científica y académica. Para Robledo, esto pasa por una relación descolonizada con la muerte, entre el científico y el doliente (2019: 166). Una relación que admita otros códigos de verdad, aunque éstos no siempre vengán sostenidos por la voz autorizada de la ciencia.

Para concluir, como ya he dicho, la imaginación, los afectos y los fenómenos de lo extraordinario tienen una conexión con la materia misma del cuerpo muerto. Las técnicas de desaparición y tortura que se ejercen sobre los cuerpos se han perfeccionado, de forma horrible, en los últimos años. Y, a pesar de todo, el cuerpo muerto parece demostrar una ingobernabilidad por su propio exceso polisémico, “un exceso de significado que es difícil de controlar por las autoridades y las élites” (Stepputat, 2014:24). Hay una resistencia del cuerpo muerto a desaparecer, allí donde se había buscado su aniquilación. Además, añadido a esto, en la vida póstuma del cuerpo muerto parece quedar un reducto que nos permite pensar que, más allá de la terrorífica realidad en que nos quieren sumir, a la materia todavía le queda la posibilidad de expresar su sublevación desde cierta agencia afectiva, desde una materialidad que clama y se expresa, insumisa.

En este artículo he tratado de narrar, por un lado, la resistencia al abandono y a la indignidad del cuerpo muerto por parte de los familiares, que le procuran todo tipo de cuidados, haciéndose cargo del mismo desde heterogéneas concepciones espirituales. En esta procuración de cuidados, las familias prolongan la vida del cuerpo muerto, asumen su vida en la muerte y le devuelven el sentido. Todo ello se puede comprobar en la forma en la que los mismos familiares narran estas experiencias, en las que persiste el cuerpo muerto en su vida póstuma. Por otro lado, también he rendido cuenta de las agencias mismas del cuerpo muerto y su resistencia a la desaparición. Así, tanto la materialidad emotiva del cuerpo muer-

to, como la identificación afectiva que envuelve al proceso de su reconocimiento, están promovidas desde su propio quehacer. Es en este sentido que, en un contexto de desaparición, la resistencia del cuerpo muerto a desaparecer se torna en resistencia política.

Bibliografía

- Anstett, Élisabeth, Jean-Marc Dreyfus y Sévane Garibian (dirs.) (2013), *Cadáveres impensables, cadáveres impensados. El tratamiento de los cuerpos en las violencias de masa y los genocidios*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- Benjamin, Walter (2018), “El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolái Léskov”, en Walter Benjamin, *Iluminaciones* (Jordi Ibáñez, ed.), Taurus, Barcelona, pp. 225-251.
- Delacroix, Dorothée (2020), “La presencia de la ausencia. Hacia una antropología de la vida póstuma de los desaparecidos en el Perú”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, vol. xxiv, núm. 67, (2º cuatrimestre), pp. 61-74.
- De la Serna, Andrea (2020), *Vidas póstumas. Agenciamiento forense y cuerpo muerto ante una exhumación en el Estado de México*, tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Diéguez, Ileana (2019), “Interpelando al ‘caballo académico’: por una práctica afectiva y emplazada”, *Nómadas*, núm. 50, abril, pp. 111-121.
- El País (2016), “Año 11 de la guerra contra el narco”, [<https://elpais.com/especiales/2016/guerra-narcotrafico-mexico/>].
- Escolar, Diego (2010), “‘Calingasta *x-file*’: reflexiones para una antropología de lo extraordinario”, *Intersecciones en Antropología*, 11, UNCPBA, Buenos Aires, pp. 295-308.
- Ezquerria, Jesús (2014), *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza.

- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2019), “La antropología jurídica feminista y sus aportes al trabajo forense con familiares de desaparecidos: alianzas y colaboraciones con ‘Las Rastreadoras del Fuerte’”, *Abya-Yala: Revista sobre acceso á justiça e direitos nas Américas*, vol. 2, núm. 2, pp. 94-119.
- Hertz, Robert (1990), “Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte”, en *La muerte y la mano derecha*, Alianza, Madrid, pp. 15-102.
- Huffschmid, Anne (2015), “Huesos y humanidad. Antropología forense y su poder constituyente ante la desaparición forzada”, *Athenea Digital*, vol. 15, núm. 3, pp. 195-214.
- Krmpotich, Cara, Joost Fontein y John Harries (2010), “The substance of bones: the emotive materiality and affective presence of human remains”, *Journal of Material Culture*, vol. 15, núm. 4, pp. 371-384.
- Ocampo, Sergio (2019), “En los Semefos hay 30 000 cadáveres sin identificar: CNDH”, *La Jornada*, 1 de noviembre, [<https://www.jornada.com.mx/2019/11/01/politica/018n1pol?partner=rss>].
- Pérez Royo, Victoria (2016), “Componer el plural. Una introducción”, en V. Pérez Royo y D. Agulló (eds.), *Componer el plural. Escena, cuerpo, política*, Mercat de les Flors, Institut del Teatre, Polígrafa, Barcelona.
- Posel, Deborah y Pamila Gupta (2009), “The life of the corpse: framing reflections and questions”, *African Studies*, vol. 68, núm. 3, pp. 299-309.
- Renshaw, Layla (2010), “The scientific and affective identification of Republican civilian victims from the Spanish Civil War”, *Journal of Material Culture*, vol. 15, núm. 4, pp. 449-463.
- Robledo, Carolina (2019), “Descolonizar el encuentro con la muerte: hacia una ciencia afectiva en torno a la exhumación de fosas comunes en México”, *Revista sobre Acceso á Justiça e Direitos Nas Américas*, vol. 3, núm. 2, pp. 140-170.
- Rosenblatt, Adam (2019), *En busca de los desaparecidos. Ciencia forense después de atrocidades*, Miño y Dávila, Buenos Aires.

Spinoza, Baruch (2011), *Ética* (ed. Vidal Peña), Alianza Editorial, Madrid.

Stepputat, Finn (ed.) (2014), *Governing the dead. Sovereignty and the politics of dead bodies*, Manchester University Press, Manchester.

Fecha de recepción: 29/05/20

Fecha de aceptación: 30/10/20

Estéticas y políticas transexuales y transgénero en las ciudades de México y Buenos Aires

*Alberto Torrentera**

Resumen

El trabajo se interesa en la interconexión, teniendo como unidad de análisis la transexualidad y el transgenerismo, entre la estética y los sistemas políticos y de género en dos capitales latinoamericanas. Se postula la importancia de lo estético para lo imaginario y lo imaginable de los cuerpos, sus escenificaciones y estrategias, a un tiempo autónomas y heterónomas, conscientes e inconscientes, en las concepciones solidarias y antagónicas de las formaciones sociales. Lo artístico se comprende como una de las posibilidades de lo estético en el proceso discursivo de las relaciones de poder y legitimidad de la diversidad sexual. Se enmarca el fenómeno dentro de las condiciones de los mundos contemporáneos y nuestra concepción de las modelizaciones de lo humano en disputa.

Palabras clave: Transexualidad y transgenerismo, estética, cuerpo, poder, modelos de lo humano.

Abstract

This study deals with the interconnection, having transsexuality and transgenerism has the unit of analysis, between the aesthetics and the po-

* Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Licenciatura en Etnología y Posgrado en Ciencias Antropológicas. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Correo electrónico: [carlosalbertotorrentera@gmail.com].

litical and gender systems in two Latin-American capitals. It establishes the importance of the aesthetics of the body from an imaginary and imaginable perspective, its autonomous and heteronomous, conscious and unconscious settings and strategies, as depicted in both favourable and antagonistic theories of the social formations. The artistic work is viewed as one of the manifestations of the aesthetics in the discursive field of power relations and legitimacy of sexual diversity. The phenomenon is framed as part of the conditions of the contemporary worlds and our conception the much debated human models perspectives.

Keywords: transsexuality and transgenderism, esthetic, body, human models perspectives

Contextos teórico-metodológicos

El artículo se origina en el trabajo de campo en Ciudad de México (2008-2015), con un interludio en Buenos Aires (2012-2013).¹ Sin embargo, el vínculo personal, profesional y social con las personas transsexuales y transgénero se ha mantenido, abierto a su escucha, problemáticas y logros, acompañando procesos sociopolíticos y personales.

Cabe señalar que las personas trans se identifican con un género –femenino o masculino– distinto al sexo-género asignado al nacimiento; sin embargo, las personas transsexuales realizan modificaciones hormonales, quirúrgicas o con sustancias moldeantes. Las personas transgénero pueden llevar a cabo hormonaciones, pero no cambios quirúrgicos de órganos sexuales internos o externos.² Uso

¹ Para maestría y doctorado en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México, con apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).

² También hay diferencias clínicas y políticas. La transexualidad nace de mano de la intervención clínica (médica, psiquiátrica e incluso psicoanalítica) con los trabajos seminales de Cadwell, Money, Benjamin y Stoller. Algunos aspectos son susceptibles de vincularse con la patologización –a la cual no nos adherimos–, aunque es sobre todo desde la psiquiatría. El transgenerismo es un término conformado por Virginia Prince: “He acuñado las palabras “transgenerismo” y “transgenerista” para describir a la gente, como yo misma, que tiene

el término *trans* para describir ambas identidades. Realicé entrevistas semiestructuradas –alrededor de cincuenta– a hombres y mujeres trans, así como a personal médico y familiares de aquello que se da en nombrar *personas cisgénero*.³ Llevé a cabo observación participante en teatros, bares, restaurantes, clínicas, grupos de apoyo, casas de cultura y casas-habitación; prolongamos nuestras conversaciones e interacciones en parques, transportes públicos y automóviles. Mantuvimos –aún lo hacemos– contacto en los mundos digitales.

El campo teórico que nos anima se sitúa en la interconexión entre los saberes formulados por la teoría de género y la diversidad/

pechos y vive a tiempo completo como mujer sin tener intención alguna de someterse a la cirugía genital” (Mas Grau, 2015:492); implica una postura resistente a los modelos de normalización y patologización; refuerza aspectos de la autonomía discursiva, epistémica, corporal y subjetiva. Cabe señalar que hay posturas críticas de ambos términos en las personas trans con quienes he tenido años de contacto personal y profesional, pero éste no es el espacio para ello. Tampoco para ahondar la plasticidad, flujos, cambios y reorganizaciones simbólicas y corporales que practican las personas y que resisten a las estandarizaciones de la heteronomía de las definiciones. Sólo añado que ambos términos son producción del conocimiento occidental –clínico, académico o militante– y expresión de un tiempo histórico y cultural. No es casual que en Buenos Aires se utilice un posicionamiento político con el término “trava” o “travesti” al recuperar el aspecto popular o discordante de las estandarizaciones de importación del saber. Y la existencia de personas que se describen o narran transexual o transgénero de manera estratégica, pero enfatizando que son una individualidad única. Por lo tanto, debemos emprender un reconocimiento autocrítico –político, histórico y cultural– en el uso de las terminologías. En el caso del presente trabajo y de la investigación que lo soporta, privilegamos la manera en que las personas se describen y definen a sí mismas. Para una visión de los traslados genéricos sin la clasificación occidental, ver Bolin (2003), Miano (2002), Laaksonen (2016), Nieto (1998). Para ver formas de clasificación y nominación anteriores a la expansión de los términos transgénero y transexual en México, Prieur (1996) [[[en la bibliografía 2008]]].

³ Del latín *cis*, es decir, que se quedan “de este lado” y no “transitan” –*trans*– el género. Como toda clasificación, tiene una historia conceptual y política que debemos revisar críticamente, contiene algunos alcances –distinguir la de la heterosexualidad– y limitaciones –posible reificación de las identidades–. En ocasiones se aplica a personas que no deciden denominarse así y es una forma impositiva de clasificación. Angie Rueda señala: “En mi activismo he decidido abandonar el uso del término ‘cisgénero’, del prefijo ‘cis’ [...] no dan cuenta de que precisamente es la correspondencia entre el género y el sexo asignados socialmente a las mujeres al nacimiento, la que determina e impone las condiciones de opresión, sometimiento, discriminación, cosificación y violencia que viven desde su nacimiento y a lo largo de sus vidas, en su lugar, por ello, hablo de mujeres socialmente asignadas como tales al nacer” (2020 [[[falta núm. de páginas]]]).

disidencia sexual. Me interesa el empuje crítico que realizan, desde hace décadas, a la presunta espontaneidad y fijeza de las identidades de género, las relaciones de poder, la normatividad de los cuerpos y la salud mental asociada al cisgenderismo. Y también la dinámica y creativa movilización social, vivencia y defensa de los traslados sexo-genéricos, su expresiva capacidad de los flujos de género —o la defensa de pertenecer a uno—. Los estudios de género y la diversidad/disidencia sexual han surgido con, y contra, formaciones discursivas y clínicas, tales como la antropología, la filosofía y el psicoanálisis. De estas disciplinas nos hemos nutrido. Por afinidad teórica y profesional, sin desconocer que hay otros enfoques igualmente válidos, siempre abiertos contra las ortodoxias. He procurado la producción de un pensamiento interdisciplinario y crítico que se aproxime a la complejidad de los discursos y las prácticas. Éstas disciplinas forman parte del encuadre conceptual, pues han elaborado marcos analíticos y teóricos sólidos y fecundos en lo que atañe a los campos de la cultura, el pensamiento y la subjetividad.

Me adscribo a la línea de los estudios feministas —otro sustrato de nuestra mirada—, el género y la diversidad/disidencia sexual, que retoman y discuten planteamientos antropológicos, filosóficos y psicoanalíticos, con la profundidad y seriedad que requieren, y hacen con ello un discurso y una práctica creativas.⁴ Más aún: no dudo que los estudios del género y la sexualidad se enriquecen con las disciplinas antes señaladas, y más aún, la antropología, la filosofía y el psicoanálisis se alimentan con la polémica fundamentada y propositiva de los estudios y saberes feministas, del género y la diversidad/disidencia sexual.⁵ Por ello, las consideramos coordinadas para com-

⁴ Agacinski (1998), Badinter (2004), Butler, Laclau y Žižek (2004), Copjec (2006), Eribon (2004), Rubin (2018), Foucault (2002), Lamas (2000, [[[en la bibliografía 1996]]] 2012), Preciado (2011), Weeks (1998), Wittig (2005).

⁵ Hablar de las relaciones entre el psicoanálisis, el género y la sexualidad amerita —para una comprensión profunda— un esfuerzo de amplio aliento imposible de signar aquí. Sin embargo, puede postularse la riqueza e importancia al tema y la práctica de la psicosexualidad aportados por Freud, Klein y Lacan —por situarnos en los orígenes—, pero también los cambios que el ejercicio clínico y el mundo cultural le imponen sobre aspectos que —hoy y desde la academia y la militancia de la diversidad/disidencia sexual— se consideran normali-

prender comprender el problema social que analizo: lo estético es un posicionamiento político de hombres y mujeres trans en las ciudades de México y Buenos Aires.

Esta interconexión estética-política lo comprendo como parte de la experiencia epocal posthumana. Atañe a sistemas intelectuales y prácticas que configuran modelos diversos respecto a lo humano contemporáneo. Se liga con el advenimiento de una sociedad posthumana —como lo entiende Braidotti (2015) al descentralizar una forma normativa o hegemónica de concebir lo humano masculino, heterosexual, racional—. Las identidades son múltiples, deslocalizadas, polifacéticas, no inscribibles o describibles desde un *a priori* universalista y menos aún androcéntrico. Tampoco limitado al binarismo de género. Incluso puede posicionar la desaparición de los géneros. Los posthumano refiere a formas políticas de conformación y resistencia social al ampliar lo concebido como posible y legítimo, y dar cabida a lo múltiple que no se reconoce en lo unitario. Ello no significa que, en las relaciones de poder que promueve, dejen de imponer una concepción de sí y de la alteridad. Pero esa manera deliberada de inscribir y escribir lo diverso sobre lo unitario es una estrategia cuyo indicador de poder explicita una relación dada en la praxis de la vinculación-desigualdad entre los géneros.

Entendemos lo *estético* como las propiedades de sentido —situadas intencionalmente— que rebasan la inmediatez técnica del objeto y a una disposición activa del sujeto que contempla los significados. Lo *político* lo entendemos como las relaciones estratégicas de poder.

zantes, patologizantes, patriarcales o cissexistas. Prueba de ello es la reflexión en decenas de analistas sensibles a problematizar los campos conceptuales y clínicos del psicoanálisis a la luz de los conocimientos y las prácticas situados desde el género y la diversidad/disidencia sexual (Allouch, 2000 [[[dejamos sólo este año, verificar]]], Baldiz, 2010, Burin y Bleichmar, 1996, Santos, 2009, Salazar, 2018). Si el psicoanálisis apuesta por el gesto de su vigencia, será tomando el pulso de su contemporaneidad, sus caídas y cuestionamientos. La teoría y práctica de los feminismos, el género y la diversidad/disidencia sexual, son una expresión inequívoca de nuestra época. Un trabajo como el presente es un mínimo puente dialógico. Pese a ello, en lo fundamental, es una investigación antropológica que dialoga con los saberes y las experiencias no sólo teóricas, sino del pensar y hacer de las personas que han permitido que esté, por momentos, a su lado.

Cuerpos autónomos, cuerpos heterónomos, cuerpos experimentados, cuerpos experimentables

Afirman las personas trans que el fundamento de la identidad está anclado en su percepción subjetiva. Una sensación interna que puede remontarse –en la mayoría de los casos– a la infancia temprana y los primeros recuerdos. Sin embargo, la pura sensación subjetiva no basta para la interacción social. Son necesarios procedimientos estéticos como significantes para portar y hacer reconocer el género, su desconocimiento o mezcla. Los elementos estéticos sirven para conectar la experiencia al exterior y al interior, es decir, ante el medio sociocultural, pero también subjetivo. Hay una deliberación en esas estrategias. Son múltiples. Desde la incorporación de significantes convencionales masculinos o femeninos hasta otros escandalizantes, lúdicos o paródicos. El tema de las prácticas de género y las prácticas estéticas reviste importancia en dos ejes que se entrecruzan: la objetivación de su proceso identitario movilizado en la articulación de lo imaginario y la ocupación simbólico-política de una posición en la estructura social.

Los cuerpos trans llegan a experimentar dolor interno.⁶ Alba Pons (2016) señala que “*la experiencia de la vida real* para la o el paciente deviene una puesta en escena de una representación social que es usualmente vivido con angustia y malestar”. La autora se interroga si esa angustia y malestar son inherentes a la condición trans. Como ella –siguiendo a Butler–, pienso que forma parte de los dispositivos

⁶ Este señalamiento no desea ubicarse como estigma cissexista y contrario a la escucha y la empatía con las personas trans. El sufrimiento y la angustia forman parte de la experiencia subjetiva de las personas. Desconocerlo sería, a todas luces, negar la condición humana –o posthumana– de hombres y mujeres trans. No descalifica su experiencia vital. La enmarca en dos sentidos. El primero, la relación interna de la identidad de género y el cuerpo. La segunda, las formas de interacción social que en muchas ocasiones implica la descalificación, desconfirmación o rechazo. El dolor ha sido expresado en decenas de entrevistas que realizamos en el campo de la antropología –y en el trabajo clínico con personas trans, pero ante el cual la secrecía profesional debe guiarnos– y es posible hallarlo en testimonios y trabajos de otras personas. La angustia y el dolor no pueden “blanquearse” o “borrarse” en favor de una perspectiva militante, bien intencionada, pero distante de las condiciones emocionales y cognitivas de las personas.

de las tecnologías del género y las formas de ordenamiento social que inciden en la vivencias personales. Pero también se experimenta –y este es nuestro énfasis en el trabajo presente– con asombro, placer y creatividad.

Si bien es parte de la condición humana, en el mundo de la transexualidad y el transgenerismo me interesa conectarlo con los sistemas estéticos y políticos. Hay que situar el cuerpo en su autonomía y heteronomía en múltiples tensiones, flujos y contradicciones que habitan esa relación. La autonomía corporal se visualiza en diversos momentos y aspectos de la trayectoria vital: desde tomar la ropa de la madre y/o la hermana y usarla en sitios secretos, pasando por el cambio de nombre o los cambios físicos (implantes, aceites o cirugías). Es observable en los intentos de adecuación de la identidad con la negociación de su reconocimiento en los planos intersubjetivos, familiares, sociales, simbólicos y, en ocasiones, jurídicos. No olvidamos que la autonomía es un principio explicativo para nominar la responsabilidad y la racionalidad de las acciones, considerando la parte consciente del sujeto.⁷ La actividad inconsciente problematiza la noción misma de un sujeto transparente y consecuente con sus actos, deseos y fantasías –por tanto, de la autonomía–. Pero deseamos enfatizar el momento volitivo de esas prácticas.

Sin embargo, un cuerpo tiene varios procesos heterónomos. Por ejemplo: las condiciones históricas y culturales. La transexualidad y el transgenerismo serían imposibles sin la biomedicina y un sustrato socio-simbólico que ha dado lugar singular a la diversidad sexual, en

⁷ Desde la filosofía, la autonomía, dice Schnewind (2000), es más una invención del pensamiento ético-político occidental que un descubrimiento de las facultades humanas. Desde el psicoanálisis, el sujeto del inconsciente postulado por Freud conformó una visión inédita del sujeto, donde el yo no es amo de su casa. Postula –básicamente a raíz de la segunda tópica, ello, yo, superyó– que el yo participa de elementos inconscientes en los aspectos tópicos, dinámicos y económicos del psiquismo. Su autonomía es relativa. Lacan ubica una primacía del significante. Hay un sujeto sujetado como efecto del discurso del Otro. El yo no es –o solamente– sede de la voluntad cristalizada, la decisión transparente, la convicción autofundamentada, sino que se relaciona con lo especular, la alienación, la función de desconocimiento, las identificaciones. Y la captura imaginaria. No como anomalía, sino condición para que el ser parlante se vincule con el otro.

donde subjetividades e identidades tienen un doble procedimiento: advienen y fluyen. En el marco de los mundos contemporáneos y la modelización humana y posthumana se dan relaciones de convivencia y disputa en la organización psíquica y física de los cuerpos trans. Dani, un paseador de perros en Buenos Aires, me decía que una parte sustancial del rechazo de su madre se debía a que lo educó para ser mujer. Las tensiones entre autonomía y heteronomía son un bucle sostenido al posicionar una identidad distinta a la familiar y socialmente esperada y asignada. Implica la existencia de mecanismos de coerción para disciplinar los cuerpos y las identidades que soportan. Lety, una arquitecta mexicana me compartió sus memorias *No soy T, soy X*. En la infancia tomaba la ropa de las mujeres de la casa para usarla en el baño. La compra de su primer sostén le hizo invertir tiempo en dudas antes de entrar a la tienda, adquirirlo y después esconderlo. Cuando comimos en su casa nadie de la familia se sentó a la mesa y sólo lo hicieron cuando terminamos, en una muestra de repudio, me comentó. Karen Bennett, en Buenos Aires, recuerda que en la infancia sentía placer por la textura y la ropa femeninas, la cual le gustaba ponerse a escondidas. Sandy, en México, recuerda una escena: su esposa entra a la habitación y le ve poniéndose las medias de mujer que usaba bajo el traje de varón para su trabajo. Con estos ejemplos deseo señalar que el cuerpo posee una dinámica dialógica no siempre coincidente. ¿Qué desea el Otro?, ¿qué deseo del Otro?, ¿el Otro qué desea en mí? Pueden verse vínculos y límites entre dos registros. Por un lado, desde el plano imaginario, los otros, con minúscula, los seres hablantes que en interacción registran y sancionan, refuerzan y reprimen, alientan y contienen actitudes, expresiones, vestuarios, nominaciones y deseos. De quienes se espera y arroja una demanda deseante. En el orden simbólico emerge la interpelación desde un código de lenguaje, de alteridad, de orden desde lo cual la subjetividad toma sentido –dentro del equívoco propio del sin-sentido de lo inconsciente– y hace que el sujeto sea un ente no sólo que habla, sino hablado. Tanto los hombres y las mujeres de estas pequeñas descripciones etnográficas, como los familiares asombrados o que deben tomarse tiempo para reflexionar y acompañar el proceso

de transformación, tienen en común un código de lo masculino y lo femenino que saben fracturado, entredicho o reajustado.

En la Clínica Especializada Condesa,⁸ ante una cuarentena de personas –casi todas trans– en la reunión de un grupo terapéutico, de autoayuda y conocimiento, la novia de un chico expresó que debían comprender lo complicado que era que su pareja no se vive como mujer sino como un hombre. Ella se había concebido lesbiana, ¿era ahora heterosexual? No se trata sólo de rechazo a la condición trans, sino al reconocimiento de que el hermano, la novia o el padre dejan de serlo y deben interactuar con una hermana, novio o madre. Planteó el derecho de no aceptarlo. En Buenos Aires, Ian lloró al recordar la muerte de su padre. Cuando estaba muy enfermo logran entenderse parcialmente. El padre, al comprender que su hija había dejado de existir hacía años. Ian, al ver que para su padre había sido muy doloroso y enigmático el traslado sexo-genérico. Effy me relató con emoción que su padre se incomodó sólo con un aspecto: el cambio de apellido. Eso no lo aceptó. “Lo tomé como un gesto desde su cultura (judía), algo lindo, algo de ‘no quiero que me desligues de tu vida’, ‘no quiero irme de tu vida’. Yo estaba diciendo voy a reivindicar un apellido materno, yo estaba diciendo no quiero ser tu hija, y él me dice no, yo no quiero dejar de ser tu papá”.

Es pertinente situar las dinámicas corporales en esa tensión que refiere a los principios que organizan la racionalidad de los cambios y construcciones socio-simbólicas con las cuales se ejecutan marcadores y desmarcadores de género, pero considerando que las personas somos flujos en un entramado social y político, en el cual, y a través del cual, se clasifican, permiten y castigan formas expresivas y experimentadas de las corporeidades. Desde luego, son rebatidas, reconducidas y transformadas, de forma individual, grupal o colectiva. También es cierto que en una formación social hay varias expresiones y emociones prescritas y proscritas, acorde a edad, profesiones, clase

⁸ Espacio gubernamental de la Ciudad de México que en su origen atendía a personas con VIH-Sida y, posteriormente, albergó el programa capitalino para la atención médica (hormonación, principalmente) de la población trans.

y estatus. O, como dice Mary Douglas, acorde a la teoría cultural que sostengan. La división sexual y de género participa de principios reguladores y regulados de la vida sociocultural. Los tránsitos de sexo-género, así como el intento de vivirse de la forma más autónoma posible –nominándose bigénero, agénero, *queer*, traba, loca, vestida o marica; o, aún más, sin marca social colectiva, únicamente en la singularidad irrepetible de ser sujeto, Naty, Lety, Susy, Daniel...–⁹ encuentra resistencias, conscientes e inconscientes, de las estructuras donde acontecen. A contracara de la faz positiva del derecho del reconocimiento de la diversidad-disidencia sexual, convive un recurso social práctico al desconocimiento.

He señalado (2018) que la dinámica subjetiva trans, usando un sentido lacaniano, no cesa de no escribirse. Si tomamos en cuenta los procedimientos que llevan a cabo, biomédicos o de presentación estética, implican un constante reaparecer, rearticular, designar y nominar la pertenencia a un género: masculino o femenino. Pero existen múltiples experiencias en donde lo que se busca es la ductilidad de los géneros, conformar un género inédito o la desaparición de ellos.¹⁰ En todo ello la estética permite una parte de esta diná-

⁹ Karen Bennett y Naty Menstrual, por ejemplo, señalaron que son renuentes al término transexual o transgénero. Simplemente son ellas mismas, sin adaptarse a modelos biomédicos o de culturas extranjeras. Hay algo de imposición al colocarlas en este documento pero, como tuvimos oportunidad de platicarlo, los términos son también una estrategia de presentación. Coincido con ellas y muchas otras personas en la necesidad de una revisión crítica de estas –y todas– las clasificaciones sociales. He tenido ya oportunidad de realizarlo en algunos trabajos –y en éste mismo– en el marco explicativo de los mundos contemporáneos y la expansión de modelos euroamericanos de conocimiento, clínicas, políticas y movilización social. Reconociendo que el otro aspecto –positivo– es dar consistencia a la subjetividad, movilización política, cultural y jurídica. Esto implica un uso estratégico, contextual y político de las terminologías.

¹⁰ El cuestionamiento es, en alguna medida, relativo, y en otras, radical. Durante la emergencia, los cuerpos trans cuestionan el sistema sexo-género, puesto que la identidad y sus expresiones sociales procuran revertir una asignación como hombre o mujer fundamentada en la biología. Sin embargo, durante la construcción, las feminidades y masculinidades en ocasiones retoman y refuerzan elementos estereotípicos o comunes de las formas legitimadas. Lo que refuerza la radicalidad es que el tránsito mismo produce formas inéditas de la reconfiguración de los sistemas sexo-genéricos, al tiempo que vierten una reflexión de sí de las identidades cis. Por *emergencia* entiendo el proceso en el cual la persona trans

mica. Los cuerpos se encuentran transitados por una subjetividad que interpela en su transformación y simultáneamente por las condiciones históricas y sociales, la producción simbólica que denota el cuerpo y sus formas de presentación. Tensiones permanentes entre ambos términos, la volición y lo estructurado tienen un papel en la pendular vivencia de un cuerpo en su experiencia creída, sentida y pensada íntima y los cotos en los cuales se regula, enfrenta y encausa. Elsa Muñiz (2014) señala que en la década de los ochenta el cuerpo comienza a vivirse –se exacerba hoy en día– como una confección de sí mismo. Se interroga: “¿Cómo definir el impacto de las modificaciones corporales en la identidad y subjetividad de las personas? ¿Hasta dónde, tales modificaciones, obedecen a las decisiones autónomas de los sujetos?” Por un lado, hay un desafío de la cultura a la biología y la naturalización de los géneros, y por otro, énfasis en los estándares sociales de lo masculino y femenino, “contradicción que se hace evidente en el caso de las operaciones de reasignación sexual que responden a la argumentación quienes se practican este tipo de intervenciones, de haber nacido ‘en el cuerpo equivocado’” (Muñiz, 2014:419-421).

Es pertinente la observación que hace Maffía (2010) –al pensar la situación de las personas trans en Buenos Aires– cuando recuerda que Husserl [[[no está en la bibliografía]]] realizó una distinción entre cuerpo físico y cuerpo vivido. Éste refiere a un sedimento de experiencias y a una historia personal dibujada a través de sus propias marcas y recorridos en el tiempo. Los cuerpos, además de su dimensión material, adquieren la dimensión de un cuerpo significado (Maffía, 2010: 51-71). En las identidades trans y los recorridos

reconoce la experiencia de su identidad, por lo general desde la infancia. Dinámica repetida y reiterada, ayuda a describir un aspecto fundamental: la tensión entre una estructura material del cuerpo y la forma en que es imaginada y simbolizada. Por *construcción* entiendo el empeño para adecuar lo imaginario y lo simbólico con marcas corporales que permitan una más adecuada identidad y expresión de género. Ver Torrentera (2016). La concepción “no cesa de no escribirse” la retomo de Colette Soler (2008), quien la desarrolla de forma brillante en sus reflexiones en torno al sexo, la sexuación, el goce, lo real, el síntoma, entre otros aspectos. No refiere a las poblaciones trans, siendo esta responsabilidad de quien suscribe el documento.

bio-mito-gráficos en los cuales se inscriben, esa cualidad se potencia en el aspecto de la diferenciación sexual y los atributos sociales del género. La autonomía corporal y sus formas de vivencia interna pueden no ser correspondientes, e incluso resultar antagónicas con otras interacciones intersubjetivas. Como señala Pons (2016) al referirse al cuerpo y la experiencia trans, el género no es sólo una normativa que restringe, sino una experiencia vivaz y compleja.

Cuerpos imaginarios, cuerpos imaginables

Los cuerpos trans tienen una dimensión imaginaria singular, la que reconoce y vive la pertenencia de género (femenina o masculina) diferente a la socialmente asignada al nacer. Anclados en el deseo cuyo tránsito afirma su comprensión y asombro, movilizan fantasías para procurar adecuar una imagen de sí pensada deseable, pertinente y consistente. Las gradaciones son muy amplias. Las formas en que los cuerpos son imaginados remiten a una multiplicidad de posibles, pero se enfrentan también a límites diversos: económicos, sanitarios, familiares o laborales.¹¹ La aplicación de implantes, la imposibilidad de realizar cirugías por motivos de edad o la presentación ambigua forzada con familiares son condiciones con las cuales la subjetividad de los cuerpos trans tienen que convivir. Aun así, parecen comandados por la fantasía en el sentido que le otorga el psicoanálisis. Y ese empuje realiza el tránsito y parte de sus estrategias.

Pero estos cuerpos requieren ser, a su vez, imaginables para quienes no se encuentran en la experiencia trans, entre quienes se cuentan las personas cis. De ahí se abre otro espectro singular, que va del rechazo al arrobado por esos cuerpos, sobre todo femeninos –más

¹¹ Por ejemplo, en el caso de mujeres trans que trabajan en la prostitución, señalan que requieren un pene con erecciones. “En el trabajo sexual no se trata de ‘pasar’ como mujer sino de tener un cuerpo trabajado con pene funcional y esa es la mercancía más solicitada”, (Pérez, 2013:206). No sólo en el “mercado” del trabajo sexual, sino también con parejas donde se gozan formas corporales bi-sexuadas (y pueden ser o no bi-genéricas) sin mediar la monetarización.

visibilizados y espectacularizados que los varoniles-. Encuentros y desencuentros, las expresiones y experiencias de la corporeidad posmoderna trans marcan, como un significante social, la postura sobre los cuerpos y sobre la construcción significativa de quien observa. El cuerpo imaginado remite a estructuras conscientes e inconscientes de estar en el mundo. Entredicen la diferencia sexual, evidencian la simbolización de los géneros –no sustancia, sino significantes en relación a otros significantes, elaboración simbólica–, hacen gala del cuerpo como metáfora en la gramática convencional, como todo lenguaje. Se evidencia que somos un signo, como lo sabían algunos poetas. Esto permite un escenario de admiración, asombro e integración mayor que en otros tiempos, pero no exentos de rechazo, repudio, ironía y violencia. Como señala Garosi (2011 [[[cambiamos año como en bibliografía]]]), el género y la transexualidad no son propiedades intrínsecas, sino procesos interactivos que requieren de signos para definir una pertenencia.

Ello nos habla de un momento de la historia en la cual el discurso y las prácticas de diversidad sexual parecen situarse entre el escándalo y la legitimidad, pero menos en su prohibición. Podemos comprender que las sociedades contemporáneas, en su proliferación discursiva sobre el sexo y la sexualidad, han permitido y legitimado acciones, deseos, eróticas e imaginarios antes soterrados o perseguidos. Esto no elimina una tensión entre dos aspectos. Por un lado, discursos que promueven la riqueza de la diversidad, su lucha y la aplicación de los derechos humanos situando la dignidad, la igualdad y la no discriminación. Por otro, estructuras que resisten o niegan –a través de la violencia, la indiferencia o la burla– formas corporales no tradicionales y el tránsito social del estatus sexo-genérico. La tensión se visualiza en el proceder paradójico y complementario donde los grupos de la diversidad y disidencia sexual reiteran, por un lado, la marginación de que son víctimas y la falta de derechos sustantivos y de legítima incorporación social; y por otro, que esa misma formación social es la que permite, cuando no alienta, los grupos de la diversidad en su integración social, su posibilidad epistémica y estética. Opino que

esta tensión se explica porque el discurso capitalista¹² ha integrado en su seriación de significantes la pluralidad cultural y sexual, en el campo de la discursividad política y en la producción, consumo y circulación, entre otras elaboraciones culturales, de una estética y un arte que, si bien con algunas expresiones convencionales, aún tienen ecos de transgresión. Reconocemos que la sociedad capitalista mantiene y reproduce condiciones de desigualdad y jerarquía interseccionada (género, etnia, clase, entre otras), pero también que parte de su eficaz efecto imaginario está en alentar y dotar de espacios de organización, sentido e identidad a las múltiples diferencias e identidades.

En Buenos Aires, una noche, con una cerveza que compartíamos bajo la frondosa copa de un árbol en Recoleta, Dani recordó que frente al espejo y ante el bigote y la barba que empezaban a mostrarse se quedó “casi anonadado de ver que ya estaba saliendo Daniel”. El deseo que cruza el cuerpo trans se sitúa en ese componente que recusa la diferencia entre los sexos. Cuando Dani se ve salir a sí mismo por medio de la incipiente barba frente al espejo, su gusto se encuentra en el control sobre el cuerpo ahora con los atributos de la masculinidad. Toma lo que el entorno marca como masculino —la vellocidad en el rostro—, pero lo moldea de acuerdo a su manera personal de vivir su identidad y marca deliberada de un tránsito corporal, indica la encarnación de las formas en que el cuerpo es imaginado.¹³ Antes anduvo con los pechos aplastados con vendas y usando ropa floja para que sus formas no fueran percibidas femeninas, en pleno calor de verano, con 35 grados centígrados; andaba con bufanda: “estaba resignado a que iba a vivir toda mi vida vendándome, que es algo muy feo, ¿entendés?, muy feo. Imagínate, en pleno verano tú andas con dos remeras, con banda elástica, para tapar las partes, ¿no?, es horrible, es horrible, es horrible”.

Los pequeños engranes en la vida cotidiana inciden en las formas menudas en que los cuerpos son imaginados e imaginables.

¹² Jorge Alemán (2010), Néstor Braunstein (2011) [[[cambiamos como en bibliografía]], Francisco de la Peña (2014).

¹³ En ello se relacionan los dispositivos biomédicos que al dotar instrumental técnico y científico han permitido una mayor circulación de los cambios corporales.

Lo imaginario puede entenderse como el intento que hace una representación por situar una explicación de sus deseos. Y plantear la satisfacción de completud y adecuación no exenta de ideales narcisistas. De la sensación de extrañeza, fragmentación y angustia que puede significar vivirse con una identidad y desear otra (masculina o femenina) se traza la escritura, la letra, el significante, pero también la bio-mito-grafía de un cuerpo y una identidad sin fisuras (“siempre fui niña o niño”) y lo imaginario de un yo ideal. Incluso se llegan a negar las dependencias con los vínculos exteriores –en una parte de la militancia trans– si éstos ponen en entredicho la garantía de la completud imaginaria del cuerpo/identidad, de la voluntad, del deseo trans-parente –aunque sea trans-aparente–. Parece que el cuerpo imaginario debe tener un peso y una garantía que no se dejaría sacudir por la dimensión de lo simbólico, es decir, por la incompletud, la carencia, la castración, la diferencia, el límite, el equívoco. Lo imaginario no es lo equívoco ni lo falso. Nos referimos con ello a las coordenadas que organizan las experiencias de la identidad y la sensación de totalidad e identidad. En este caso, de lo que implica movilizar el tránsito sexo-genérico y los aspectos estéticos que requieren para ser comprensibles, posicionarse social y políticamente.

Las formas imaginarias pueden ser alarmantes o inquietantes para las personas que rodean la experiencia trans, así como para ellas mismas. Como apuntamos, también pueden tener la intención de presentarse como una parodia a las formas consideradas hegemónicas (cisgenéricas). O mostrarse como un acto de cuestionar lo que se entiende o asume es el sistema de género dominante. Anxélica Risco, en la capital mexicana, comenta que un tiempo se consideró bi-género, “si me asumía chico-chica, ignoraba mis estados intermedios, sólo hombre o sólo mujer, traía un poco de normatividades, me daba identidad y sustento”. Ahora, sin embargo, “estaría como una cosa del meta género”. Puede presentarse con nombre femenino y un rostro con barbas. Así le conocí en 2009, en un evento en el Museo Universitario de Ciencias y Arte, en una actividad que congregó a decenas de personas trans y cisgénero. Conviví con Anxélica y la entrevisté en otras ocasiones. Se presentaba rasurada o barbada, con

vestimenta asociada a lo masculino o lo femenino, entremezclando un uso deliberado de la significación estética y las implicaciones posibles de su escenario.

Algo semejante plantea Karen Bennett. En una de las ocasiones que convivimos fue después de su actuación en el festival “Destruirte”. En el escenario había cantado, acompañándose con guitarra acústica y en otras piezas con guitarra eléctrica. En el escenario destacaba, alta y solitaria. El público éramos un centenar en una sala oscura. Salimos de la sede –*Caras y Caretas*, en San Telmo– y tomamos algo en el barrio. Karen llevaba zapatos con tacones y alcanzaba quizá el 1.90 con ellos –unos quince centímetros más que yo–, bermudas cortas y blancas, igual que la blusa vaporosa que terminaba a medio brazo. Yo, todo de negro, le acompañaba por las calles, entre miradas, comentarios en voz alta de solidaridad y a veces algo de picardía. Tomamos una cerveza oscura en un local estrecho, con las sillas y mesas casi pegadas entre sí. Nos sentamos junto a una ventana, donde el aire entraba, sutil e insistente, en un local ardiente. Karen comentó que no le gusta decirse o presentarse en masculino por las implicaciones que tiene, sin embargo: “no por eso quiero negar mi genitalidad. ¿Qué es ser un hombre? ¿Tener genitales, un pene? ¿Tener un rol asociado? Esa es digamos la deconstrucción en la que estoy ahora. Yo no quiero ser una mujer biológica, pero no quiero cumplir el rol estético-social del hombre”.¹⁴

La cantidad, calidad y velocidad con que circula la información puede tener efectos sobre las formas en que los cuerpos son social y subjetivamente imaginarios e imaginables. No es lo mismo creer que la identidad reconocida es algo extraño, innominable, debe recusarse o considerarla un trastorno, a contar con los medios que

¹⁴ Serret (2008) realiza una visión panorámica a las críticas que el feminismo y el género han realizado a la naturalización de lo femenino y lo masculino. Esta es una dimensión desarrollada por la antropología interesada por el sexo y el género desde fechas tempranas –citamos las fechas de edición en castellano–: Hérítier (1998), Mead (1999), Martin y Voorhies (1978), Garfinkel (2006), Lamas (1996), De Barbieri (1992), Ortner (1979), Zimbalist Rosaldo (1979), Bamberg (1979), Webster y Newton (1979), Hawker-swoorth (1999).

permiten nominar, localizar y encauzar el proceso. Los fenómenos transculturales y globalizantes producen una sensibilidad histórica e indican un cambio cultural. En cuanto a las relaciones, expresiones y teorizaciones del género, nos hallamos en una experiencia epocal. Lo posthumano es una de ellas y donde las personas trans ocupan un lugar destacado al movilizar la concepción naturalizada de los sexos, las modificaciones corporales vinculadas con las tecnociencias, la inteligibilidad y el creativo posicionamiento de anatomías y subjetividades fluidas.

Estéticas incorporadas y desincorporadas

Se reconoce que una diferencia entre transgenerismo y transexualidad pasa por el hecho de que ésta procura intervenciones quirúrgicas, pero ambas coinciden en las modificaciones estéticas. En algunos casos pueden ser montables o desmontables. Lo sugerente es la forma que transmiten y el sentido que se conforman. Una de ellas es la eliminación de los senos. Mario, sonriendo, narra cuando le operaron: “Desperté, a mí se me hicieron cinco minutos y cuando desperté dije ¡no manches!, ya estoy aquí otra vez; ¡ah chispas! ya me las quitaron, ay, qué bueno, qué bueno”. Comíamos en un restaurante al sur de la Ciudad de México y sus risas hacían eco con los murmullos de los comensales ocupando todas las mesas, el ruido de cubiertos, el paso de meseras. En las trayectorias de conformación estética desincorporar un elemento implica en ocasiones la incorporación de otro. Así, Mario llevaba una breve barba. Su esposa, una chica transexual, Diana Laura, el cabello largo y teñido de rubio. Se borra un clasificador de género y se allegan otros significantes que marquen el género deseado, buscado o dado a interpretar. Se relaciona con las formas en que el cuerpo es experimentado internamente y experimentado por el entorno. Los datos estéticos son signos dados a la contemplación y a la lectura social de los cuerpos. Incluso las ambigüedades de género o las formas deliberadamente cuestionadoras o reflexivas sobre él, tienen para su expresión el sustrato de los códigos

socioculturalmente aceptados. Laura reía al contar cuando Mario le desnudó por vez primera. “Me iba desarmando”, al quitarle esponjas y texturas que le daban silueta femenina –aprendidos en un taller para personas trans–.

Los cambios quirúrgicos son unidireccionales. Lo son la hormonación y las sustancias moldeantes. Diferentes son los abalorios para feminizar, masculinizar o remarcar bigenerismo. Esas modificaciones son reversibles, por voluntad, pero también debido a presiones políticas, policíacas, familiares, laborales, vecinales o de otra naturaleza. Podríamos postular que la estética transgénero, a diferencia de la estética transexual, tanto en hombres como en mujeres, es más poli-direccional, retraíble o expandible.¹⁵

En Buenos Aires los mecanismos de control sobre la presentación de los cuerpos eran muy estrictos hasta décadas recientes y especialmente duros en la dictadura militar. Que un varón saliera vestido de mujer a la calle era posible motivo de escarnio y que la policía le detuviera. La persecución podía desembocar en la detención de un mes en Villa Devoto. Durante la dictadura, el general Camps “descargó todo su odio enfermizo hacia el diferente sexual, principalmente con el travesti, que ya empezaba a hacerse ver en los ‘boliches show’, en calidad de artista” (Malva, 2010:63). Recuerda que los códigos contravencionales eran el fundamento legal para la detención. En esta figura, se mezclaba el ofrecer “el coito a precio” y penalizar al “que vistiera ropas contrarias al sexo propio” (Malva, 2010:61). Una vez liberadas, recibían “un discurso lleno de odio y despotismo segregacionista, nos decía: ‘¡Puto (o mariconazo) de mierda! Cuando salgás de Devoto no quiero que pisés más mi sección. ¿Estamos?’” En su oficina de la Asociación de Travestis, Transexuales y Transgénero de Argentina (ATTTA), Marcela Romero me dijo: “Varias veces me tuve

¹⁵ Para algunas referencias en relación al cuerpo trans –algunas provenientes de la experiencia trans–: Barrios Martínez y García Ramos (2008), Becerra-Fernández (2003), Blas (2009), Koyama (2002), Mckenna y Kessler (2009), Maffia y Cabral (2003), Malva (2010), Martínez-Guzmán y Montenegro (2010), Noy (2006), Prieur (2008), Rapissardi (2003), Rueda Castillo (2011), Sacayán (2007a, 2009b), Vartabedian (2008), Velasco y Tena (s/f), Mercader (1997), Sandoval (2006) [[[No aparecen en la bibliografía]]].

que ir del país por la dictadura militar, por la persecución policial, viví en Paraguay, Uruguay, Brasil, Chile, donde la dictadura no era tan dura como en Argentina”.¹⁶ En México, Anxélica recuerda que en Histeria, un bar en la colonia Moctezuma –“nunca he visto tantas personas trans por metro cuadrado”– había un abogado que apuntaba su número en los zapatos de las chicas trans, se había especializado en sacarlas de la prisión. La estética incorporada ha implicado -e implica- momentos de riesgo y desafío. Pese a ello, persiste la tenacidad, valentía y dedicación que ponen en su obra, su propia obra: su cuerpo y representación.¹⁷

Una teoría de la sensibilidad debe reconocer el importante lugar que ocupan las estrategias de presentación estética en la vida social y la información que vehicula. En el caso de los desplazamientos sexo-genéricos viene a ser doblemente iluminadora, porque atañe a la propia conformación de las identidades sociales de las personas trans; por otro lado, porque resalta que lo masculino y lo femenino son atributos simbólicos. Como indica Preciado (2011), la contrasexualidad implica el fin de la Naturaleza como orden de legitimidad de los cuerpos, deconstruye la naturalización y establece la equivalencia de los cuerpos hablantes, al tiempo que define la sexualidad como tecnología –incluyendo lo denominado “hombre” o “mujer”– y postula que la identidad sexual reinscribe prácticas de género en el cuerpo. Por ello, es construido y material al mismo tiempo. Butler (2001) ya había señalado que puede existir la impresión de que los sexos son binarios, pero nada permite creer que los géneros lo sean o tengan correspondencia normativa con el sexo. Es necesario comprender la historia y “naturaleza” del sexo como presunta pre-discursividad. Ello implica indagar qué metafísica de la sustancia le sostiene (persona, identidad, sujeto, libertad). De ahí la pertinencia de profundizar la identidad, permanencia, marcas, significados,

¹⁶ Un abordaje de la historia de la diversidad sexual en Argentina y su relación con la dictadura militar (1976-1983) en: Bellucci (2010) y Theumer (2017).

¹⁷ Para testimonios y numerosas referencias bibliográficas: “Cuerpos transexuales y transgénero: estética, ética y poder soberano en las ciudades de México y Buenos Aires” (2015).

interacciones, socializaciones, puestas en juego o supresiones, y la importancia de los efectos ontológicos del género.¹⁸

Escenarios de género, género en escenarios¹⁹

Tanto en México como en Buenos Aires las estrategias de presentación pretenden mostrarse acordes a escenarios. Los indicadores estéticos del género pueden desplazarse, fluir y actuarse. Naty Menstrual comenta: “Desde que me empecé a travestir me quedé en San Telmo, porque no me hallaba en el lugar donde nací [...] yo voy a casa a ver a mi madre, no voy por supuesto entalladísima ni vestidísima, me voy más sencilla”. La vi en varias oportunidades en su puesto de venta en el barrio de San Telmo, ofertando playeras, muñecas de trapo y cajas que realiza, varias de ellas con su lema: “Todos somos raros”. Mucha gente le pedía permiso para tomarse una fotografía con ella, sobre todo varones. Una de las ocasiones, después de levantar mercancías, guardarlas y atarlas, me enseñó un bar donde pintó las mesas, sillas y numerosos cuadros. Durante el trayecto saludaba a varias personas que le miraban con atracción y quizá aprecio. Lo que no podía pasar era desapercibida, con collares y anillos, el cabello teñido, los tacones altos y mallones ajustados.

¹⁸ Para algunas referencias en torno a la ontología y el género, Butler (2001), Campillo (2003), Torrentera (2018).

¹⁹ Pensar la vida desde un modelo dramático es antiguo en Occidente. Podemos recordar *El gran teatro del mundo*, de Calderón de la Barca. De acuerdo con Lojo de Beuter, (1983:27), la idea del mundo como teatro está presente en los pitagóricos, en Platón, Plotino y los estoicos; en Séneca, Epicteto y Luciano, en Boecio, en los Padres de la Iglesia, en Salisburry, y forma parte del espíritu barroco y renacentista: Erasmo, Shakespeare, Bovis-tuau, Alemán, Cervantes y Gracián. Considero que la escenificación toma dos caminos. El primero, un modelo cosmogónico-religioso, en donde la escenificación humana se asienta sobre una verdad. El segundo modelo dramático le denomino antropológico-inmanente. En este caso, no hay un principio nucleando las representaciones. Forma parte del despliegue de la modernidad y tiene en las condiciones posmodernas un valor más acentuado, sobre todo en la práctica y teoría de género-diversidad/disidencia sexual. En sociología, antropología y los estudios de género los nombres de Goffman, Turner y Butler son referentes.

Los escenarios del género son contextuales y las experiencias vitales también. En México, Trixie y Mirna Pulido escenifican la femineidad o la masculinidad acorde a las circunstancias. Trixie señala que en su trabajo viste como varón porque sus compañeros y jefes no están preparados para comprender su condición. Con la familia también su presentación es masculina. Mirna tiene 62 años y ejerce la abogacía. Igual que Trixie, se considera una mujer transgénero. Mirna sale a la calle desde 1987, pero en su trabajo jurídico bancario y con varias amistades y relaciones familiares debe salir el varón –al cual nunca conocí, incluso en su casa me recibió y despidió Mirna– con la escenificación social que conlleva. La esposa pidió nunca conocer a Mirna, sólo a su presentación varonil. Mirna ha dicho a su hijo: “Éste es mi mundo, eres bien recibido, si tengo que ir a tu mundo tú me dirás en qué plan quieres que vaya”. Probablemente como un hombre y no como una mujer.

Pero además de la dimensión corpórea, las poblaciones trans han ido constituyendo un espacio de creatividad artística. Puede decirse que su primera obra es su propio cuerpo y la escenificación que hacen de él. Pero hay quienes recurren al arte para expresar parte de su universo subjetivo y colectivo, y de esta manera abrir y conformar un espacio social. Esta potencia creativa, discursiva y escénica ayuda –considero– a posicionar a las poblaciones trans con mayor visibilidad y solidez en el conjunto social. También en el debate cultural y político que promueve su movilización. Y en un proceso recursivo, esa afirmación social posibilita la movilidad e intensidad de elaboraciones estéticas –con mayor creatividad en Buenos Aires que en la Ciudad de México, de acuerdo a mi criterio–. Una producción artística expresada en la música –de rock o coral–, fotográfica, teatral, diseño, teatro, performance, poesía, narrativa. Coloco algunos ejemplos, primero de Buenos Aires y después de la Ciudad de México.

Effymia, ante la frecuente desconfirmación recibida de que no era ni sería mujer, realizó un pequeño video. Con ropa ajustada y estrapless negra, escribe con sangre sobre un espejo: “Siempre seré mujer”. El espejo deja ver de frente la mano, torso y rostro de Effy,

y una cámara fotográfica distante disparando y sobre un tripié. En Casa Brandon,²⁰ en un ambiente masivo, jovial y cálido de una feria de arte y literatura, en el escenario rodeado en forma de herradura donde se distribuían las editoriales, se sucedían lecturas de cuentos, poemas o proclamas, entre cinco a diez minutos. De pie, ante el micrófono. Effy dijo:

Extraje de mi cuerpo medio litro de sangre el cual dividí en 13 partes para interpretarlo que fueran mis menstruaciones, mediante acciones que iban desde tragar mi propia sangre en una iglesia o utilizarla para depilarme [...] Achiqué el departamento en donde vivía e invité a mucha gente a ocuparlo para denunciar mi asfixia. [...] Les dije a otras personas que leyeran doce textos que fueron escritos cuando yo no tenía voz. Posé con mi muñeca de infancia posando a los superhéroes. [...] Recorrí la historia de todos los hombres que intervinieron en la biografía de mi cuerpo desde que inicié el tratamiento hormonal para poder liberarme de ellos. Junto a una mujer embarazada a la espera de un varón nos declaramos dos mujeres completas según Freud. Caminé con la estrella amarilla cosida a mi abrigo que se usaba en los holocaustos para marcar a los judíos. También con el triángulo rosa invertido y el triángulo negro que se usaban para señalar a los homosexuales, asociales, prostitutas, maleantes, feministas, y enfermos mentales, entre otros. Inicié un juicio para quitar el sexo de mi documento. Me declaré la judía errante. Vendí galletitas de la fortuna ofreciendo un beso opcional con la compra, y cuando abríás la galleta te encontrabas con la frase “*ser open mind* no es sólo tener la mente abierta, sino también dejar que algunas cosas salgan y otras cosas entren”. Marché con mi

²⁰ Dice en su página: “Eso metamórfico que tiene Brandon deviene de su carácter de Asociación Civil y cultural, y solo una de sus aristas es la casita multiforme que todos conocen. Brandon, en realidad, es un equipo de personas que puede –desde lo afectivo pero también desde lo formal– crear y apoyar un sinnfín de proyectos e iniciativas. Es una identidad constituida, posible y motorizante: un centro cultural, una galería, una web, redes sociales, eventos, alianzas, una biblioteca, una productora, una editorial, un punto de despegue y contención, lo presencial y lo virtual. Es un club. // Brandon por la Igualdad/ Equidad de Derechos y Oportunidades Asociación Civil y Cultural, toma al arte y sus manifestaciones como fundamento de su activismo (ARTIVISMO) y la cultura como un potente hecho político capaz de promover una sociedad más justa e igualitaria”. [<http://brandon.org.ar/somos/>].

pene a la vista amenazando a cada paso cortármelo con unas tijeras de jardinero gigantes.

También a Susy Shock pude observarla en *Casa Brandon* —y en el Burlesque, en las “Noches bizarras—. Con una declamación mezclando la pasión y la ironía, en el espectáculo “Transpirado” —título de uno de sus poemarios—, expresa su capacidad de afirmar una constructiva y creativa anormalidad. Lee:

Yo, reivindico mi derecho a ser un monstruo. / Ni varón, ni mujer / ni xxy ni H₂O, // Yo, monstruo de mi deseo, / carne de cada una de mis pincladas, / lienzo azul de mi cuerpo, / pintora de mi andar. // No quiero más títulos que cargar. / No quiero más cargos ni casilleros a donde encajar / ni el nombre justo que me reserve ninguna ciencia (Shock, 2018).

De esta manera, menos que desear un espacio de normalidad, de hacer encajar el deseo y el cuerpo y la voluntad, está ampliar las formas vivibles y reconocibles. Ampliar los modelos posthumanos, en nuestra teoría —su ícono visual es un torso con tres senos y el pastel de su cumpleaños tenía esa decoración—. En algunas piezas es acompañada por otras y otros músicos. En ocasiones ella realiza sola el acompañamiento con tambor o caja. En uno de los espectáculos cantó vidalas y bagualas. También una guarania, una chacarera, una milonga y un tango. El público coreaba, aplaudía, palmeaba, en un clima de algarabía. Susy cantaba, entre plegaria y queja, pasión y dolor. Cuando le pregunté la razón de su nombre, meses después, me explicó que está conformado por dos razones. La primera, porque nunca quiso ser o representar un código de diva extranjera; el apelativo Susy hace eco con una celebridad argentina de los años setenta, Susana Giménez. En un anuncio de jabón Cadum decía, “shock”. Durante la dictadura “yo leo que a la picana que le daban a los detenidos le decían Susanita porque les producía shock. Entonces ese nombre aparentemente juguetón, colorido y hasta frívolo resultó el término, a mí eso me marcó muy fuerte”. Con ello, mezcla arte, política y memoria.

Vi a Naty Menstrual en su espectáculo en el bar Mu –me comentó que tomó el nombre Menstrual porque en sus inicios se presentaba cada veintiocho días–, muy cerca del Congreso y a pocos metros de la sede de las Madres de Plaza de Mayo. El estilo poético de Naty está recargado al feísmo. Temas, escenarios, palabras, personajes de periferias, sostenidos en versos libres, algunos breves. En los cuentos de Naty son recurrentes los personajes travestis, transexuales, homosexuales, heteroflexibles. Su poema a la paja llevó una ovación: “[...] Y me voy a transformar en la artista pajera del pueblo/ porque todo pueblo es pajero... / Y me van a pedir autógrafos/ que firmaré con la pija”. Parte de su obra está impresa en el libro *Batido de troló*, del cual leía y escenificaba. En sus historias se conjugan los crímenes con la ironía. Su presentación, en un escenario pequeño, acompañado de luces y música incidental, provocaba la participación de las quince o veinte personas asistentes. Bevacqua (2013: 825) indica que Naty Menstrual –en su arte postdramático– se erige en objeto y sujeto de su propia representación. Encarna la estética de “una literatura travesti trash”. Por ejemplo: “el maquillaje y el vestuario conformaron una imagen hiperbólicamente femenina. No obstante, fue desbaratada por la masculinidad translucida tanto en su gestualidad como en su voz. A partir de esta construcción de personaje inorgánica, la poeta desestabilizó la representación de género convencional y tematizó así la construcción de la identidad.” (Bevacqua, 2013:825). Esta estrategia de impugnación y parodia quedó en el término, *deformance*, con lo cual se reitera el acto transgresor. Naty deja huellas masculinas y femeninas en un resultado inédito. Como me comentó: no quiere ser hombre ni mujer ni trans, solamente ser Naty. Y sí, es suficiente con la elaboración casi infinita que somos cada uno en nuestra individualidad. De Karen Bennett, con sus *covers* de rock y sus composiciones para guitarra eléctrica ya he comentado su presencia, vital, activa, un poco oscura.

En la Ciudad de México existen producciones estéticas de canto, fotografía, teatro y música. Desde hace décadas una de las primeras manifestaciones estéticas de espectáculo es el *show* travesti. Uno de los espacios singulares en la capital mexicana es el Club de

Roshell –lleva el nombre de su propietaria, una mujer transexual–. Sede de espectáculos, también lo es de pláticas y presentaciones de libros. En un espacio mínimo y abarrotado, algunas chicas trans realizan fonomímica de cantantes célebres o con su propia voz ejecutan piezas populares. También departen con los parroquianos con el karaoke.

Existen otras expresiones. Anxélica Risco se dedica al arte visual –ha ganado el concurso para el cartel de la marcha de la diversidad sexual– y a la música: ha tenido dos grupos. Uno llamado Neurótika y otro Queen Ass. En un concierto en la explanada de una alcaldía de la capital mexicana –Iztacalco–, bajo carpas enormes y entre centenas de sillas desoladas frente al escenario, habíamos un puñado de espectadores, algunos niños y niñas. El personal gubernamental deseaba involucrar al público disperso y de ánimo crepuscular. Anxélica cantaba: “cuando llego a Iztacalco (el coro: oh oh oh oh), comienzan a bulearme por joto (coro: ¡qué poca madre!). Decías que no era fácil hacer trans / regrésate al binario / se acabó”. Era acompañada por una chica trans en la guitarra, otra en el bajo y un chico trans en la batería. En las antípodas, Morganna Love –destacada cantante, reina de belleza, activista y protagonista del documental *Made in Bangkok* (Flavio Florencia, 2017)– prefiere la música académica para su voz de soprano.

También cabe destacar la obra de Meduzka, Viviana Rocco y Laura Victoria Martes, quienes, una desde la ilustración y el dibujo, y la otra desde la fotografía, han incorporado un lenguaje visual sugerente. En el caso de Meduszcka, hay una producción que procura ironizar, desestabilizar o cuestionar las relaciones de género, posicionando una obra crítica y lúdica. Mirna Pulido escribe y actúa la obra *Yo fui una de los 41*. O los *performance* de Alberta Canada. Recuerdo un espectáculo en el centro Villaurrutia, a la salida de la estación Insurgentes. En el estrecho recinto, las sillas las ocupábamos una veintena de personas. Alberta, en el escenario, se fue travestiendo –de hombre a mujer– usando hules de reciclado para formar un vestido ampón –una especie de novia– y el talle delgado sujetado por lazos naranja con la leyenda “Protección”. Le acompañaba un chico

con guitarra acústica. Tal vez la afinación, la armonía de las voces y el tiempo de los compases no eran los más académicos. Quizá fuera intencional –un *deformance trash*– o denotaban la característica de algunas actividades artísticas trans: la falta de una historia que le dé una densidad cultural de aprendizajes y lenguajes. Pero enlazan una creación que connota una actividad subjetiva.

De esta manera, obras plásticas, de teatro, musicales y literarias producen discursividad, organizan una manera de ver el mundo, hablan desde los códigos de una situación vital que, con todas las diferencias de la experiencia concreta humana, tienen en común haber realizado un desplazamiento sexo-genérico, y desde ahí interpelar el contexto, la historia, la creatividad y los vínculos emocionales. También de posicionar una modelización diferente de lo humano. No en vano las creaciones artísticas y estéticas han acompañado la experiencia social. Incorporan e inauguran, posibilitan y transmiten sistemas de valores y creencias, ideas e imágenes. La transexualidad y el transgenerismo implican una concepción antropológica en el sentido de que modifican las concepciones tradicionales –hombres que gestan y dan a luz, mujeres con penes erectos, la revocación de la castración simbólica en la diferencia sexual, cambio del estatuto jurídico acorde a la identidad, la tendencia a no marcar sexo ni género en documentos oficiales– y vuelven más amplia la gama de lo vivible por nuestra especie. El término *posthumano* es, en ese sentido, confuso porque puede homologar experiencias anteriores –históricas y culturales– en una narrativa moderna y eurocéntrica –lo cual está, por lo demás, alejado de sus motivaciones conceptuales centrales–. Tal vez sea –mejor dicho– una ampliación de las coordenadas de concebirnos como especie, es decir, de asumir desde ya la riqueza de las identidades, orientaciones y corporeidades. De ahí que ocupo la expresión referente a los modelos de lo humano, con la cual procuro signar ese distingo de nuestra contemporaneidad, en el cual el hombre –paradigma clásico expresado en los trazos de Leonardo, como señala Braidotti– ha sido descentrado, horadado y polemizado (lo cual no significa su desaparición, se le reconoce en los estándares de la sociedad patriarcal).

En México, Argentina y otros países proliferan producciones y experiencias estético-artísticas de las personas trans. Nos encontramos, como hemos comentado, con una experiencia epocal. Una manera de organizar, significar y validar los cuerpos. Esto desde múltiples registros que van del consumo de actividades eróticas y sexuales, los espacios de socialización y convivencia trans, concursos de belleza donde mujeres trans han competido –y a veces ganado– contra mujeres “biológicas”, el mundo del modelaje y de la moda que recurre a modelos trans, la industria de la pornografía, y, de manera más limitada, pero en expansión, la actuación, los *reality shows*, la música y la literatura.

Señalo un puñado de ejemplos. Kim Petras (Alemania), Laura Jane Grace (Estados Unidos), Ataru Nakamura (Japón), Dana International (Israel), Kelly van der Veer (Holanda), Harisu (Corea del Sur), son cantantes reconocidas, con producciones discográficas, participación en festivales y videos en internet. Conchita Wurts ganó eurovisión en 2014. Nacidas (salvo Dana) en la década de los ochenta, hablan de ese impulso reciente a las identidades trans. En el mundo del modelaje y de la actuación podemos nombrar a Ayana Tsubaki (Japón), Jamie Clayton, Candis Cayne y Carmen Carrera (Estados Unidos). April Ashley posó en revistas en los años sesenta y se desató un escándalo al saberse que era transexual. Hoy en día puede significar un valor extra. En 2012 se le concedió la Orden del Imperio Británico porque su lucha y ejemplo ayudaron a la democratización del género. En la década de los ochenta posaron las primeras chicas trans para *Play Boy*: Caroline Cassey (1982) y Roberta Close (1984). La mujer trans Chen Lili intentó representar a China en Miss Universo; los organizadores en Estados Unidos no lo aceptaron, pero indica que en China existió la aceptación puesto que fue la ganadora del certamen local.²¹ Cada vez son más frecuentes las historias de atletas que se transexualizan y con ello ganan notoriedad y no desprestigio, como el medallista de oro en Montreal 76 por los Estados Unidos –hoy Caitlyng Jenner–, quien encabeza un *reality show*, o el fisiculturista Matt Krock.

²¹ Ver: [http://elpais.com/diario/2004/03/02/agenda/1078182003_850215.html].

Hay varias condiciones para ello. Hemos señalado la puesta en entredicho de la diferencia sexual. Precisamente la estética trans encarna la ilusión de la diferencia, al tiempo que la reconfigura. Pero también el tiempo —en las sociedades occidentales y occidentalizadas— del consumo generalizado, la proliferación y aceleración de la circulación de las mercancías, la multiplicación de espacios de socialización y el incentivo a la producción y el consumo de formas consideradas no tradicionales o hegemónicas de bienes culturales. Indica un cambio en la sensibilidad. Es tiempo de la inclusión de lo diverso y multicultural en el capitalismo contemporáneo. De integración de las diferencias y autoexotización de lo diferente —y a la vez homogéneo—. Ésta es una faz. La otra, incluye la explotación, la jerarquía y la desigualdad de manera constitutiva a su modelo de acumulación y expansión.

Hegel (2008) señala que los pueblos han puesto en el arte sus ideas más significativas y por medio de él han tomado conciencia de ellas. No se trata de un conocimiento ni de una presentación científica, sino que aúna lo sensible con lo reflexivo. Ante la objeción de la imposibilidad de comprender el arte por pertenecer al campo de la imaginación y el sentimiento, Hegel responde que el espíritu tiene la facultad de comprenderse a sí mismo, y el arte es una producción del espíritu. Éste se encuentra a sí mismo en el arte. Permite comprender la verdad que existe en el interior del humano. La universalidad del arte descansa en que el humano es pensante. En el arte se muestra lo que es, y también lo que es para sí mismo. Se conoce teóricamente y transformando el mundo. Es una manera de incidir, transformar y exteriorizar la conciencia. El arte se dirige a la inteligencia. Y la obra ante la que se enfrenta debe juzgarse no sólo por la sensibilidad, sino por el espíritu. Me parece que ello aparece en las obras de las personas trans: capacidad reflexiva y de un despliegue de sensibilidad y pensamiento.²²

²² Tomar a Hegel puede parecer inusual. Sin embargo, considero —también formados en la Filosofía— que las obras del pensamiento humano pueden ser creativamente retrabajadas y hacerlas contemporáneas. Para algunas obras de estética y arte más recientes y relacionadas con el tema de investigación, ver: Bidegain (2013, 2015b), Alves (2019), Beavqua (2014), Kan y Mira (2012), Peralta (2011), Figari (2009), Puar (2007) [[[no vienen en la bibliografía]]].

En ese sentido, Susy Shock señala que Fernando Noy, quien fue gran amigo de Batato Barea, es uno de los cerebros que articula la vida cultural de la diversidad en Buenos Aires. Pero añade Susy: “creo que Batato es algo todavía de avanzada, yo creo que no podemos todavía reconstruir toda la información, Batato no solamente ha sido un travesti como se autodefinía, yo creo que se puso las tetas y andaba por el mundo como una obra de arte propia, todavía tenemos que descifrarlo”.²³ Es decir, cabe la relación de ese pensamiento encarnado que es la estética, esa interrogación que es fundamental.

Palabras finales

Hemos abordado diversos ejes que enlazan la estética y el arte con las experiencias trans en las ciudades de México y Buenos Aires. Creemos que la estética es un eje fundamental. Permite visualizar una parte sustantiva de las tensiones, interacciones y solidaridades en la arena social en lo que hemos nominado los cuerpos autónomos y los cuerpos heterónomos, es decir, en cómo los cuerpos se conciben desde una perspectiva voluntaria de cambio, resistencia y supervivencia, pero a su vez enlazados y conformados en un medio social que frena y reprime, alienta y otorga herramientas técnicas y epistémicas para advenir. Importa la estética para comprender las formas en que los cuerpos son imaginados por las personas trans, bajo qué mecanismos de interacción, producción, socialización y consistencia. Lo es, a su vez, para visualizar relaciones con las personas no trans –cisgénero, entre otras– respecto de cómo pueden ser imaginables esos cuerpos. Ello otorga variables: desde la crítica a los cambios, hasta el elogio y aliento a esos desplazamientos.

Esto implica que los elementos estéticos, por ser perceptivos, necesitan encarnar o materializarse en gestos, actos, voces, sonidos, vestimentas y modificaciones anatómicas. También, que esos aspectos

²³ Batato llevó por nombre civil Walter Barea (1961-1991). Batato fue uno de sus personajes, mito-bio-poéticos, como Sandra Opaco, entre otros. Para una bella biografía, Noy (2006).

están acordes a escenarios, lo cual da elementos estratégicos de reflexión. Existen escenarios en los cuales una presentación trans causa tensión y rechazo. Los géneros están en escenarios sociales y, a su vez, los escenarios son generizados. Igualmente, atañe a la dimensión de la producción artística, que si bien no se limita a una expresión de la identidad de género —y en tales casos corre el riesgo de empobrecer sus expresiones y significados, como sucede con el arte didáctico, político, social o de combate— no puede tampoco obliterarla. No es objeto ni interés un análisis de los valores artísticos de la obra. Quizá varias de las expresiones no conseguirían los méritos para ser acreditadas acorde a estándares academicistas. Pero su vitalidad popular dota de un discurso que agencia una política de visibilización, identidad socialmente organizada y originalidad comunicativa. Con esa creación se posiciona una dimensión creativa, crítica, lúdica y ética de las interacciones de género. Implican una política —en las relaciones y tensiones de poder que soportan y vehiculan—, así como una puesta en escena de formas inéditas de comprender y expandir formas de entendimientos, reflexiones, luchas y prácticas de lo humano en la legitimidad de su coherencia y consistencia. Es decir, amplían las coordenadas humanas y, en ello, el ejercicio estético y político es fundamental. Son una variante de las experiencias históricas de los mundos contemporáneos y expresión del cambio cultural de una época.

Bibliografía

- Agacinski, Sylviane (1998), *Política de sexos*, Taurus, México.
- Alemán, Jorge (2010), “La metamorfosis de la ciencia en técnica: el discurso capitalista”, en *Para una izquierda lacaniana...*, Grama Ediciones, Buenos Aires.
- Allouch, Jean (2000), “Cuando el falo falta...”, Conferencia dictada en la universidad de Córdoba, Argentina el 5 de abril, [www.con-versiones.com.ar/nota0482].

- Allouch, Jean (s/f), “Despatologizaciones: homosexualidad, transexualidad... ¿otra más?”, [<http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1837>].
- Badinter, Elisabeth (2004), *Por mal camino*, Editorial, Madrid.
- Baldiz, Manuel (2010), “El psicoanálisis contemporáneo frente a las transexualidades”, en *El género desordenado: críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Missé, Miquel y Gerard Coll-Planas (edit.), EGALES, Madrid.
- Bamberg, Joan (1979), “El mito del matriarcado. ¿Por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas”, en Olivia Harris y Kate Young, *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona.
- Barrios Martínez, David y María Antonieta García Ramos (2008), *Transexualidad: la paradoja del cambio*, Alfíl, México.
- Becerra-Fernández, Antonio (2003), *Transexualidad. La búsqueda de una identidad*, Ediciones Díaz de Santos, Madrid.
- Bellucci, Mabel (2010), *Orgullo. Carlos Jauregui, una biografía política*, Editorial Emecé, Buenos Aires.
- Bevacqua, Guillermina (2013), “La corporalidad travesti en la deformance poética de Naty Menstrual”, *Revista brasileira de estudos da presença*, Universidad e Federal do Rio Grande do Sul, Brasil, vol. 3, núm. 3, septiembre-diciembre, pp. 819-838.
- Bevacqua, Guillermina (2014), “México-Argentina: la identidad muxe en Réquiem para un Alcaraván de Lukas Avendaño”. Karpa 7, [<http://www.calstatela.edu/misc/karpa/Karpa7b/Site%20Folder/bevacqua1.htm>]. Journal of Theatricalities and Visual Culture California State University - Los Ángeles.
- Bidegain, Claudio (2013). “Transgresiones colibrí. El aletear magenta de Susy Shock”, documento del Instituto Superior del Profesorado “Dr. Joaquín V. González”.
- Bolin, Anne (2003), “La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género”, en José Antonio Nieto (ed.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Madrid, Talasa, pp. 231-259.
- Braidotti, Rosi (2015), *Lo posthumano*, Gedisa, Barcelona.

- Braunstein, Néstor (2011), *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, Siglo XXI, México.
- Burin, Mabel y Bleichmar, Emilce Dio (1996), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Paidós, Argentina.
- Butler, Judith (1998), “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en *Debate Feminista*, año 9, vol. 18, octubre, México.
- Butler, Judith (2006), *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek (2004), *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos desde la izquierda*, FCE, Argentina.
- Butler, Judith (2001), *El género en disputa*, UNAM-PUEG, México.
- Campillo, Neus (2003), “Ontología y diferencia de los sexos”, en Silvia Tubert (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Cátedra, Valencia, pp. 83-122.
- Copjec, Joan (2006), *El sexo y la eutanasia de la razón*, Paidós, Argentina.
- De Barbireri, Teresita (1992), “Sobre la categoría de género. Una introducción teórico metodológica”, *Revista Interamericana de Sociología*, año VI, núm. 2, México.
- De la Peña, Francisco (2014), “El sujeto perverso y el capitalismo total”, en Cristina Jarque (coord.), *La otra versión del padre*, Lediora, España.
- Douglas, Mary (1998), *Estilos de pensar*, Gedisa, Barcelona.
- Eribon, Didier (2004), *Una moral de lo minoritario*, Anagrama, Barcelona.
- Figari, Carlos (2009), “Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación”, en *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s): hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*, Clacso, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2002), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México.
- Garfinkel, Harold (2006), *Estudios en etnometodología*, Anthropos-UAM, Barcelona-México.

- Garosi, Eleonora (2011), “Hacer lo trans’, Estrategias y procesos de transición de género en Turín (Italia)”, *Cuicuilco*, núm. 54, mayo-agosto.
- Hawkerswoorth, Mary (1999), “Confundir el género”, *Debate Feminista*, año 10, núm. 20, octubre, pp. 3-83.
- Hegel, George W. F. (2008), *Estética*, Losada, Buenos Aires.
- Heritier, Françoise (1998), *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Editorial Ariel, Barcelona.
- Koyama, Emi (2002), “Manifiesto transfeminista”, [https://otdchile.org/manifiesto-transfeminista-por-emi-koyama/#Principios_Fundamentales].
- Laaksonen, Sami Tapio Tenoc (2016), *Entre fantasía y realidad. Existencias transformadoras de los muxes juchitecos: explorando identidades discursivas y performativas de hacer género más allá de la heteronormatividad*, tesis de doctorado, CIESAS-DF.
- Lamas Encabo, Marta (2012), *Transexualidad: Identidad y Cultura*, tesis de doctorado en Antropología, UNAM, México.
- Lamas, Marta (1996). “La antropología feminista y la categoría de género”, en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Porrúa, UNAM-PUEG, México.
- Lacan, Jacques (2001), “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I*, Siglo XXI, México.
- Lojo de Beuter (1983), *Introducción a El gran teatro del mundo, de Pedro Calderón de la Barca*, Kapelusz, Buenos Aires.
- Maffia, Diana (2010), “Filosofía, política, identidad de género”, en Jorge Horacio Raíces Montero (comp.), *Un cuerpo: mil sexos*, Topia, Buenos Aires.
- Maffia, Diana y Mauro Cabral (2003), “Los sexos, ¿son o se hacen?”, en *Sexualidades migrantes*, Feminaria, Buenos Aires.
- Malva (2010), *Mi recordatorio, autobiografía de Malva*, Universidad de Buenos Aires, Centro Cultural Ricardo Rojas, Buenos Aires.
- Martin, Kate y Barbara Voorhies (1978), *La mujer: un enfoque antropológico*, Anagrama, Buenos Aires.

- Martínez-Guzmán, Antar y Marisela Montenegro (2010), “Narrativas en torno al trastorno de identidad sexual. De la multiplicidad transgénero a la producción de trans-conocimientos”, en *Prisma social, revista de ciencias sociales*, núm. 4, junio, Barcelona.
- Mas Grau, Jordi (2015), Transexualidad y transgenerismo. Una aproximación teórica y etnográfica a dos paradigmas enfrentados, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, vol. LXX, núm. 2, pp. 485-501, diciembre.
- Mckenna, Wendy y Suzanne Kessler (2009), “Transgenerificando[-se]: borrar las fronteras del género” (traducción de “Transgendering: Blurring the Boundaries of Gender”, *Handbook of Gender and Women's Studies*, SAGE Publications, 2 septiembre [traducción de Hortensia Moreno]).
- Mead, Margaret (1999), *Sexo y temperamento*, Altaya, Barcelona.
- Menstrual, Naty (2012), *Batido de troló*, Milena Cacerola, Buenos Aires.
- Mercader, Patricia (1997), *La ilusión transexual*, Visión, Buenos Aires.
- Miano Borruso (2002), *Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec*, CNCA-INAH, pyv, México.
- Muñiz, Elsa (2014), Pensar el cuerpo de las mujeres: cuerpo, belleza y feminidad. Una necesaria mirada feminista, *Revista Sociedade e Estado*, vol. 29, núm. 2, mayo-agosto.
- Muñiz, Elsa (2014), Pensar el cuerpo de las mujeres: cuerpo, belleza y feminidad. Una necesaria mirada feminista, *Revista Sociedade e Estado*, vol. 29, núm. 2, mayo-agosto.
- Nieto, José Antonio (comp.) (1998), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Talasa, Madrid.
- Noy, Fernando (2006), *Te lo juro por Batato*, UBA-Centro Cultural Ricardo Rojas, Buenos Aires.
- Ortner, Sherry (1979), “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura”, en Olivia Harris y Kate Young, *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona.
- Peralta, Jorge Luis (2011), “La narrativa travesti de Naty Menstrual”, *Lectora*, vol. 17, pp. 105-122, D.O.I.: 10.2436/20.8020.01.25.

- Pérez Ramírez, Berenice (2013), “*Se alborotó el gallinero*”: Límites y presiones respecto al cuerpo transgénero y trabajo sexual trans organizado en la ciudad de México, tesis de doctorado en Sociología, UAP, México.
- Pons, Alba (2016), Género 3.0. Frontera y multitud en la “experiencia de la vida real”, *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, vol. 5, núm.2, pp. 1014-1038.
- Preciado, Beatriz (2011), *Manifiesto contrasexual*, Anagrama, Barcelona.
- Prieur, Annick (2008), *La casa de la Mema*, UNAM-PUEG.
- Puar, Jasbir (2007), *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*, Duke University Press, USA.
- Ravinovich, Diana (1995), “Lo imaginario, lo simbólico, lo real”. Ficha de cátedra del 22/06/1995, Universidad de Buenos Aires.
- Rapissardi, Flavio (2003), “Regulaciones políticas: Identidad, diferencia y desigualdad. Una crítica al debate contemporáneo”, en Diana Maffía (ed.), *Sexualidades migrantes*, Feminaria Editora, Buenos Aires.
- Rubin, Gayle (2018), *En el crepúsculo del brillo. La teoría como justicia erótica*, Bocavulvaria Ediciones, Córdoba.
- Rueda Castillo, Angie (2020), “Feminismo Crítico de Género: Análisis y consideraciones en el marco de los debates feministas. ‘Conclusiones y postura política’”, *Hysteria! Revista electrónica*. [hysteria.mx/feminismo-critico-de-genero-analisis-y-consideraciones-en-el-marco-de-los-debates-feministas-conclusiones-y-postura-politica/?fbclid=IwAR3NacMsM2YNP5F9m21ehf92vDMQJIjPyGqzqyU34LGRBUERmDzX-1CtJFQJ].
- Rueda Castillo, Angie (2011), *Hola, yo soy Angie. Testimonio de una mujer transexual*, Arroba Editores, México.
- Sacayán Diana (2009), “Quién vio caer la sangre caliente sobre la espalda de Zoe”, en *Revista El teje*, núm. 4, junio, Buenos Aires.
- Sacayán, Diana (2007), “Muerte en la sala de espera”, en *Revista El Teje*, Buenos Aires.
- Salazar, Jorge (2018), “El desarrollo de la teoría sexual en el psicoanálisis freudiano y postfreudiano”, en Ana María Wiener, Jorge Salazar y Marta Puig (comp.), *La sexualidad*, Centro Eleia, México.

- Sandoval Rebollo, Erica Marisol (2006), *En diálogo con el propio cuerpo, la experiencia de la transexualidad en sujetos que habitan la ciudad de México*, tesis de maestría, CIESAS, México.
- Santos Velázquez, Luis (2009), *Masculino y femenino en la intersección entre el psicoanálisis y los estudios de género*, UNC, Bogotá.
- Schneewind, J. B. (2000), *La invención de la autonomía. Una historia de la Filosofía moral moderna*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Serret, Estela (2008), *Qué es y para qué es la perspectiva de género*, INMO, México.
- Shock, Susy (2011), *Poema transpirado*, Nuevos Tiempos, Buenos Aires.
- Soler, Colette (2000), *La maldición sobre el sexo*, Manantial, Buenos Aires.
- Theumer, Emmanuel (2017), *Políticas homosexuales en la Argentina reciente (1970-1990s)*, *INTERdisciplina*, vol. 5, núm. 11, enero-abril, México
- Torrentera, Alberto (2016), “El mundo de la transexualidad. Identidades y subjetividades transexuales”, *Atlas etnográfico de los mundos contemporáneos*, vol. 1, (Francisco de la Peña Martínez, coord.), ENAH, Ediciones Navarra, México.
- Torrentera, Alberto (2018), “Para una (im)posible ontología del género: representaciones, reflexiones y praxis en mujeres transexuales”, *Espacios Transnacionales. Revista latinoamericana-europea de pensamiento y acción social*, año 2, vol. 2, abril.
- Vartabedian, Julieta (2008), “Transexualidad femenina en Barcelona. Notas sobre un trabajo de campo”, en *Contextos, Revista d’Antropología i Investigació Social*, núm. 1, mayo, pp. 108-114.
- Velasco, Víctor y Jehovani Tena, (coords.) (s/f), *Bienestar sexual para jóvenes trans, (travestis, transgeneristas y transexuales)*, Centro de Capacitación y Apoyo Sexológico Humanista, A.C. CECASH, IMJUVE, Impulso México, México.
- Webster y Newton (1979), “Matriarcado: enigma y paradigma”, en Olivia Harris y Kate Young, *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona.

- Weeks, Jeffrey (1998), *Sexualidad*, UNAM-PUEG, Paidós, México.
- Wittig, Monique. (2005), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, EGALES, Madrid.
- Zimbalist Rosaldo, Michelle (1979), “Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica”, en Olivia Harris y Kate Young, *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona.

Fecha de recepción: 29/05/2020
Fecha de aceptación: 02/12/2020

Cuerpos y voces como recursos para la socialización dentro de una comunidad terapéutica

*Sandra Rosas Landa Zamudio**

*Mario Norberto Fernández Damas***

Resumen

El artículo describe el proceso de re-apropiación del cuerpo y la voz en seis casos de personas neurodivergentes que residen en una comunidad terapéutica. Se trata de sujetos cuya convivencia familiar y social se volvió crítica, pues sus maneras de percibir y habitar el mundo se tornó insoponible. Entonces se les acompañó terapéuticamente a identificar cuáles son sus propias lógicas subjetivas, siendo que en lo posible se les apoya para inventar otros usos del cuerpo y la voz que no impliquen tanto malestar en la vida social. De este modo, son narrados seis procesos de resistencia desde las singularidades psíquicas de personas que no pueden vivir sin mortificación en los regímenes de la neuronorma.

* Maestra en Arte Contemporáneo. Maestría en Saberes sobre Subjetividad y Violencia. Licenciada en Psicología del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM). Formación en Clínica Psicoanalítica por el Centro de Estudios Psicoanalíticos de México y la Nueva Escuela Lacaniana. Actualmente es doctorante en Humanidades de la Salud por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Directora clínica de la Casa de Medio Camino Querétaro. Correo electrónico: [sandra@casademediocamino.com].

** Maestro en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural, por la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín en Buenos Aires, Argentina (en curso). Con formación en Clínica Psicoanalítica por la Nueva Escuela Lacaniana y por la Escuela de la Orientación Lacaniana en la misma ciudad. Ha coordinado diferentes proyectos de gestión cultural con poblaciones neurodivergentes, produciendo filmes, programas de radio y exposiciones. Actualmente forma parte del equipo clínico y de la coordinación de la Casa de Medio Camino Querétaro. Correo electrónico: [marnoezmas@gmail.com].

Palabras clave: cuerpo, voz, neurodivergente, comunidad terapéutica, psicoanálisis, acompañamiento terapéutico.

Abstract

The article describes the process of re-appropriation of the body and voice of six cases of neurodivergent persons residing in a therapeutic community. These people whose family and social coexistence became critical, since their ways of perceiving the world became unbearable. Then they were accompanied therapeutically to identify which are their own subjective logics, being that as far as possible they are supported to invent other uses of the body and the voice that do not imply so much discomfort in social life. In this way, six resistance processes are related from the psychic singularities of people who cannot live without mortification in the regimes of the neuronorm.

Keywords: body, voice, neurodivergent, therapeutic community, psychoanalysis, therapeutic accompaniment.

Habitar lo social se puede pensar desde diversos ejes analíticos, entre los cuales está concebir el mundo como una construcción hecha por un grupo de personas a la que el resto debe someterse. Un ejemplo de ello es cómo diferentes campos de la vida social están organizados según los parámetros de la *neurotipia*,¹ siendo que personas neurodivergentes² se ven forzadas a vivir un enorme malestar cuando ponen

¹ Concepto polémico que por lo general es empleado para describir y diferenciar las características biológicas y de conductas desde el supuesto de normalidad. Para fines de este trabajo, ha de ser considerado como un obstáculo epistemológico (Govela, 2012) en tanto que es necesario para comunicar cómo se distribuyen formas de percibir y “procesar” de los cuerpos entre lo normal, lo anormal, lo funcional y lo disfuncional

² Término propuesto por la socióloga Judy Singer en su tesis *Odd people in: the birth of community amongst people on the Autistic Spectrum: a personal exploration of a new social movement based on neurological diversity* en 1998, siendo ella misma una persona dentro del espectro autista. Adoptado por activistas y defensores del estigma quienes promueven

su cuerpo y su voz en los espacios de sociabilización (Cea, 2018).

Por citar, en el ámbito de la pedagogía hegemónica la estructuración de las consignas, la distribución del tiempo atencional y los usos del lenguaje hacen problemática la experiencia de educación para personas con hiperactividad, Síndrome de Down, dentro del espectro autista, dispersión mental, entre otras (Picardo, 2014). En el campo laboral, sucede similar con respecto de la atención, el sometimiento a estrés, los parámetros estéticos, la distribución de las horas y las dinámicas de convivencia.

Mientras, por ejemplo, en el aspecto emocional las expectativas más divulgadas en la sociedad están orientadas al control de impulsos, la estabilidad, la alegría, la vida en pareja, entre otros ideales. De esta manera, aquellas personas con accesos frecuentes a estados de manía, depresión, sujetos con alta irritabilidad o con dificultad para sostener lazos con sus semejantes, quedan como incomprendidos o por fuera de los círculos de sociabilidad.

En ese sentido, este artículo describe cómo algunas personas neurodivergentes construyen recursos identitarios con los usos del cuerpo y la voz —o lo sonoro en general—, permitiéndoles una forma de sociabilización sin llegar a grados críticos de malestar por la imposición de la neuronorma.³ En particular, se trata de residentes de la Casa de Medio Camino Querétaro, quienes con acompañamiento terapéutico han reinventado una relación con la familia y la sociedad.

la inclusión social. Actualmente se reconoce a la comunidad neurodivergente como un grupo y movimiento social que enfatiza a aquellas personas que poseen rasgos neurológicos poco comunes, quienes presentan patrones de comportamiento fuera de lo común para los imperativos sociales. En *Neurodiversity: the birth of an idea* (2017), elabora un recorrido y mapeo de cómo esta idea se ha convertido en un movimiento social. Propone, entre muchas otras ideas, que los cerebros funcionan diferente y no por ello se tendría que etiquetar como discapacidad intelectual o psicosocial. Autores como Maturana y Varela, en *El árbol del conocimiento* (1984), anteriormente habían expuesto las diferencias en cómo en Occidente se organizan dichas características biológicas y conductuales resaltando las diferencias en el proceso de aprendizaje entre los sujetos.

³ Entiéndase como el conjunto de normas sociales estandarizadas, esperadas y aceptadas por un grupo, sociedad o cultura.

El cuerpo y la voz real como recursos de resistencia

Los procesos que se describen en este artículo están narrados desde el punto de vista de psicólogos que acompañan en una comunidad terapéutica⁴ a sujetos neurodivergentes que, por razones críticas con su familia, llegaron a residir en la misma. No se trata entonces de un texto en primera persona que puede ser tomado como un testimonio de resistencia, ni un escrito sociológico o con perspectiva activista donde se enfatice la lucha por la garantía de derechos de estas personas con discapacidad psicosocial.⁵ En ese sentido, la perspectiva de este artículo es ubicar unos modos de resistir a la normalización en la sociedad pero desde una mirada subjetiva, describiendo procesos psíquicos únicos y no estandarizables, mismos que no son juzgables por su estatuto de verdad sino por garantizarle al sujeto y a su entorno un modo de convivir sin exceso de malestar.

La Casa de Medio Camino Querétaro funciona inicialmente, en tanto residencia, como un espacio para vivir fuera de un contexto que generó una crisis en la existencia del sujeto. Al ser un dispositivo

⁴ El modelo de comunidad terapéutica (citado desde ahora por sus siglas CT) surge como espacio de encuentro y residencia en donde un grupo de personas comparten vínculos y objetivos en común —en su momento, para el tratamiento terapéutico frente al trauma de guerra—, impulsada por Ernest Simmel en la década de los años veinte en Alemania. Con Maxwell Jones, los cambios importantes, en la estructura de la CT, se centran específicamente en cambiar el modelo psicoanalítico por un modelo humanista y grupal. Para la década de los sesenta, con Basaglia y las políticas de desmanicomialización que surgen en Italia el modelo adquirió un giro distinto en donde se buscó específicamente un espacio por fuera del hospital adquiriendo un estandarte crítico al concepto de “exclusión” del paciente psiquiátrico en lo social. El recorrido y las modificaciones que ha adquirido el dispositivo de CT ha variado según el país y la cultura, así como las necesidades de la población y sus gobiernos. Siendo hoy el predominante el ocupacional que busca integrar al sujeto a la sociedad. Es extensa la historia de las comunidades terapéuticas en Europa y América, sin embargo, para fines de este trabajo, el modelo que se propone presenta una serie de modificaciones al original y a sus variaciones, considerando como premisa el trabajo de lo singular y los recursos psíquicos para encontrar vías posibles de hacer lazo social.

⁵ Esta categoría se utiliza desde el marco jurídico de la categoría “discapacidad mental o psicosocial”, y su actualización y problematización en México, puede revisarse en el número 11 de la revista mexicana *Dfensor*, que publicaba la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal en México (*Dfensor*, 2010).

a puertas abiertas, se trata de un espacio de residencia voluntario, donde además las actividades cotidianas —cocinar, lavar trastes, asear los dormitorios, limpiar las áreas comunes, entre otras— son realizadas por los propios huéspedes y el psicólogo de turno. Esto último con el fin de estar orientados por generar la autonomía de sus usuarios y no de producir políticas asistenciales. La distancia del contexto de crisis y el reforzamiento de la autonomía de los huéspedes es un primer paso, indispensable, para atravesar un proceso terapéutico; sin embargo, la experiencia ha demostrado que esto es insuficiente para generar cambios en los modos de habitar el mundo de estas personas: es necesario un trabajo subjetivo no normalizador que atienda a las peculiaridades psíquicas de cada sujeto.

Ello implica que se narrarán casos de acompañamiento donde se priorizan las herramientas halladas con cada sujeto que le permiten una convivencia social sin tanta alteración, pero no por ello es una normalización. Se trata de procesos de resistencia porque los recursos siguen siendo singulares, específicos de cada persona y extravagantes en su mayoría, aunque en su apariencia simulen rasgos comunes a otros semejantes. De todos los casos presentados, sólo se describen aquellos recursos subjetivos que implican un uso singular del cuerpo y la voz. No obstante, también partimos de una concepción de cuerpo y voz específica.

El término “cuerpo” al que hacemos referencia, no apunta a algún tipo de metáfora o concepto de la teoría social. Por ejemplo, no estamos pensando en el cuerpo y su control en la modernidad como estrategia biopolítica o anatomopolítica, tal cual en la perspectiva foucaultiana, puesto que esto implicaría la administración institucional de los cuerpos o pensar desde unos dispositivos disciplinarios que se introyectan (Foucault, 1990). Esta perspectiva sería insuficiente para registrar el uso subversivo de los cuerpos en la comunidad terapéutica. Pero tampoco utilizamos el concepto desde una perspectiva de resistencia como lo plantean intelectuales como Preciado o Suely Rolnik, en tanto las alianzas colectivas no suelen quedar fuera de sus teorizaciones (Preciado, 2008; Rolnik, 2019), y nuestro enfoque no precisa de estas colectivizaciones. El uso nuestro de la categoría

cuerpo está más emparentado con la manera de conceptualizarse en la última enseñanza de Lacan en el Seminario XXIII (Lacan, 2006). Acá se trata de pensar al cuerpo y a los acontecimientos del cuerpo como algo real, esto es, tal como lo experimenta un sujeto en tanto exceso, en tanto invasión de sensaciones y percepciones, como la vía de registro del mundo en su natural desorden y caos.

A su vez, en otras ocasiones se utiliza el término para referir a una estabilización y no al sinsentido, en cuyo caso la palabra “cuerpo” se piensa tal como en uno de los textos iniciales de Jacques Lacan: *El estadio del espejo* (Lacan, 2003: 86). El motivo del porqué utilizar el mismo término para describir tanto un proceso de inestabilidad en un sujeto como uno de estabilidad, es la manera nuestra de acompañar hacia un apaciguamiento, respetando la misma lógica con que ese cuerpo registra el sinsentido del mundo. De esta manera, pensamos que cada persona tiene sus modos de procesar el mundo y lo que de él le llega. Producir una variación en su malestar no es cambiar el modo de funcionamiento de su cuerpo en tanto real, sino dentro de su misma lógica apoyar a que surjan otras formas de padecer para que le produzca menor mortificación.

En cuanto a la categoría “voz”, tampoco está pensada desde una visión sociológica o antropológica. No se trata aquí de tomar la voz como un recurso de una clase social o grupo que quiere hacer valer sus demandas legítimas ante una sociedad que oprime, como en las perspectivas activistas. Tampoco se piensa en los términos planteados por Spivak, en tanto de si se piensa a las personas neurodivergentes como un sector subalterno que podrá o no hablar desde una voz propia y en un contexto dialógico (Spivak, 2011). Nuevamente, nos interesa utilizar este concepto en tanto la voz real, la que se escucha sonoramente. En este sentido, incluso, hacer referencia a la voz implica pensar desde el campo sonoro en general, siendo ésta apenas uno de sus objetos. Tal perspectiva es la indicada en unas clases del Seminario XI de Jacques Lacan donde hace referencia a la pulsión invocante (Lacan, 1987: 187, 208).

Pasemos entonces a describir de qué maneras algunos sujetos habitan el mundo fuera de las formas establecidas por la neuronorma.

Se trata de cifrar modos en que cuerpos reales padecen el mundo social y experimentan el campo vocativo con enorme malestar. No obstante, cada caso descrito incluirá la descripción de cómo con un tipo específico de acompañamiento, pudo cada sujeto elaborar desde su peculiaridad otras maneras de socializar sin necesidad de llegar a estados críticos.

El cuerpo de la ficción y el cuerpo ejecutado

Un primer caso podría ser el de un sujeto de 22 años que llega a la comunidad terapéutica tras dos internamientos psiquiátricos, mismos que fueron necesarios por episodios de alta violencia que ejecutaba contra la familia y sí mismo, viviendo todos en angustia de forma continua por más de tres años. Actualmente, lleva tres años residiendo en la comunidad, mismos en los que ha construido otras maneras de relacionarse y de detener los impulsos agresivos.

La lógica subjetiva que se le apoyó a identificar es que en diversas situaciones sociales donde le falla el sentido o la certeza para actuar, recurre a alguna película de superhéroes donde pase algo similar y ejecuta lo acontecido en el filme. Por lo general, tomaba escenas violentas: ahorcar al otro, enterrarle un cuchillo, cortarse a sí mismo, romper cosas o tirarlas, etcétera.

Se trataba de escenas de gran alteración en el cuerpo para el sujeto y quienes le acompañaran, pero la escucha permitió desplazar el énfasis en la agresión hacia la dificultad para él de dar sentido a ciertas situaciones o detener actos violentos como respuestas a las mismas. Entonces se le apoyó a construirse otro tipo de cuerpo, con sus propios recursos de acceso a la ficción cuando el sentido en lo real falla.

Uno de ellos fue su invención del superhéroe SuperFat. El nombre del mismo surgió durante una interacción cotidiana, en la cual se encontraba un poco inestable y lanzó el grito de que era SuperMan. Como equívoco del terapeuta que acompañaba, se le comentó que se había entendido “SuperFat”. Este error afectó la angustia que el sujeto experimentaba y hacía sentir, efectuándose un giro hacia el

humor. Cambió el nombre del resto de los superhéroes que adoraba: “Fatman”, “IronFat”, “El hombre que araña”, entre otros. Con ello, el mundo de los superhéroes dejó de ser un imaginario únicamente de violencia para pasar a tener rasgos de humor que usa en el cotidiano.

Otro recurso subjetivo reforzado fue el de pedir imágenes de escenas de películas para dibujar. Ello le funciona para cuando vive una situación complicada y le atribuye que debe actuar de modo violento. Entonces, pide la escena de un filme donde se resuelva de modo más pacífico la misma situación o donde se manifiesten unos valores opuestos a la agresión. Luego se pasa horas dibujándola. De esta manera, logra detener el sentido cruel de sus actos por medio de su particular uso de la ficción, pero con una variación en el circuito que implica menos riesgo.

Pero se identificó que una de las cosas más difíciles del sujeto para detener la agresión al momento de asociar los filmes violentos como una manera de actuar, el empuje a la ejecución de la escena se acompañaba de pensamientos como taladros o voces insistentes. Ante ello, se le apoyó en que en dichos momentos se pusiera a tocar el teclado con audífonos a un alto volumen hasta que cediera esa presión mental. De este modo, un acto cotidiano suyo de entretenimiento quedó convertido en un recurso terapéutico que permitía un uso de lo sonoro que aplacase la insistencia de voces persistentes.

De esta manera, en la institución se le ha acompañado a inventarse una identidad más cercana al humor que a la agresión, así como a hacer un uso de los cuerpos que aparecen en la ficción y una aplicación del campo sonoro que le permite detener la ejecución de actos violentos. Es importante mencionar que la posibilidad de que estas herramientas subjetivas surgieran necesitó de un acompañamiento específico: una figura que no se dejara angustiar como su familia. Detenerse de actuar lo funesto y encontrar otras vías no fue, entonces, sin que un otro pusiera un límite al circuito que se autopotenenciaba de la angustia.

Un cuerpo con otros fuera de contexto

Se autopotenciaba de la angustia, otro sujeto, cuando antes de llegar a la comunidad terapéutica se le presentaba una situación de vida amenazante y la salida más viable era el consumo de droga o la ofensa. Una cita con retardo de cinco minutos era para esta persona un factor que le generaba un cuerpo con niveles de irritación y ansiedad insostenibles, siendo que los efectos psicotrópicos de algunas sustancias podían anestesiar un poco el exceso de su corporeidad.

Desde su llegada fue notorio su gusto y habilidad por la literatura y la escritura. Se le empezó a acompañar en su proceso de escritura de diversos modos, entre ellos estando a su lado escuchando la lectura de sus textos sin juzgarlos. El tema recurrente en los mismos eran escenas de consumo y de sexo desenfrenado. Pero más que ubicar en la repetición temática una insistencia de ciertos malestares que habían llevado al sujeto a residir en la institución, en lo que se le acompañó fue a continuar con esos modos de placer pero fuera del contexto de la realidad, esto es, satisfaciendo unos goces a condición de que no fuera con el objeto real sino desde la imaginación literaria. De este modo, se lograba una satisfacción en el cuerpo pero sin llegar a sus excesos.

Construyó varios recursos similares, donde la lógica común era realizar una acción satisfactoria en un contexto donde no estuviera presente algún otro que se le volviera amenazante –sea otra persona u otro objeto-sustancia–. Por ejemplo, se le reconoció un espacio y horario privado para *rapppear*, actividad en la que él se dirigía con sus versos a sus enemigos, deseándoles todo el mal posible y las peores atrocidades. En no pocas ocasiones, esos enemigos eran compañeros de la comunidad con los cuales en el día había tenido alguna fricción. Este recurso nos parecía muy importante porque lograba hacer algo con su molestia y alteración que no era la sedación por psicotrópicos y el actuar en lo real su malestar, evitando las consecuencias sociales que ello implica.

Otras herramientas subjetivas de este tipo son las comunicaciones metalingüísticas o alternativas que establece para solucionar algún

conflicto cotidiano. Mediante éstas, puede satisfacer sin necesidad del cuerpo del otro presente, tanto necesidades sexuales como afectivas e incluso deseos de matrimonio. En ocasiones, puede establecer comunicación telepática con autoridades nacionales e internacionales para influir en el rumbo de los acontecimientos según sus intereses personales, esto como modo de actuación en su beneficio pero sin tener que desenvolver su furia en el contexto con quienes convive.

Nótese que este uso tan creativo de su cuerpo, que le facilita un modo de sociabilización sin graves malestares, tiene siempre como mensajero a la voz. Sea en la escritura con un uso peculiar de voces narrativas, o en el rap con su voz al aire pero dirigida, o en cualesquiera de sus comunicaciones, siempre es lo vocal el contexto donde su cuerpo halla una realización de sus preocupaciones sin llegar a los excesos con el otro en frente. Por otro lado, el acompañamiento desde la institución ha sido el de autorizar, acoger y legitimar esta original manera de hacer con su cuerpo y lo real que le acontece, no sin en ocasiones sugerir alguna modificación en sus escenarios si se calcula que puede pasar al acto alguna acción violenta.

Imponer el cuerpo al otro a falta del suyo propio

Alguna acción violenta (no muchas), llevó el cuerpo de esta mujer de 35 años a residir en la Casa de Medio Camino. Expulsada de Estados Unidos, intenta otra entrada ilegal en la que es detenida en el cruce fronterizo y termina en una prisión por quince días. Luego de ello, su cuerpo dejó de tener frontera alguna, carecía de contornos, así como el contexto que le rodeaba, resultándole confuso, y donde cada persona venía a ocupar el cuerpo de otra cercana o conocida, referida a la época donde vivió en Estados Unidos.

Llega entonces a la comunidad con dos principales rasgos: una enorme dispersión de ideas fatalistas –“esta noche moriré”, “mañana nos meten un disparo en la cabeza”, ser el diablo, Hulk, etcétera– y confundiendo a cada huésped o personal de la institución con algún familiar o conocido del pasado. Ninguna persona podía

zafarse de ser nombrada según el antojo de esta sujeto, cada una era obligada a portar el cuerpo suyo y la otra identidad desconocida que le imponía.

Sin embargo, que los otros tuviesen este cuerpo impuesto no la dejaba a ella tranquila ni facilitaba la socialización, todo lo contrario. Cuando se le preguntaba por qué confundía los cuerpos o tenía ideas fatalistas, decía que las había escuchado por unas voces. De esta manera, las voces en esta sujeto le destruyen su cuerpo y el cuerpo del otro. Pero el hallazgo fue que la marcación de afecto sobre su cuerpo era capaz de detener la dispersión y confusión que presentaba.

Un abrazo, un apretón de manos, una caricia en la espalda, le devolvía una serenidad inmediata, deteniéndose toda su angustia y confusión. Era necesario que el cuerpo del otro le marcara el suyo propio con afecto, restauración de su frontera que la calmaba y devolvía a una realidad más amena, segura, en la que ya no era necesario deformar el cuerpo.

Dispersar el cuerpo por medio de su exceso y darle otras formas

Deformar el cuerpo como una solución posible frente a lo insoportable del “deber ser” enunciado por el imperativo familiar y social, en otro sujeto de 20 años se vuelve una alianza tentativa con él mismo para despejar los niveles de ansiedad que le produce convivir con el otro social. Se trata de una persona que atraviesa al cuerpo de intensidades, logrando así dos operaciones simultáneas: destruir un cuerpo como resistencia a adoptar los imperativos familiares y hacerse de un cuerpo otro, fuera del suyo que lo contiene.

La estrategia principal con la que llega a la comunidad para lograr esto es inducirse respiraciones excesivas y consecutivas, pudiendo quedar por tiempo indeterminado en cualquier lugar realizando esta dinámica. Mediante ello, se logra desenchufar del exceso de ideas que le devienen desorganizadas y revueltas tras cierta aparición del otro con el que habita. Este modo de hacer con el cuerpo, hasta antes de llegar a la institución, se combinaba con el consumo –también

excesivo— de marihuana y alucinógenos, siendo que su ingreso fue debido a una sobredosis con seis cuadros de LSD.

Se trata de un cuerpo frágil, en tanto que, frente al exceso de demandas, le advienen ideas recurrentes de muerte, prostitución y consumo sin límite de drogas: su aniquilación corporal. El acompañamiento, tras su ingreso a la comunidad, para que pudiera el sujeto recortar en algo los pensamientos excesivos que le invadían, fue la escucha de los mismos y su acomodamiento en común. De este modo, lo que le costaba mucho hacer solo, podía ser viable con el apoyo de otro cuerpo físico y su voz al devolverle una respuesta. A partir de ello, las respiraciones adquieren un sentido que le permiten encontrar un recurso parcial para despejar los altos niveles de ansiedad, pero dejan de ser el único recurso y de precisar los niveles excesivos que antes podían culminar en convulsiones inducidas.

Otra de las vías que construyó en la comunidad terapéutica frente a lo insostenible del exterior que se traducía en su cuerpo como una intensidad mental, fue la escritura y el dibujo —no artísticos—. Estos dos procesos creativos le han permitido trazar mapas que condensan y disminuyen su nivel de ansiedad, pues le funcionan como una extensión del cuerpo para depositar el exceso —se trata de dibujos donde rompe trozos de hojas, las quema, raya, o una escritura donde describe su propia muerte o estados de consumo—. De este modo, expulsa de su cuerpo la intensidad, permitiendo que ésta no se vuelva hacia sí mismo o con molestias hacia el otro, tejiendo un puente posible para socializar sin tanta mortificación. Ahora, para que estos recursos pudieran emerger, fue necesario que algún terapeuta ocupara el semblante de decepción por la repetición de las conductas excesivas, y que a la vez fuera transmitiendo y acogiendo estas nuevas posibilidades creativas.

Entonces, este cuerpo ya no sólo es deformado como escapatoria de la presión social. Con la función de la voz del terapeuta logra una posible estabilización mental ante el desorden de ideas. Quien le acompaña desde la institución con la presencia física-voz, vehiculiza para este sujeto otro tipo de cuerpo más soportable que surge junto al otro. Mientras, otros recursos más solitarios también le son

posibles para de modo creativo lanzar su ansiedad sobre otros cuerpos-objetos que escribir o dibujar, no sin compartirlos luego con otro cuerpo donde se acoja su creación.

Un cuerpo habitado por el capricho del milagro

Otro cuerpo en donde se acoja su creación sin juicio ni descreencia, ha sido un interés continuo de otro sujeto que habita en la comunidad. Con actualmente 54 años, proviene de una familia numerosa, arraigada al ejercicio espiritual de orientación jesuita. Ha atravesado por más de cinco internamientos a lo largo de su vida, siendo sus crisis el fractal de las revelaciones místicas que se le imponen. Se trata de un cuerpo que vive la aparición y el designio de la voz como un imperativo que lo desorganiza todo, siendo una solución suya dar sentido a la concepción de dichas experiencias como un milagro⁶ que se inscribe en él por medio de estigmas: marcas, lunares, manchas en la piel.

Para esta persona, sólo una ley opera: la del mandato de Dios. Genuina es su interpelación constante a la autoridad, conflicto y tensión consecuente cuando ésta no cede a acatar los caprichos de “lo que merece”. No obstante, en los momentos previos a su estancia en la comunidad, la manera de detenerse ante un exceso de rebeldía que podía llevarlo a consecuencias complicadas, era a través del papel del “guía espiritual” como mediador, siendo que no cualquiera podía ser asignado en dicho lugar.

Él recibe, por medio de comunicaciones con pájaros, perros, gotas de lluvia, el viento o las criaturas de la naturaleza –de la creación–, mensajes de sus familiares. Por un lado, es una vía que invade su cuerpo, y por otro, se construye un sentido de lo que le acontece pero fuera de él. De este modo, su cuerpo es el receptáculo de los mensajes externos que le permiten dar un sentido al mundo con el que se comunica. El recurso identitario del que hace uso es la certeza

⁶ Para este sujeto, desde su vivencia y dichos, el milagro es el mensaje de Dios en su cuerpo. Esto le permite comunicarse con otros.

de que él es el enlace y el canal por donde el milagro circula. Esto le permite acoger el mensaje en su cuerpo desde coordenadas no amenazantes para él y los que se encuentran a su alrededor.

Desde la institución, uno de los terapeutas que lo acompaña funge como testigo de sus experiencias a través de la escritura de su biografía. De este modo, acoge y transcribe los mensajes que se le dieron en otra época. En este sentido, la voz de un otro que encarna la posición de escriba, le funciona para dar fe de los milagros que su cuerpo ha atestado; pero, a pesar de ello, la función de quien lo acompaña no es sólo de recepción, sino que interviene en la interpretación milagrosa dada por el sujeto con mínimas sugerencias de otro sentido, modificando así los excesos a los mandatos entendidos que la figura del guía no puede negociar por no estar presente.

Se trata de una compañía que establece una lógica de restauración que organiza y recorta el exceso de su interpretación, amortiguando la presión de actuar con su cuerpo algún mandato contra la autoridad o su prójimo. Él vive inmerso en esta perpetua y excesiva recepción de mensajes, a no ser por la referencia de un otro que escriba y garantice la seguridad de su porvenir. Una forma de hacer lazo con el otro que apacigua y amortiza el nivel de irritabilidad y agresión que suele dirigir al otro con el que convive.

Borrarse el cuerpo y vestirlo de gala extravagante

El que convive hoy en la comunidad de una manera “espectacular”,⁷ es un sujeto que nació en el seno de una familia en donde la danza y el *show* fueron los principales pilares de su existencia. En él se encarna un cuerpo en movimiento y con cadencia, siempre detrás de las bambalinas del teatro. Se trata de un simulacro que le permite a este cuerpo sostenerse en la vida, garantizándose la premisa familiar de ser especial y único.

⁷ Palabra y término empleado por este sujeto para describir el mundo de donde viene, que le rodea y que ha sido para él posible de habitar.

Ahí en donde el cuerpo se enuncia en la palabra, en la imagen se borra sin reconocerse; por ejemplo, este sujeto hace que Johnny, de *Vaselina* sea él: recorta la imagen de una revista y la pega en una hoja, colocando en el centro al artista y alrededor escribe acerca de él y sus vivencias, reconociéndose como el auténtico artista. Otro ejemplo es que, diariamente, repite la narración de las mismas escenas festivas de su pasado, así como luce su vestuario de gala extravagante, el cual porta como insignia que le permite presentarse frente a un otro social, no sin un antifaz que le brinda la posibilidad de no sentirse vulnerable. De este modo, borrar su cuerpo cotidiano y buscar el aplauso y reconocimiento iterativo por su lujoso estilo, es para él una forma de hacer un posible lazo con el otro. Está él sin estar al saberse expuesto al otro, siendo que su coraza es el disfraz de una gabardina de cuero, una chamarra de piel –tipo rockero–, una camisa de jazz o una mascada de lunares que le garantizan ser especial, retornar al espectáculo.

Para él, la certeza de que todo es genial, aun en los momentos de tristeza, malestar y angustia, resulta otro recurso estabilizador que le permite la convivencia con los otros. Mirando las fotos familiares, volviendo atrás en el tiempo y espacio, es como borra un acontecimiento desagradable que vive con los otros en su cotidiano. Rememorar a través del espejo de la ausencia las imágenes de los personajes de su juventud, le permite anclarse a un tiempo “maravilloso”⁸ que se actualiza en el presente, elogiando el pasado idílico y paradisiaco. Desde la comunidad se le apoya, entonces, a sostener esa principal estrategia suya para escapar de una realidad que no le agrada: hablar desde un cuerpo y actuar desde otro.

Una estrategia de acompañamiento permitió que pudiera ir diferenciando que no todo es espectáculo, creando un posible lazo con las actividades rutinarias sin desesperar. La operación que se construyó fue crear un álbum con las fotos familiares donde este sujeto describiera a cada persona y su relación al espectáculo. La sorpresa fue que al intentar hacerlo repetía el mismo escrito para cada fami-

⁸ Palabra repetitiva en este sujeto con la cual signa la certeza de su entorno.

liar, incluso para sí mismo. La intervención del terapeuta fue respetar la estructura del escrito pero marcar que como no se trata de las mismas personas, se podrían hacer mínimas modificaciones con sinónimos distintos para cada texto. Así, donde en la madre dice “espectacular”, en una hermana está “magnífica”, en otra “extraordinaria” y en una prima “maravillosa”. Esto es, desde su propio recurso de la repetición, permitió pequeñas variaciones de las mismas escenas nombradas una y otra vez. Diferenciación que tuvo efectos inmediatos en su convivencia que le permitieron la realización de las rutinas de la comunidad y la convivencia sin por ello temer que el espectáculo hubiese acabado porque, obviamente, luego podría ser retomado.

De una soledad a (la) posibilidad de acompañamiento

Esperamos que se haya podido transmitir en el texto la enorme soledad desde la que experimentan estos sujetos su existencia. La sociedad y sus modelos establecidos resulta para algunos cuerpos insoportable, invivible. Cada uno de los casos descritos logra inventar una forma de hacer con su cuerpo para regular el malestar excesivo que le llega del mundo. Se trata de dar soporte y de explorar alternativas a la medida de la estructura, recursos y necesidades de cada cuerpo, del cada uno.

Nuestra apuesta, como comunidad terapéutica, es crear un espacio donde a cada persona se le pueda acompañar desde su singularidad a identificar sus lógicas subjetivas y a producir alguna variación posible con sus propios recursos subjetivos, habilidades e intereses, una forma siempre singular para arreglárselas con su cuerpo, su entorno y lo social. En este sentido, se trata de comenzar a habitar el mundo con resistencia, así como territorios conocidos desde las complejidades que a cada cual le son propias, permitiendo tentativamente el lazo con el otro semejante.

Bibliografía

- Basaglia, Franco (1972), *La institución negada. Informe de un hospital psiquiátrico*, Corregidor, Argentina.
- Cea, Juan Carlos (2018), *Por el derecho a la locura: la reinención de la salud mental en América Latina*, Proyección, Chile.
- Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (2010), “Discapacidad psicosocial: invisibilidad inaceptable”, *Revista Dfensor*, vol. VIII, núm. 11, invierno, México.
- Foucault, Michel (1990), *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona.
- Govela Espinoza, Roberto (2012), “Obstáculos epistemológicos y metodológicos para acercarse a la realidad de las personas con discapacidad intelectual: algunas propuestas”, *Intersticios Sociales*, núm. 3, pp. 1-33.
- Lacan, Jacques (1987), *Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona.
- Lacan, Jacques (2006), *Seminario XXIII: El sinthome*, Paidós, Argentina.
- Lacan, Jacques (2003), *Escritos I, Siglo XXI*, Argentina.
- Maturana, Humberto y Francisco Varela (1984), *El árbol del conocimiento*, Lumen Editorial Universitaria, Santiago.
- Miller, Jacques-Alain (2014), *El ultimísimo Lacan*, Paidós, Argentina.
- Picardo, Oscar (2014), *Pedagogía, didáctica y autismo*, UFG Editores, San Salvador.
- Preciado, Beatriz (2008), *Testo Yonqui*, Espasa, España.
- Rolnik, Suely (2019), *Esferas de la insurrección: apuntes para descolonizar el inconsciente*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Spivak, Gayatri (2011), *¿Puede hablar el subalterno?*, Akal, España.
- Simmel, Ernst (1937), *The Psychoanalytic Sanitarium and the Psychoanalytic Movement*, Bulletin Menninger Clinic, vol. 1, pp. 133-143.
- Singer, J. (1998), *Odd People In: The Birth of Community Amongst People on the Autism Spectrum: A Personal Exploration of a New Social Movement Based on Neurological Diversity*, tesis presentada en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, University of Technology, Sydney.

Singer, Judy (2017), *Neurodiversity: The Birth of an Idea*, Lexington, Kentucky.

Fecha de recepción: 31/05/2020
Fecha de aceptación: 11/11/2020

¿El uso de *hiyab* puede ser liberador?

Ariela Wolcovich Konigsberg

Resumen

El presente trabajo tiene por objeto estudiar la relación de las democracias liberales con las identidades culturales y de género que se presentan en la esfera pública. El punto de partida será analizar el uso del velo islámico, *hiyab*, como elemento de resistencia de la mujer en la esfera pública liberal. El artículo comienza desarrollando la premisa de la esfera pública como un espacio que no es culturalmente neutral. Posteriormente, se elabora una discusión entre distintas visiones de la justicia y el espacio público en donde se conjuntan multiculturalismo y derechos humanos. Finalmente, se sostiene que el Estado liberal debería garantizar las distintas formas de expresión cultural. Para esto se propone entender a las culturas como estructuras cambiantes. De esta forma se protege a los miembros de diversas comunidades culturales y se enriquece la esfera pública.

Palabras clave: multiculturalismo, *hiyab*, género, esfera pública, identidad.

Abstract

The objective of this text is to study the relation between liberal democracies and the cultural and gender identities that appear in the public sphere. The starting point is to analyze the use of the Islamic Veil, Hiyab, as an element for women's resistance in the liberal public sphere. This article begins developing the premise that the public sphere is not culturally neu-

* Estudiante de la maestría de Filosofía Moral y Política en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Correo electrónico: [arielawolko@hotmail.com].

tral. Later on, elaborates a discussion about the different visions of justice and public sphere, in which multiculturalism and Human Rights are put together. Finally, it is established that the liberal State should guarantee diverse mechanisms for cultural expression. Therefore, this article proposes to understand cultures as changing structures. This way, all members of the cultural communities are protected while the public sphere is enriched.

Keywords: multiculturalism, hijab, gender, public sphere, identity.

Introducción

En la actualidad, la gran mayoría de las sociedades están conformadas de modo plural por múltiples identidades y culturas. Si uno da un paseo por las capitales y grandes ciudades de algunos de los Estados democráticos occidentales puede ver una gran diversidad de personas y culturas. En ciudades como Berlín, Madrid, Nueva York o la Ciudad de México es posible escuchar distintos idiomas, probar comida tradicional de diversos orígenes y cruzarse con gente de cualquier parte del mundo en una misma cuadra. Esto sucede porque en los Estados democrático-liberales actuales conviven día a día personas que pertenecen a distintas comunidades culturales, religiosas y étnicas. Pero ¿todas estas culturas comparten el espacio público de la misma manera?, ¿tienen todos los ciudadanos el mismo acceso a derechos, sin importar su procedencia?

El presente escrito gira en torno a la relación que tienen los Estados democrático-liberales con las culturas no occidentales, en particular con el islam. Una de las preguntas centrales que busca responder este texto es qué actitud deberían tomar los Estados democrático-liberales ante las diferencias identitarias. En otras palabras, cuál debería ser la relación entre identidad y vida pública. Para contestar estas preguntas me enfocaré en el debate sobre la utilización del velo islámico en Europa. Tomaré esta cuestión como punto de partida para tratar sobre los problemas que surgen cuando las democracias liberales se enfrentan con las diferentes identidades culturales. Asumiré como

premisa que cada comunidad cultural tiene un sistema de valores propio y una forma particular de significar la realidad, pero que al mismo tiempo estos grupos están conformados por personas que tienen su propio modo de entender sus tradiciones. A partir de esta afirmación, pondré en juego la relación de las tradiciones culturales y el género.

Con esto en mente, pretendo sostener que el espacio público liberal debería reconocer la capacidad de agencia de todos sus ciudadanos y ciudadanas y garantizar la autonomía de todos los sujetos sobre sus propios cuerpos –incluso cuando esa autonomía se articule por medio de expresiones culturales–. Para esto comenzaré argumentando por qué el espacio público liberal no es culturalmente neutro. Posteriormente realizaré una breve reconstrucción de las demandas multiculturales y del debate entre las exigencias de preservación cultural y los abusos a derechos humanos que el multiculturalismo puede provocar. Finalmente, discutiré la posibilidad de incorporar elementos de distintas culturas al espacio público liberal como modo de ensanchar el debate sobre el significado de las distintas tradiciones y la relación entre cultura y opresión en diferentes niveles.

La esfera pública no es neutral

Las democracias liberales occidentales no son sociedades culturalmente neutrales que surgieron de forma espontánea, sino que están enraizadas en una historia y una cultura particular. Estas sociedades tienen como parte de su contenido material rastros culturales, religiosos y morales provenientes de la tradición grecorromana y judeocristiana.¹ Respecto de este argumento, Seyla Benhabib expone:

¹ Pienso que, por ejemplo, la idea de un gobierno dirigido por una persona, ya sea un rey o un presidente, está fuertemente ligado al monoteísmo. Del mismo modo, nuestra concepción de la educación formal con un maestro frente a la clase que imparte *lectios* al estilo escolástico y nuestra idea de la familia nuclear centrada en la autoridad del padre que tiene dominio sobre las mujeres y los niños vienen de tradiciones occidentales.

[...] already Karl Löwith and Hans Blumenberg had uncovered the theological sources of the Enlightenment's own faith in the secularization hypothesis by arguing that the idea of a united mankind, capable of cumulative learning and progressing toward a common Enlightenment, had its sources in religiously inspired salvation myths (2010:452).

De esta forma, Benhabib expresa que las democracias liberales, provenientes de la Ilustración, tienen un fundamento cultural en su base. La teoría de la secularización supone que la gran mayoría de los conceptos de la modernidad occidental provienen de la teología cristiana. Esto quiere decir que la esfera pública liberal no es una construcción racional alejada por completo de la religión. Al contrario, si la modernidad es una versión secular de la Edad Media, la esfera pública liberal tiene sus fundamentos en la teología cristiana. Así, me atrevo a decir que si la Ilustración hubiera sido pensada en el contexto y horizonte de otra cultura, la vida democrática liberal de la actualidad se vería diferente.

Es necesario considerar esta cuestión, no para exaltar los valores occidentales judeo-cristianos de nuestras sociedades, sino para enfatizar las desigualdades que esto genera. Si el espacio público liberal tiene un fundamento cultural particular, entonces las relaciones que se den dentro de ese espacio no serán neutrales y culturalmente ciegas. En otras palabras, las personas que fueron educadas dentro de estos paradigmas culturales y que poseen rasgos físicos valorados por la cultura dominante tienen más ventajas para transitar el espacio público que aquellos que recién se integran, que vienen de culturas ajenas o que simplemente tienen una apariencia distinta a la dominante.

La propuesta liberal que plantea, por un lado, un espacio público laico e igualitario, en donde los ciudadanos tengan una identidad pública racional, y por el otro, un espacio privado en donde expresar la identidad cultural, es una propuesta problemática por el hecho de que ciertos elementos de una cultura particular están presentes en el espacio público. Si bien los postulados liberales son en teoría pertinentes y racionales, en la práctica fallan porque la identidad

cultural no se puede dejar guardada en un cajón dentro de la casa. En la vida real la gente aparece de forma diferenciada en un espacio público que valora de forma desigual distintas expresiones culturales e identitarias. Iris M. Young, en su texto *La justicia y la política de la diferencia*, expone lo siguiente:

El ideal de humanidad universal sin diferencias de grupos sociales permite a los grupos privilegiados ignorar su propia especificidad de grupo. La ceguera respecto de la diferencia perpetúa el imperialismo cultural al permitir que las normas que expresan el punto de vista y la experiencia de los grupos privilegiados aparezcan como neutrales y universales (Young, 1990:278).

Young plantea aquí que ignorar las diferencias puede resultar perjudicial para aquellos que no pertenecen a la mayoría en el poder. Pensar el mundo en términos neutros invisibiliza las experiencias y necesidades de ciertos grupos y postula la cosmovisión del grupo dominante como naturalmente válido. De esta manera las sociedades liberales, que se presumen igualitarias, tratan de forma desigual a los individuos dependiendo de su procedencia. Pienso, por ejemplo, en el tema de las festividades religiosas. La mayoría de los países liberales en Occidente utiliza un calendario que marca la temporalidad siguiendo la vida de Jesús. Así, los días de descanso se corresponden con las festividades religiosas cristianas. A primera vista esto parece insignificante, pero no lo es, pues supone una ventaja para aquellos que se identifican con la tradición cristiana y nunca tienen que preocuparse porque sus días sagrados sean respetados.

¿Eso quiere decir que deberíamos deshacernos de los valores ilustrados y de la esfera pública liberal? La respuesta es no. Si bien los valores ilustrados están enraizados en una cultura particular, no creo que ese sea motivo suficiente para desecharlos. Los derechos humanos y las garantías individuales son la base desde la cual debemos situarnos al momento de hablar de multiculturalismo, pues, aunque son originarios de una cultura, tienen una pretensión de igualdad entre todos los individuos. No obstante, es fundamental asumir que

estos derechos fueron postulados por un grupo particular de personas (en su mayoría hombres blancos cristianos), razón por la cual dichos derechos parecen en ocasiones ser un privilegio de aquellas personas que comparten las características del grupo dominante, en lugar de un derecho igual para todos los ciudadanos. Así, aquello que aparece en el espacio público como una expresión neutral es en realidad una forma cultural particular de la tradición dominante. Mientras tanto, las manifestaciones culturales de comunidades distintas son vistas como una amenaza a esta neutralidad. “Quienes están culturalmente dominados experimentan una opresión paradójica, en el sentido de que son señalados conforme a los estereotipos y al mismo tiempo se vuelven invisibles” (Young, 1990:104).

Desde este horizonte voy a introducir el debate que ha surgido en Europa con respecto al uso del *hiyab* o velo islámico.² Uno de los orígenes de esta cuestión aconteció en una ciudad al norte de Francia, en 1989, con la expulsión de tres niñas musulmanas de sus colegios por usar el *hiyab*. A esta expulsión se le sumaron otras veintitrés niñas en 1996. Posteriormente, tras una discusión, el gobierno francés aprobó la ley de laicidad, en la que se prohibía el uso de símbolos o prendas que manifestaran ostensiblemente la pertenencia religiosa en los colegios.

Multiculturalismo, participación y derechos humanos

Comenzaré por tomar el concepto bidimensional de justicia que la filósofa Nancy Fraser acuña y a partir del cual interpreta “la redistribución y el reconocimiento como dos dimensiones mutuamente irreductibles de la justicia” (Fraser y Honneth, 2006:43). El problema al que nos enfrenta la cuestión del velo islámico en Europa es una situación de justicia bidimensional, pues engloba tanto falta de reconocimiento como problemas de distribución. Sin embargo, a di-

² Debido a la extensión del presente trabajo voy a centrarme únicamente en la discusión sobre el *hiyab* (pañuelo que cubre cabello y cuello) y no trataré el problema del uso de *niqab* ni de la *burka* (velos integrales), pues esto podría llevarme a otras conclusiones.

ferencia de Fraser (al menos en este caso), no creo que las esferas del reconocimiento y la distribución sean esferas independientes, sino que están interrelacionadas y es difícil dibujar el límite entre una y otra. En el ejemplo que nos compete, la falta de reconocimiento y la prohibición del uso del velo en las escuelas llevan a un problema tanto de reconocimiento como de distribución. Por un lado, las niñas y mujeres jóvenes que abandonan los estudios por dar primacía a su identidad cultural tendrán dificultad para conseguir un trabajo bien remunerado debido a la falta de estudios. Por otro lado, la prohibición del velo refuerza los estereotipos y la discriminación hacia las mujeres musulmanas en general, lo que también dificulta su aceptación en el campo laboral.

Ejemplos de esta forma de discriminación están presentes por todo el continente europeo:

En Alemania, las posibilidades de que una mujer consiga trabajo se reducen por cuatro si tiene nombre árabe y usa velo, según un estudio de IZA, un *think thank* alemán, publicado a finales de 2016. En Francia, una mujer con nombre árabe y con velo tiene un 1% de posibilidades de conseguir una entrevista de trabajo, frente al 72% de una mujer con nombre francés y sin velo, según informe de la Universidad de Lorena en 2014 (Rosati, 2017).

Estos ejemplos nos muestran cómo una situación de falta de reconocimiento y discriminación lleva a un problema de injusticia distributiva. La filósofa Iris M. Young señala que “allí donde existen diferencias de grupo social y algunos grupos son privilegiados mientras otros son oprimidos, la justicia social requiere reconocer y atender explícitamente a esas diferencias de grupo para socavar la opresión” (Young, 1990:12). En el caso de la prohibición del *hiyab* es claro que hay un trato diferencial para las niñas musulmanas. Mientras que las hijas de padres europeos no tienen problema en armonizar su identidad cultural con la vida pública, las niñas que vienen de familias de inmigrantes, en este caso familias musulmanas, tienen que tomar complejas decisiones para conjugar su identidad cultu-

ral con su identidad pública. Este hecho tiene consecuencias que podemos denominar como discriminatorias e injustas pues, como establecí previamente, tienen repercusiones tanto en el ámbito del reconocimiento como en la distribución de bienes.

Es claro que el problema del reconocimiento erróneo no es sólo una cuestión psicológica que hace sentir mal a aquellos que no son reconocidos de manera correcta. La falta de reconocimiento es una cuestión de justicia y falta de derechos que debilita a las democracias liberales, pues impide la participación igualitaria. Respecto de este tema, Fraser sostiene que

es injusto que a algunos individuos y grupos se les niegue el estatus de interlocutores plenos en la interacción social como consecuencia solo de unos patrones institucionalizados de valor cultural en cuya elaboración no han participado en pie de igualdad y que menosprecian sus características distintivas o las características distintivas que se les adjudican (Fraser y Honneth, 2006:36).

Entender la falta de reconocimiento como la negación del estatus de interlocutor pleno es particularmente relevante en el caso del uso del *hiyab*. El debate sobre el velo islámico tiene como objeto normar al cuerpo de la mujer, sin embargo, no se suele considerar a las mujeres como interlocutoras válidas dentro de esta disputa y se olvida que son ellas quienes deciden si usar la prenda o no. Con respecto de este tema, la pensadora decolonial Sirin Adlbi Sibai escribe que para el imaginario occidental “la mujer musulmana con *hiyab* simboliza un sujeto pasivo de estudio, convertido en objeto de análisis e intervención de características bien definidas [...] está incapacitado para la agencia social y es en definitiva ‘inferior’” (2017:134). Es como si dentro de la esfera pública occidental hubiera, por un lado, sujetos con agencia y capacidad de acción y, por otro lado, personas desagencializadas y pasivas que no pueden tomar sus propias decisiones. Aunque en teoría todos los individuos tienen los mismos derechos, en la práctica no todos son percibidos como iguales, pues en el imaginario liberal no todos los seres humanos son concebidos como individuos autónomos.

Para lograr que todas las personas sean consideradas como sujetos agentes sería necesario replantear los sistemas jurídicos desde una perspectiva más plural. Sin embargo, no es tarea fácil: “la gestión democrática de la diversidad es posiblemente el mayor reto al que hoy se enfrentan las sociedades democráticas” (La Spina, 2017:113). Una de las causas del problema de la desigualdad es que el modelo liberal no ha podido deslindarse por completo de su pasado colonial y por eso conserva una jerarquía entre los cuerpos de las distintas personas que transitan el espacio público. Con respecto de esta problemática, la feminista decolonial María Lugones asegura que la desigualdad no puede explicarse sin el género y la raza. Lugones expone que “[e]l sistema de género no sólo está jerárquicamente sino también racialmente diferenciado, y la diferenciación niega la humanidad y por lo tanto el género de los colonizados” (Lugones, 2010:110). En otras palabras, la colonización despojó a los colonizados de su humanidad al clasificarlos como no-blancos, pero esta categoría no hacía una diferencia de género. Es así como las mujeres colonizadas fueron doblemente invisibilizadas, por no ser blancas y por no ser hombres. En la actualidad este problema continúa existiendo en forma de discriminación y falta de reconocimiento. Vemos un ejemplo de esto en la cita anterior de Sirin Adlbi Sibai, quien asegura que las mujeres musulmanas son percibidas por la cultura hegemónica occidental como sujetos sin agencia. Además, aquellas que deciden usar el velo islámico son vistas como “oprimidas” pues “veiling belongs to a culture which has been positioned as the ‘other’” (Glapka, 2018:2) Esto refuerza la necesidad de incluir la capacidad de agencia como parte integral del concepto de reconocimiento dentro del horizonte de la justicia. Reconocer la capacidad de agencia de cada uno de los miembros de un grupo puede evitar que se violen los derechos de las personas que pertenecen a un grupo cultural no hegemónico tanto dentro como fuera del grupo.

Ante el problema de la discriminación que pueden sufrir los miembros de un grupo cultural a causa de las tradiciones y derechos especiales que son otorgados para proteger la existencia del mismo, Will Kymlicka (2003) hace una distinción entre protecciones ex-

ternas y restricciones internas. Las primeras se refieren a medidas especiales que protegen la existencia de una minoría frente a la dominación de una cultura mayoritaria, mientras que las segundas buscan una forma de estabilizar la existencia grupal frente a la disidencia de sus propios miembros. El autor asegura que mientras las protecciones externas son necesarias para resguardar la existencia de una cultura, las restricciones internas no deberían de permitirse. Esta distinción es la base para mantener un multiculturalismo que proteja los derechos humanos de los miembros de una cultura.

El propio Kymlicka, sin embargo, advierte que “[i]t is also possible for polyethnic rights to be used to impose internal restrictions. Immigrant groups and religious minorities could, in principle, seek the legal power to impose traditional cultural practices on their members” (Kymlicka, 2003:40). Cuando nos referimos a culturas externas a la nuestra ¿cómo podemos distinguir si una práctica es necesaria para la cultura o si está siendo usada de manera coercitiva? La búsqueda por permitir el uso del *hiyab*, por ejemplo, ¿es una protección externa para mantener las tradiciones musulmanas frente a las restricciones occidentales –que asumen la vestimenta occidental como una práctica neutral– o es una restricción interna y patriarcal de los hombres musulmanes para dominar a las mujeres de su grupo?

Una respuesta categórica a esta pregunta supondría entender al islam como una cultura monolítica y cerrada, en la que todos sus miembros piensan igual y conciben el uso del *hiyab* de la misma manera. Prohibir el uso de esta prenda, argumentado que es una muestra de inferioridad de las mujeres musulmanas, es ya una interpretación desde la cultura occidental que niega la agencia de las mujeres musulmanas para elegir entre usar o no el *hiyab*. No obstante, es claro que utilizar el argumento de la imposibilidad de interpretar culturas ajenas a la nuestra nos llevaría a un relativismo absoluto que permitiría todas las prácticas mientras sean parte de una cultura (cosa nada deseable si pensamos en prácticas como la mutilación genital femenina, los matrimonios infantiles, la esclavitud, entre otras). Frente a esta cuestión, Fraser y Honneth plantean que “la paridad participativa sirve también para evaluar los efectos internos de las

prácticas minoritarias cuyo reconocimiento se reivindica” (2006:46). Esto quiere decir que un derecho especial debe garantizar a los afectados la misma posibilidad de participación y acción, tanto dentro como fuera de su comunidad. Para que una protección externa no se convierta en privación interna debe asegurarse que no se limite la capacidad de acción de los miembros de un grupo ni en la esfera privada ni en la pública. Conuerdo con la postura de Fraser y Honneth, pero agregaría que una evaluación sobre las prácticas culturales debe incluir la capacidad de los miembros para consentir, elegir y dar significado propio a las práctica culturales. Olvidar esto puede tener como consecuencia pensar siempre en los afectados por las prácticas culturales como víctimas y no como agentes dentro de su propia cultura. El reconocimiento de la capacidad de agencia de todas las personas es central para el pensamiento multicultural, pues de este modo podemos acercarnos a otras culturas sin imponer nuestros propios prejuicios.

Ante los problemas de discriminación interna que pueden sufrir los miembros de una comunidad cultural surge la pregunta por la validez y pertinencia de preservar la existencia de estos grupos. ¿Por qué las democracias liberales deberían estar preocupadas por mantener a las comunidades culturales?, ¿por qué no integrarlas dentro de la cultura democrático-liberal? Un republicano liberal como Habermas apostará por abandonar las culturas tradicionales y buscar un patriotismo cívico de la Constitución como base para una identidad ciudadana:

Una cultura política liberal solo constituye el denominador común de (o el medio cívico-político compartido en que se sostiene) un patriotismo de la *Constitución*, que simultáneamente agudiza el sentido para la pluralidad e integridad para las diversas formas de vida que conviven en una sociedad multicultural (Habermas, 2010:628).

La pluralidad de la que habla Habermas ignora que dentro del espacio público liberal hay expresiones culturales aceptadas como válidas y otras que son consideradas “peligrosas para la neutralidad”,

de modo que pretender que una identidad cívica iguale a todos es mantener una ceguera hacia la diferencia. Aunado a eso, me parece que establecer el patriotismo de la Constitución como denominador común no siempre resulta efectivo, pues éste no siempre agudiza el sentido de pluralidad. En ocasiones, es en el nombre de esta Constitución que se discrimina a quienes no comparten una visión del mundo occidental.

Por su parte, una feminista como Susan M. Okin llegará a la misma conclusión del abandono de la tradición pero por otra vía. Para Okin casi todas las culturas son patriarcales, pero unas han hecho un mayor esfuerzo por dejar atrás el sexismo que otras. La autora asegura que “[w]estern majority cultures, largely at the urging of feminists, have recently made substantial efforts to preclude or limit excuses for brutalizing women” (Okin, 1999:19). Es decir que las culturas en general son perjudiciales para la emancipación y el agenciamiento de las mujeres. Según esta autora, si en Occidente las mujeres tienen derechos políticos y autonomía sobre sus cuerpos, no es porque las culturas occidentales sean menos machistas, sino porque las mujeres han luchado y conquistado esos derechos. Para Okin, las luchas feministas deberían de oponerse a las culturas tradicionales, pues sólo de este modo pueden eliminarse los prejuicios y estereotipos que se han impuesto a las mujeres.

Como respuesta a estos dos autores definiendo, por un lado, que las comunidades culturales tienen y han tenido históricamente la capacidad de dar sentido y significar la vida humana (tanto de hombres como de mujeres), y ese sentido sigue siendo valioso para muchas personas en la actualidad. Las democracias liberales occidentales buscan en ocasiones desplazar el sistema de significación de la comunidad cultural hacia la democracia liberal y los valores civiles. El problema es que esta idea liberal implica en cierta medida la eliminación de la comunidad cultural como estructura de significación de la vida humana. Si bien creo que la vida cívica puede ser una buena solución al conflicto del multiculturalismo, no creo que satisfaga las necesidades de todas las personas y es particularmente limitada para aquellas personas que pertenecen a comunidades culturales distintas

a la occidental. Respecto del problema de la opresión de las mujeres, creo que es posible conseguir su emancipación y autonomía sobre sus vidas sin renunciar necesariamente a la cultura.

Por estas razones, las diferentes culturas no deberían desecharse por completo de la vida pública democrática, sin embargo, como parte de la esfera pública han de pasar por un proceso de crítica y resignificación. Okin dice: “[t]hose who make liberal arguments for the rights of groups, then, must take special care to look at inequalities within those groups. It is especially important to consider inequalities between the sexes, since they are likely to be less public, and thus less easily discernible” (1999:23). Limitar las creencias y prácticas culturales y religiosas al espacio privado implica restringir el cuestionamiento y diálogo en torno a ellas. En cambio, al permitir diferentes formas de expresión culturales en la esfera pública será más fácil descubrir y restringir aquellas prácticas que son injustas e impiden la participación de algunos miembros de un grupo cultural a través de restricciones internas.

¿Se puede ser feminista y usar *hiyab*?

¿Qué deben hacer entonces las democracias liberales frente a las expresiones culturales y religiosas en la esfera pública? Si asumimos que la esfera pública liberal no es neutra, sino que está construida sobre elementos culturales particulares de Occidente, deberíamos aceptar que otras formas culturales puedan expresarse también en el espacio público. A partir de la convivencia y el diálogo de diferentes culturas es posible repensar el privilegio y la opresión tanto de un grupo dominante hacia las minorías como la opresión interna de los diferentes sistemas culturales hacia sus miembros (incluso dentro de la cultura dominante). A partir de una experiencia compartida entre diferentes culturas se enriquece el diálogo, la vida democrática y la lucha por derechos sociales desde diferentes experiencias de dominación.

Es preciso que la relación entre diferentes culturas esté fundada sobre la base de los derechos humanos, entendidos como conquistas

sociales y no como privilegios de un grupo dominante. La esfera pública puede resultar beneficiosa para el cuestionamiento y la resignificación de diferentes expresiones culturales. Respecto de esto, Seyla Benhabib argumenta que “[i]ronically, it was the very egalitarian norms of the French public educational system which brought these girls out of the patriarchal structures of the home and into the French public sphere, and gave them the confidence and the ability to *resignify the wearing of the scarf*” (2010:459). Reconozco que estas discusiones sobre feminismo y cultura serían imposibles sin un espacio público abierto al pluralismo de doctrinas y creencias que en nuestra realidad está garantizado por la democracia liberal (lo que no quiere decir que es el único modelo abierto a la pluralidad, podrían aparecer otros). No obstante, es importante que las democracias liberales comprendan la cultura como un elemento fundamental que otorga significado a los diferentes grupos humanos.

Conceder la importancia debida a las diferencias culturales es básico para la participación y la no discriminación, tanto de grupos dominantes a grupos subalternos, como la discriminación dentro de miembros del mismo grupo. Sólo si se integran las problemáticas particulares de diferentes grupos dentro de la vida pública es posible reflexionar respecto de éstos y encontrar soluciones a problemas que anteriormente estaban relegados al ámbito privado. Es decir, el espacio público se ve enriquecido y no disminuido al fomentar el diálogo en torno a las diferentes culturas. Ejemplo de esto es el cuestionamiento en torno al *hiyab*. Al permitir el uso de esta prenda en las escuelas públicas se garantiza la participación de las niñas y jóvenes que de otro modo no asistirían. Es claro que al contar con la participación de estas niñas y sus cuestionamientos se amplía la esfera pública.

Ciertamente podría argumentarse, en contra del ensanchamiento de la esfera pública, que la cultura no es un tema político ni pertinente y debería mantenerse en la esfera privada. Sin embargo, como asegura Nancy Fraser, no hay temas previamente políticos: “[L]o que debe considerarse como un asunto de interés común será decidido, precisamente, a través de la confrontación discursiva” (1997:123).

De este modo, Fraser asegura que la esfera pública es un terreno de interacción discursiva que está siempre en pugna. La aparición en el espacio público no es una condición natural de ciertos temas, sino que es una condición histórica de luchas discursivas por el reconocimiento. Por su parte, Benhabib, asegura que “the struggle over what gets included in the public agenda is itself a struggle for justice and freedom” (1993:104) Así, el tema de la cultura y el uso del *hiyab* pueden ser considerados problemas políticos, pues, son relevantes para el acceso a la justicia.

Podemos ver que la demanda de las feministas de los años sesenta que exigían el reconocimiento de lo privado como público logró introducir temas como la violencia doméstica y la desigualdad laboral en la esfera pública; así la injusticia es llevada a debate y la realidad social cambia. En el caso del velo islámico sucede lo mismo. Si el Estado prohíbe que las mujeres utilicen esta prenda, entonces se clausura el debate sobre el tema y se mantiene la discriminación interna de grupo dentro del ámbito privado. Mientras que, si se abre el espacio público a distintas experiencias culturales, no sólo se enriquece el diálogo, también se toman en cuenta las demandas de todos los miembros de una sociedad. Sin embargo, en la actualidad subsisten algunos prejuicios que impiden que ciertos cuerpos puedan aparecer y expresarse en la esfera pública. En torno a los prejuicios que hay en las democracias occidentales, Sirin Adlbi Sibai escribe:

El discurso occidentalocéntrico de la incompatibilidad entre el feminismo y el Islam legitima y alimenta también las lecturas patriarcales del Islam en nombre de un liberalismo [...] que practica de hecho, el bloqueo, invisibilización y negación de las posibilidades de las interpretaciones de diferentes grupos de mujeres musulmanas que ven en el Islam, sin embargo, un modelo de liberación y emancipación (2017:136)

En otras palabras, las ideas que la cultura occidental hegemónica mantiene en torno a algunas religiones puede tener como resultado prácticas opresivas y discriminatorias. Así, por ejemplo, la prohibición del *hiyab* no sólo impide el diálogo y la participación pública de

mujeres que deciden utilizar esta prenda, sino que regula y domina el cuerpo de éstas. Puesto que al prohibir el uso del velo islámico se está normando al cuerpo de la mujer del mismo modo que al forzar su uso. De este modo, ambas posturas son de dominación, ya que hay una autoridad externa que dicta lo que las mujeres pueden o no hacer con su cuerpo y vestimenta.

Por estos motivos es necesario aceptar distintas formas de expresión cultural dentro de la esfera pública, pues sólo de esa manera será posible para los miembros de diferentes culturas replantear y cuestionar el significado de sus propias tradiciones. Confinar toda manifestación cultural al ámbito privado condena a la cultura a permanecer aislada de la discusión y de este modo se mantiene inmutable; pero ¿cómo pueden los agentes dentro de una cultura cuestionarse y construirse a sí mismos sin traicionar sus tradiciones?, y ¿cómo hablar desde nuestra propia cultura de procesos ajenos a ésta?

Para resolver estas dos preguntas voy a introducir dos conceptos del pensamiento de la filósofa Seyla Benhabib: la *narración* y la *iteración democrática*. Según esta autora, cada sujeto se construye a sí mismo por medio de la narración de su propia vida, al contar a los demás quiénes somos nosotros nos definimos como personas. Así, pensar el multiculturalismo junto con la idea de la narración resulta interesante porque resalta la capacidad de agencia y de significación que poseen los sujetos inscritos en una cultura. Benhabib señala que “[e]ven when tradition has crumbled, narrativity is constitutive of identity” (1990:187). Es decir, la capacidad de narrarse a una misma y de dar sentido a la realidad es fundamental para la identidad. Incluso si la tradición desaparece, por medio de la narración un sujeto puede mantener la identidad que su cultura le brindó. De este modo, a través de la narración de la propia vida, un sujeto puede reinterpretar y resignificar las prácticas culturales que conforman su identidad.

Pasaré ahora a la cuestión de la interpretación de procesos y expresión culturales desde fuera. Con respecto de este problema, Benhabib propone el concepto derridiano de *iteración democrática*:

[...] a processes in which meanings – religious as well as cultural, legal as well as political – are renegotiated in the public sphere of liberal democracies. These renegotiations are also learning processes [...] In the process of repeating a term or a concept, we never simply produce a replica of the original usage and its intended meaning; rather, every repetition is a form of variation (2010:466).

Entender los procesos culturales como interacciones democráticas implica reconocer que las diferentes culturas y tradiciones son cambiantes y tienen múltiples variantes e interpretaciones. Ninguna cultura mantiene una pureza con respecto de su origen, en la actualidad todas las culturas están marcadas por las interacciones que han tenido a lo largo de la historia con otros grupos humanos. De modo que creer que una tradición cultural es inmutable y que debe ser preservada como en “estado puro” es negar su capacidad para dar significado a la realidad cambiante de la actualidad. Esta visión conservadora condena a los miembros de una comunidad tradicional a mantenerse en una cultura obsoleta o a abandonarla para ingresar en el mundo moderno de los derechos humanos. Un multiculturalismo serio tendría que reconocer que las culturas son cambiantes y que identificarse como miembro de una comunidad no impide la participación en la vida pública contemporánea, la exigencia de derechos humanos fundamentales y la búsqueda por resignificar la tradición para eliminar rasgos patriarcales y discriminatorios.

Un ejemplo de búsqueda de justicia dentro de una comunidad cultural, más particularmente de iteración y resignificación del uso del *hiyab*, es el trabajo de Sirin Adlbi Sibai. Esta autora se replantea el significado del velo y lo reconstruye como una práctica antipatriarcal y decolonial. Sibai argumenta que

[...] si la imagen es el arma principal que los occidentales utilizan para dominar a las mujeres, el *hiyab* de las mujeres musulmanas en/de Occidente puede resignificarse como la contra-arma principal desde donde se reivindica la libertad de las mujeres de disponer de sus cuerpos y sus imágenes y ser consideradas por su intelecto y sus capacidades perso-

nales, que es precisamente lo que está sucediendo cuando vemos las movilizaciones de mujeres musulmanas europeas contra la islamofobia y por ejercer su derecho a vestir el *hiyab* (2017:165).

Desde esta perspectiva, el uso del velo se vuelve un modo de agenciamiento contextualmente situado. Al utilizar esta prenda la autora se afirma a sí misma como un sujeto autónomo, se inscribe dentro de una tradición y desde ahí opone resistencia a la discriminación y la islamofobia. El *hiyab* permite a Sirin Adlbi Sibai cuestionar la idea del género desde su posición como mujer musulmana.³ Al usar el *hiyab* en Europa, las mujeres musulmanas se asumen como sujetos autónomos capaces de decidir y resistir sobre y desde sus cuerpos. Cuando se utiliza el velo en lugares prohibidos como forma de rebelión, ellas se muestran como sujetos políticos que exigen el reconocimiento de su derecho de expresarse y aparecer en el espacio público. En ese sentido, llevar el *hiyab* es una forma de exigir que sus demandas sean consideradas en la agenda pública y que sus vidas sean tomadas en cuenta. Así, el tema del velo pone en evidencia la desigualdad a la que se enfrentan las minorías y la lucha por llevarlo demuestra la capacidad política de las mujeres musulmanas que muchas veces no son reconocidas como sujetos autónomos.

Para reconocer a las mujeres musulmanas como sujetos autónomos que deciden sobre sus propios cuerpos es necesario entender que el *hiyab* puede tener múltiples significados. Como se muestra en un estudio realizado a un grupo de mujeres que visten el velo (Glapka, 2018), el uso de esta prenda sirve a cada mujer de forma distinta. Para algunas mujeres es símbolo de resistencia, para otras es una forma de expresar su identidad y pertenencia, puede ser también una forma de relacionarse con lo trascendental. No hay un sentido único del velo islámico, su significado depende de la forma en que éste se conjuga con la identidad de cada mujer.

³ Es cierto que en países en donde llevar el velo es obligatorio es complicado que el uso de esta prenda pueda convertirse en un modo de resistencia. Sin embargo, el objeto de este texto es estudiar la relación de las sociedades liberales con el multiculturalismo, por lo que no profundizaré en este tema.

A modo de conclusión, propongo aprovechar el ejercicio de Adlbi Sibai para ejemplificar cómo a partir del acceso de una práctica cultural en la esfera pública —en este caso el uso del *hiyab*— es posible replantear el significado de la tradición a la que se pertenece. A través del diálogo intercultural en la esfera pública puede llegarse a una resignificación interna de la tradición, con vistas a prácticas más justas e igualitarias de los elementos culturales. Sospecho que este ejercicio será benéfico para las mujeres y otras poblaciones vulnerables dentro de comunidades tradicionales, así como para la permanencia y evolución de las comunidades culturales. Finalmente, el diálogo público sobre algunos elementos y prácticas culturales puede ser una forma de evitar la dominación y discriminación en sociedades multiculturales. De este modo, la inserción de expresiones culturales en el espacio público puede evitar tanto la dominación de una cultura mayoritaria sobre una minoría, como de los miembros de una comunidad hacia personas menos poderosas dentro de la misma. Al mismo tiempo, el diálogo desde las diferentes culturas y tradiciones enriquece la esfera pública.

Bibliografía

- Adlbi Sibai, Sirin (2017), *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, Akal, Madrid.
- Benhabib, Seyla (1990), “Hannah Arendt and the redemptive power of narrative”, *Social Research*, vol. 57, núm. 1, pp. 167-196.
- Benhabib, Seyla (1993), “Feminist theory and Hannah Arendt’s concept of public space”, *History of The Human Sciences*, vol. 6, núm. 2, pp 97-114.
- Benhabib, Seyla (2010), “The return of political theology. The scarf affair in comparative constitutional perspective in France, Germany and Turkey”, *Philosophy Social Criticism*, vol. 36, pp. 451-471.
- Fraser, Nancy (1997), “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”, en *Iustitia*

- Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Siglo del hombre editores, Bogotá, pp. 95-133.
- Fraser, Nancy y Axel Honneth (2006), *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata, Madrid.
- Glapka, Ewa (2018), "Veiled or veiling? Turning back the gaze on the Western feminist. Understanding hijab from the Socio-culturally Located Positions of Knowing", *Women's Studies International Forum*, vol. 71, pp.1-11.
- Habermas, Jürgen (2010), *Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid.
- Kymlicka, Will (2003), *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Inglaterra.
- La Spina, Encarnación (2017), "Formas de reconocimiento del islam en sociedades liberales: Límites y contradicciones / Different ways of recognising Islam in liberal societies: Limits and contradictions", *Revista CIDOB D'Afers Internacionals*, núm. 115, pp. 95-118.
- Lugones, María (2010), "Hacia un feminismo descolonial", *Hypatia*, vol. 25, núm. 4, pp. 105-117.
- Okin, Susan Moller (1999), "Is Multiculturalism Bad for Women?", *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Nueva Jersey, pp. 9-24.
- Rosati, Sara (2017), "Cuando llevar el velo islámico te deja sin trabajo", *El País*, [https://elpais.com/politica/2017/06/05/diario_de_espana/1496686371_690963.html].
- Young, Iris Marion (1990), *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid.

Fecha de recepción: 29/05/2020
 Fecha de aceptación: 04/12/2020

El cuerpo gnóstico, metafísico y místico del *teatro cruel* de Antonin Artaud

*Carlos Alberto Navarro Fuentes**

Resumen

El ensayo discurre sobre la vida de Antonin Artaud como creador y artista multifacético, exponiendo las características y la evolución de su pensamiento a la par del deterioro de su salud física y mental. La relación de aproximación, desencanto, distanciamiento y ruptura con el surrealismo, a través de sus textos, su paso por el cine, su consagración al teatro y su encuentro con las culturas balinesa y rarámuri (tarahumara), en donde se expone el desarrollo de sus posturas gnóstica, metafísica y mística, y la relación e influencia que éstas tuvieron sobre su concepción y teorizaciones acerca del teatro, el cuerpo, el lenguaje y la representación, parámetros todos ellos del desarrollo crítico de su “Teatro de la Crueldad” y el “cuerpo sin órganos”.

Palabras clave: Antonin Artaud, cuerpo, gnosticismo, surrealismo, Teatro de la Crueldad.

Abstract

The essay deals with the life of Antonin Artaud as a multifaceted creator and artist, exposing the characteristics and evolution of his thinking along

* Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Profesor de asignatura de la División de Educación y Humanidades. Correo electrónico: [alberto.navarro@tec.mx] y [betoballack@yahoo.com.mx].

with the deterioration of his physical and mental health. The relationship of approach, disenchantment, distance and rupture with Surrealism, through its texts, its passage through the cinema, its consecration to the theater and its encounter with the Balinese and Rarámuri (Tarahumara) cultures, where the development of his gnostic, metaphysical and mystical positions, and the relationship and influence that these had on his conception and theorizations about theater, body, language and representation, all parameters of the critical development of his “Theater of Cruelty” and the “Body without organs”.

Keywords: Antonin Artaud, body, gnosticism, surrealism, Theater of Cruelty.

Introducción

Antonin Artaud (1896-1948), nacido en Marsella y muerto en París, fue un gran artista en tiempos de grandes artistas y creadores. Toda su vida –desde la infancia– sufrió problemas de salud, como fueron frecuentes y permanentes neuralgias, que lo llevaron a convertirse en un fumador de opio consuetudinario y a verse obligado a realizar residencias y estancias breves y no tan breves –sobre todo al final de su vida– en hospitales y clínicas de reposo y psiquiátricas. Artista de tiempo completo, viajero en la inmovilidad, revolucionario metafísico y “visionario” gnóstico, sirva este ensayo para presentar solamente algunas de las ideas, posturas, reflexiones críticas y teorizaciones más importantes de este autor que vivió conceptualmente entre las posrimerías de la modernidad y el alumbramiento de las ideas que se desarrollarían en el “espacio intelectual” de la posmodernidad. Su paso por la poesía no fue de lo más exitoso en su vida. Nunca dejó de luchar contra sus dolencias físicas y psíquicas que sólo la muerte pudo aliviarle, muchas de las cuales se manifestaron en su rica producción artística, dejándonos la vigencia de su “cuerpo” ya sin órganos: el espíritu-la revolución. Hoy, el teatro y la escena contemporánea son impensables sin la presencia y el revire a la propuesta artaudiana.

Artaud. Un poeta marginal

Antonin Artaud escribió poesía, ensayo, guiones cinematográficos, dramas, versos, poemas en prosa, ensayos sobre literatura, notas teatrales, alguna ópera, una novela histórica, actuó en dos largometrajes que se consideran importantes en la historia del cine y participó en otras filmaciones, además de escribir miles de cartas y realizar dibujos y diseños gráficos. Se peleó con medio mundo, al otro medio mundo nunca lo conoció. Lírico y atormentado, despreciaba la literatura, buscaba la acción, la praxis. “Toda escritura es basura”, escribió Artaud en *Le Pèse-Nerfs*. En palabras de Susan Sontag, “lo que Artaud nos ha legado no es una serie de obras de arte completas, sino una presencia singular, una poética, una estética del pensamiento, una teología de la cultura, y una fenomenología del sufrimiento”(1976:12). Mantuvo siempre una relación conflictiva con el lenguaje, consideraba que este petrificaba el pensamiento vivo a través del uso de las palabras. No obstante, veía en la escritura el géiser por el cual encontraban salida las fuerzas emotivas más violentas, profundas, subterráneas y, a la vez, creativas. Esto significaba, menos logocéntricas, y más naturales, espirituales, chamánicas; y, de acuerdo a la tradición estética occidental, en términos artísticos daba como resultado: un arte anti-arte. En cuanto a la escritura artaudiana, Adrian Morfee considera que:

La escritura de Artaud es racional y no da ningún paso que sostenga el desarrollo prolongado de un texto; una falta de aliento inherente significa que en los escritos de Artaud la maquinaria narrativa se descompone continuamente y tiene que volver a encenderse. —Y su visión de la realidad se divorcia cada vez más de cualquier cosa a la que la mayoría de los lectores desearían suscribirse. Pero si reconocemos las fuerzas dispersivas que actúan en el corpus de Artaud, también debemos reconocer que son controladas precariamente por fuerzas estructurantes igualmente impresionantes (2005:13. Traducción propia).

Entre 1925 y 1929 publicó tres libros pequeños (poemas en prosa): *L'Ombilic des Limbes*, *Le Pèse-Nerfs* y *L'Art et la Mort*. Estos

textos de Artaud develan una cierta obsesión por el peso de la ausencia. El último de estos tres fue publicado apenas luego de haber roto relaciones con los surrealistas como movimiento. En el primero de los poemas de esta última obra, Artaud describe experiencias de su infancia ubicadas en un terreno plenamente psíquico, en el que el mundo de las apariencias acaba por precipitarse en lo desconocido, siendo revivido por la lucidez provocada por los opiáceos liberadores de la mente, en tanto escribe esta obra liberando su mente paralelamente. Estos libretos eran verdaderamente breves. En relación con otro de este corte como *La Pierre Philosophale*, expresa Alejandra Pizarnik, “piezas cortas que atestiguan esa prodigiosa sed de liberar y de que se vuelva cuerpo vivo aquello que permanece prisionero en las palabras”(1974:7. Traducción propia). Existe un ímpetu en los escritos de Artaud que escapa a las lecturas que amilanarían la plasticidad de sus ideas:

La poesía ataca las palabras en el preciso sitio en el que el inconsciente ataca las imágenes, más un espíritu íntimamente secreto se obstina en reconstruir la estatua. Es necesario quebrar lo real, extraviarse por los sentidos, desmoralizar las apariencias, y conservar siempre la noción de lo concreto. El surrealismo se empeña en arrancar de esa masacre obstinada algunos restos. Porque, para él, el inconsciente es físico y lo ilógico es el secreto de un orden donde se inscribe el secreto vital... la razón es burlada, las imágenes se apartan de los sentidos, devolviéndoles su sentido profundo... Todo lo abstracto, todo lo que no es inquietante por ser trágico o bufón, todo lo que muestre un estado orgánico, todo lo que no sea una especie de exudación física de la inquietud del espíritu, no proviene del surrealismo. Éste ha inventado la escritura automática: intoxicación del espíritu. la mano liberada del cerebro va donde la guía la pluma; y dominándolo todo, una encantación sorprendente guía la pluma haciéndola vivir; pero al perder contacto con la lógica, esta mano, así reconstruida, retoma contacto con el inconsciente. niega con su milagro la imbécil contradicción escolástica entre espíritu y materia, entre materia y espíritu (Artaud, 1971:174. Traducción propia).

La cita anterior sobre lo que Artaud piensa acerca de la materia, el espíritu y la poesía, entre otras cosas, no es más que una evidencia fehaciente de que nos encontramos frente a un pensador atormentado sí, inestable sí, pero de gran complejidad intelectual, y no simplemente con alguien meramente lúdico o esquizofrénico. Gilles Deleuze considera que:

No se escribe con las propias neurosis. La neurosis, la psicosis, no son fragmentos de vida, sino estados en los que se cae cuando el proceso está interrumpido, impedido, cerrado. La enfermedad no es proceso, sino detención del proceso, como en el “caso de Nietzsche”. Igualmente, el escritor como tal no está enfermo, sino que más bien es médico, médico de sí mismo y del mundo. el mundo es el conjunto de síntomas con los que la enfermedad se confunde con el hombre (2009: 21).

La imagen que nos ofrece sobre un cuerpo sin órganos (*corps sans organes*), se refiere a la imagen de un cuerpo que pierde corporeidad, base de lo que el pensador francés considera fundamento de la danza y del cuerpo abrazado por lo sagrado. El texto identifica al sujeto escrito con el cuerpo sin órganos. La innovación lingüística que esto conlleva tiene un papel clave en la reinención de un nuevo tipo de identidad poética, que sirve a su vez de sustento melódico a las armonías de sus narraciones míticas.

Una operación que se rige por la memoria, una articulación de los fantasmas en una serie temporal y espacialmente ordenada. El verdadero lugar del bailarín no está en el cuerpo y en su movimiento, sino en la imagen como “cabeza de Medusa”, como pausa no inmóvil, sino cargada, al mismo tiempo, de memoria y de energía dinámica. Pero esto significa que la esencia de la danza no es ya el movimiento, es el tiempo (Agamben, 2007).

El tiempo cuyo principio y devenir son tan indiscernibles como el cuerpo artaudiano que va despojándose de sus órganos, es decir, de parte de sí, para poder así, identificarse como tal, es decir, convertirse en imagen, en memoria. En este sentido, dice Giorgio Agamben en

su ensayo intitulado *Ninfa*: “Un ser cuya forma coincide precisamente con la materia y cuyo origen es indiscernible de su devenir es lo que llamamos tiempo” (Agamben, 2007). Artaud es un intelectual que basa su poder creativo en la desesperación permanente. Alguien que lucha en contra de su propia mente, en la que tan pronto aparecen imágenes y pensamientos, su cuerpo funcionando como mente, neuróticamente se adelanta a prisa a tratar de capturarlos, sea dibujándolos, escribiéndolos, iluminándolos. Su mente, dominada por el exterior, lo hace sentirse frustrado, vencido, extraviado, producto de la razón misma que hace fluir lejos de él sus pensamientos. Sontag afirma que “la consecuencia del veredicto que Artaud dicta sobre sí mismo, su convencimiento de hallarse crónicamente alienado de su conciencia es que la explicación de su déficit mental se convierte, directa o indirectamente, en el tema dominante e inagotable de todos sus escritos” (1976:14).

Alienado o no de su conciencia, un hecho innegable sobre Artaud es que es capaz de tomar todos sus empeños con absoluta seriedad, no bromea. Abreva en todos lados, en todos los géneros literarios –y artísticos, como ya mencionamos–. Marginal, sí es cierto, pero no es una marginalidad esnobista, sino una que no da por hecho y cierto todo lo que le llega. Ahonda en los vacíos y derriba estructuras desde sus cimientos. Quiere viajar a lo más profundo y originario para descubrir en medio de la oscuridad, la luz que otros dicen haber tenido desde siempre, por ello el sueño y el inconsciente le resultan tan atractivos para pensar la creación artística. Uno de los padres del surrealismo, Tristán Tzara, decía que “la poesía es un desbordamiento y una afirmación: desbordamiento del lenguaje, desbordamiento del hecho, afirmación objetiva que actúa sobre el mundo como factor de transformación y enriquecimiento” (2005:45-46). Tal como el lenguaje, la palabra, el cuerpo, la conciencia y los órganos se desbordaban al escenificarse la danza-ritual, el cuerpo-danza que presenció Artaud tanto en Bali como en la Sierra Tarahumara. Artaud transmite principalmente dolor, angustia, sufrimiento y desesperación al lector, estados psicofísicos con los cuales escribía. “Aprehensiones intelectuales de la carne”, solía llamarles. El pensador francés

[...] pondrá en escena acontecimientos presentados bajo sus aspectos múltiples y más reveladores, y no hombres. Los hombres ocuparán su lugar, con sus pasiones y su psicología personal, pero tomados como armonización de ciertas fuerzas, y bajo el ángulo de los acontecimientos y la fatalidad histórica en que han desempeñado su papel (Artaud, 2010:11).

Deleuze considera que “no hay delirio que no pase por los pueblos, las razas y las tribus, y que no asedie a la historia universal” (2011:4). Afirma Jerzy Grotowski:

Artaud habla del “trance cósmico”. Esa expresión despierta un bello eco en un tiempo en que el cielo, vacío de sus habitantes tradicionales, se ha convertido en un objeto de culto: el “trance cósmico” debe conducir al “teatro mágico”. Ahora bien, en Artaud lo desconocido se explica por lo desconocido, lo mágico por lo mágico. yo no sé lo que significa el trance cósmico pues de una manera general no creo que el cosmos pueda, en sentido físico, convertirse para el hombre en punto de referencia trascendental. Los puntos de referencia son otros. La Persona sólo es una [...] Artaud rechaza un teatro que se limitará a ilustrar textos dramáticos, y enunciaba que el teatro debía ser un arte creador y no dedicarse a deformar la literatura (1972:16).

Artaud y su experiencia con el cine

Artaud participó en dos filmaciones importantes como actor, *Napoleon* (1927) de Abel Gance y *La Passion de Jeanne d'Arc* (La Pasión de Juana de Arco) (1928) de Carl T. Dreyer. Sobre su participación como actor en este film, llegó a externar muy satisfecho: “Fue este el primer papel en el que pude sentirme en la pantalla tal como soy, en el que me fue concedido no solamente intentar la verdad, sino expresar la concepción que tenía de una figura, de un personaje” (Artaud, 1978a:108. Traducción propia). Pero él quería dirigir, no ser dirigido. Por diversas razones, como las económicas, dirigir en cine era mucho más difícil y lejos de su alcance que hacerlo en el teatro.

Participó en obras teatrales entre 1921 y 1925, dirigidas por Dullin y los Pittoëff, debutando como actor cinematográfico en 1924, pero a finales de los años veinte, Artaud había perdido el interés en el Théâtre Alfred Jarry (TAJ) (1926-1927) y dedicaba cada vez más tiempo a escribir guiones para cine. Su interés por la poesía lo había dejado atrás hacía ya algunos años, luego de su fracasado paso en su juventud por la *Nouvelle Revue Française*, que dirigía entonces Jacques Rivière. Artaud percibía que las artes estaban cayendo en descrédito, en particular con la pronta introducción del sonido en el cine, lo cual consideró que amenazaba la expresividad y los alcances de este medio, a pesar de que reconocía el potencial cultural, educativo y de negocios que éste podría alcanzar muy pronto, a diferencia de muchos pensadores contemporáneos de él, que no se dejaron impresionar demasiado por el nuevo arte.

[...] el cine simple, tomado tal cual es, en lo abstracto, desvela un poco de esa atmósfera de trance, eminentemente favorable a ciertas revelaciones. Utilizarlo para contar historias, una acción exterior, es privarle del mejor de sus recursos, ir en contra de su fin más profundo. He aquí por qué me parece que el cine está hecho sobre todo para expresar las cosas del pensamiento, el interior de la conciencia, y, ciertamente, no por el juego de las imágenes, sino por algo más imponderable que nos restituye con su materia directa, sin interposiciones, ni representaciones. El cine llega precisamente en un momento de giro del pensamiento humano, en el momento preciso en que el lenguaje usado pierde su poder de símbolo, en el que el espíritu está cansado del juego de las representaciones [...] Comenzamos a darnos cuenta de que esta vida demasiado conocida y que ha perdido todos sus símbolos no es toda la vida. Y la época que vivimos es bella para los brujos y para los santos, más bella que nunca. Toda una sustancia insensible toma cuerpo, trata de alcanzar la luz. el cine nos acerca a esa sustancia. Si el cine no está hecho para traducir los sueños o todo aquello que en la vida despierta se emparenta con los sueños, no existe. [...] no habrá un sector del cine que represente la vida y otro que represente el funcionamiento del pensamiento, porque cada vez la vida, lo que nosotros llamamos vida, será más inseparable del espíritu. Un cierto terreno profundo tiende a

aflorar a la superficie. El cine, mejor que ningún otro arte, es capaz de traducir las representaciones de ese terreno, puesto que el orden estúpido y la claridad consuetudinaria son sus enemigos (Artaud, 1982:57).

Artaud vio en el cine y en el teatro potencias desestabilizadoras de la cultura, susceptible de incomodar y resquebrajar el régimen de sensibilidad visual y sonora, capaz de permitir a la audiencia europea de deshacerse de la visión de mundo que hasta ese momento inundaba los imaginarios de la sociedad europea: imperialista, etnocentrista, colonial, conservador, burgués y acrítico. Ambas manifestaciones artísticas eran capaces de producir y transmitir experiencias traumáticas, oníricas, revolucionarias, mágicas. La pantalla se conectaba de tal manera con los espectadores, que era recibido con todo el poder de los sentidos y la mente mediante una magia especial que las palabras y los textos literarios no lograban producir ni revelar. “Se ejerce una especie de libertad intelectual en la que el inconsciente de cada personaje, reprimido por costumbres y convenciones, se venga a sí mismo y a nuestro inconsciente al mismo tiempo” (Artaud, 1978b:165-168. Traducción propia).

Creo que el cine no puede admitir más que un género de *films*: únicamente en que sean utilizados todos los medios de acción sensual del cine. El cine implica una subversión total de los valores, un trastoque completo de la óptica, de la perspectiva, de la lógica. Es más excitante que el fósforo, más cautivante que el amor. No es posible ocuparse indefinidamente en destruir su poder de galvanización por el empleo de temas que neutralizan sus efectos y que pertenecen al teatro [...] el cine reclama los temas excesivos y la psicología minuciosa. exige la rapidez, pero sobre todo la repetición, la insistencia, la vuelta sobre lo mismo. El alma humana desde todos sus aspectos. [...] la superioridad de este arte y la potencia de sus leyes residen en el hecho de que su ritmo, su velocidad, su alejamiento de la vida, su aspecto ilusorio, exigen la rigurosa criba y la esencialización de todos sus elementos. Esta es la razón por la cual el cine necesita de los temas extraordinarios, los estados culminantes del alma, una atmósfera de visión. El cine es un excitante notable. Actúa directamente sobre la materia gris del cerebro. Cuando

el sabor del arte se haya amalgamado en proporción suficiente con el ingrediente psíquico que detenta, dejará atrás largamente al teatro, que se verá relegado al armario de los recuerdos. Porque el teatro es ya una traición. En él vamos más a ver a los actores que a las obras, en todo caso, son aquellos los que primero actúan sobre nosotros. En el cine, el actor no es más que un signo viviente [...] El cine tiene, sobre todo, la virtud de un veneno inofensivo y directo, una inyección subcutánea de morfina. Por todo esto, el *film* no puede ser inferior a su poder de acción, y debe participar de lo maravilloso (Artaud, 1982:60).

No obstante, de lo bien que Artaud se expresaba del cine en sus inicios, producto de la masificación y mercantilización del que fue siendo presa pronto este llamado “séptimo arte”, le provocó aversión. “El cine es un oficio horrible. Demasiados obstáculos que impiden expresarse o realizarse. Demasiadas contingencias comerciales o financieras que embarazan a los directores que conozco (Entrevista, 1 de agosto de 1928, En Artaud, 1978a:10. Traducción propia). Por ejemplo, en relación con la obra cinematográfica *La concha y el clérigo* (*La Coquille et le Clergyman*), dirigida por Germain Dulac en 1928, opina Artaud que

no se debería buscarle lógica ni orden secuencial, porque no los tiene, sino interpretar sus imágenes, que se desarrollan en función de su íntimo significado, que va del exterior al interior. *La concha y el clérigo* no cuenta una historia, sino que desarrolla una serie de estados mentales, que se deducen uno del otro, de la misma manera en que del pensar se deriva el pensamiento [...] (Artaud, 1982:66).

[O], *La concha y el clérigo* ha aportado su granito de arena [...] pero lo que tenía interés en 1927 –puesto que *La Coquille* fue la primera en su género y un film precursor– no tiene ninguno en 1932 [...] la crítica si aún hay alguna debería establecer la filiación de esas películas y decir que *todas* vienen de *La Coquille et le Clergyman*, *menos su espíritu*, justamente que se les ha escapado a todos (Artaud, 1978a:270. Traducción propia).

El cine, a diferencia del teatro, lograba interpelar a las “masas” (audiencias) más producto de sus efectos como el sonido y el color,

pero apenas lograba decirle algo al ser humano-espectador sobre su existencia. Sabía de cualquier manera que para lograr esto, tendría que ser más ambicioso y radical en su poética y estética teatral, en aras de remover la conciencia y conmover el espíritu del público, si en verdad quería llegar al fondo del cuerpo de la mente (mente / cuerpo) y de la mente del cuerpo (cuerpo / mente).

El mundo cinematográfico es un mundo muerto, ilusorio y parcelado. Aparte que no rodea las cosas, que no entra en el centro de la vida, que no retiene de las formas más que su epidermis y lo que puede ser aprehendido desde un ángulo visual extremadamente restringido, prohíbe toda insistencia y toda repetición, lo que constituye una de las condiciones principales de la acción mágica, del desgarramiento de la sensibilidad. No se puede rehacer la vida. Las ondas vivientes, inscritas en un número de vibraciones fijado para siempre, son ondas desde entonces muertas. El mundo del cine es un mundo hermético, sin relación con la existencia. Su poesía se halla, no más allá, sino más acá de las imágenes. Cuando sacude la mente, su fuerza disociadora queda rota [...] la pretendida magia mecánica del ronroneo visual constante no se ha mantenido ante el frenazo de la palabra, que nos ha hecho aparecer esta magia mercancía como el resultado de una sorpresa puramente fisiológica de los sentidos. Nos cansamos pronto de las bellezas azarosas del cine. Tener los nervios más o menos afortunadamente friccionados por cabalgatas abruptas e inesperadas de imágenes, cuyo desarrollo y aparición mecánicos escapaban a las leyes y a la estructura misma del pensamiento, podía satisfacer a algunos estetas de lo oscuro y de lo inexpresado, que buscaban estas emociones por sistema, pero sin estar nunca seguros de que realmente aparecerían. Este azar y este inexpresado formaban parte del encantamiento delicado y sombrío que el cine ejercía sobre las mentes. Todo esto, unido a otras cualidades más precisas en cuya búsqueda estábamos todos empeñados. Sabíamos que las virtudes más características y señaladas del cine eran siempre, o casi siempre, efecto del azar, es decir, una especie de misterio del que no llegábamos a explicarnos la fatalidad. En esta fatalidad, había algo como una emoción orgánica en que se mezclaba el crepitar objetivo y seguro de la máquina, oponiéndose a la vez a la aparición extraña de imágenes tan precisas como imprevistas. No hablo de los desarreglos rítmicos

impuestos a la aparición de los objetos reales, pero, dado que la vida pasa con su propio ritmo, creo yo que el humor del cine nace, en parte, de esa seguridad con respecto al ritmo de fondo sobre el cual se dibujan (en los *films* cómicos) todas las fantasías de un movimiento más o menos irregular y vehemente. Por lo demás, aparte de esta especie de racionalización de la vida, cuyas ondas y florituras, cualesquiera que sean, se ven privadas de su plenitud, de su densidad, de su extensión, de su frecuencia interior, por la arbitrariedad de la máquina, el cine continúa siendo una toma de posesión fragmentaria y, como ya he dicho, estratificada y congelada de la realidad. Todas las fantasías relativas al empleo de la cámara lenta o acelerada no se aplican más que a un mundo de vibraciones cerrado y que no tiene la facultad de enriquecerse o alimentarse por sí mismo, el mundo imbécil de las imágenes, tomado como con cola por miríadas de retinas no completará jamás la imagen que pudo haberse hecho de él (Artaud, 1982:70).

La larga cita anterior puede ofrecernos pistas sobre la falsa creencia de que Artaud no deseaba recuperar el inconsciente en la conciencia. El teatro, a diferencia del cine, era capaz de nulificar las diferencias entre el lenguaje y el cuerpo. En *L'Art et la Mort*, lamenta el olvido del que es presa su cuerpo por parte de su mente, específicamente por la escasez de ideas que pudiesen y debiesen responder a la naturaleza de su condición de animal físico y viceversa, es decir, de la negación por parte del cuerpo a su mente. Artaud vio el objetivo surrealista de revelar el inconsciente como un intento de alcanzar éxtasis nuevos y maravillosos de logro, mientras que su deseo de estar al mismo nivel que el 'agrupamiento' de la mente es más una forma de descansar en un estado de no-separación con la mente. Su referencia a las imágenes generadas desde el inconsciente no tiene nada que ver con la liberación a lo surreal. En cambio, su preocupación es curar el cisma ontológico que siente que caracteriza su espacio interior. Para Sontag:

El teatro de Artaud es una máquina agotadora para transformar las concepciones mentales en acontecimientos enteramente << materiales >>, entre los que se incluyen las mismas pasiones. En contra de la prioridad

centenaria concedida por el teatro europeo a las palabras como vehículo para la expresión de emociones e ideas [...] Artaud quiere mostrar la base orgánica de las emociones y la cualidad física de las ideas – en el cuerpo de las ideas (1976:29).

Dice Artaud:

Todo lo que encuentro como imágenes, ideas, parece que lo encuentro de gancho, que es solo un recuerdo pegajoso, que no tiene el aspecto de una nueva vida, que tienen más valor, siendo solo efigies, reflejos de pensamientos que antes se rumiaban; no actualmente [...] Se trata de una vivacidad deslumbrante, de verdad, de realidad (Artaud, 1961:145. Traducción propia).

La imagen que tiene Artaud del teatro no es ni neutral ni acrítica ni ahistórica. No obstante, producto de su estado clínico, como se puede comprobar en sus últimos escritos, sus imágenes son meros recuerdos que carecen de la iluminación y la energía afectivas del momento vivido. Incapaz de desplegar su batería lingüística latente, Artaud no puede darse cuenta de sí mismo, diagnosticando él mismo su enfermedad con un caos al interior de su mente que provoca la fragmentación de su conciencia. El teatro para Artaud –a diferencia del cine– resultaba de “una imagen proyectada (necesariamente una dramatización *ideal*) de la vida interior peligrosa, “inhumana”, que le poseía, y que tan heroicamente luchó por trascender y afirmar” (Sontag, 1976:35).

De vuelta al teatro y su relación con el surrealismo

Así fue como llegó a una encrucijada: el cine o el teatro. Luego de encontrarse con un grupo de teatro balinés en la “Exposición Colonial” (1931), confirmó lo que le llevará a abandonar el Teatro Alfred Jarry: la importancia del cuerpo, tomar distancia de la re-presentación y la importancia que fue otorgándole cada vez más a la metafísica.

Artaud se inspiró nuevamente para producir una serie de ensayos que reconceptualizaban el teatro con potencial para la revolución. En esta tesitura, ofrecería conferencias y escribiría ciertos ensayos, como: *Sur le Théâtre Balinai* (1931), *La Mise en Scène et la Méta-physique* (1931), *Le Théâtre Alchemique* (1932), *Premier Manifeste sur le Théâtre de la Cruauté* (1932) y *Le Théâtre et la Peste* (1933). Fue así, que ya no habría más dudas: Artaud optó definitivamente por el teatro. Sabía que, si quería revolucionar el arte, el cine en plena ascensión no era la mejor opción para llevar a cabo sus ideas de hacer un teatro más pleno, más puro, más alejado de la tentación mercantilista. Diría Artaud: “porque no soy una estrella de cine y comercialmente no se puede contar con mi nombre para vender una película” (Artaud, 1978a:143-144. Traducción propia).

La dependencia de Artaud de los opiáceos también iba en aumento: crear, sufrir y doparse no podían ya ocurrir por separado. Estaba lleno de imágenes y deseaba exprimir al máximo la autoconciencia para producir el arte que mediaba entre el yo del artista y el de la comunidad frente a él, pero no apelando a la centralidad de la razón, sino a lo más profundo del ser, sólo así las imágenes podrían ser valoradas, no por la Verdad occidental y mercantilista, las cuales son meras efigies, reflejos residuales de pensamientos anteriores meditados por otros, carentes de actualidad y basados en la lógica de la repetición y la re-presentación. Artaud quería cimbrarse a sí mismo hasta lo más hondo. Podemos ver que las implicaciones sobre la concepción del arte son directas, pues lo que deseaba Artaud era exacerbar los límites de su propia existencia para hacer lo propio con el arte; lo primero lo logró sin duda, lo segundo, lo llevó hasta las antípodas sin trascenderlas, pues esto sólo habría conducido al aniquilamiento de la escena, como sucedió con su vida.

Queremos irrumpir con el teatro [...] y sacar a la luz esa vieja idea, nunca realizada en esencia, de un espectáculo completo. Haciendo esto a un lado, que el teatro se confunda con la música, la pantomima o el baile, especialmente con la literatura. Bajo el pretexto de lo sonoro, el desplazamiento de imágenes por palabras en un arte que se ha hibrida-

do separando a la élite del público; solo esta fórmula de un espectáculo completo puede aumentar el interés (Artaud, 1961:33-34. Traducción propia).

Si bien existían vasos comunicantes diversos entre las ideas que conformaban al movimiento surrealista, no se sentía a sí mismo Artaud como parte del movimiento, además de que tenía diferencias importantes tanto con sus miembros como con muchos de sus principios y postulados, tanto de índole político-ideológico como estético. De hecho, en cuanto a las ideas sobre la verdad, el lenguaje y el mundo, a diferencia de los surrealistas, Artaud establece sus ideas en el terreno de la metafísica, no de la estética y menos de la política. Una estetización “otra” de la realidad, nunca podría resultarle suficiente al revolucionario Artaud. En todo caso, éste la buscaría en el discurso, el lenguaje y la palabra, siempre asociados con el cuerpo. La existencia humana ya no se percibe re-presentada en el escenario; en cambio, sus energías metafísicas principales se harían reales y se organizarían en cuerpos y espacio. El teatro, de hecho, debe ser igual –según Artaud– no a la vida individual sino a la vida más allá de la individualidad humana, de la cual la individualidad humana es sólo una representación.

Consideraba al surrealismo una especie de revolución cuyos acontecimientos más importantes ocurrían en la mente, y en particular, en los sueños y en el inconsciente. Revolución que nunca daría inicio. Percibía que todos sus ejercicios, manifiestos y prácticas no iban en contra –y si más bien conculcaban– en la confirmación del mismo orden fundado –a la postre– en la razón. Al parecer sólo Artaud entendía el verdadero significado de crisis, la cual no podía quedarse sólo en la mente, era necesario pasar a la acción. El orden hegemónico de la tradición occidental no sufría subversión alguna. Artaud habría esperado de los surrealistas, la abolición de las típicas dicotomías platónico-cartesianas sobre las cuales Occidente fue fundado. De esta manera, el movimiento surrealista se habría quedado en la mente de unos cuantos, sin tener incidencia de peso en la realidad sociohistórica. En palabras de Sontag: “los surrealistas eran

connoisseurs de la libertad, del placer, de la alegría. Artaud lo era de la desesperación y de la lucha moral” (1976:23). Su separación del grupo acentuará más cuando la plana mayor del movimiento decide alinearse con el Partido Comunista Francés. A Roger Vitrac, simpaticizante y miembro activo en los inicios del movimiento surrealista y cercano a la escena teatral, le comenta poco antes del estreno que realizarían *de Ubu Roi* en 1929: “No te seguiré si quieres hacer un teatro para defender ciertas ideas, políticas u otras. En cuanto al teatro, solo me interesa lo que es esencialmente teatral; usar el teatro para lanzar cualquier idea revolucionaria (excepto en el dominio de la mente) me parece la forma más baja y repugnante de oportunismo” (Artaud, 1978a:174. Traducción propia). Ya de por sí, luego de la Exposición Colonial que atrajo alrededor de ocho millones de visitantes, los surrealistas instaron a boicotearla, por considerar que se trataba de una prolongación de la explotación imperialista, sobre todo por parte de Inglaterra, Francia y Holanda, anteponiendo alternativamente su propia Exposición (anticolonial): *La Verité sur les Colonies*, en la cual se ocuparon por mostrar y enfatizar la brutalidad del colonialismo y los “valores” chovinistas y capitalistas que promovía la Exposición Colonial.

Artaud presenció en Marsella en 1922 una actuación del teatro camboyano y el 1 de agosto de 1931 en París, una actuación de la compañía de teatro (danza) balinesa. A la mañana siguiente, Artaud escribe a Louis Jouvet, quien se desempeñaba como administrador y director de la Comédie des Champs-Élysées:

Para que el teatro trate de representar algunos de los aspectos extraños del inconsciente, tanto en profundidad como en perspectiva en el escenario, en jeroglíficos gestuales que son construcciones imparciales y absolutamente nuevas de la mente, todo esto se cumple, satisface, representa y más allá con la notable puesta en escena del Teatro Balinés... (Artaud, 1978a:217-218. Traducción propia).

Un teatro no-espectacular, sino ceremonial-comunitario, ritual-transformativo, alquímico-religioso. Artaud no era el único –den-

tro y fuera de Francia, por ejemplo, Thomas Mann, Theodor Fontane, Hermann Hesse en algunas de sus obras— interesado y entusiasmado por conocer más e incorporar en sus trabajos artísticos aspectos relativos a culturas del Oriente cercano y lejano. Pero a Artaud, a diferencia de las luminarias anteriores y muchos otros —habría que exceptuar tal vez a Arthur Schopenhauer— le interesa no sólo el Oriente como un existenciarío magmático de ‘nuevas’ ideas, cosmovisiones y elementos estéticos diversos y distintos en comparación con lo habido en el imaginario occidental, sino de manera adicional el budismo y el yoga (ver, *Lettre aux Écoles du Bouddha* [1925]). Sus escritos sobre el teatro balinés no habrían de ser ni los primeros ni los últimos desafíos que Artaud lanzaría a la hegemonía de la tradición estética occidental. El surrealismo mismo y las obras de André Breton estaban infestadas de motivos e influencias orientalistas, al grado que éste —en parte considerados por muchos como padre del movimiento surrealista, al menos en Francia— en 1924, se referiría al Oriente como una musa.

El “Teatro de la Crueldad” y el gnosticismo

Aunque Artaud nunca protagonizó *La Conquête du Mexique* (*La conquista de México*), “obra de acontecimientos y no de hombres” diría Artaud, había sido destinada para ser el primer espectáculo del “Teatro de la Crueldad”. Por esta razón agrega esta obra a su ensayo, “El Teatro de la Crueldad (Segundo Manifiesto)”, que a su vez forma parte de “El teatro y su doble”, como uno de los textos más importantes. “Creo que en él se ve de manera concreta, lúcida, bien grabada por la palabra, aquello que pretendo hacer exactamente; y que mi concepción plástica, palpable y espacial del teatro, aparece allí de manera perfecta”.¹ Pero fue principalmente luego de presenciar los espectáculos teatrales (dancísticos) balineses, que Artaud comenzó a pensar día y noche en nuevas posibilidades teatrales, las cuales com-

¹ Carta a Paulhan, el 22 de enero de 1933 (Artaud, 1978c:197); Ver también la carta de ese mismo día a Rolland de Renéville (Artaud, 1978c:200). [La traducción es mía]

prendían como categorías principales: cuerpo, rito, trance, enervantes, texto, lenguaje, palabra, espacio, entre otros. A partir de aquí su consagración al teatro sería total, afirmando

Que el escenario es un espacio físico y concreto que debe llenarse y se le debe dar su propio lenguaje concreto para hablar. Afirmino que Este lenguaje concreto, destinado a los sentidos e independiente del habla, debe satisfacer, sobre todo, los sentidos, que hay una poesía de los sentidos como hay una poesía del lenguaje, y que este y el lenguaje físico concreto que menciono son verdaderamente teatrales solo en la medida en que los pensamientos que expresan eluden el lenguaje hablado (Artaud, 1978b:45. Traducción propia).

En febrero de 1932, Artaud esbozó un manifiesto que intituló: “Teatro de la crueldad”. Teatro que funciono entre 1933 y 1935. Definiría la crueldad de la siguiente manera:

Esta crueldad no tiene que ver con el sadismo ni la sangre, al menos no de manera exclusiva. No cultivo sistemáticamente el horror. Esta palabra, crueldad, debe tomarse en un sentido amplio, y no de la manera concreta y rapaz que se le da habitualmente. Teóricamente, la crueldad significa rigor, diligencia, decisión implacable, una determinación irreversible y absoluta... La crueldad no es, esencialmente, sinónimo de derramamiento de sangre, carne martirizada, un enemigo crucificado... Sobre todo, la crueldad es lúcida, una especie de dirección rígida, sumisión a la necesidad. No hay crueldad sin conciencia, sin algún tipo de conciencia aplicada. Esta es la conciencia que le da al ejercicio de todos los actos de la vida su color de sangre, su cruel matiz, ya que se entiende que la vida es siempre la muerte de alguien (Artaud, 1978b:120-121. Traducción propia).

Esencialmente, asumir la crueldad, buscarla en lo “irracional” y experimentarla en lo racional significaba volver a lo incorrupto, a los orígenes, eliminando en el trayecto las distorsiones y superficialidades artificiosas de la tradición cultural heredada y cuyas evidencias podían recogerse en los escenarios. Entre dichas herencias que lo

molestaban, era el hecho de que el teatro se hubiese doblegado a la literatura a través del teatro dialogado o teatro-texto. La crueldad, confronta, resquebraja certezas, perturba lo esperado, lo predecible, lo acostumbrado: lo que se cree que se conoce y se conoce verdaderamente. El “Primer Manifiesto” de Artaud sobre el Teatro de la Crueldad plantea el tema de la “crueldad” puntualizando los diversos elementos de su teatro ideal, Artaud escribió: “sin un elemento de crueldad en la raíz de todo espectáculo, el teatro no es posible. En nuestro estado actual de degeneración, es a través de la piel que la metafísica volverá a entrar en las mentes” (Artaud, 1978b:118. Traducción propia). La comprensión de Artaud de la palabra metafísica tiene una afinidad con los significados que atribuye a la alquimia. La metafísica no le sirve como sinónimo de especulación filosófica abstrusa, sino que sugiere un tipo de investigación artística que va literalmente más allá de los límites físicos o externos del arte y en su virtualidad, o lo que es capaz de convertirse. La “verdadera poesía” es metafísica y el “verdadero teatro” depende de esta poesía explotando todos los medios del teatro, no sólo las palabras. Por ejemplo, entre los rarámuris considera que hay arte efectivamente, puesto que “las cosas están hechas para usarse” –dice Artaud en “El teatro y su doble”–; “...y el mundo está en exaltación perpetua” –dice el pensador francés en “El teatro alquímico”–.

No es difícil vislumbrar en algunos detalles la proximidad que el autor francés mantiene con la vanguardia surrealista, por ejemplo, cuando hace referencia a lo que será la “crueldad” en el escenario basada más en la violencia que en el goce de los sentidos. Artaud afirma que “no hay necesidad de suprimir el lenguaje hablado, pero sí regresar a las palabras la misma importancia que tienen en los sueños [para que] se restablezca la comunicación directa entre espectador y espectáculo, entre actor y espectador” (Artaud, 1978b:115. Traducción propia). De forma muy cercana a lo que aquí expresa Artaud, Nietzsche sobre el conocimiento y su posibilidad, afirmaría: “Establecemos una palabra en el punto en que comienza nuestra ignorancia, en el que no podemos ver más, por ejemplo, la palabra ‘yo’ [...] estos son quizás los horizontes de nuestro conocimiento”

(Nietzche, 1968:482. Traducción propia). Regresar al origen, reconocerlo para reconocernos. Dice Sontag: “el teatro de Artaud es una reacción contra el estado en que los cuerpos (y las voces, excepto en el tono hablado) de los actores occidentales han permanecido en un estado que, durante generaciones, ha sido de total subdesarrollo, como lo ha sido la condición del espectáculo en general” (1976:29). Artaud piensa un arte total, capaz de integrar todas las artes resultando en una suerte de oxímoron: un espectáculo austero, un espectáculo que no estuviese basado en el entretenimiento, y que además, no estaría fundamentado en la re-presentación ni en el texto escrito. En 1923, Artaud escribiría “nacemos, vivimos y morimos rodeados de mentiras”.

Las “estructuras” de sus “teorías” son construcciones grandiosas independientemente de si se ponen en práctica o no, y si tienen éxito o no. Son imágenes y memoria artística, pensamiento vivo, que la realidad no sabe materializar. En el escenario de su mente funcionan y lo hacen bien. No construye teorías propiamente, pero sus manifiestos y puestas en escena sea en el teatro o en el papel, son robustos y complejos constructos en los que teoriza, produciendo una cantidad asombrosa de pensamiento, escritura, imágenes y memorias, mundos siempre posibles, aunque no sea en este mundo. El “cuerpo sin órganos” y el “Teatro de la Crueldad” son ejemplos de la disolución de estructuras vetustas basadas en la imitación, la repetición, la re-presentación y una serie de dicotomías excluyentes a las cuales Artaud les hace frente, siendo en todo caso, sobre esto donde estarían sobrepuestas las diáfanas estructuras artaudianas. “La ‘crueldad’ de la obra de arte no tiene tan sólo una finalidad directamente moral, sino una función cognoscitiva. Según la idea moralizante que Artaud tiene del conocimiento, una imagen es verdadera en la medida en que es violenta” (Sontag, 1976:33). Por tanto, lo que el pensador francés plantea sobre el lenguaje y su relación con el escenario es que éstos se encuentren como punto de partida sin ningún “antes” preconcebido o performativo. Artaud propone un arte que provoque shock en los espectadores, paroxismo, en el que estos últimos sientan y ex-

perimenten lo mismo o más de lo que sienten sobre el escenario los actores, sin que ello implique eliminar totalmente la distancia física entre ambas partes. En cuanto a los protagonistas de sus escenarios de la “crueldad”, Artaud dice que:

Mis héroes están situados en el dominio de la crueldad y deben ser juzgados fuera del bien y del mal. Son incestuosos, adúlteros, rebeldes, insurgentes, sacrílegos, blasfemos. Y esta crueldad que se extiende por todo el trabajo, no solo resulta de la sangrienta historia de la familia Cenci. Esta es una crueldad moral, no puramente corpórea, que va hasta el instinto y la fuerza del actor para sumergirse en las raíces de su ser tan a fondo que sale de la escena exhausto. ¡Crueldad que también afecta al espectador y no debe permitirle salir del teatro sin alteraciones, sino agotado, comprometido, transformado tal vez! (Artaud, 1978c:181. Traducción propia).

A Artaud no le importaba si sus personajes ganaban o perdían argumentos. Él quería usarlos para exponer a su audiencia, para que se viera reflejada en ellos y experimentara sentimientos que le resultaban incómodos, y que por lo general parecían ser inaccesibles para ellos. Para la palabra misticismo, como para la de “crueldad”, tenía Artaud un compendio de sinónimos y casi sinónimos. Escribe sobre magia, hechicería, milagros, sobre lo divino y lo maravilloso. Admira en los balineses su capacidad para alcanzar un estado de éxtasis, delirio, intoxicación, trance y para impulsar a su audiencia a ese mismo estado de alerta hechizado; un momento en el que era posible imaginarse despierto durante el sueño. El soñador está atrapado, encantado por el sueño. Y éste le advierte sobre lo que está sucediendo y estar también prácticamente fuera del sueño y observarse a sí mismo en él.

“Los Cenci” (*Les Cenci*) (“tragedia en cuatro actos y diez cuadros según Shelly y Stendhal”, escrita en los últimos meses de 1934, aunque se venía madurando desde 1931), fue la obra más ambiciosa que se presentó para “El Teatro de la Crueldad”, esto sucedió en la primavera de 1935, y fueron sólo diecisiete las funciones. Una obra

de ideas que decía muy poco, y cuya preparación resultó por demás insuficiente. Artaud sintió el fracaso, de modo que, así como había abandonado la poesía y luego el cine, ahora se dispuso a abandonar el teatro. “Creo que desde el punto de vista teatral la concepción era buena... Pero he sido traicionado por la realización. No puedo estar en todas partes y es este el peligro del teatro. En lo que me concierne: extenuado por el trabajo no he podido trabajar mi propio papel. De donde se deriva, por este lado, una semi-frustración”.² En mayo de 1935, diría Artaud que “entre el Teatro de la Crueldad y *Les Cenci* habrá la diferencia que existe entre el estruendo de una catarata o el desencadenamiento de una tempestad natural y lo que pueda quedar de su violencia en la imagen registrada” (Artaud, 1978c:46. Traducción propia). Artaud comparaba el fracaso de *Les Cenci* con lo que preveía para el futuro del orden capitalista en el cual estaba cimentada la sociedad en la que le tocaba abrirse paso como dramaturgo: “Creo que (el orden capitalista y burgués bajo el cual vivimos) va a tambalearse: 1) porque no encuentra en su seno con qué hacer frente a las necesidades catastróficas de esta hora; 2) porque es *inmoral*, al erigirse exclusivamente sobre el lucro y el dinero”.³

Decidió entonces embarcarse hacia México, iniciando las gestiones del viaje en julio de 1935. Su interés en las culturas primitivas y la etnografía (hoy día podríamos hablar de “etnopoética”) aumentaba. La idea de que la cultura no es más que una acumulación de artefactos es para Artaud “una noción perezosa y poco útil que engendra una muerte inminente”. Se interesa en la Cábala y el Tarot, la mística y la espiritualidad, hasta desarrollar una especie de gnosticismo metafísico (contrario a la libertad inhumana que auguraban y solo podían ofrecerlos regímenes políticos), en parte generados por su estado psicológico (diagnosticado con esquizofrenia en 1938) y por experimentar lo que pensaba sobre sí mismo, lo cual derivaba en una ansiedad creativa. El gnosticismo,

² Carta a Paulhan, 15 de mayo de 1935 (Artaud, 1978c:259. Traducción propia).

³ Carta a Jouvett, 1 de mayo de 1932 (Artaud, 1978a:256. Traducción propia).

Que es una sensibilidad organizada más sobre la idea del conocimiento (*gnosis*) que sobre la fe distingue tajantemente entre conocimiento exotérico y esotérico. El adepto debe someterse a una serie de pruebas para ser digno de ser iniciado en la verdadera doctrina. El conocimiento, que se identifica con la capacidad de autotransformación, estaba reservado a unos pocos. Desde su sensibilidad gnóstica era natural que Artaud se sintiese atraído por numerosas doctrinas secretas, que representaban una alternativa y un modelo para su arte (Sontag, 1976:55).

En los escritos de Artaud de 1930, la idea de una resolución apocalíptica del dualismo se desarrolla no dentro de un marco teológico sino dentro de lo que él llama una “metafísica”, un término amplio bajo su pluma que se refiere a cualquier apelación a los principios subyacentes de la realidad. La metafísica artaudiana se basa en una amplia base de narrativas e imágenes cosmogénicas, esotéricas y míticas; por ejemplo, en *Heliogabale, l'Anarchiste Couronne*, vuelve a contar la historia del reinado anárquico y violento de Heliogabalus, el emperador romano del siglo II y la encarnación del Dios Sol, en un marco discursivo extraído de la alquimia y las antiguas religiones solares. Este tipo de dependencia de léxicos específicos ha llevado a que Artaud sea interpretado de diversas maneras como un alquimista, un ocultista y un gnóstico. De hecho, a su llegada a México, tres meses después en una carta a Barrault, Artaud escribió acerca de una petición firmada por importantes intelectuales mexicanos⁴ al presidente de México para proporcionar “los medios para ejecutar una Misión cerca de la antigua raza de indios. Es necesario redescubrir y resucitar los vestigios de la antigua cultura solar” (Artaud, 1971:314-315. Traducción propia).

Para Artaud, la metafísica “define la forma más elevada de la poesía”. Incluso durante su periodo religioso —y de internación— en Rodez (1945), consideraba que la teología se encontraba subordi-

⁴ Se trataba de la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios (LEAR), la cual había sido fundada en 1933 a causa de la disolución del Sindicato de Trabajadores Técnicos, Pintores y Escultores. Se definió como la sección mexicana de la Unión Internacional de Escritores Revolucionarios, la última fundada por el *Comintern* en la Unión Soviética en 1930.

nada a la metafísica, y que el pensamiento religioso ofrecía otro discurso dentro del cual podía explorar su sentimiento de alienación de la realidad. Para entonces, en aquel periodo de su existencia a su regreso de Irlanda, Artaud, aferrado a las ‘pócimas’ gnósticas y fantasías extáticas (herméticas), el mundo se había convertido en un *cocktail* de fuerzas mágicas, sustancias y ‘dobles’. “...Artaud afirmó que un chamán tarahumara le dijo que *Ciguri* era sinónimo de Cristo: “en el corazón de *Ciguri*, y en este corazón ardiente una figura, donde No pude reconocer a Jesucristo. Con Jesucristo-peyote, escuché el cuerpo humano, el bazo, el hígado, los pulmones, el corazón tronar en las cuatro esquinas del Divino Infinito” (Artaud, 1956b:99 y 33. Traducción propia). El empleo durante la década de 1930 de ideas extraídas de las religiones heréticas y esotéricas debe considerarse más como un empréstito o una adaptación, que como un conjunto acabado de dos partes que se complementan simétricamente entre sí. Es sólo después de la crisis religiosa y el internamiento de Artaud que es posible referirse a su pensamiento como gnóstico, ya que sólo entonces se expone en un contexto teológico específico. Consideraba que el peyote era un hombre, un ser humano, “no nacido, pero innato”. “Y toda la serie de fantasías lujuriosas proyectadas por el inconsciente ya no atormenta al verdadero espíritu del hombre, por la buena razón de que Peyote es hombre, no nacido, sino innato, y con él, toda la conciencia atávica y personal está alerta y respaldada” (Artaud, 1956b:27. Traducción propia). Artaud ya no abandonaría este estado de postración, su salud ya no mejoraría nunca más. Los *electroshocks* lo mantenían permanentemente debilitado y con una sensación de hambre permanente, lo estaban matando lentamente.

Estamos muy lejos de los poderes curativos de Peyote. Por lo que he visto, el peyote estabiliza la conciencia y evita que se desvíe, que se libere a las falsas impresiones. Los sacerdotes mexicanos me han mostrado, en el hígado, el punto exacto donde *Ciguri*, o Peyote, produce esta concreción sintética que mantiene de manera duradera los sentimientos y el deseo de verdad en la conciencia y le da la fuerza para liberarse al recha-

zar automáticamente el resto (Artaud, 1956b:30. Traducción propia).

“El teatro y su doble” (*Le Théâtre et son Double*) fue publicado ese mismo año en París, donde aprovechó para escenificar su propia interioridad: catarsis imposible y terapia de la descorporeización. Su cuerpo ya no era suyo. Liberarse del cuerpo para alcanzar el estado de gracia moral equivalente a la libertad posible, por oscura que sea dentro de la oscuridad. Artaud deseaba desprenderse de su cuerpo, comenzando por su sexualidad. Todavía en ultramar, en el trayecto desde Amberes a México, el 25 de enero de 1936, Artaud le envió a Paulhan un título para el libro: *Le Théâtre et son Double* (El Teatro y su Doble).

Porque si el teatro duplica para la vida, la vida duplica para el teatro real, y esto no tiene nada que ver con las ideas de Oscar Wilde sobre el arte. Este título responderá a todos los dobles del teatro que creo haber encontrado durante tantos años: la metafísica, la peste, la crueldad, la reserva de energías que constituyen los mitos, que los hombres ya no encarnan, el teatro encarna. Y por este doble, escuchó el gran agente mágico, del cual el teatro por sus formas es sólo la figuración, esperando que se convierta en la transfiguración (Artaud, 1978c:196-197. Traducción propia).

En esta misma obra llega a expresar cosas como: “El hombre verdadero no tiene sexo”. Artaud considera al sexo como algo obsceno, derramador de fluidos, provisto de carne sólo dispuesta como materia que es a la corrupción, la voluptuosidad, la concupiscencia. Por ello se dispone a trascenderlo.

La imaginación de Artaud se hace más burda a medida que se acerca a lo innombrable. Con su creciente obsesión por el cuerpo, y el desprecio, cada vez más explícito, ante el sexo, sus últimas obras todavía son continuación directa de los escritos más tempranos en los que existía, junto a una mentalización del cuerpo, una *sexualización* de la conciencia (Sontag, 1976:58).

Lo que le interesa a Artaud no es lo que la experiencia corporal

puede decirle acerca de sí mismo, sino la experiencia bruta e inmediata en sí misma. Decía Artaud: “Soy un hombre por mis manos y mis pies, mi barriga, mi corazón de carne, mi estómago cuyos nudos se unen a mí en la putrefacción de la vida”. Para Artaud el cuerpo es –aproximadamente a lo que en torno a este consideraban Platón y Descartes– un obstáculo para alcanzar la libertad, no obstante, el lugar en donde debiese venir al mundo. Gnósticamente, “la afirmación del cuerpo y la repulsión ante el cuerpo, el deseo por trascenderlo y la necesidad de redimirlo” (Sontag, 1976:53). Una especie de ‘proyecto’ de ‘teatro gnóstico’ en términos artaudianos, cercano a las obsesiones de los alquimistas renacentistas. Le escribe a Paulhan en 1935:

No creo que sea malo para nosotros aquí que alguien venga a explorar lo que pueda quedar en México de un naturalismo lleno de magia, de una especie de eficacia natural dispersa aquí y allá en la estatuaria de los templos, en sus formas, sus jeroglíficos, y sobre todo, en el subsuelo de la tierra y en las avenidas aun mecidas por el aire. No hay como sumergirse en un país para recoger sus vestigios movientes y aspirar directamente su fuerza.⁵

Artaud desembarca el 7 de febrero de 1936 con sólo 300 francos en la bolsa, tan pronto llega ya desde La Habana presiente una ruptura total con su pasado, se siente renovado no sólo en el espíritu, sino mejorado en su salud. Así nos describe una de las escenas que más lo marcarían:

No olvidaré fácilmente la mueca de dolor que tenía el buey mientras el cuchillo del indio le despedazaba las entrañas. Los danzantes de “matachines” concurren a reunirse delante del toro y cuando éste estuvo bien muerto iniciaron sus danzas de flores. Porque los indios bailan danzas de flores, de libélulas, de pájaros y de otras cosas delante de esta carnicería (Artaud, 2014:19).

⁵ Carta a Paulhan, 19 de julio de 1935 (Artaud, 1971: 335 Traducción propia).

Venía buscando un teatro fundado en la materia, no obstante, en el que el texto (y la literatura) no interfiriese, un mundo atestado de materia y profanado, por un lado; y por otro y a la vez, sagrado, ritual, mítico y mágico (chamánico), en el que el lenguaje no subyaciese petrificado y fuese “meramente” verbal. En otro pasaje, liminar al ritual Tutuguri, en que aparece otra “cuchillada” (probablemente una espada). El propio Artaud nos cuenta:

Fue un domingo por la mañana que el viejo jefe indio me abrió la conciencia de una cuchillada entre el bazo y el corazón: “Tenga confianza –me dijo–, no tenga miedo, no le haré mal alguno” y retrocedió rápidamente tres o cuatro pasos, y después de trazar un círculo con la espada en el aire a la altura de mi muslo y por detrás, se precipitó contra mí con toda su fuerza como si quisiera aniquilarme. Pero la punta de la espada apenas me rasgó la piel e hizo brotar una pequeña gota de sangre. No sentí dolor alguno, pero tuve la impresión de despertarme a algo, a lo que hasta ese momento yo era un mal nacido y hacia lo que había sido orientado por el lado equívoco, y me sentí inundado por una luz que jamás había poseído (Artaud, 2014:21 y 22).

El gnosticismo que vive Artaud tiene implicaciones teatrales que no encuentran ya lugar sobre el escenario, ni el hombre social ni el hombre psicológico, pues considera que se encuentran enajenados de muchas maneras, el primero sobre todo por el régimen divisorio de las emociones, por un lado, y de los pensamientos, por el otro; el segundo, por las leyes, por una moral pervertida y por la religión, en donde juntos conforman la cultura hegemónica de Occidente. “Las principales energías del gnosticismo provienen de la ansiedad metafísica y de una aguda depresión psicológica –la sensación de hallarse abandonado, de estar poseído por poderes ajenos, demoníacos, que se sacian en el espíritu humano en un cosmos vacío de toda divinidad” (Sontag, 1976:49). En “El Teatro y su Doble”, afirma Artaud: “Pero el totemismo es un actor que se mueve, y está hecho por actores; y toda cultura verdadera se apoya sobre los medios bárbaros y primitivos del totemismo, por lo que deseo adorar la vida salvaje, es decir enteramente espontánea” (Artaud, 2011:8). El gnosticismo,

entre otras cosas y fundamentalmente, se caracterizaba por ser parte de aquello a lo que tanto Artaud se oponía con su “Teatro de la Crueldad” y “El Teatro y su Doble”, aquello que se afanaba en destruir como pilar ideológico-cultural occidental de dualismos como cuerpo/mente, materia/espíritu, luz/oscuridad, entre otros. Para Sontag, “el último refugio del pensamiento gnóstico (histórica y psicológicamente) son las construcciones esquizofrénicas” (1976:56). En 1947, reflexionado Artaud sobre algunos de los dibujos y diseños que realizó a lo largo de su vida, comentó lo siguiente:

El objetivo de todas las figuras dibujadas y coloreadas era exorcizar la maldición, una diatriba corpórea contra las necesidades morales de la forma espacial, la perspectiva, el valor, el equilibrio y la dimensión, y a través de esta protesta, una condena del mundo psicológico incrustado como un cangrejo en el mundo físico que incuba o sucumbe al afirmar que lo ha formado (Artaud, 1956a:62).

Conclusiones

Artaud deseaba la creación de un nuevo orden, más originario que moderno, más cercano a lo primigenio y las culturas ancestrales, que lo que el progreso y la técnica como correlatos de la razón le estaban dando al mundo y a la humanidad.

En sus últimos escritos la identidad obscena de la carne y las palabras alcanza la culminación del desprecio, sobre todo en la obra que le encargó la radio francesa, *Pour en Finir avec le Jugement de Dieu*, que finalmente fue prohibida la víspera de su retransmisión, en febrero de 1948. (Artaud estaba revisándola cuando murió, un mes más tarde) (Sontag, 1976:58).

Pronto supo que la violencia metafísica (de la ‘crueldad’) estaba dispuesta sobre el cuerpo, el lenguaje y el texto, aunado a lo que el potencial onírico que Freud y los surrealistas habían revelado. Consideraba que estos artistas estaban perdiendo una oportunidad históri-

ca de transformar el mundo, el mundo de la vida del cual formaban parte y bien o mal, ayudaban a moldear. Pero también parece justo decir, que los espectadores no estaban preparados para comprender lo que Artaud quería que se sacudieran de su mente para activar la conciencia con otros contenidos y perspectivas; o tal vez, Artaud no estaba más enfermo (nueve años consecutivos de electroshock en el hospital) que la sociedad en la cual habitó y a la cual se dirigió. “Yo aspiro a otra vida”, dijo en 1927. Sontag considera que:

Todo arte que expresa un descontento radical e intenta perturbar los sentimientos complacientes, se arriesga a verse desarmado, neutralizado, desangrado, de su poder perturbador -mediante la admiración y la total comprensión (aparente), es decir: cobrando importancia. La mayoría de los temas de la obra de Artaud que habían sido exóticos se han convertido, en la última década en tópicos [...] Hoy es un clásico (1976:66).

No obstante, el “Teatro de la Crueldad” difícilmente funcionó salvo en su mente y sus escritos, tampoco logró incitar a la sociedad de su tiempo a renacimiento o despertar alguno, sin embargo, dejó una larga estela de discípulos y teóricos sociales que no han dejado de transmitir lo que Artaud enseñó, de generación en generación. La globalización ha dado cuenta en sus intentos homogeneizadores no sólo pero también –y tal vez principalmente– en el ámbito cultural-lingüístico, de la inmensa diversidad y fragmentariedad en la cual, las cosmovisiones, las formas de concebir a la vida y la muerte, el bien y el mal, entre otras cosas, nos dividimos y multiplicamos los seres humanos. Si al resultado de estas fragmentaciones que rebasan el campo cognitivo y neurocientífico, de estos minúsculos corpúsculos humanos que se resisten a ser englobados en el Uno-solo-mismo, el “Teatro de la Crueldad” encontrará su espacio y su tiempo para vivir una segunda oportunidad y, tal vez, un verdadero desarrollo en el que la naturaleza gregaria del teatro se afirmara e hiciera que las personas se sintieran mejor y más saludables, como ya lo hizo cuando lo probaron algunos de los sucesores de Artaud en un número limitado de audiencias.

Artaud no logró un programa terminado con metodología probada y lista para ser replicada en todas sus fases, pero en racimos, sus ideas y técnicas le han dado al teatro contemporáneo una sacudida que le han permitido ampliar sus posibilidades para decir, reflejar, despertar, presentar, enseñar, denunciar, mostrar, criticar y aliviar muchas dolencias humanas. Artaud es plenamente responsable de las innovaciones teatrales que se identifican con el “Teatro de la Crueldad”. Él ya no está enfermo... nosotros, sufrimos de un mal crónico, degenerativo y terminal que rebasa y comienza antes de las fronteras cartográficas de “lo occidental”.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2007), *Ninfa*, Valencia, Pre-Textos, Valencia.
- Artaud, Antonin (1956), *Oeuvres complètes*, vol. ix, Gallimard, París.
- Artaud, Antonin (1961), *Oeuvres complètes*, vol. ii, Gallimard, París.
- Artaud, Antonin (1965), *Oeuvres*, Gallimard, París.
- Artaud, Antonin (1971), *Oeuvres complètes*, vol. viii, Gallimard, París.
- Artaud, Antonin (1972), “La piedra filosofal”, en *Tres piezas cortas*, Jerzy Grotowski (pról.), Editorial Fundamentos, Madrid.
- Artaud, Antonin (1978a [[[verificar referencia]]]), *Oeuvres complètes*, vol. iii, Gallimard, París.
- Artaud, Antonin (1978b [[[verificar referencia]]]), *Oeuvres complètes*, vol. iv, Gallimard, París.
- Artaud, Antonin (1978c [[[verificar referencia]]]), *Oeuvres complètes*, vol. v, Gallimard, París.
- Artaud, Antonin (1982), *El cine*, Alianza, Madrid.
- Artaud, Antonin (2010), “La Conquista de México”, en *El fin de la conquista*, Enrique Flores (trad.), UNAM, México.
- Artaud, Antonin (2014), *México y Viaje al país de los tarahumaras*, El cuenco de plata, México.
- Artaud, Antonin (2011), “El teatro y la cultura”, en *El teatro y su doble*, [https://www.academia.edu/31079496/Antoinin_Artaud_-_El_Teatro_y_su_Doble], p.8.

- Deleuze, Gilles (2009), “La literatura y la vida”, en *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (2011), “La literatura y la vida”, [http://medicinayarte.com/img/biblioteca_virtual_publica_deleuze_laliteraturaylavida.pdf], pp. 1-7.
- Grotowski, Jerzy (1972), “Prólogo a Artaud”, en *Tres piezas cortas*, Fundamentos, Madrid.
- Morfee, Adrian (2005), *Antonin Artaud's Writing Bodies*, Clarendon Press, Oxford.
- Nietzsche, Friedrich (1968), *The Will to Power*, Vintage Books, Nueva York.
- Pizarnik, Alejandra (1974), “El verbo encarnado”, prólogo a Antonin Artaud, *Textos*, Aquarius, Buenos Aires.
- Sontag, Susan (1976), *Aproximación a Artaud*, Lumen, Barcelona.
- Tzara, Tristán (2005), “François Villon. la existencia como fenómeno”, Enrique Flores (trad.), en “El poeta y su trabajo”, en *Revista de Poesía*, vol. 19, México, pp. 45-54.

Fecha de recepción: 13/06/20
Fecha de aceptación: 29/11/20

El acto analítico y los cuerpos en resistencia

*José Alfredo Moreno Sánchez**

Resumen

El presente artículo plantea la relación existente entre el acto analítico propuesto por el psicoanálisis y los cuerpos en resistencia. Esta conexión establece el abordaje de los procesos de subjetivación en referencia a la potencialidad de un cuerpo provocada por un acto analítico (acto performativo) y sus consecuencias. El acto producido en la experiencia analítica tiene de igual manera efectos políticos en la medida en que aparece en relación con el Otro/otro. Sumado a la propuesta de Jacques Lacan referente al acto analítico, se agrega la noción de Cuerpo sin Órganos planteada por Gilles Deleuze y Félix Guattari, misma que nos brindará nuevas líneas de fuga en relación al cuerpo en resistencia.

Palabras clave: acto analítico, cuerpo, performativo, acto político, Cuerpo sin Órganos.

Abstract

This article presents the relationship between the analytical act proposed by psychoanalysis and the bodies in resistance. This connection establishes the approach of the processes of subjectivation in reference to the potentiality of a body caused by an analytic act (performative act) and its consequences. The act produced in the analytic experience likewise has political effects insofar as it appears in relation to the Other/other. In addition to

* Psicoanalista. Maestría en Psicología Clínica por parte de la Universidad Autónoma de Querétaro, Miembro del Colectivo de Análisis Lacaniano. Correo electrónico: [alfreud31@hotmail.com].

Jacques Lacan's proposal regarding the analytical act, the notion of Body without Organs proposed by Gilles Deleuze and Félix Guattari is added, which will provide us with new lines of flight in relation to the body in resistance.

Keywords: analytical act, body, performative, political act, Body without Organs.

Un cuerpo es habla tal como surge
(Jacques Lacan)

Cuerpo... proviene del sanscrito *garbhas* (embrión); del griego *kar-pós* (fruto, simiente, envoltura); del latín *corpus* (substancia material, el organismo del hombre y de los animales). El cuerpo es un concepto transversal; es el producto más desmontado y vuelto a montar, el más largamente tratado y decantado. Se le ha tratado como si tuviese una esencia o como algo concreto, sin mutaciones. Existe conocimiento respecto del cuerpo desde que se tiene registro histórico. Varios autores han hablado de él desde diferentes disciplinas: la filosofía, la medicina, la literatura, la psicología, la sociología, el psicoanálisis... etc. siendo complicado agotar sus abordajes, por lo que es común encontrar perspectivas que ven el cuerpo como sistema cerrado, ya dado, inmutable, y acabado¹. En su lugar, se podría decir que cada una de estas totalidades es una parte del abordaje del cuerpo.

¹ En la Grecia antigua, mientras para Platón el cuerpo constituía la cárcel del sujeto, para Aristóteles el cuerpo era apreciado como una realidad idéntica con el hombre mismo: es a partir del cuerpo que el hombre entraba en contacto con la interioridad humana, el cual se volvía instrumento que podía ser manipulado y gobernado por el entendimiento y la voluntad. Llegada la Edad Media, el cristianismo en conjunción con los aportes de la cultura griega, aportaron otras consideraciones del cuerpo, esta vez desde un costado teológico. Cuerpo y alma fueron percibidos como constitutivos e intrínsecos de la ontología humana: ambos fueron creados por una fuerza superior y valga mencionar que el cuerpo apareció como el instrumento a partir del cual alguien podía ser corrompido o bien ganar su salvación a partir de su mortificación y llegar a una vida eterna, en donde el alma era liberada del cuerpo cuando llegaba el momento de la muerte. Éstas son sólo algunas muestras de nociones totalitarias de vislumbrar el cuerpo... en determinados territorios se siguen conservando estas ideas respecto del cuerpo.

La época moderna puso énfasis en el cuerpo desde la perspectiva de la materia como objeto de la ciencia física y la extensión como problema físico y metafísico. Descartes, uno de los principales pensadores de la modernidad, nos heredó la división entre cuerpo y alma (que hasta nuestros días continúa vigente en determinados terrenos); es así que Descartes concibió el cuerpo como una entidad llena, siendo la *res extensa* a final de cuentas espacio, y el hecho de que el cuerpo estuviese lleno no era más que la corporeidad de la extensión. El *Discurso del método* concibe el cuerpo como cuerpo-máquina el cual para ser conocido es necesario su división, es decir, fraccionar la materia en tantas partes como sea posible teniendo en cuenta que es pura cantidad situada espacialmente y determinada en forma mecánica; a diferencia de la *res cogitans* (pensamiento), que es independiente y sin ninguna dimensión espacial. La consecuencia de esta manera de concebir al hombre es situarlo en una forma de animal-máquina, es decir, por medio de una mecánica de la *res extensa*.

Las operaciones económicas, políticas y sociales que aparecen desde la modernidad abrieron un nuevo terreno en la concepción del cuerpo humano y sus nuevos posibles usos. El sujeto de la modernidad se encuentra sometido a las técnicas de sujeción y normalización que se aplican principalmente en el cuerpo. Dichas tecnologías, de las que habló Foucault, intervienen y colonizan el cuerpo: gestionan la vida y la muerte. Aparecen en las sociedades como flujos de líneas políticas que apuntan hacia la salud, la seguridad, la higiene y los estilos de vida. Para Foucault el cuerpo no existe tal cual, como un artículo biológico o como un material, ya que posteriormente actúa sobre él, el poder. El cuerpo humano existe en y a través de un sistema político. El cuerpo vivo es el objeto central de la política. “No hay política que no sea una política de los cuerpos” (Foucault, citado por Preciado, 2020). Las formas políticas se encarnan en los cuerpos a través de flujos estratégicos de poder que se sustentan y dirigen por dispositivos de intervención y objetivación de la motricidad, que se hacen eficaces en las organizaciones. Lo cual revela que el cuerpo se regula a partir de los conjuntos normativos de las instituciones. El

objetivo de la acción política es la de producir un cuerpo para ponerlo a trabajar, así como preconstruir las características de su discurso.

Actualmente, las nuevas formas de control, basadas en un capitalismo voraz que fagocita todo (semicapitalismo, de acuerdo a Franco “Bifo” Berardi [2020]), apuntan al desvanecimiento de las demarcaciones entre la vida y la muerte que ha implicado el silenciamiento del cuerpo. El cuerpo cosificado se torna una mercancía más, la cual en cualquier momento puede ser desechada. Al respecto, Achille Mbembe identifica una política de la muerte en sus relaciones de producción y poder. Este autor indica que los regímenes políticos contemporáneos obedecen al esquema: “hacer morir y dejar vivir”. Una de las condiciones que marca al cuerpo en la necropolítica es que el cuerpo pierde sus derechos, así como también su estatus político. La búsqueda de dominación absoluta por parte del capitalismo, implica una alienación desde el nacimiento y una muerte en el terreno de lo social.

El cuerpo es construido por discursos para los cuales hace sentido. Las concepciones del cuerpo no se restringen a sus construcciones ontogenéticas (como lo ha propuesto la modernidad y sus antecesores), ni hay siquiera una sola manera de construirla. Es allí, al intentar abordarlo, en donde el cuerpo queda obstruido, pretendiendo definirlo y sujetándolo a partir de coordenadas definidas. El cuerpo tiene una lógica del devenir, en donde nada se encuentra estático; y por el contrario, todo se encuentra en movimiento. En un extracto que Deleuze realiza de Nietzsche, retoma lo siguiente: “En una palabra: de lo que quizá se trata en toda la evolución del espíritu es del *cuerpo*: es la historia deviniendo sensible...” (Deleuze, 2000:71). No es posible pensar el cuerpo en términos de totalidades.

¿Qué puede decir el psicoanálisis respecto de esto? ¿Qué puede aportar la práctica analítica respecto de los cuerpos en análisis en relación a un capitalismo que los cosifica y los desecha? ¿Qué relación hay entre la práctica analítica, en particular con la noción de acto; con otras posturas cercanas al mismo, en específico con los actos de habla de Austin y Felman, y por otra parte con el Cuerpo sin Órganos de Deleuze?

Cuerpo y psicoanálisis: Lacan, Austin, Felman y el escándalo del cuerpo en el diván

A finales del siglo XIX y principios del XX, Freud [[[no está en la bibliografía]]] concibió el psicoanálisis a partir de escuchar, leer y observar de un cuerpo singular². Puso el acento en prestar oído a cada caso como si fuese el primero; condición que es fundamental en el método de la práctica analítica. Se dio cuenta de que el cuerpo habla, que está atravesado por el deseo, y que la experiencia analítica es una semiótica que no sólo es la de los signos sino la del cuerpo hablante, cuerpo erotizado que es hablado por el lenguaje.³ Freud realizó una ruptura epistemológica, una *desterritorialización*⁴ la cual se sustrae del lenguaje del positivismo del siglo XIX. Hizo hincapié en el cuerpo afectado por el lenguaje (las representaciones⁵). Las propuestas realizadas por Freud fueron en su momento un golpe que sacudió y revolucionó a Occidente; sin embargo, a partir de la aparición de nuevas interrogantes y proposiciones que llegaron desde la lingüística estructural y los planteamientos llevados a cabo por De Saussure [[[no está en la bibliografía]]], en particular de su teoría del signo

² Freud realizó la lectura de los síntomas como escritura depositada en el cuerpo de la histórica, los cuales producían líneas de fragmentación que no seguían la anatomía médica.

³ El lenguaje es corporal, así como también el cuerpo humano es un cuerpo hablante, que queda tomado por los actos de habla que produce y que otros producen en él.

⁴ La *desterritorialización* consistirá en un intento de recomposición de un territorio empeñado en un proceso de *reterritorialización*. La territorialización es sinónimo de apropiación, encerrada en sí misma. El territorio puede desterritorializarse, esto es, abrirse y emprender líneas de fuga, incluso desmoronarse y destruirse.

⁵ Es importante estar advertidos en la no equivalencia entre la representación freudiana y el significante lacaniano. En Freud encontramos que “el referente es entonces el cimiento de la representación, lo que le da su consistencia... mantiene una concepción clásica donde la representación es sólo (y siempre!) uno de los polos del díptico que liga bi-unívocamente, con más o menos veracidad, rectitud, los ‘objetos’ del mundo” (Le Gaufey, 2006: p. 110). Del lado del significante, tenemos que una de las características que conlleva el significante planteado por Lacan es que no existe correspondencia unívoca entre significante y significado. Ambos caminos traen consecuencias a la práctica analítica. Este término de representación resulta problemático y es puesto en evidencia a partir de que Lacan introduce el significante en el terreno del psicoanálisis. Posteriormente, Lacan volverá a realizar un viraje hacia el signo, el cual señala en la época de los setenta y que hará evidente en *Radiofonía*.

lingüístico, fue necesario (y aún lo es) replantear las formulaciones freudianas.

Es hasta la llegada de Jacques Lacan, quien a partir de las propuestas freudianas y la teoría de Ferdinand de Saussure realizó una subversión del signo de este último para sacar consecuencias que impactaron no sólo a la práctica analítica, sino a otras disciplinas que tienen sus miras puestas tanto en la subjetividad como en el lenguaje. Ya no se hablará de representaciones más que para hacer referencia a Freud. Lacan hará una ruptura en el esquema saussureano del signo en donde *significante* y *significado* se corresponden, para abrir paso a una arbitrariedad del signo en donde el *significante* cobra una relevancia sobre el *significado*, sobre todo en los primeros trabajos de Lacan. Es fundamental hacer referencia, al menos de una manera rápida, a las diferencias entre Saussure y Lacan, ya que es a partir de las nociones de *signo* y *significante* abordadas por Lacan, que se puede hablar de acto analítico. Y desde allí poder encontrar puntos de encuentro con los actos de habla propuestos por Austin (1982) (y retomados por Shoshana Felman).

John L. Austin, en su libro *Como hacer cosas con palabras* (publicado en 1962, póstumamente a la muerte del autor), que compila las conferencias de 1955, propone la teoría de los actos de habla en los cuales trabajó varias décadas. Austin realizó una crítica a aquellos filósofos que trabajaron el lenguaje y que solo pusieron interés en los enunciados de una manera descriptiva. Propuso dos tipos de enunciados: los *constatativos* y los *performativos*.⁶ Los primeros (constatativos) sirven para describir determinadas cosas, son enunciados de comprobación (por lo cual pueden ser considerados de falsos o verdaderos); los segundos, no describen nada, sino que producen algo... hacen acto (en este sentido, los enunciados performativos no pueden ser considerados falsos o verdaderos, sino afortunados o desafortunados; satisfactorios o insatisfactorios): “No existe enunciación performativa que no sea acto” (Felman, 2012:59).

⁶ La traducción de Paidós de la palabra *performative* (Genaro Carrió y Eduardo Rabossi) habla de actos *realizativos*. El presente trabajo optará por la traducción de Rebeca González que hace de Shoshana Felman y que utiliza la palabra *performativo*.

Uno de los puntos de encuentro entre los actos de habla y la práctica analítica es el hecho de que *hablar es un acto corporal*. Es desde el cuerpo que se emiten estos actos,⁷ ya que no existe habla que no se sostenga en un cuerpo, porque para realizarlo es necesario incluso la existencia anterior del cuerpo como condición de dicho acto: sin cuerpo no hay acto de habla. El acto de habla es un hecho que se genera en tiempo presente en el cuerpo, es lo que el cuerpo efectúa. Aparece entonces el cuerpo en su potencialidad con sus múltiples posibilidades, haciendo trayectoria singular en el acto de habla. Esto a su vez abre la posibilidad a nuevos caminos que anteriormente no se encontraban a la vista.

El acto analítico es un acto de lenguaje, es un acto de habla con propiedades singulares. Acto que toca lo performativo en su manifestación lingüística. Una enunciación⁸ es performativa por denominar el acto ejecutado: el acto se identifica entonces con la enunciación del acto, y en este sentido tiene efectos en quien lo profiere.

Shoshana Felman señala: “Tanto el acto psicoanalítico como el performativo son efectos del lenguaje” (Felman, 2012:67). Por su parte, quien se encuentra en el diván habla... allí aparece lo erótico. No hay erótica que no esté ligada al cuerpo y al lenguaje. En la dimensión del lenguaje aparece en juego un goce, mismo que vincula al sujeto con sus pasiones. El cuerpo hablante anuda lo erótico en tanto inseparable del cuerpo, y el lenguaje se revela entonces como un campo de goce.⁹ En ese hablar lingüístico se hace presente lo

⁷ A pesar de hablar de dos categorías y proposiciones distintas (acto de habla, acto analítico), queda claro que tanto el acto de habla como el acto analítico tienen características y puntos de encuentro que de alguna manera hacen posible discurrir de ambos, no siendo lo mismo, pero sí en la posibilidad de puntualizar estas coordenadas que comparten ambas nociones a manera de pliegues. Es fundamental hacer mención que un acto analítico tiene un costado de performativo.

⁸ Es fundamental referir que la enunciación desborda al enunciado, así como también el hecho de que en ocasiones una enunciación es sin palabras y aun así es lingüístico.

⁹ El cuerpo hablante es escandaloso precisamente en la medida en que su actuación está ligada con el goce. El goce aparece en la articulación entre el cuerpo y el lenguaje. Es necesario tener en cuenta que algo fundamental en la erótica del habla es que es polifónica... algo que los poetas conocen bien: “La poesía, eso hace algo. He remarcado por otra parte, al pasar, por haberme interesado un poco estos últimos tiempos en ese canto de la poesía, que

erótico como en lo erótico se hace presente lo lingüístico. No hay cuerpo sin lenguaje ni lenguaje sin cuerpo. Allí aparece el escándalo del cuerpo que habla: el cuerpo hablante es un cuerpo que goza.

Tanto el acto analítico como el acto de habla se encuentran dirigidos a alguien, a Otro:¹⁰ en ese dirigirse a alguien se tiene una posición subjetiva frente a este Otro. El acto promueve movimientos, que llevan a la caída del Otro. A romper las ataduras y la prisión que lo ata a este Otro, con mayúscula.¹¹ Un acto analítico apunta a dejar de ser prisioneros del gran Otro. El acto, por lo tanto, tiene una dirección: el Otro. Al realizarse la caída del Otro a partir de un acto, el sujeto queda colocado en coordenadas diferentes y situado de manera distinta ante sus semejantes, es decir, ante otros.

¿Qué sucede cuando alguien solicita un análisis? El analista es convocado y aparece un discurso que va dirigido a su persona, discurso que abre la posibilidad de catapultarse a otros terrenos, hacia formas desconocidas. En una práctica analítica se sabe el punto desde el cual se comienza mas no se conoce el punto al que se ha de llegar, al menos de antemano o prefabricado.¹² Ese primer encuentro entre analista y analizante es ya un movimiento que puede llevar a quien dirige la demanda, al analista, a nuevos terrenos.

se han ocupado bien poco de lo que ‘eso hace’ y a quién, y especialmente –¿por qué no?– a los poetas. Quizás, preguntárselo sería una forma de introducción a lo que hay de acto en la poesía”. (Lacan, 1967-1968, Seminario 15: Sesión del 15 de noviembre de 1967)

¹⁰ Desde sus primeros seminarios Lacan mencionará que el Otro debe en primer lugar ser considerado un lugar, el lugar en el cual está constituida la palabra.

¹¹ En el texto *Prisioneros del gran Otro*, Allouch mencionará: “El gran Relato (el del gran Otro) cada vez no es más que uno, y pretende ser Verdad. Un gran Relato es una versión en la que uno se detiene, a la que uno se aferra, un punto de estasis” (Allouch, 2013:29). Nos aferramos al Otro en la medida en que se mantiene una determinada existencia.

¹² Por lo regular las disciplinas provenientes del positivismo tienden a tener objetivos precisos hacia donde se quiere llegar; en donde por lo común las pasiones son dejadas de lado para dar paso a un modelo conductual de hombre prediseñado por el capitalismo (semicapitalismo) para sus fines. Un ejemplo de esto en la actualidad son las ciencias de la conducta que buscan el modelaje de las mismas; así como dentro del terreno médico, la nueva psiquiatría que emerge aproximadamente en la segunda mitad del siglo xx y que busca la normalización de la conducta a partir de la ingesta de medicamentos (modelo químico).

En el terreno de la práctica analítica surgen cosas que el hablante desconoce; el lenguaje sobrepasa al sujeto en el ejercicio de la asociación libre, las cuales se van enlazando y profiriendo en el discurso del proceso del análisis. Quienes ingresan a un análisis pueden estar en la búsqueda de recuperar un saber... terreno bastante cuestionado ahora, sobre todo a partir de las propuestas de Lacan que aparecen cuando introduce la topología (y en particular el nudo borromeo), aunado a los planteamientos realizados por Deleuze y Guattari (entre otros), ya que más que encontrar algo ya preestablecido, habrá que apuntar hacia la construcción de algo nuevo, que no estaba de antemano: en el decir se producen cosas nuevas, distintas, que no estaban antes. El lenguaje dice más de lo que se plantea en la demanda.

Otra cosa en común es que tanto el acto analítico como los actos de habla dejan huellas en alguien (al menos en quien profiere el acto). Sin embargo, para que se pueda dar esta condición, es necesario que exista el lenguaje. No existe acto sin que exista una inscripción lingüística. El acto mismo es una forma de inscripción. Ya que el acto es una escritura, el cual puede llegar a ser leído en determinado contexto y determinadas circunstancias. Desde la práctica analítica el acto es una escritura¹³ en el real.¹⁴ Esto implica que quien realiza un acto no vuelve a ser el mismo luego de que se lleva a cabo. El acto pro-mueve a una destitución subjetiva¹⁵ y una manera diferente de escritura en la subjetividad de quien emite dicho acto: algo se desanuda y se anuda de manera diferente.

Mientras la teoría de Austin apunta a los actos de habla (performativos), la práctica analítica pone énfasis en el habla que aparece

¹³ “Hay varios modos de enunciar el sentido, que se relacionan todos con el REAL del que responde” (Lacan, 1975, Seminario 22: Sesión del 21 de enero de 1975).

¹⁴ Se opta por utilizar la nominación en castellano de RSI como: EL REAL, EL SIMBÓLICO, EL IMAGINARIO, siendo consecuentes con el pasaje de lenguas realizado por la ELP (École Lacanienne de Psychanalyse). De igual manera en la revista artefacto número 3, se hace el señalamiento de que Lacan al referirse a su ternario RSI no utiliza la neutralidad del “LO”.

¹⁵ La destitución subjetiva no es forclusión del sujeto.

en la sesión analítica¹⁶ (tanto acting out como pasaje al acto¹⁷), éstos vistos como efectos del lenguaje, o efectos del significante:

[...] el acto es un hecho significante; de esto hemos partido cuando comenzamos a balbucear alrededor del tema, un hecho significante por donde se ubica el retorno del efecto llamado efecto de sujeto que se produce por la palabra, en el lenguaje por supuesto (Lacan, 1967-1968, Seminario 15: Sesión del 20 de marzo de 1968).

El acto analítico es una producción del cuerpo hablante; de ese cuerpo que hace nudo en el diván, y que como condición tiene el de colocar una demanda al analista. Demanda por cierto singular. Lacan mencionaba que el cuerpo es habla, el lenguaje es siempre corporal y el cuerpo es siempre un cuerpo hablante. Cuando alguien ingresa a análisis, habla, dice cosas que le suceden, se da cuenta de que algo cojea en su vida:

[...] para introducir al acto psicoanalítico, remarcaremos que, en la teoría psicoanalítica se habla. Por otra parte no estamos todavía en condiciones de especificar este acto de una manera tal que podamos de alguna manera poner su límite con eso que se llama en términos generales, y a fe mía, usual en esta teoría analítica: la acción (Lacan, 1967-1968, Seminario 15: Sesión del 15 de noviembre de 1967).

El acto analítico (y el acto de habla) destruyen de antemano la dicotomía heredada desde la modernidad por Descartes de mente y cuerpo; de materia y de lenguaje. El cuerpo en el acto no es separable del lenguaje, así como tampoco es reductible a éste. El acto de habla pone en juego el cuerpo y sus articulaciones con el lenguaje (cuestionando su dislocación entre ellos). No es posible hablar de un

¹⁶ Es importante hacer mención que para que pueda realizarse un análisis tiene que aparecer la efectucción de la transferencia: ya que en el comienzo del psicoanálisis está la transferencia. De igual forma señalar que la transferencia se encuentra organizada por la figura del Sujeto supuesto Saber (SsS), así como el hecho de que éste es el elemento principal a partir del cual se articula lo que ocurre con la transferencia.

¹⁷ Tanto *acting-out* como pasaje al acto son gamas del acto.

cuerpo sin lenguaje y de un lenguaje sin cuerpo. Ésta no separación implica una “unidad” singular que se consigue a partir del estallido de átomos semánticos. El cuerpo aparece entonces como agente de explosiones semánticas en el acto de habla.

El cuerpo hablante se muestra escandaloso en la medida en que esta explosión coloca su actuación en otro plano y tiene consecuencias (para el propio cuerpo y para otros). El acto de habla (o acto analítico) es un acto performativo, y uno de los espacios en donde puede detonarse dicho acto, se da como resultado de una práctica analítica. De un acto analítico no se pueden saber sus consecuencias, no hay algo de antemano que pueda predecir hacia dónde ha de llevar dicho acto, no puede saber lo que hace. El sujeto no se encuentra en su acto, aparece una destitución subjetiva, pero se puede tener en cuenta que el acto subvierte algo de lo que estaba establecido anteriormente en la vida del sujeto; así como también de que a partir de este acto aparece un nuevo sujeto. El acto analítico subvierte el saber, al menos el que se encontraba instaurado.

El saber del inconsciente (*unbewusst/une-bevue*¹⁸) es la separación radical de los límites entre lo constativo y lo performativo; al existir la disolución de estas barreras, existe la posibilidad de aparición del acto performativo. Este acto conlleva en sí, un saber que sólo concierne al sujeto y radica en que en la medida en que los significantes se enlacen entre sí a través de la libre asociación, y puedan hacer signo: he allí el saber del inconsciente. De igual manera, una de las características de esta forma de funcionar es la indecibilidad, de su constante intromisión, de algo que persiste. El acto analítico no sólo subvierte el saber, sino que es a partir de esta ruptura de donde procede su potencia performativa: es el propio saber el que no puede saberse a sí mismo lo que en el sujeto hablante actúa. En esta indecibilidad está ubicado la potencialidad del performativo, es decir, los actos de habla en los cuales el lenguaje opera en el real.

¹⁸ Lacan en su seminario *El fracaso del Un-desliz es el amor* de 1976/1977, en su primera sesión, desplaza el inconsciente propuesto por Freud (*unbewusst*), para colocarse en el terreno del Un-desliz (*une-bevue*); es decir, en el terreno del lenguaje (de *lalangue*).

Un acto puede ser fallido, aunque esta posibilidad no lo nulifica y el decir nunca falla en el hacer. En otras palabras, se dirá que allí existe algo que se concreta o bien que está en posibilidad de hacerlo.

El acto producido tiene la cualidad de ser único e irrepetible, la singularidad se vislumbra en su aparición. Al ser de esta naturaleza, no puede realizarse sino en circunstancias particulares (como lo puede ser el terreno de la práctica analítica). Al ser único, el acto sólo se presenta una vez; por consiguiente, tiene coordenadas particulares, que implica que la fecha y el lugar también se den de manera particular. El acto no tiene valor de describir ni de prescribir (como bien pudiese ser la práctica médica, entre otras muchas), sino el valor de realización. Esta cualidad performativa es lo que permite hacer acontecimiento, acto e historia.

Tanto los actos de habla como los actos analíticos no se encuentran atravesados por la razón, esto implica que la subjetividad quede situada desde otra posición; sin duda alguna, es necesario tener esto en cuenta dentro de lo que a la práctica analítica se refiere.

Hasta este punto surgen algunas interrogantes que tal vez no puedan ser dilucidadas aquí, pero que permiten abrir la posibilidad a otras respuestas: ¿qué clase de saber y de hacer se encuentra incluido cuando el cuerpo hablante hace algo? ¿Cómo se toma eso? Evidentemente, al pie de la letra. ¿Qué sucede cuando un enunciado se vuelve acto?, ¿de qué manera aparece esta transformación?

El acto analítico es un acto político: el cuerpo en el diván

El acto analítico no aparece como algo concebido desde el terreno de la razón, sino que produce movimientos subjetivos; este acto provocará que el sujeto se inscriba de una manera distinta en su cotidiano vivir. Con el acto se tiene un comienzo de algo que anteriormente no existía: “Un acto, está ligado a la determinación del comienzo, y muy especialmente allí donde hay necesidad de hacer uno precisamente porque no lo hay... Un acto sería creador y eso sería solo el comienzo” (Lacan, 1967-1968. Seminario 15: Sesión del 10 de enero de 1968). Sin acto no existiría un principio.

El acto se define por un corte que implica un pasaje; esto es, que después de ese acto hay algo que no tiene retorno, y a partir de ese corte puede nombrarse algo: el acto instauro algo. Cuando alguien realiza un acto (en este caso, el demandante de un análisis), sobreviene un eclipsamiento del saber establecido ubicado en un supuesto, que da pie a un movimiento subjetivo, que arroja al sujeto en otro punto distintivo del cual estaba parado. El saber devenido en ese momento escapa a las coordenadas de un saber constituido y de todo sistema hermético: “El acto psicoanalítico designa una forma, una envoltura, una estructura tal que de algún modo suspende todo lo que está instituido hasta ahora, formulado, producido como estatuto” (Lacan, 1967-1968. Seminario 15: Sesión del 6 de diciembre de 1967). Un acto tiene consecuencias como tal y por lo tanto tiene su propia dimensión en un decir: el acto dice algo.

El acto psicoanalítico, si es que es un acto, y de eso hemos partido desde el año pasado, es algo que nos plantea la cuestión de articularlo, de decirlo, lo que es legítimo, y yendo más lejos, lo que implica consecuencias de acto en tanto que el acto mismo es por su propia dimensión un decir. El acto dice algo, de eso hemos partido (Lacan, 1967-1968. Seminario 15: Sesión del 17 de enero de 1968).

¿Dónde comienza un acto? Si se habla de acto analítico se estará tentado a referir un acto como resultado de dicha práctica... sin embargo, ¿es allí donde se gesta el acto? O bien, ¿el acto ha comenzado en otro lugar y es en el análisis donde cobra consistencia? Estas y otras preguntas surgen a la hora de abordar la gestación de un acto. Sin embargo, es fundamental referir que en el inicio del acto (del acto analítico y bien pudiese mencionar también los actos de habla) existe algo de la naturaleza del significante que aparece y produce una consecuencia.

[...] no hay ninguna acción que no se presente con una punta significativa de entrada y antes que nada, que su punta significativa es lo que caracteriza al acto y que su eficiencia como acto no tiene nada que ver

con la eficacia de un hacer, algo que linda con esa punta significante, se puede empezar a hablar de acto simplemente sin perder de vista, es bastante curioso que sea un psicoanalista el que pueda poner por primera vez este acento, sobre este tema del acto (Lacan, 1967-1968. Seminario 15: Sesión del 10 de enero).

Dicho acto no puede decirse que tiene enteramente dueño, ya que proviene del terreno del significante, de aquí la importancia del tercero en análisis, es decir, del Otro, con mayúscula, y del otro, con minúscula, del semejante: la subjetividad se da siempre en relación (a dispositivos, diagramas, enunciados, sujetos, etc.). “El acto psicoanalítico pues, tal como se presenta, porque introduce otra dimensión de ese acto que no actúa por sí mismo, si se puede decir, puede permitirnos aportar alguna luz sobre lo que hay del otro” (Lacan, 1967-1968. Seminario 15: Sesión del 20 de marzo de 1968). Un acto no es individual ni está aislado, sino que aparece en el *entre* y para un determinado público. El acto es trans-individual, esto es, que es impensable la realización de un acto de manera solitaria; allí aparecen más personas.¹⁹

Sin duda, un acto se dirige a un tercero, al igual como en el ejercicio de la política (entendiendo ésta en su más amplio sentido); pero ¿Cómo es que se puede enlazar el acto analítico con el término de *política*? ¿En qué punto estas dos categorías cobran importancia como espacios de resistencia? El hombre es un animal político, refería Aristóteles, situándolo por la especificidad de sus actos. Esto implica que se encuentra en relación con lo social, y que se diferencia de los animales a partir de crear sociedades y organizar su vida en ciudades.²⁰

Para los fines convenientes se tendrá que tener en cuenta a dos autores, que han analizado la política desde sus respectivos tiempos y circunstancias. El primero, Jon Beasley-Murray, autor de nuestra contemporaneidad que habrá de dar la apertura a este análisis, y en

¹⁹ No siempre las personas que aparecen en un acto se encuentran de manera física o tienen que estar necesariamente presentes.

²⁰ Aristóteles mencionará que quienes son incapaces de vivir en sociedades, o por su naturaleza no la requieren, son o animales o dioses.

segundo momento, a Hannah Arendt (2009) a principios del siglo pasado.

En una entrevista realizada a Jon Beasley-Murray el 11 de octubre del 2017 por Amador Fernández-Savater, Murray hace referencia en que la política “no tiene tanto que ver con la ideología, como con la disposición de los cuerpos, su organización y potencias” (Beasley-Murray, 2017). La posición de Murray, siguiendo a Deleuze, se dirige a una política que se relaciona con las potencialidades que el cuerpo posee en la medida que afecta y es afectado. Más adelante en la entrevista mencionará que:

[...] debemos pensar la política, no tanto como la misión de educar a los demás y explicarles cómo son las cosas, sino como el arte de facilitar encuentros [...] De construir otras formas de sincronizar y orquestrar cuerpos y ritmos; otras lógicas prácticas encarnadas. (Beasley-Murray, 2017).

Sin embargo, ¿de qué manera el lenguaje aparece en la propuesta del autor? Para Beasley-Murray el lenguaje es cuerpo; allí en donde alguien habla, existe una potencia propiamente del lenguaje.

Para Hanna Arendt la política tiene lugar porque el cuerpo se encuentra presente; es decir, cuando alguien aparece para otros: “estar entre hombres”.²¹ No de una manera mecánica, sino que además el lenguaje cobra una función fundamental ya que debe ser registrado por otros y por lo tanto escuchado por otros. Desde la cuestión corporal, somos sujetos para otros, que se hacen presentes, de tal manera en la cual no es posible tener el control; esto es, que desde lo corporal el sujeto se halla en un encuentro con otros, a quienes no puede anticipar ni controlar. Alguien existe en tanto que cuerpo, no sólo para sí, e incluso en primera instancia no para sí mismo, sino en el encuentro con otros. De esta manera el cuerpo queda afectado tanto por el Otro con mayúscula, como por el semejante (el otro).²²

²¹ Esta idea es tomada por Hanna Arendt del pensamiento romano.

²² Valga hacer el comentario en el hecho de que cuando alguien decide empezar un análisis, nunca entra solo. Sino que lleva con él infinidad de personas. Esto se demuestra

El cuerpo nunca opera en solitario.²³ Esto implica que un acto (político) emerge en el *entre*. Si tomamos la reflexión de Aristóteles de que el hombre es un animal político, y por otro lado que la política se hace presente cuando alguien entra en contacto con otros (como lo refiere Hanna Arendt y Beasley-Murray), se puede ir perfilando el hecho de que el sujeto nunca deja de ser político, y por lo tanto de que a través de él muchos otros hablan. Esto implicaría que la posición que alguien tiene hacia con los otros, tiene al menos un costado político (se esté o no advertido de ello).

Retornemos de nuevo a la práctica analítica para articular el hecho de que el acto analítico (el acto que se produce desde el diván²⁴) es un acto político y por lo tanto un acto de resistencia. Resistencia en el sentido en que el resultado de dicho acto sea la caída de ese gran Otro, con mayúscula; que alguien pueda dejar de ser cautivo del Otro. De esta manera, el sujeto queda situado en coordenadas diferentes a las que tenía anteriormente y su relación con el semejante queda también tocada (si no con todos, sí con algunos cuantos, al menos en el sistema de relaciones en el cual aparece dicho acto). El acto analítico es un espacio de resistencia, ¿en qué radica dicha resistencia? En que alguien deje de ser cautivo del gran Otro, que pueda liberarse de las ataduras que lo ligan a ese Otro, y en el cual pueda realizar movimientos en su vida cotidiana que le permitan dirigirse de manera distinta a como lo venía realizando antes de dicho acto... el sujeto ya no es el mismo. Incluso surge una resistencia referente a los significantes sobre el cuerpo. La decisión de ingresar a análisis es también un acto político. Quien ingresa a aná-

en el hecho de que cuando alguien comienza a hablar en el diván, no solamente habla de sí... incluso en ocasiones no aparece esta parte, sino que en el decir del hablante se hacen presentes otros.

²³ Aun cuando alguien realiza determinada acción que pudiese concebirse en solitario, aparecen contornos, en ocasiones indeterminados, que cuestionan la individualidad de un sujeto.

²⁴ Que un acto se produzca desde (y no en) una sesión de análisis, no implica que tenga que circunscribirse al consultorio del analista, ni que deje de tener impacto fuera del mismo. De igual forma, un acto *desde* el diván puede materializarse como tal (como acto) en otro terreno.

lisis, lleva consigo la injerencia del Otro, por lo que el surgimiento de un acto en análisis permite realizar movimientos subjetivos que posicionen de manera distinta al sujeto del Otro, con mayúscula, y del semejante: de allí su consecuencia política.

El cuerpo del que habla el psicoanálisis ¿es el cuerpo tal y como se le ha concebido en la época moderna, es decir, el cuerpo como lo llega a conceptualizar la medicina? ¿Existe otra manera de bordear al cuerpo? Sin duda a la primera interrogante nos habremos de decantar por negar que el cuerpo que se presenta en el diván sea el cuerpo del que hablan los médicos. Por lo que es necesario abordar el cuerpo desde otro terreno y para ello nos serviremos del pensamiento de Deleuze y de Guattari, particularmente su noción de Cuerpo sin Órganos.

Cuerpo sin Órganos y acto analítico

*... jamás el cuerpo es un organismo,
los organismos son los enemigos del cuerpo*
Antonin Artaud

Queda aún por abordar la noción de *cuerpo* brindada por Deleuze y que permite desde un costado sostener, a manera de nudo, la relación entre cuerpo, acto analítico, Otro y política para, a partir de ese punto, tomar partido para realizar un borde respecto de los cuerpos y la resistencia.²⁵

Los años setenta fueron para Lacan un momento fundamental para realizar el viraje de múltiples de sus propuestas. Fue en esa década en la cual aparece el libro *El antiedipo*, escrito por Deleuze y Guattari²⁶, libro que trajo como consecuencia un planteamiento de

²⁵ En relación al otro/Otro.

²⁶ Es necesario recordar que Guattari fue psicoanalista, filósofo y tenía un pie en la literatura: “Nací con la enseñanza de Lacan, me psicoanalicé con Lacan, hice mi formación de psicoanalista en la Escuela Freudiana...” (Guattari, 1998:54).

la subjetividad totalmente nuevo,²⁷ así como puntualizaciones hacia el psicoanálisis que sin duda le conllevaron movimientos transversales. Es común encontrar en los seminarios de Lacan diálogos, tal vez no explícitos, en donde habla con una serie de interlocutores y desde donde también surgen cosas nuevas. Es posible que desde allí se produjera este tipo de cosas a manera de reacción y de respuestas a las propuestas de Deleuze y Guattari.²⁸ Es así como también desde aquí, nos permitimos hacer el abordaje que en particular Deleuze realiza del cuerpo (del Cuerpo sin Órganos).

Cuando Deleuze y Guattari realizan la lectura de la obra de Spinoza, recomponen un cuerpo de intensidades y de pasiones. Cuerpo intensivo, que acorde a los tipos de vibraciones que repercutan en él, acrecentará o reducirá su potencia. Hay vibraciones que resuenan y que corresponden a la propia composición corporal y otras ondas que pertenecen al plano de las relaciones con otro cuerpo u otros cuerpos; así como también es preciso tener en cuenta que un cuerpo afecta y es afectado: afecta de una manera activa sobre otros cuerpos y es afectado de manera pasiva cuando otros cuerpos lo hacen sobre el propio cuerpo. Es la capacidad de moverse y de mover a otros cuerpos.

Spinoza, en el siglo xvii, se cuestiona respecto de las potencialidades a las que un cuerpo puede llegar, mencionando que:

²⁷ La crítica de Deleuze y Guattari, hacia el psicoanálisis, y en particular al Edipo planteado por Freud, permite vislumbrar la subjetividad no desde un aparato psíquico que aún mantiene las posiciones dicotómicas, sino que lo revierte. Por su parte, Lacan había hecho su parte respecto de esto mismo y en la misma época de los setenta propone el nudo borromeo. Si bien ya desde 1953 SIR (Simbólico, Imaginario y Real) se encontraban tanto en los escritos como en los seminarios de Lacan, no es sino hasta que aparece en relación con el nudo borromeo que cobra una nueva consistencia.

²⁸ Lacan tenía un estilo de abordar las cosas en sus seminarios, como él mismo lo menciona, “a medio decir”, y era común que tomara nociones de otros autores en ocasiones sin mencionar de manera explícita de dónde provenía lo que decía. Uno de los ejemplos lo da Gerard Haddad en su libro *El día en que Lacan me adoptó* [[[No viene en la bibliografía]], en donde el autor relata la experiencia de que escucha a Lacan dirigirse a alguien a quien hace el señalamiento de que no tendría que hablarse absolutamente nada respecto del libro *El antiedipo*; situación que nos habla de que Lacan estaba al pendiente de la producción realizada por Deleuze y Guattari.

Nadie, en efecto, ha determinado por ahora qué puede el cuerpo, esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia qué puede hacer el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué no puede a menos que sea determinado por el alma. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo con tal precisión que haya podido explicar todas sus funciones (Spinoza, 2000:129).

En palabras de Deleuze, el filósofo holandés nos comparte que el cuerpo supera el conocimiento que de él se tiene (Deleuze, 2001: p. 28). Para Deleuze, el cuerpo debe encontrar su potencia en la acción; es así que la relación de los cuerpos acrecienta la potencia activa, a diferencia de la ruptura de dichas relaciones. Deleuze apunta al encuentro de cuerpos... a la relación con otros cuerpos. En esta relación el asunto reside principalmente en la manera en cómo el cuerpo obtiene su potencia: en actividad. El interés que localiza Deleuze en sus formulaciones es un interés político, es decir, en relación con el encuentro de cuerpos ya que los cuerpos no sólo son lugares de existencia, sino potencialidades de relaciones.

Si nacemos como cuerpos a los cuales se nos inoculan flujos de afecciones y a los cuales estaremos sometidos, “el conjunto de los procedimientos de control social contribuye a este sometimiento semiótico que culmina en las técnicas contables, bancarias, jurídicas y evaluativas” (Guattari, 2004:26).²⁹ La definición amplia de subjetividad considera como casos particulares de individuación los momentos en que la subjetividad se reconoce como cuerpo, o como parte de un cuerpo, o bien en un sistema de referencia corporal colectiva. Es así que es necesario explotar las potencialidades corporales. Es esencial realizar actos que produzcan multiplicidades de posibilidades. Desde allí, el espacio de la práctica analítica aparece como una posibilidad de que algo de esta índole pueda suscitarse, un espacio en el cual el encuentro entre analista y analizante llegue a producir actos en donde las potencialidades puedan multiplicarse.

²⁹ Desde el terreno de Lacan, estos flujos bien pueden ocupar el lugar del Otro del cual la práctica analítica busca su caída.

El cuerpo que nos muestra Deleuze de interés político y constituido por fuerzas e intensidades se manifiesta como un campo de batalla. Es en el cuerpo en donde en estos días se disputan las batallas sociales y políticas... ese cuerpo que arma un escándalo cuando rompe la barrera de las limitaciones, del desconocimiento. La magnitud política del cuerpo se sustenta en la potencialidad, en su capacidad de escaparse de cualquier encapsulamiento. El capitalismo con sus tentáculos semánticos normativos intenta cuadrangular el cuerpo, controlarlo; sin embargo, el cuerpo siempre tendrá la posibilidad de encontrar huecos por donde pueda generar líneas de fuga.

Es en el libro *La lógica del sentido*, en donde Deleuze comienza a plantear la noción de Cuerpo sin Órganos (CsO), al realizar una contraposición entre Lewis Carroll y Antonin Artaud. Este último mencionará respecto del cuerpo que “ya no hay superficies”, dejando de lado las nociones tradicionales del cuerpo y por ende abordando el cuerpo desde otra perspectiva; desde Artaud ya no puede pensarse el cuerpo con la dualidad adentro/afuera. La piel que hace superficie, ya no es un límite sino que es pura apertura, ha perdido su firmeza que hace de barrera, que hace límite, para dar paso a la experiencia corporal como mezcla de cuerpos, choques, vínculos, encuentros, cruces, penetraciones de un cuerpo con otros(s). Es con Artaud que Deleuze encuentra una conexión con su pensamiento. Artaud, en su libro *Van Gogh: el suicidado de la sociedad y para acabar de una vez con el juicio de Dios*, menciona que:

no existe nada más inútil que un órgano.

Cuando le haya dado un cuerpo sin órganos

entonces lo habrá liberado de todos sus automatismos

y devuelto a su verdadera libertad (Artaud, 1977:99).

Lo de Artaud no es un posicionamiento contra los órganos, sino que deja ver un debate en relación al cuerpo como organismo, al cuerpo como organización... jerarquizada. Deleuze y Guattari, siguiendo a Artaud, mencionan que “el CsO: ya está en marcha desde el momento en que el cuerpo está harto de los órganos y quiere

deshacerse de ellos, o bien los pierde” (Deleuze y Guattari, 2003: p. 156). Se requiere sublevarse contra el organismo, contra esa organización del cuerpo de forma somática que solamente somete al cuerpo a esos flujos organizativos. El Cuerpo sin Órganos no es el cuerpo organizado, perforado por todos lados a fin de clasificarlo, es más bien liso, sin partes, fluido, amorfo e improductivo. Lo que interesa a Deleuze son las relaciones entre un Cuerpo sin Órganos y los flujos que se derraman y lo atraviesan. El Cuerpo sin Órganos es una mutación corporal, es el giro apremiante e ineludible, es una metamorfosis radical; es un sistema abierto y no modelado; supone la potencialidad de trascender sus limitaciones, abrirse a otra experiencia, a una concepción diferente de lo corpóreo. El Cuerpo sin Órganos implica una experiencia de lo singular,³⁰ en vez de la adaptación a los modelos legítimos. Esta perspectiva del cuerpo, planteada de esta manera, mantiene un aspecto de inmanencia:³¹ “Se dirá que la pura inmanencia es UNA VIDA” (Deleuze, 2007:37). La vida como singularidad pasa por el lenguaje allí donde el lenguaje desborda la significación y se enfrenta con sus propios límites. He allí la importancia de los actos de habla que permiten la mutación de los cuerpos.

El funcionamiento del Cuerpo sin Órganos no tiene que ver con una cuestión de carácter biológico, así como tampoco mecánico. Se trata sólo de conexión. Es la potencialidad sin restricciones de cualquier tipo de conexión, sobrepasando las conexiones específicas (registros) que restringen las líneas de fuga. Es un mundo infinito de encuentros, de cruces. En el Cuerpo sin Órganos existe una variedad de producciones... esa producción tiene que ver con el inconsciente

³⁰ Las singularidades (en Deleuze y Guattari) no se adaptan a las divisiones de especies, géneros, familias e identidades. Una vida, como singularidad, tiene lugar y existe a través del lenguaje. La singularidad se da en y por el lenguaje. De igual forma, la singularidad se asocia a los cruces y las mutaciones de los cuerpos.

³¹ La inmanencia no es otra cosa que esa fidelidad a la vida misma, la cual escapa la trascendencia del sujeto como del objeto, no existiendo un más allá que la vida misma. Desde esta perspectiva, el deseo queda situado en las coordenadas propias de la vida del sujeto.

maquínico,³² el cual produce las conexiones entre los cuerpos. Solo los cuerpos maquinan y son maquinados.

Al ser el Cuerpo sin Órganos una consistencia en la cual los flujos de intensidades se hacen presentes, podrá existir la posibilidad de un escape abrupto de todo aquello considerado como ya establecido; es decir, un quiebre de lo ya dado con puntos de referencias fijos. Habrá pues, espacios de experimentación en donde se creen nuevas vías, y en donde se podrán recorrer líneas de fuga respecto de los núcleos ya establecidos de significación. Estas fugas posibilitan la apertura a nuevas dimensiones deseantes de conectividad. Es precisamente con estas posibilidades del cuerpo que la práctica analítica puede proponer espacios en donde puedan construirse líneas de fuga, teniendo en cuenta que el mismo espacio del análisis ya lo es.

En el CsO aparecen multiplicidades, sin exclusividad ni negaciones, sin planes, en las que las conexiones son transversales, las disyunciones inclusas, las conjunciones polívocas, indiferentes, su soporte no está especificado bajo ninguna unidad estructural ni personal, sino que el CsO llena el espacio en la medida en que una intensidad lo colma; aparecen entonces los signos del deseo. Sin duda alguna, el acto analítico apunta a la multiplicidad, a las líneas de fuga.

La aparición del Cuerpo sin Órganos no se trata de una escena, de un lugar, ni tampoco de un soporte preestablecido. A partir de Deleuze y de Guattari, se pueden cuestionar nociones del psicoanálisis como fantasma o interpretación (entre otras). No se trata de las reglas de una partida de ajedrez lingüístico, y valga el comentario siguiendo a Deleuze y a Guattari, en el cual refieren que Lacan descubre todo este reverso de la estructura. La práctica analítica cuestio-

³² Para entender lo maquínico “hay que ampliar la noción de máquina y entenderla como algo que puede abarcar dimensiones estéticas, matemáticas, sociales, etc.” (Guattari, 1998:52). El inconsciente maquínico correspondería con el agenciamiento de las producciones de deseo y al mismo tiempo con una manera de cartografiarlas. El inconsciente maquínico tiende a producir singularidades subjetivas. El inconsciente maquínico se inclina a producir singularidades subjetivas. Esto quiere decir que las formaciones del inconsciente no se encuentran ya allí (a la manera en que Freud visualizaba el inconsciente) sino que construyen, se producen, se inventan en procesos de singularización. Es así que se puede afirmar (como lo hace Lacan) que el psicoanálisis se inventa cada vez.

na a las estructuras³³ al producir en cada análisis la polifonía de las subjetividades, al menos a partir de los aportes de Lacan, los cuales apuntan hacia el terreno de las multiplicidades.

El problema ya no es el de lo Uno o de los Múltiples, sino el de la multiplicidad de fusión que desborda efectivamente cualquier oposición entre lo uno y lo múltiple. Multiplicidad formal de los atributos sustanciales que como tal constituye la unidad ontológica de la sustancia (Deleuze y Guattari, 2003:159).

Para Deleuze, el Cuerpo sin Órganos es el terreno en donde se juega el deseo. Está construido de manera en que la conexión con el deseo es un proceso inmanente. Cuando el deseo se define por algo exterior (ley de la carencia, regla del placer o ideal del fantasma), lo que se realiza es sustraerlo de su ámbito de inmanencia. Por el contrario, el deseo constituye un campo de inmanencia, y su circulación se produce sin que ninguna formación externa pueda regularla o justificarla.

El CsO es el *campo de inmanencia* del deseo, el *plan de consistencia* propio del deseo (justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo) (Deleuze y Guattari, 2003:159).

³³ Un acto analítico produce un corte con la estructura en la cual está atrapado el sujeto (al menos el que hace sentido a su síntoma). Otras estructuras que es necesario cuestionar son las estructuras clínicas que no son más que modalidades de deseo y de goce (es interesante situar que Lacan no habla de estructuras clínicas; hablará en términos de *pernepsi* –perversión, neurosis, psicosis– pero no de manera estructural; quien introduce eso como tal es Jacques-Alain Miller, su yerno). Dicho sea de paso, es necesario cuestionar también la noción de dispositivo, el cual es cercano al de estructura. “El dispositivo se trata de un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cada cosa, sea discursiva o no: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policíacas, proposiciones filosóficas... El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta, que siempre está inscrita en una relación de poder” (Agamben, 2011:250). Más adelante, el propio autor (Agamben) menciona que las medidas que deben tomarse ante la sujeción a los dispositivos no son simples: “La estrategia que debemos adoptar cuerpo a cuerpo frente a los dispositivos... se trata de liberar aquello que ha sido apropiado y separado por los dispositivos para situarlo en el uso común” (Agamben, 2011:259-260).

Otro lugar en donde Deleuze aborda la relación del deseo con el Cuerpo sin Órganos es en *El antiedipo*, en el cual menciona que el Cuerpo sin Órganos es el lugar de la producción del deseo. El deseo es productor, el deseo produce en realidad y realidad. Es una conjugación en la cual se maquinan los objetos parciales,³⁴ los flujos y los cuerpos, los cuales se desempeñan como unidades de producción. El deseo no carece de objeto, es más bien el sujeto quien carece de deseo o bien, el deseo que carece de sujeto fijo.

El cuerpo sin órganos, lo improductivo, lo inconsumible, sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo, de tal modo que las máquinas deseantes parece que emanan de él en el movimiento objetivo aparente que les relaciona (Deleuze y Guattari, 1974:20).

El deseo es un destierro, el deseo atraviesa el Cuerpo sin Órganos y obliga a pasar de una a otra cosa. Este destierro, este exilio, nunca es in-dividual, siempre aparecen otros, siempre es colectivo. En este sentido, los movimientos del Cuerpo sin Órganos se encuentran siempre entre la libertad de la consistencia y la captura estratificante.

El plan de consistencia sería el conjunto de todos los CsO, pura multiplicidad de inmanencia en la que un trozo puede ser chino, otro americano, otro medieval, otro un poco perverso, pero en un movimiento de desterritorialización generalizada en el que cada cual toma y hace lo que puede, según sus gustos que habría conseguido abstraer de un Yo,

³⁴ El Cuerpo sin Órganos se engancha con objetos-parciales como medio de realizar registros particulares. El deseo que atraviesa a los Cuerpos sin Órganos no cesa de generar la articulación de flujos continuos y de objetos parciales básicamente fragmentarios y fragmentados. Los objetos parciales continuamente son cortados por otros objetos parciales, que de igual manera producen otros flujos, cortados por otros objetos parciales. Todo objeto supone la continuidad de flujos, todo flujo, la fragmentación del objeto. El Cuerpo sin Órganos y los objetos parciales son los componentes de las máquinas deseantes. “Los objetos parciales son las potencias directas del cuerpo sin órganos y el cuerpo sin órganos la materia bruta de los objetos parciales” (Deleuze y Guattari, 1974:337).

según una política y una estrategia que se habría conseguido abstraer de tal o cual formación, según el procedimiento que sería abstracto desde su origen. (Deleuze y Guattari, 2003:162-163).

Con lo expuesto hasta este momento se podría referir, no sin riesgos, que el Cuerpo sin Órganos (que proponen Deleuze y Guattari) deviene cuando el cuerpo hace acto, cuando se produce un acto de habla: un acto analítico desde el diván. Esto no implica que el CsO quede reducido a ese momento, pero sí que en el acto se sitúen las coordenadas y las circunstancias en que deviene.

Breve apunte sobre cuerpo y Covid-19: psicoanálisis en tiempos de pandemia

Sin duda alguna el 2020 quedará marcado como el año en que el mundo se ha detenido por la pandemia provocada por la Covid-19. Ante este escenario, es necesario cuestionarnos cuáles son las condiciones y potencialidades que tiene un cuerpo de realizar un acto performativo a partir de lo que se denominó “nueva normalidad”; así como también la posibilidad del ejercicio de la experiencia analítica en estas condiciones.

¿Qué lugar ocupa el cuerpo en tiempos de pandemia? ¿Es posible llevar a cabo una práctica de análisis a partir de otros medios que no impliquen la presencia física del analizante en el consultorio del analista? ¿De qué forma se pueden encontrar los cuerpos sin riesgo de contagio? Si el encuentro de los cuerpos genera un espacio político, un territorio plural y performativo, habrá que generar espacios ya sean virtuales o físicos en los cuales existan las garantías de no contagio o al menos las medidas necesarias para disminuir la posibilidad de dicho contagio; a la vez que es pertinente desechar el terror que se ha originado hacia el cuerpo del otro (del semejante), que inmoviliza las potencialidades de los cuerpos. La presencia del virus provocó nuevas líneas de fuga y a la vez potencialidades significantes para poder realizar actos de habla. Mismas que puedan originar nuevos

terrenos de encuentros aun cuando se pueda hablar de un regreso a la vida cotidiana sin riesgos de contagio: esto implica que mutemos a nuevas maneras de encontrarnos. Si se advierte lo dicho, el encuentro de los cuerpos tendría que ir acompañado de un cuidado de sí.

Por su parte, hay analistas que a partir de este suceso han decidido continuar con su práctica a través de medios telemáticos (teléfono, videollamadas, etc.). Esta manera de llevar a cabo la práctica analítica es polémica y genera diversidad de opiniones; pero más allá de posicionamientos ciegos sin cuestionamientos, es necesario poner el acento en lo que se juega en una experiencia analítica, más que en una serie de reglas dictadas que ponen en marcha dispositivos de control que obturan el deseo. Esto implica que en la medida en que un analista recibe una demanda de análisis, y pueda aparecer algo del orden de la transferencia, existe la posibilidad del ejercicio de la práctica analítica. Y por ende, la potencialidad de un acto de habla.

A manera de conclusión

Abordar el acto analítico es también abordar el cuerpo. No existe acto en donde el cuerpo no esté presente: en un acto se mete el cuerpo. De esta forma, un acto tiene consecuencias materiales. Sin embargo, no es posible hablar de acto sin que aparezcan las nociones de lenguaje y de Otro. Es posible abordarlas de formas separadas, pero inmediatamente que se plantea alguna de ellas, las demás aparecen a la manera de un nudo. Este anudamiento permite abordar (al menos en este ensayo), de manera modesta, el acto de habla como posicionamiento político, y en este movimiento subjetivo anudarlo a la resistencia de los cuerpos a partir de la realización de dicho acto.

No obstante, más que respuestas, quedan múltiples líneas para ser abordadas, al menos para quien suscribe estas palabras: y es que escribir también es un acto... se mete el cuerpo y el deseo en ello. Por lo que cuando se lleva a cabo, queda siempre la posibilidad de un comienzo; de plasmar con palabras una nueva hoja en blanco. Y quien lo realiza queda afectado y no vuelve a ser el mismo.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2011), “¿Qué es un dispositivo?”, *Revista Sociológica*, núm. 73, UAM, México.
- Agamben, Giorgio (2020), “La epidemia muestra que el estado de excepción se ha convertido en la condición normal”, en *Le Monde*, 24 de marzo, [<http://lobosuelto.com>].
- Allouch, Jean (2013), *Prisioneros del Gran Otro. La injerencia divina I*, Cuenco de Plata, Argentina.
- Arendt, Hanna (2009), *La condición humana*, Paidós, Argentina.
- Austin, John (1982), *Como hacer cosas con palabras*, Paidós, Argentina.
- Beasley-Murray, Jon (2017), *La clave del cambio social no es la ideología, sino los cuerpos, los afectos y los hábitos*, entrevista realizada por Amador Fernández Savater, [www.lobosuelto.com].
- Berardi, Franco (2020), *Crónica de la psicodeflectación. 19 de marzo* [[[[???]]]], [www.lobosuelto.com].
- Butler, Judith (2017), *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Paidós, Colombia.
- De Echegaray, Don Eduardo (1887), *Diccionario general etimológico de la lengua española*, Álvarez hermanos impresores, España.
- Deleuze, Gilles (1989), *La lógica del sentido*, Paidós, España.
- Deleuze, Gilles (2000), *Nietzsche*, Arena, España.
- Deleuze, Gilles (2001), *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, España.
- Deleuze, Gilles (2007), *Ensayos sobre biopolítica*, Paidós, Argentina.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1974), *El antiedipo*, Seix barral, España.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2003), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, España.
- De Saussure, Ferdinand (1945), *Curso de lingüística general*, Losada, Argentina.
- Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (1992), “Trasmisión del psicoanálisis”, *Revista artefacto*, núm. 3, noviembre, México.
- Felman, Shoshana (2012), *El escándalo del cuerpo hablante. Don Juan con J. L. Austin (Y Lacan) o seducción entre lenguas*, Ortega y Ortiz editores; Cuadernos de artefactos, Argentina.

- Ferrater Mora, José (1983), *Diccionario de filosofía abreviado*, Hermes, Argentina.
- Fontaine, Albert (1995), “La implantación del significante en el cuerpo”, *Revista Litoral*, vol. 18, núm. 19.
- Foucault, Michel (2008), *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México.
- Freud, Sigmund (1994), *La interpretación de los sueños (segunda parte)*, Amorrortu, Argentina.
- Guattari, Félix (1998), *El devenir de la subjetividad*, DOLMEN, Chile.
- Guattari, Félix (2004), *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Traficantes de sueños, Argentina.
- Guattari, Félix (2005), “De los agenciamientos y las resistencias”, *Revista Sé Cauto*, núm. 24, Colombia.
- Haddad, Gérard (2006), *El día que Lacan me adoptó*, Letra Viva, Argentina.
- Harari, Roberto (2000), *¿Qué sucede en el acto analítico?*, Lugar editorial, Argentina.
- Lacan, Jacques (1967-1968), *El acto psicoanalítico*, Material de la Escuela Freudiana de Buenos Aires; Material de circulación interna, Inédito.
- Lacan, Jacques (1975), *RSI*, Escuela Freudiana de Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, Jacques (1996), *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Argentina.
- Lacan, Jacques (2000), *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Manantial, Argentina.
- Le Gaufeys, Guy (2006), *El caso inexistente. Una compilación clínica*. EPEELE, México.
- López Petit, Santiago (2020), *El coronavirus como declaración de guerra*, [www.lobosuelto.com].
- Mbembe, Achille (2011), *Necropolítica*, Melusina, España.
- Moreno Sánchez, José Alfredo (2015), *Ocurrencias performativas*, *Revista Artefactos*, núm. 5.

- Nancy, Jean-Luc (2003) *Corpus*. Editorial arena. España.
- Patton, Paul (2013), *Deleuze y lo político*, Prometeo, Argentina.
- Preciado, Paul (2020), “Aprendiendo del virus”, *El País*, marzo, [www.elpais.com].
- Ramírez Ibarra, Ramón (2017), *Videopolis, hacia una sociedad sin cuerpos*, Fontamara, México.
- Safouan, Moustapha (2003), *El acto analítico*, Sapiens, Argentina.
- Spinoza, Baruj (2000), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, España.

Fecha de recepción: 24/6/2020

Fecha de aceptación: 01/11/2020

Teatro corporal en México. Subjetividad, cuerpo y resistencia

*Lorena Guerra Cristobal**

Resumen

El teatro corporal, como la autora propone, es una práctica que se origina de la reflexión de distintos artistas escénicos que reconocen al cuerpo como territorio de *conocimiento de sí*, es decir, como el lugar en el que los *performers* pueden aprehender y desarrollar diferentes significados sobre sí mismos, su relación con los otros y su contexto social. Este tipo de teatro, admite la capacidad de agencia de los *performers*, desvanece la línea divisoria entre ficción y realidad, utiliza el *imaginario* como espacio liminal de creación en el que se desarrolla un nuevo *éthos* a partir de la práctica corporal de lo *ritual*. Esta concepción del teatro anula la categoría del *personaje* para reconocer que la acción, el movimiento y la experiencia hacen posible el surgimiento de *nuevas subjetividades*. Llamaremos *performers* no sólo a quienes se dedican a la actuación, sino a los que se crean y re-crean a sí mismos en el día a día y resisten a las imposiciones de las *estructuras sociales fácticas* de su contexto mediante su práctica.

Palabras clave: teatro corporal, cuerpo, subjetividad, resistencia, performer.

* Maestra en Psicología Social. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Correo electrónico: [lorena.guecris@gmail.com].

Abstract

Body Theater, as the author proposes, is a practice that originates in the study of different performing artists who recognize the body as a territory of self-knowledge, that is, as the place where *performers* can apprehend and develop different meanings about themselves, their relationship with others, and their context. This kind of theater allows for the performer's agency capacity, fades the dividing line between fiction and reality, and uses the *imaginary* as a liminal creation space in which a new ethos is developed from the bodily practice of the *ritual*. This conception of theater, cancels the category of *character* in order to recognize that action, movement, and experience make possible the emergence of new subjectivities. We will call *performers* not only those who are dedicated to acting, but also those who create and re-create themselves every day and resist the impositions of their context's factual societal structures through their practice.

Keywords: Body Theater, body, subjectivity, resistance, performer.

Introducción

El referente inmediato del teatro corporal se remite a las denominadas *vanguardias* caracterizadas por el anarquismo de Bakunin, quien tenía fuertes posicionamientos ético-filosóficos, críticos del autoritarismo y el poder político. Los más relevantes para el presente artículo son: 1) la extrema crítica a la religión que aboga por el ateísmo; 2) la crítica al trabajo, el sistema de producción, sus medios y su distribución que supone una liberación social, sin necesidad de gobierno ni autoridades oficiales; y 3) el establecimiento de un nacionalismo de izquierda. Actualmente, se consideran a las vanguardias y al anarquismo como algo *pasado de moda*. Sin embargo, su influencia ha dejado una enorme huella dentro de las artes y especialmente en el teatro corporal mexicano, mismo que contendrá, con algunas modificaciones, las tres premisas anteriores.

El término *vanguardia* alcanzó su auge con los movimientos artísticos que surgieron después de la Primera Guerra Mundial, tales como el dadaísmo, surrealismo, expresionismo, futurismo, cubismo, etc.; pero será con soviéticos como Stanislavski (1951/2009) y su *Método de acciones físicas* y Meyerhold (1971/1986) con su *biomecánica*, donde podemos ubicar los cimientos de un tipo de teatro centrado en el cuerpo. Ambos con

una determinación clara por destruir el modelo de actor que predominaba en su época. Un modelo que, anclado en la imitación realista y en la excesiva personalización, hacía que el actor fuese arrastrado por las emociones, convirtiendo la interpretación en un caos fuera de todo arte [...] Y si el actor debía considerarse artista, necesitaba de una disciplina similar a la de otras artes (Ruiz, 2008:122).

Sin embargo, fue en Francia donde hubo un desarrollo constante sobre un teatro que colocaba al cuerpo del actor en el centro de la creación. Tanto Copeau (2000) como Decroux (1985) y Lecoq (1956/2004) compartían la intención de “destruir el teatro que imperaba en la escena parisina: un teatro burgués de repertorio decadente que abocaba a los actores a un estilo de interpretación falso y sobreactuado” (Ruiz, 2008:40). Para ello proponen al cuerpo como elemento fundamental en la construcción escénica. Esto exigía en el actor un cuerpo bien instruido que lo acercara a la danza al tiempo que desarrollara una postura ética y disciplinaria en el quehacer escénico. Y Lecoq (2004) fue uno de los primeros en señalar la importancia de la libertad para el desarrollo de la imaginación creadora de los actores. Un objetivo que aún se mantiene vigente.

Paralelamente a Stanislavski, Meyerhold, Copeau, Decroux y Lecoq encontramos a J. L. Moreno (1947/1977) quien propuso *el teatro de la espontaneidad* que no fue bien recibido en su tiempo pero que consideramos uno de los pioneros de lo que caracterizamos como teatro corporal, aun cuando su método no hace explícito el papel central del cuerpo. Sin embargo, considera que los actores de teatro convencional y sus dramaturgos muy pocas veces son capaces

de producir un trabajo espontáneo y sostenía que el problema del teatro de su tiempo está ligado a la patología del conjunto de la cultura. Fue el primero en señalar la importancia de la espontaneidad que daba libertad creativa al actor así como el valor de lo que llamó *metapraxis*: aquella práctica que hace emerger imágenes mentales, en su mayoría épicas, desde la ilusión de un mundo real que se crea en la práctica teatral. De aquí podemos rastrear la extensa discusión entre distintas dicotomías como la polaridad entre la ficción y la realidad, el presentar y el representar el cuerpo y la mente, entre otras. Además de que las pocas obras que propuso rompían con la cuarta pared del teatro convencional al involucrar al espectador. Características que más tarde retomarán otros investigadores escénicos tanto de teatro como de *performance*. Junto a Artaud son considerados los pensadores más radicales del arte teatral.

Por otra parte, Artaud (1938/2001) tenía un objetivo muy claro: renovar la escena recuperando la esencia ritual, mítica, sagrada y ceremonial de los orígenes del teatro. Para ello propone eliminar la sumisión del teatro a la obra escrita y devolver el protagonismo a los elementos eminentemente físicos. Idea que continúa de su maestro Alfred Jarry y que insistirá en retomar, una y otra vez, el teatro corporal. Ellos forman la corriente simbolista y surrealista junto a el dadaísmo de Tristán Tzara y Andre Bretón.

Una multitud de corrientes reaccionarias, tanto filosóficas como artísticas, surgió a partir de la Segunda Guerra Mundial. La situación social dio lugar a un ser humano sin rumbo, angustiante, autodestructivo y deshumanizador. De este contexto surge Grotowski (1970/1987) quien también mira hacia atrás para abreviar de los orígenes mítico-rituales del teatro y formar no un tipo de actor, sino un tipo de persona, al cual llamó *performer: la persona de acción*. Siente la necesidad de encontrar un conocimiento más profundo que permita darle rumbo al ser humano, por lo que crea diferentes exploraciones escénicas que sobrepasan los límites del teatro, tales como *el teatro pobre, el parateatro, el teatro de las fuentes, el drama objetivo y el arte cómo vehículo*. Todas caracterizadas por un proyecto transcultural que tenía miembros de distintas partes del mundo vinculadas a lo

ritual. Fue del *teatro pobre* del que se deriva el laboratorio y el entrenamiento actoral, los cuales explora profusamente y crea una nueva etapa marcada por las investigaciones teatrales. De ellas se derivan las realizadas por Eugenio Barba y Richard Schechner.

Barba (1990), alumno de Grotowski, lleva los conocimientos de su maestro a una *antropología teatral*. Plantea también un entrenamiento actoral como un espacio de confrontación con tres objetivos: *a)* romper los automatismos de la vida cotidiana; *b)* integrar el cuerpo y la mente; y *c)* La importancia de la improvisación para evitar caer en la mecanización. Barba sostiene que independientemente del contexto cultural de los tipos de danza, comparten una serie de principios que son transculturales y los define como *pre-expresividad*. Esto constituiría una manera de desaprender el cuerpo de las normas anquilosadas de su contexto.

De las renovaciones de la escena surge el *happening*, que plantea la libertad, el actuar y el no actuar, la posibilidad de *ser* dentro del acto y no de fingir. Su carencia de técnica lo hizo tan efímero como su contexto. Sin embargo, fue un detonante que hizo aparecer al *performance*, punto culminante de las vanguardias. El *performance* plantea al cuerpo como soporte de la acción, se basa en la improvisación, introduce la problemática sobre el presentar/representar; es decir, considera al *performer* como aquel que se muestra, no representa a un personaje sino que se presenta a sí mismo con todos sus conflictos, es un intento de abrir las posibilidades de la escena y acabar con la dictadura del texto. Elementos que sostenían los pensadores de teatro desde inicios del siglo xx.

En México, la vanguardia emerge “Al iniciar la década de los veinte, en la búsqueda de una identidad nacional que integrara raíces culturales y se vinculara con la modernidad” (Ortiz, 2005:21). Con la aparición de los *tres grandes* en la pintura, Rivera, Orozco y Siqueiros, el arte comenzó a esclarecer su función social, tomó partido en las disputas ideológicas y reflexionó sobre la propia identidad. “México fue el primer país latinoamericano en dar dimensión oficial al arte moderno al traducir las teorías de Piscator en 1930” (Lamus, 2010:265). La vanguardia en México tuvo características específicas:

1) el énfasis en el nacionalismo donde lo imperante era construir una identidad desde las raíces culturales dando lugar al indigenismo y al colonialismo; y 2) retomar de los europeos el deseo de construir un mundo nuevo y usar el arte como herramienta para la transformación social, lo que produjo una hibridación que se convirtió en signo de modernidad.

El tipo de teatro que se hacía estaba lejos de las tradiciones basadas en el cuerpo, y aun cuando Artaud visita México en 1936, su estancia parece haber pasado desapercibida ya que el desarrollo posterior del teatro no tiene ningún atisbo de su pensamiento. Flores (2005) afirma que Artaud consideraba a México y el Tíbet como lugares predestinados para hacer surgir *las fuentes de la vida y los sentidos interiores* que hacen resucitar al ser humano (35).

Siguiendo los pasos de Artaud, Grotowski llega a México en 1968 y con él comienza el desarrollo del *teatro corporal*. Según el Museo Jumex (2021), en 1981 Grotowski da su primer taller de *teatro de las fuentes* invitado por Nicolás Núñez quien fue su alumno. Al término se dirigió a tierras huicholes con la intención de que su equipo (un selecto grupo de quince personas) pudiera caminar por su cuenta en las tierras nativas.

En 1985 realiza su segunda visita a nuestro país y da otro taller en Amecameca, Estado de México, con algunos de los integrantes del taller anterior. Para ese momento, Grotowski desarrollaba el *drama objetivo*, una nueva etapa que creció, en parte, de la admiración que sentía por Castaneda. El punto era viajar al interior, más que actuar para un público externo. Debían usar las herramientas de los ritos indígenas para acercarse a lo olvidado.

El desarrollo de las técnicas e investigaciones teatrales de Grotowski, Artaud y sus antecesores en nuestro país son desarrolladas por Nicolás Núñez en su taller de investigación teatral de la UNAM en Casa del Lago, con un formato abierto a toda persona que ha acogido a innumerables interesados a lo largo de 45 años.

El teatro corporal proponía la posibilidad de desestructurar o des- aprender el cuerpo de las convenciones sociales para crear otros que pudieran expresarse de forma *extra-cotidiana*. Por su parte, las cien-

cias sociales querían develar los mecanismos de control que manipulaban al sujeto para los fines del sistema. Por caminos distintos, unos centrados en la *praxis* y otros en la teoría, han llegado a descubrir al cuerpo como territorio de *incorporación* de las relaciones de poder-saber que buscan dominar sus impulsos. El teatro corporal descubría que era posible resistir y crear nuevas subjetividades a través de sus entrenamientos. Con una distancia de 45 años sobre sus inicios en nuestro país, ¿qué características tiene el teatro corporal mexicano?, ¿qué forma ha tomado? y ¿qué ha producido en el *performer*?

Enfoque metodológico

Lo que se presentará a continuación es el resultado del trabajo de campo realizado para obtener el grado de maestra en Psicología Social en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Realicé un híbrido entre dos enfoques metodológicos: Una *etnografía encarnada* y una parte *fenomenológica*. Ambas conforman lo que llamé *etnofenomenología*. Éste no es el espacio para discutir los fundamentos teóricos y metodológicos que sustentan mi propuesta. Sin embargo, haré una breve síntesis de lo que se propone en ella.

La *etnografía encarnada* pretende conocer las características de la práctica así como los significados que se comparten de y desde los cuerpos. Aschieri (2013) sostiene que esta metodología se emplea para sistematizar un conocimiento corporal que involucra la observación participante. Admite el doble rol de las investigadoras, quienes simultáneamente somos *performers* e investigadoras. Lo anterior genera una comprensión de carácter *inter-somático* que puede ser sistematizada a partir de llevar a la conciencia y focalizar la atención en las distintas dinámicas que intervienen en los modos de corporeización de la experiencia (Aschieri, 2013:152). Siguiendo a Wacquant (2006), se señala la importancia de hacer investigación sobre el cuerpo para que la investigadora o el investigador se someta al fuego de la acción *in situ*. Esto permite comprender, desde el cuerpo, los procesos de construcción de significados por los que pasa el *performer*.

Sin embargo, consideramos que al ser el cuerpo el centro de la práctica, es también donde se construyen significados compartidos por los grupos de investigación y sería ingenuo pensar que estos conocimientos sólo son aplicados en los espacios que los definen. Por lo que se propone como un segundo nivel de análisis una *fenomenología* que emplea *entrevistas en profundidad* para conocer las experiencias vividas a través de la práctica de teatro corporal. Moreno (2014) afirma que el uso de un método fenomenológico presupone una visión de los seres humanos como seres encarnados en-relación-con-el-mundo. La aplicación que aquí propongo de la fenomenología es para conocer los alcances de las experiencias vividas dentro de la práctica en la vida cotidiana del *performer* y saber si, como proponían los pensadores de teatro vanguardista, las características de la práctica de teatro corporal en México constituían una forma de desaprender el cuerpo.

Para ello entrené durante cuatro meses en tres talleres de teatro de la Ciudad de México. El criterio de inclusión para su elección fue que hicieran explícita la formación escénica desde un entrenamiento físico y que estuvieran dentro de alguna de las propuestas escénicas antes mencionadas. Los tres pertenecen a los talleres libres de la UNAM:

- Taller de Teatro Antropocósmico en Casa del Lago con Nicolás Núñez.
- Taller de Teatro Participativo en el Museo Universitario del Chopo con Manuel Cruz.
- Taller de Clown y Comedia Física en el Centro Cultural Universitario Tlatelolco con Claudia Cervantes y Paolo Becerra.

En las entrevistas participaron ocho *performers* pertenecientes a los grupos observados. Los criterios de inclusión para su elección fueron: 1) que se dedicaran a alguna de las ramas de las artes escénicas; y 2) que tuvieran por lo menos un año en la práctica y/o hayan sido constantes durante el periodo de entrenamiento en el que estuvo presente la investigadora.

Características generales de la práctica y sus participantes

El término *taller* tiene un peso importante para esta investigación y para los practicantes; al no estar dentro de un programa de estudios formales, aquellos que los frecuentan son, primordialmente, personas interesadas en el arte teatral y/o en su desarrollo personal, conformando una gran diversidad de sujetos. Sin embargo, este trabajo se centra en los y las que han permanecido un tiempo considerable en este tipo de talleres construyendo su propia formación como *performers*.

Los participantes son personas interesadas en su desarrollo personal o en el arte teatral. Las edades oscilan entre los 15 y los 74 años. No hay una separación por edades, todos hacen exactamente lo mismo, conviven y aprenden juntos. La mayoría tiene o desea¹ un nivel alto de estudios, al menos de licenciatura. En los talleres se encuentran extranjeros que radican en México o están de intercambio escolar o laboral. La mayoría son autoempleados o estudiantes, no sólo se dedican a las artes escénicas sino que se desempeñan en otros campos que les permitan tener tiempo para su vocación.²

La mayoría menciona no profesar alguna religión, pero sí sentirse atraídos por filosofías de vida como el budismo, el hinduismo, las tradiciones prehispánicas mexicanas o, en su defecto, hacen alusión a creencias sobre las energías, lo místico o mágico sin darle algún nombre en particular; pero enfatizan deslindarse de alguna institución religiosa. Esta postura surge de una adaptación de las danzas orientales a nuestro contexto que han sido incorporadas por los *performers*.

La práctica emplea también diversas mecánicas de juego³ con tres objetivos principales: 1) romper tabúes o normas sociales que limitan

¹ Me refiero al caso de los jóvenes de 15 a 20 años quienes no han elegido una carrera o han sido rechazados por instituciones de educación artística.

² Esto señala una situación económica precaria en la que se encuentran los artistas mexicanos. Mencionan que no es posible vivir de la dedicación al arte sino que se ven obligados a realizar otra actividad económica para solventar la vida diaria y su práctica.

³ La descripción densa sobre las mecánicas de juego y ritual que menciono se encuentran en mi tesis de maestría que se titula *Etnofenomenología del teatro corporal en México* (2019). No se realiza una descripción extensa aquí porque excedería el espacio asignado para el presente artículo.

o condicionan la expresión del *performer*; 2) integrar al grupo para desarrollar la atención en los otros y el propio cuerpo; y 3) mejorar la comunicación y la confianza en los otros. Meneses y Mongue sostienen que el juego es una función necesaria y vital que promueve la espontaneidad al liberar todo el rango de habilidades de movimiento que estimulan la creación y desarrollan el imaginario. Fomenta las habilidades interpersonales y ayuda a encontrar un lugar en el mundo social, además de ofrecer al participante una coyuntura para aplicar comportamientos nuevos a la vida cotidiana (2001:123).

La práctica de teatro corporal en México oscila entre el juego y el ritual. Ambos producen una realidad alterna como espacio liminal de creación. Turner sostiene que las *performances* culturales son un *género liminoide* que tienen la característica de ser plurales, fragmentarios y experimentales. Son géneros secularizados que constituirían una especie de metalenguaje concebido para hablar de lo cotidiano, que podría incluso llegar a ser *subversivo* (1986:110). Dentro de estos géneros incluye algunas corrientes artísticas que contienen capacidades simbólicas y lúdicas que contendrían cierto tono sagrado.

En este sentido, el teatro corporal en México, en concordancia con los planteamientos de la vanguardia, produce una transgresión en los modos de subjetivación del contexto social, es decir, provoca un rompimiento de normas sociales que impactan en la subjetividad del *performer* y crean otra. Recordemos que el principal objetivo de este tipo de teatro es desarticular al *performer* de las subjetivaciones de su contexto para transformarlos en cuerpos expresivos. Los maestros⁴ de teatro en nuestro país emplean distintas danzas en el entrenamiento, tales como: la *danza del sombrero negro* del Tíbet, *danzas concheras* de México, la *danza teatro Kathakali* de la India, *danzas sufis* de Oriente Medio, *danza butoh* de Japón, entre otras. En el caso del taller de Nicolás Núñez la práctica con mayor peso en el entrenamiento era un híbrido creado por él y algunos miembros de

⁴ Digo *maestros*, en masculino, porque la única mujer que forma parte de dicha investigación estuvo parcialmente y dejó a cargo a Paolo Becerra, con quien realicé la mayor parte de las observaciones.

su taller que une la danza conchera mexicana con la danza del sombrero negro del Tíbet. Los *performers* practican ésta cada miércoles. En el caso del taller de Manuel Cruz se emplean la danza conchera y la danza *butoh* esporádicamente, mientras que en el caso de el taller de Claudia Cervantes y Paolo Becerra se empleó la danza Kathakali en uno de los entrenamientos.

Aschieri señala que en Argentina los maestros de teatro dirigen con mayor énfasis el uso de danzas orientales a objetivos relacionados con la subjetividad o personalidad de los alumnos, es decir, para *descotidianizar* o *desbloquear* la mente, privilegiando el aspecto psíquico/racional (2013:285). Sin embargo, los maestros de teatro corporal en México no privilegian lo racional sino que buscan diluir la dicotomía entre el cuerpo y la mente por lo que el conocimiento del cuerpo construye también un tipo de pensamiento o forma de vida al dirigirse a la subjetividad y reflexión del *performer* sobre su propia práctica.

La experiencia de estas técnicas constituye un ejercicio de autoreflexividad desde el cuerpo que se vale de este espacio liminal para plantear sus propias interrogantes. “La acción íntima y personal hace que el performer deje de lado la representación de otro para presentarse a sí mismo, por una experiencia corporal que rompe los esquemas y los límites del pensamiento” (Sierra, 2015:64). Los maestros mexicanos llevan a las y los alumnos a crear su *danza personal* mediante experiencias vivenciales diversas, todas valiéndose de la imaginación y en algunos casos producidas por metáforas sobre el movimiento de los cuatro elementos o de animales que hacen emerger la subjetividad del *performer*. Los tres talleres sostienen, al menos teóricamente, que el *performer* debe buscar su esencia, conocerse a sí mismo o enfrentar su monstruo y que esta autorreflexividad sólo es posible a través del compromiso y la disciplina.

De la parte fenomenológica de este trabajo se confirma que este tipo de entrenamientos son una forma de desaprender las normas sociales del contexto y que esto produce una construcción de nuevas subjetividades a partir de las experiencias vivenciales que exploran la ficcionalidad y estimulan el imaginario. A continuación, enunció

las cuatro características principales del proceso de construcción de nuevas subjetividades en el teatro corporal en México.

Nuevas subjetividades como acto ontológico de resistencia

Seres en contingencia

Desde el inicio de las entrevistas los *performers* manifestaban una clara oposición a las *estructuras sociales fácticas* tales como la familia tradicional mexicana, el trabajo y sus jornadas laborales de más de ocho horas, algunas instituciones educativas, así como con parte del teatro ortodoxo por su forma de enseñanza y de creación escénica.

El primer tema que surgió en las entrevistas fue el de *la familia*, comprendida en su forma tradicional, es decir, padre, madre e hijos, así como sus representaciones sociales que determinan los estilos de vida de sus miembros. Todos los entrevistados mencionan haber tenido un sentimiento de desolación provocado por el rechazo de la familia al decidir dedicarse a alguna rama de las artes escénicas. Las familias consideran a las artes como una actividad algo poco digna y lo asocian con el fracaso. En México la actividad artística es una ocupación poco valorada o devaluada, lo que lleva a los *performers* a entrar en un estado de contingencia por la imposición de una forma de vida que prioriza la posesión de bienes económicos y crea un estereotipo de éxito relacionado con él.

Hablaban de un deber ser que lejos de contribuir a la orientación del ser humano en el mundo, se presenta como un obstáculo para la totalidad de su ser. La mayoría de los *performers* entrevistados fue persuadida a estudiar una carrera distinta en alguna institución educativa formal, por lo que un gran número de ellos cuentan con una licenciatura fuera de las artes escénicas y desarrollaron su formación artística de manera informal, como se muestra en el siguiente relato:

Mi padre en ningún momento quiso que yo fuera bailarín, ¡en ningún momento!, entonces me dijo, bueno, si vas a estudiar la universidad vas

a estudiar agronomía. Estudié un año, y me sentía fuera de lugar y no la hice, le dije: “yo no puedo seguir en esto” y dijo mi papá: “¿ah, no?, pues entonces no hay universidad”. Entonces tienes la presión de tus padres que te dicen pues es que eso no te va a dar dinero y todo es el dinero ¿no? Y, se confunde esta cosa de triunfar es tener dinero y pues es que yo creo que triunfar es hacer lo que a mí me gusta y estar en donde yo quiero (Bran, 53 años, *performer*).

Lo anterior propiciaba un sentimiento de asfixia y muerte a cuentagotas. La intención de los padres en estos casos era construir un sujeto que incorporara las normas sociales de su contexto, lo que implicaba una reproducción de estereotipos de género, religiosos y morales propios de la familia tradicional mexicana. Desde este punto de vista, los *performers* son *outsiders*. Según Becker lo outsider no es una cualidad del acto que la persona realiza sino que es consecuencia de la aplicación de normas y sanciones sociales a otro que no las sigue (2009:21). En un primer momento, el *performer* se encuentra en conflicto consigo mismo y los seres que lo rodean; pero a través de un camino de búsqueda termina por afirmarse como *outsider* con toda la convicción (muchas veces inconsciente) que las vanguardias alguna vez le dieron al anarquismo.

El *performer* experimenta un *estado de contingencia*, es decir, se encuentra frente a situaciones de conflicto o angustia, malestar, muerte y/o pérdida. Si bien es cierto que “la contingencia es el estado natural del ser humano que vive siempre oscilante entre lo posible y lo imposible, en perpetua alerta a lo que puede suceder” (Duch, Lavaniegos, Capdevila y Solares 2008:34), también es cierto que estos estados pueden ser producidos por las instituciones sociales fácticas que crean un *modo de subjetivación* que da cuenta de una relación de poder ejercida por una multiplicidad de instituciones que anulan las posibilidades de re-creación del *performer*.

La familia no era la única que generaba un estado de contingencia en el *performer*. Los relatos de los entrevistados señalaban algunas instituciones educativas encargadas de la enseñanza de la danza en nuestro país, como aquella disciplina que elige, forma cuerpos y

construye una estética en la que se sobrevalora la juventud y se excluye a la vejez, como se muestra a continuación:

Una vez me dice una amiga, “oye Bran, a ti como que te gusta bailar ¿no? Como que sí eres bueno y resulta que en la compañía clásica están haciendo un experimento con personas mayores”; es decir, pues mayor serían 20 años, y dije: “¡Claro que sí! [...] Yo fui muy inquieto, de no parar... también por la idea esa: pensar que solamente era la danza y que después que se terminara la danza ya no iba a haber nada más, sin pensar que estaban las otras cosas en donde puedes llegar a muchos años y seguir funcionando o, bueno, creando sobre todo ¿no? (Bran).

En el relato anterior hay una concepción de la vejez que inicia, de forma prematura, a los 20 años, formando así otro sistema de creencias sobre las capacidades del *performer*, su manera de concebir el mundo y relacionarse con él. Esta forma de entender la danza, el cuerpo y la vejez construye una angustia constante sobre *el tiempo de vida útil* al que puede aspirar un bailarín, lo que señala la elección de una corporalidad dentro de las instituciones educativas formales en las que se imparten artes escénicas, en este caso la danza, en la que se prioriza la juventud, agilidad, delgadez, simetría, fuerza y virtuosismo, al mismo tiempo que introduce una concepción de la vejez como aquella persona con capacidades limitadas, inmóvil e inútil. Aschieri señala que a diferencia de los maestros de teatro que centran sus entrenamientos en los aspectos psicológicos del *performer*, los docentes de danza preferían los aspectos de las técnicas que permiten maximizar los resultados en términos del cuerpo como medio de expresión, flexibilidad, equilibrio, etcétera, recortando mayormente los elementos que aluden a la subjetividad y reflexión del bailarín respecto de su propia práctica (2013:285).

En México, estas características no son exclusivas de la danza sino que se presentan en las instituciones educativas formales. De aquí que los talleres libres sean tan importantes en la formación de los *performers* debido a que en ellos no se pasa por estos parámetros que fomentan la discriminación sino que se acepta a toda persona que

deseo acercarse a las artes, de manera que el cuerpo, la juventud y la vigorosidad no son una condicionante para aprender. Esto desarrolla una capacidad de agencia en el *performer* quien se compromete con su práctica en la medida en la que forma parte de un deseo más grande.

Desear para Deleuze y Guattari (1973/1985) significa *ponerse en acción* y no necesariamente poseer o carecer de algo. Para estos autores, el deseo es inmanente al sujeto y es la tendencia del cuerpo a unirse a aquello que aumenta su potencia creativa. Éste no carece de nada, sino que la vida misma implica un deseo constante que le permite encontrar sentido en sus acciones, lo que constituye, para Deleuze y Guattari (1973/1985) la *máquina deseante*: el ser humano. Desear es una función vitalista del *performer* y es la potencia creadora que le permite encontrar sentido en la existencia y crear otro mundo posible en el que sea acogido.

Sin embargo, las estructuras sociales fácticas lejos de cumplir con la función de dotar la existencia de sentido, de acoger y hacer sentir al ser humano parte de una comunidad, lo que generan es angustia y malestar. El relato de Bran hace evidente una problemática más grande, un sistema de creencias profundamente arraigado que insiste en dominar al *performer* para ajustarlo a sus parámetros. Esto provoca un constante cuestionamiento de sus impulsos que afecta cada una de sus decisiones y genera un pensamiento recurrente: “Yo pensé que estaba condenado a estudiar administración de empresas, me decía: ¡estoy condenado ya! ¡Estoy condenado! (reímos)”. (Rodolfo, 58 años, *performer*).

Estar condenado a una vida gris, idea que carcomía las profundidades de su ser. Esto nos coloca frente a la vereda de los *dispositivos biopolíticos* que pasaron “de la concepción de la muerte que se abate brutalmente sobre la vida como consecuencia de las epidemias, a una consideración de la muerte que en forma permanente e imperceptible se desliza en la vida, la corroe perpetuamente, la disminuye y la debilita” (López, 2014:118), creando con ello enfermedades como el estrés, la ansiedad, la depresión y otras afecciones psicológicas que atañen al cuerpo.

La narrativa no sólo nos señala el énfasis en el control o la apuesta por crear una multitud de cuerpos disciplinados y obediente como custodios del poder, sino que señalan un peldaño más profundo e intangible, se trata *del control de los deseos*, no se puede desear ser actor, bailarín o malabarista, porque en México no es un sinónimo de éxito sino de inmadurez y fracaso.

Aparecían otras estructuras como la religión, el trabajo y el lugar de residencia (el contexto). Todas ellas en complementariedad. Estas instituciones, lejos de acoger y guiar al performer hacia su lugar en el mundo, constituyen un complejo entramado que genera *dispositivos biopolíticos*, entendidos por Foucault (1976/2000) como aquellas estrategias políticas que estas instituciones anclan en el cuerpo con el objetivo de gestionar y controlar a la población, convirtiéndolos en un funcionario del Estado. Cuando los modos de subjetivación se naturalizan, los dispositivos biopolíticos actúan solos, ya no necesitan al verdugo que los vigila para castigarlos, sino que son ellos mismos, su propia moral, la que los regula.

El poder es, esencialmente, control de los deseos, es decir, se convierten en un sistema de producción de ellos, por lo que se debe desear estudiar agronomía antes que ser *performer*. Sin embargo, en contraposición a estas imposiciones el *performer* encuentra en los mismos dispositivos una subversión, un acto de resistencia desde su propio cuerpo a través de un proceso *poiético*, una creación constante que genera formas de ser, sentir y actuar. Si bien es cierto que estas se naturalizan a través del tiempo, también es verdad que siempre pueden ser modificadas mediante las prácticas corporales. Desde esta perspectiva el teatro corporal propone al cuerpo como el territorio de generación de nuevas subjetividades.

Resistencia poiética

Según Lledó (1961) el concepto de *poiesis* ha sido utilizado desde la filosofía griega para designar *la creación* y, por tanto, la representación de una realidad determinada, cuya esencia no consiste en hacer

surgir una realidad en la que los seres que en ella aparecen adquirirían sentido en la órbita de esa nueva realidad creada. Enfatiza que el artista es creador porque la esencia de este arte no radica en la realidad, sino en la propia fantasía. Su poder creador consiste en dar sentido (1961:134).

La poiesis es el desarrollo creativo que hace pasar al *performer* del *no-ser* provocado por el estado de contingencia, al ser, a partir de una resistencia ante las imposiciones culturales. En este proceso se recrea a sí mismo y transforma a las estructuras sociales fácticas en *estructuras de acogida*. Según Duch *et al.* (2008) hay cuatro tipos de estructuras de acogida: 1) *codescendencia* (familia), conformada por las relaciones afectivas y de parentesco; 2) *corresidencia* (ciudad), constituida por las relaciones cívicas, éticas y políticas propias de un determinado lugar; 3) *cotrascendencia* (religión), compuesta por las relaciones culturales y religiosas; 4) *comediación (mass media)*, formada por las narrativas de los medios de comunicación.

Agregaremos dos más: 5) *coaprendizaje* (educación), constituida por las relaciones basadas en la enseñanza-aprendizaje y desarrollo de las capacidades del performer; y 6) *codignificación* (trabajo), constituida por las relaciones laborales que dignifican al ser humano.

Se definen por ser “ámbitos abiertos a la transmisión de saberes o ejercicio de una pedagogía humana y humanizadora. La crisis pedagógica del mundo moderno que inunda por supuesto a todas las instituciones e instancias educativas formales, se deriva de la desestructuración de estos ámbitos de acogimiento” (Duch *et al.*; 2008:30). Estos autores atribuyen su desvirtuación a la extrema racionalización que lleva consigo la de-simbolización de la experiencia y su reducción a consensos formales.

Este cambio de una estructura social fáctica a una estructura de acogida muestra un proceso circular de creación de significados, es decir, una poiesis como esfuerzo para regenerar la transmisión de saberes que puedan dominar la contingencia, proceso que manifiesta la necesidad inherente del ser humano de ser acogido por sus congéneres. La contingencia es el vínculo hacia la poiesis, hacia la necesidad de crear el propio mundo. Cuando se les cuestionó sobre qué los

había llevado a los talleres, la respuesta era homogénea, todos habían experimentado estados de pérdida, como se muestra en el siguiente fragmento:

Bueno, llego porque... fue como anillo al dedo porque justo uno de mis compañeros entrañables, eh... con quien habíamos tenido una relación de pareja en algún momento, pierde la vida, me entero de que tenía cáncer fulminante y en menos de nueve meses se fue ¿no?. (Fabiola, 38 años, bailarina y músico).

Es en ese estado en el que el *performer* experimenta la necesidad de emprender la búsqueda, en palabras de Duch *et al.* (1998), de una *praxis de dominación de la contingencia*. En las narrativas de los *performers* este estado de contingencia es algo necesario de dominar, como se muestra a continuación:

E: ¿Quién era Mariana antes de este tipo de teatro?

M: [Ríe] Ama de casa, con tres hijos, dedicada al 100% a la familia, sin pensar en hacer cosas para ella, o sea, no había tiempo. Cuando ella rompe ese estereotipo, cuando me divorcio, entonces me iba a bailar, a empezar a hacer cosas para mí y cuando descubro esta parte de las artes escénicas yo quedo maravillada y digo: esto es lo que quiero. Me siento diferente, ¿sabes cómo me siento?, como cuando yo era jovencita, siempre era muy alegre y como que me fui apagando (Mariana, 50 años, *performer*)

Se hacían innegables tres puntos: 1. que la práctica de teatro corporal en México no se queda solamente en el salón de clases, sino que trasciende a otras esferas de la vida cotidiana; es decir, el *performer* encarna los supuestos de su práctica; 2. que el proceso poético no sólo genera puestas en escena o *performers* capaces de expresarse histriónicamente, sino que constituye una nueva subjetividad, otra forma de estar en el mundo; sin darse cuenta, se crean a sí mismos al tiempo que refuerzan valores para vincularse de una manera distinta con los otros; y 3. existe una *potencia*, es decir, aquella fuerza (por decirlo de algún modo) que impulsaba a los *performers* a continuar

con su búsqueda y a persistir en su práctica. Ser *outsiders* les permite desarticular los dispositivos biopolíticos que se les ha impuesto para crear otra versión de ellos mismos.

Potencia y no carencia para pensar el deseo. Potencia productiva que impulsa a la acción; que pone los cuerpos en acción, que inventa o imagina, en el anhelo o búsqueda de sus realizaciones. Se trata de las alterancias posibles de carencias y potencias a lo largo de los complejos devenires de una vida, a su vez, permite establecer un sujeto de deseo que se produce en el acontecimiento, siempre en acto (Fernández, 2013:6).

El deseo se vuelve potencia que crea condiciones para la dicha y la plenitud hasta recuperar el cuerpo y con él, se recupera también el *ser*, se le arrebató a aquellos modos de subjetivación que impiden su re-agenciamiento. Establecen una relación entre la potencia y la resistencia que no sólo permitía recuperar el cuerpo sino que la resistencia los colocaba en la liminalidad, en lo *outsider*, lo que está fuera de la norma.

La poiesis no sólo involucra una búsqueda interna sino que en ella se genera un proceso creativo en el que la transformación de los *performers* lleva consigo la re-apropiación de las estructuras sociales fácticas para volver a dotarlas de sentido y convertirlas en estructuras de acogida. Una estructura de acogida será aquella que logra dotar de sentido la vida del ser humano y consigue llevarlo al descubrimiento de su lugar en el mundo, su principal objetivo es guiar e impulsar su crecimiento. Esta reapropiación indica también el cambio de valores, afectos, creencias y significados; en suma, señala un nuevo estar en el mundo.

El deseo y el sentido son los articuladores del proceso de construcción de nuevas subjetividades y el centro del universo poiético. La potencia y la resistencia “se afirman contra la ley, trabajan por debajo de las leyes [y] pueden ser superiores a ellas” (Deleuze, 1968/2002: 23). La potencia deriva del deseo del performer, si desear es ponerse en acción es también una capacidad de agencia. Ésta es una fuerza que se opone a los modos de subjetivación impuestos por las estructuras sociales fácticas y constituye una resistencia.

La resistencia está vinculada a una necesidad interna que no se manifiesta, en un primer momento, como postura política militante y no viene de una racionalidad extrema producida por la teoría o la academia, sino que se experimenta como una *sensación sentida* (*felt sense*)⁵ a través del cuerpo. Más que una postura política es una decisión ontológica, como explica Rodolfo a continuación sobre su elección de ser performer:

Algo se había movido dentro de mí, era diferente, quería estar ahí, haciendo este tipo de teatro, fue un hallazgo para mí... no intelectual sino emocional, espiritual y... para mí lo espiritual-emocional está conectado con lo artístico ¿no? Ni siquiera sabía si era algo artístico, no lo llamaba así, era como un convencimiento interno, no de la cabeza sino de por acá [se toca el pecho], orgánico ¿no?, orgánico. Sentía que internamente había tocado otros territorios (Rodolfo).

Eliade sostiene que “situarse en un lugar, organizarlo, habitarlo son acciones que presuponen una elección existencial: la elección del Universo que se está dispuesto a asumir al crearlo” (1957/2014: 23). La resistencia, en este caso, no es una simple contraculturalidad o izquierdismo, no se refería a una elaboración teórica sobre las relaciones de poder o de opresión, sino que el malestar viene de su propia experiencia y era ella, en su totalidad, la que habría de transformarse.

Cuerpos insumisos: El ritual como subversión

El término *ritual* se ha usado en las ciencias sociales para designar una gran cantidad de actividades, desde ceremonias de los pueblos originarios (Turner, 1980; Durkheim, 1965; Douglas, 1966/1973, Geertz, 1973/2003) hasta interacciones cotidianas (Collins, 2004;

⁵ Término desarrollado por Gendlin y que Ortiz la define cómo algo que es al principio difuso, para lo que no se puede encontrar palabras, pero que se siente en el cuerpo. Ponerse en contacto con la sensación sentida es prestar atención a lo que uno sabe implícitamente, pero no puede decir y tal vez nunca ha intentado poner en palabras (2006:73).

Goffman, 1967). Fischer-Lichte (2011) sostiene que la inversión de los términos texto y realización escénica defienden la creación de una nueva disciplina que se ocupa del teatro como realización escénica y no como texto. Tuvo una interesante resonancia y creó una nueva disciplina dedicada a los estudios rituales (2011:63). Tanto los estudios rituales como los teatrales promueven una inversión jerárquica: los primeros se centran en la primacía del mito sobre el ritual y los segundos reflexionan sobre la preponderancia del texto literario sobre la realización escénica. Actualmente, el teatro ha pasado de ser objeto de los estudios literarios a ser objeto de los estudios rituales y son parte de lo que se denomina como *prácticas performativas* (Turner, 1986; Schechner, 1985). Según Austin el término *performativo* deriva del verbo *to perform*, “realizar”, “se realizan acciones” (2000:417), por lo que privilegian al cuerpo como el centro de los fenómenos que acontecen en él.

Cruz (2011),⁶ sostiene que el teatro y el *performance* recurre a las acciones rituales para comprender ciertas estructuras vanguardistas que permiten al *performer* comunicar y, mediante gestos y movimientos corporales, expresar la verdad de las emociones del artista. Estos actos tienen la intención de provocar un efecto de catarsis participativa en que la acción puede verse como una nueva tragedia moderna (2011:69). El teatro corporal en México se plantea como un dispositivo escénico que estructura narrativas desde el cuerpo con actos rituales que detonan el imaginario y dan sentido al *performer*.

En otro escrito, Cruz sostiene que todos los procesos que utilizan tanto en el entrenamiento como en los montajes los conforma mediante el ritual, que hacen aparecer metáforas como las de la muerte-renacimiento, el umbral, el viaje, la crisis del ser humano y la confrontación, elementos que reintegran al *performer*. Estos dispositivos tratan de no hacer énfasis en ninguna corriente religiosa y, sin embargo, conducen al *performer* a construir su propia definición de lo sagrado (2010:126).

⁶ Maestro de teatro corporal en México. Su taller forma parte del presente artículo.

Turner señala que el ritual ofrece una antiestructura creativa, que transgrede o elimina las normas que rigen las relaciones estructuradas e institucionalizadas, al tiempo que va acompañado de experiencias de una fuerza sin precedentes (1969/1968:134). Distintos investigadores teatrales destacan la utilidad del ritual en el entrenamiento actoral (Grotowski, 1970/1987; Artaud, 1944/2004; Barba y Savarese, 1990; Weisz, 1994; Innes, 1981/1992; Nuñez, 1987; Cruz, 2011) y lo utilizan, directa o indirectamente, como dispositivo escénico para la desarticulación del *performer*.

La característica liminoide de lo ritual entremezcla la realidad y la ficción. Zambrano (1955/2012) sostiene que la realidad es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio, es la realidad oculta, escondida, que corresponde a lo que hoy llamamos “sagrado” (1955/2012:33). Por otro lado, Cía señala que el término *ficción* hace referencia, siguiendo la etimología Latina del verbo *finco*, a la propuesta de poder pintar o construir de forma poética o estética lo que queremos expresar (2013:14). De tal forma que el ritual abre el tiempo y el espacio cotidiano para crear un submundo sagrado que emerge del pozo del imaginario en el que la delgada línea entre ficción y realidad se difumina.

Walter, en una entrevista realizada por Solares (2007), sostiene que el imaginario es el estudio de las imágenes, símbolos y mitos impresos en todo tipo de soportes de expresión. Remite a un mundo que produce símbolos por ser una necesidad de la vida humana” (Solares, 2007:141). Es en esta escisión donde el *performer* se crea a sí mismo reapropiándose de su corporalidad y de su ser por medio del ritual y la experiencia sagrada. Ahora bien, ¿qué alcance tienen estos dispositivos en la vida del *performer*?

Es el acercamiento a lo sagrado lo que nos permitirá explicar la permanencia en la práctica, la resistencia a las estructuras sociales fácticas y el cambio de subjetividad de los practicantes. Este universo se relaciona con la incorporación de un nuevo *ethos* a través del cuerpo. Lo sagrado se produce a partir de la repetición y el acontecimiento. Fischer-Lichte (2011) sostiene que toda realización escénica acontece, es decir, que no es ni fijable ni transmisible sino que es fugaz y

transitoria (2011:68). Son, el cuerpo y el espacio, los que contribuyen en mayor o menor medida a una *autopoiesis*. El acontecimiento es aquello que se experimenta a través del cuerpo pero que, sin embargo, lo rebasa, lo excede y entra en materia incorpórea; es aquello intangible que se experimenta en el aquí y el ahora, dentro de una realidad alterna producida por lo ritual y la experiencia de lo sagrado.

El acontecimiento es generado por el movimiento del cuerpo, por su agitación y excitabilidad que al surgir en un entorno ritual se experimenta como una *posesión* al sentir la corporalidad de una forma distinta a la cotidiana. Esta forma de experimentar el propio cuerpo genera una performatividad a través de la repetición de los dispositivos escénicos que se emplean en la práctica.

Butler sostiene que la performatividad es una *repetición estilizada de actos* (1997:18). Más tarde sostiene que la performatividad “se produce mediante la estilización del cuerpo mediante gestos, movimientos y estilos corporales que constituyen la ilusión de un yo” (2002:172), por lo que sólo se es performativo cuando se ha generado un cambio de ideas o creencias en oposición a sus convicciones previas, como se relata a continuación:

E: Antes de todo esto que me acabas de contar, ¿quién era Alan?

A: Alan era una persona tímida, sin carácter, lastimado, como un perrito callejero ¿sabes? Alan estaba como solo ahí contra el mundo y decía, güey ¿qué voy a hacer de mi vida? Sí, hago malabares pero ¿qué más? Como que me faltaba algo más ¿sabes? Entonces sería Alan sin carácter.

E: ¿Y cómo te describirías ahora?

A: Con carácter [reímos]. No pues un poco sin vergüenza, ya no me dan vergüenza las cosas, o sea, ya la sociedad en sí ya no me afecta, soy el protegido, ¿me entiendes? (Alan, 22 años, *performer*).

Alan había cambiado de subjetividad. El relato anterior implica que en cuanto el *performer* se suelta de un modo de subjetivación necesita inmediatamente sujetarse de otro que le proporcione sentido. En la medida en que iba recuperando su cuerpo a partir de la reali-

zación escénica, Alan cambiaba su forma de pensar y de relacionarse con los otros.

Austin (1962/1990) afirma que para que un acto del habla sea efectivo debe contar con el reconocimiento y apoyo de los otros. Por lo tanto, es la estructura de acogida el nuevo contexto engendrado y la que hace posible la performatividad, ya que es en ella donde son aceptados los nuevos actos. Él ya no es *Alan sin carácter* sino que se vuelve *el invulnerable, el protegido*. Hablamos, entonces, de la formación de una nueva subjetividad que cimbra el cuerpo y una forma distinta de pensar.

Sin embargo, no hay que perder de vista que Butler (1990/2007) señala que la performatividad no es un acto único, sino una repetición y un ritual que logra su efecto mediante su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente (1990/2007:17). ¿Qué significa que sea sostenida culturalmente? Implica que esta nueva subjetividad puede modificarse.

4. *La voluntad de existir (ethos)*

Para Geertz *ethos* es un termino que utilizan los antropólogos para designar el conjunto de los aspectos morales y estético de una determinada cultura (1973; 2003:118). En las entrevistas encontramos personas que se dedican al teatro corporal desde hace más de 20 años. La persistencia en la práctica y la dedicación muestran el fuerte compromiso que tienen con ella así como la *voluntad* o *agencia* que da cuenta de la autonomía del *performer*. No sólo se relaciona con lo que se anhela sino que es, ante todo, poder. Se trata de un poder que no se ejerce sobre los otros sino sobre sí mismo. Implica la búsqueda de otra existencia. La voluntad es la encarnación de la resistencia o la resistencia llevada en el cuerpo, en cada acto, transformada en un estilo de vida, en un *ethos*.

En este sentido, Citro, Lucio y Puglisi (2016) ha destacado que para Merleau-Ponty, la libertad es siempre situada antes que absolu-

ta, dado que el concepto de *agencia* es asimilado mediante el *habitus* de sentidos sociales incorporados. Por otro lado, Bourdieu (2000) desarrolla el término de *habitus* para describir la asimilación de valores, actitudes, patrones de comportamiento y formas de sentir que se convierten en parte de nuestra conducta diaria, la cual se percibe como individual.

En este conjunto de comportamientos incorporados, encontramos en el *performer* una *ascesis*. El concepto tiene una estrecha relación con los términos de esfuerzo, disciplina y trabajo con miras a la adquisición de una habilidad específica en el ámbito moral y espiritual.

Para la construcción del *ethos*, así como para la estructura de acogida, la figura del maestro es central ya que es él quien guía al *performer* por la práctica pedagógica de los sentidos humanos. Veremos que la relación alumno/a-maestro/a será distinta a la establecida en el mundo occidental en la que existe implícitamente una relación de poder. En el teatro corporal el maestro tiene un trato cercano con el alumno/a que permite la incorporación de ideas, una mayor apertura al trabajo y facilita el aprendizaje.

Los maestros son para el *performer*, un descubrimiento. Los maestros eran comparados con otros a los que les atribuían características específicas, como se muestra a continuación:

M: Yo fui con otro maestro pero no me gustó su método, como que no hubo algo que me sorprendiera.

E: ¿Cómo era?

M: Este... Ay, pues... era muy frío, era... un método de enseñanza muy ortodoxo, no había esa liberación del cuerpo, de ser así tan libre, la voz y la postura no cambiaban, hasta la vestimenta era negro con blanco. Entonces a mí se me hizo muy frío y no me gustó (Mariana).

El distanciamiento de los cuerpos, la inmovilidad, la estructura inapelable en donde el alumno debe hacer a pies juntillas lo que el maestro desea, sin dar lugar a la expresión del *performer* y mucho menos a sus inquietudes, son elementos que se consideran ortodo-

xos, fríos. El trabajo corporal no puede ser de ninguna manera frío, por el contrario, genera formas distintas de vincularse con los otros y la relación entre alumno y maestro es distinta. Para que el proceso de aprendizaje se vuelva una estructura de acogida, el maestro procura la creación de un ambiente amable y propicio para el aprendizaje. La cercanía y la escucha son características que el maestro debe tener si la práctica está centrada en el cuerpo.

Los *performers* buscan a maestros que les permitan expresarse de otra manera, maestros cercanos y accesibles. Se trata de facilitarle un conocimiento de sí que excede las técnicas, las aulas y los escenarios para armonizar la vida con el pensamiento y el cuerpo con el *logos*. Los maestros son la pieza fundamental para la formación del *ethos*.

En todos los discursos seguía estando la resistencia y es preciso volver a enfatizar que ésta no era una militancia desde lo académico, desde la exacerbación de lo racional o teórico, sino que estaba sujeta a una noción de una verdad que es sentida antes que pensada. No es un discurso sino una sensación que resuelve una inquietud personal. Se tenía la seguridad de que ése era su lugar en el mundo. La verdad será una fuerte convicción que construye un *ethos*.

El maestro, tal como se mostraba en los relatos de los entrevistados, tenía una tarea más profunda de la que se le otorga hoy en día. Es el que debe conducir al aprendiz a un conocimiento profundo sobre sí mismo. Por esta razón, la elección de establecerse o permanecer en un lugar, así como la elección de una profesión, se vuelve una decisión ontológica, un acto de resistencia ante las normas establecidas porque no obedece el orden social sino a sus pulsiones. Esto le permite reafirmar su libertad, recuperar su capacidad de agencia, decidir cómo vivir y forma una estética de la existencia. Los *performers* experimentan una certeza avasalladora de haber encontrado su lugar en el mundo, como se muestra en el siguiente fragmento:

Me tocó ese territorio interno, donde al final, no tuve que decírmelo, era una sensación, está en mí ¿no?, está aquí [se toca el pecho], sin siquiera preguntarme ¿voy a hacer esto? Era... era importante, era el

momento, lo estoy sintiendo y eso está chido ¿no?, o sea, el futuro no me importa, es aquí... en ese momento era todo ¿no? En ese momento te puedes morir y dices está chido, ta' chido... ta' bueno (Rodolfo).

En la experiencia vivencial Rodolfo experimentaba una certeza, una verdad incuestionable porque se manifestaba en el cuerpo y hacía que su paso por este mundo tuviera sentido. Estas palabras manifestaban una pre-ocupación por el presente. “Para el éthos moderno el alto valor del presente es indisoluble del deseo de imaginarlo de otro modo y de transformarlo. Es un ejercicio que capta lo real para confrontarlo con una práctica de libertad que al mismo tiempo respeta y viola lo real” (Giraldo, 2011:139).

Las áreas en las que impactan este tipo de maestros no se limitan al aula sino que tocan otros aspectos de la vida del *performer* y pueden ser tan íntimos como para cambiar por completo su vida. Mientras más tiempo permanezca el *performer* con el maestro la relación puede ser más estrecha y personal hasta transformarlo en un mentor tan cercana, como para estar en los momentos de contingencia. Esta característica afirma que la práctica de teatro corporal se ha convertido en una estructura de acogida.

Conclusiones

Las vanguardias han planteado la posibilidad de desarticular los modos de subjetivación que incorpora el *performer* para crear cuerpos expresivos. En este proceso el *performer* presenta la necesidad de conferirle sentido a su vida y es el motivo por el que se coloca a sí mismo en el centro del problema. El *performer* presenta la necesidad de ser acogido por sus congéneres y es en la medida en que reafirma esta relación como puede construir nuevas subjetividades.

En la práctica de teatro corporal así como en los testimonios de los *performers* se subvierte el planteamiento que mira al deseo como carencia y se propone un cambio epistemológico en el cual el deseo es el motor del *performer* que establece una voluntad de existir

mediante el reconocimiento y uso de su capacidad de agencia que recupera al cuerpo de los modos de subjetivación.

La práctica de teatro corporal en México crea experiencias significativas que dotan de sentido la vida entera del *performer*. Son sucesos que se recuerdan explícitamente por haber afectado el cuerpo, el comportamiento y el estado emocional, pero éstos se quedan fijos en la memoria por haber generado acontecimientos que sobresaturan el cuerpo. Es el territorio en el que se desarrollan experiencias significativas que trascienden y acompañan al *performer* durante toda su vida y hacen posible la recuperación del cuerpo por los dispositivos escénicos empleados en la práctica, tales como el ritual y el juego.

El cuerpo no es aquí el que se encuentra dentro de las normas sociales, no es el que se mira siempre como el lugar de castigo, tampoco el de las representaciones sociales en las que encontramos formas de ser mujer u hombre, o modos preestablecidos de belleza, de ser saludable, deseable, joven o viejo. El cuerpo que se propone es el de lo posible, son los cuerpos insumisos, de *performers* que se apropian de su carnalidad y que por ello lo constituyen como el lugar de resistencia. Es el lugar de la creación de sí, de los que a pesar del dolor o pérdida consiguen una potencia vitalista a través de su práctica, misma que se ha convertido en sagrada por hacer posible una gramática de la esperanza. Éste es un cuerpo que no distingue entre individuo y sociedad, cuerpo o mente, realidad o ficción sino que es ante todo saturación de acontecimientos. El cuerpo, en este sentido, también es el lugar por antonomasia de creación de lo sagrado. La vivencia ritual así como el juego abren al *performer* a nuevas posibilidades de ser y se van incorporando paulatinamente.

Sin embargo, el *performer* no puede quedarse totalmente desestructurado, por lo que emprende un proceso paralelo en el que poco a poco va incorporando valores y actitudes difundidas en la práctica. Por lo tanto, se postula al cuerpo como el principal generador de sentido al re-ligarlo con su entorno a partir de su accionar encarnado en el mundo.

La creación del *ethos* como voluntad de existir que se produce a través de la pedagogía de los sentidos humanos, es la creación última

del proceso de constitución de sí y de nuevas subjetividades. En él, la figura del maestro es central, ya que es quien desarrolla y lleva al *performer* por la práctica pedagógica de los sentidos humanos formando una *ascesis*, es decir, una práctica de sí que recupera la corporalidad para crear una forma de estar en el mundo, una manera de ser como elaboración artística de sí mismo. Se establece un compromiso, una estética de la existencia que le permite soportar la contingencia y decidir, al menos simbólicamente, la forma en que desea morir.

Bibliografía

- Aschieri, P. (2013), *Subjetividad en movimiento. Reapropiaciones de la Danza Butoh en Argentina*, UBA, Argentina
- Artaud, A. (1938/2001), *El teatro y su doble*, Edhasa, Barcelona.
- Artaud, A. (1944/2004). *México y viaje al país de los Tarahumaras*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Austin, J. (2000), “Emisiones realizativas”, en L. M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Técnos, Barcelona.
- Austin, J. (1962/1990), *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Paidós, Barcelona.
- Barba, E. y N. Savarese, (1990), *El arte secreto del actor*, Escenología, México.
- Becker, H. (2009), *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*, Siglo XXI, Madrid.
- Bourdieu, P. (2000). *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Anagrama, Barcelona.
- Butler, J. (1990/2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona.
- Butler, J. (1997), *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid.
- Butler, J. (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Paidós, Buenos Aires.
- Cía, D. (2013), *El poder narrativo de la religión*, PPC, Madrid.
- Citro, S., M. Lucio y R. Puglisi (2016), “Hacia una perspectiva interdisciplinaria sobre la corporeidad: los habitus, entre la filosofía,

- la antropología y las neurociencias”, en Elsa Muñiz (comp.), *Heurística del cuerpo. Consideraciones desde América Latina*, UAM-Xochimilco; La Cifra, pp. 97-129.
- Collins, R. (2004), *Cadenas de rituales de interacción*, Anthropos, México.
- Copeau, J. (2000), *Registros VI. L'École du Vieux-Colombier*, Gallimard, Francia.
- Cruz, M. (2010), “Teatro y mito. Hacia una hermenéusis escénica”, *Revista Pensamiento. Papeles de filosofía*, vol.1, núm. 1, pp. 95-127.
- Cruz, M. (2011), “Ritual y performance”, *Performagia 2003*, Museo Universitario del Chopo, México.
- Decreaux, E. (1985), “Word son Mime”, *Mime Journal*, California.
- Deleuze, G. y Guattari F. (1973/1985), *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona.
- Deleuze, G. (1968/2002), *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Douglas, M. (1966/1973), *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid.
- Duch, L., M. Lavaniegos, M. Capdevila y B. Solares (2008), *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/UNAM, CRIM, Cuernavaca.
- Dukuen, Juan (2016), Ethos y temporalidad: una antropología de orientación fenomenológica en Bourdieu. *Trabajo y Sociedad*, núm. 26, pp.141-153, [<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=3873/387343599009>] (fecha de consulta 6 de Febrero de 2021).
- Durkheim, E. (1965), *The Elementary Forms of the Religious Life*, Free Press, Nueva York.
- Douglas, M. (1973), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid.
- Eliade, M. (1957/2014), *Lo sagrado y lo profano*, Paidós.
- Fernández, A. (2013), *Jóvenes de vidas grises. Psicoanálisis y biopolíticas*, Biblos, Buenos Aires.
- Fischer-Lichte, E. (2011), *Estética de lo performativo*, Abada, Madrid.

- Flores, E. (2005), ¿A qué vino Artaud a México?, *Revista de la Universidad de México*, vol. 14, pp. 34-40. [<https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/346a521a-0555-4e85-8a65-51f7f475201e/a-que-vino-artaud-a-mexico>] (fecha de consulta 17 de febrero de 2022).
- Foucault, M. (1976/2000), *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Geertz, C. (1973/2003), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Giraldo, R. (2011), Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos, *Revista de Estudios de Filosofía*, núm. 44, pp. 137-147.
- Goffman, E. (1967), *Interaction ritual: essays on face-to-face interaction*, Aldine, Chicago.
- Grotowski, J. (1970/1987), *Hacia un teatro pobre*, Siglo XXI, México.
- Guerra, Lorena (2019), *Etnofenomenología del teatro corporal en México*, tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana. [<http://tesiuami.izt.uam.mx/uam/aspuam/presentatesis.php?recno=22831&docs=UAMII22831.pdf>].
- Innes, C. (1981/1992), *El teatro sagrado. El ritual y la vanguardia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lamus, M. (2010), *Geografías del teatro en América Latina. Un relato histórico*, Luna Libros, Colombia.
- Lecoq, J. (1956/2004), *El cuerpo poético: Una pedagogía de la creación teatral*, Alba, Barcelona.
- Lledó, E. (1961), *El concepto "poiesis" en la filosofía griega. Heráclito-sofistas-platón*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid.
- López, C. (2014), "La biopolítica según la óptica de Michel Foucault: alcances, potencialidades y limitaciones de una perspectiva de análisis", *Revista de filosofía y teoría política contemporánea*, vol. 1, pp. 111-137.
- Meneses Montero, Maureen, y María de los Ángeles Monge Alvarado (2001), "El juego en los niños: enfoque teórico". *Revista Educación*, vol. 25, núm. 2, pp. 113-124, [<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=440/44025210>] (fecha de consulta 5 de Febrero de 2021).

- Meyerhold, E. (1971/1986), *Teoría teatral*, Fundamentos, Madrid.
- Moreno, J. (1947/1977), *El teatro de la espontaneidad*, Vancu, Buenos Aires.
- Moreno, S. (2014), “La entrevista fenomenológica: una propuesta para la investigación en psicología y psicoterapia”. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, vol. xx, núm. 1, pp. 71-76, [https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=3577/357733920009] (fecha de consulta 4 de Febrero de 2021).
- Museo Jumex (2021), *No. 1 Jerzy Grotowski*, 1 de febrero [https://www.fundacionjumex.org/es/exposiciones/31-pasajeros-01-jerzy-grotowski].
- Núñez, N. (1987), *Teatro antropocósmico*, Árbol, México.
- Ortiz, A. (2005), *Teatro y vanguardia en el México posrevolucionario (1920-1940)*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México.
- Ortiz, F. (2016), *Psicoterapia corporal. Bases teóricas de la práctica*, PAX, México.
- Ruiz, B. (2008), *El arte del actor en el siglo xx. Un recorrido teórico y práctico por las vanguardias*, Artez Blai, Bilbao.
- Schechner, R. (1985), *Between theater and anthropology*, University of Pennsylvania Press, Pensilvania.
- Sierra, S. (2015), “Grotowski, consideraciones sobre el trabajo del actor y el performer”, *Revista Colombiana de las Artes Escénicas*, núm. 9, pp. 55-65.
- Solares, B. (2007), *Merlín, Arturo y las Hadas. Philippe Walter y la hermenéutica del imaginario medieval*, CRIM-UNAM, México.
- Stanislavski, C. (1951/2009), *El trabajo del actor sobre sí mismo en el proceso creador de la encarnación*, Alba, Barcelona.
- Turner, V. (1969/1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid.
- Turner, V. (1980), *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
- Turner, V. (1986), *The anthropology of performance*, PAJ Publications, Ohio.
- Wacquant, L. (2006), *Entre las cuerdas. Cuaderno de un aprendiz de boxeo*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Weisz, G. (1994), *Palacio chamánico*, Escenología, México.

Zambrano, M. (1955/2012), *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México.

Fecha de recepción: 29/06/2020

Fecha de aceptación: 23/12/2020

Lo humano en la transculturalidad*

*Pedro Reygadas Robles Gil***

*Juan Manuel Contreras Colín****

Resumen

La experiencia humana universal es vivida de manera particular, parametrizada por la diferente identidad de lo que es humano, por las diversas *praxis* semiótico-discursivas y por la diferente acción sobre la corporalidad en cada cultura, dependiendo de cada núcleo ético-mítico. Cada cultura e individuo hacen uso diverso del potencial humano en la carnalidad, en la energía y en la in-formación. Experimentamos en forma radicalmente diferente lo que es humano y las habilidades para transformarnos, interactuar con los demás y con el kosmos. Cada uno es siendo en forma concreta y diversa en el devenir incesante, en el atestiguamiento del plano de inmanencia y en las particularidades haecceidades de la propia identidad cultural.

Palabras clave: Humano, carnalidad, identidad, cultura, comunidad, núcleo ético-mítico, ética, política, crítica, liberación.

Abstract

The universal human experience is lived in a particular way, parameterized by the different identity of what is human, by the various semiotic-discursive praxis and by the different actions on corporality in each culture,

* Un avance del presente artículo fue presentado en el Primer Congreso Internacional de Transdisciplinariedad, Complejidad y Educación, el 21 de noviembre de 2019, en El Colegio de Morelos.

** Doctor en Antropología, Universidad Intercultural Indígena de Michoacán. Correo electrónico: [reygadas@rocketmail.com].

*** Doctor en Filosofía, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: [contrerascolin@gmail.com].

depending on each ethical-mythical nucleus. Each culture and individual make diverse use of human potential in carnality, energy and in-formation. We experience radically differently what is human and the abilities to transform ourselves, interact with others and with the kosmos. Each one is being in a concrete and diverse way in the incessant becoming, in the witness of the plane of immanence and in the particular acts of one's own cultural identity.

Keywords: Human, carnality, identity, culture, community, nucleus.

Introducción

A cada cultura subyace una experiencia única (Reygadas, 2016), una “carnalidad viviente” (Dussel, 1969), una “corporalidad” (Merleau-Ponty, 1975) que interpreta-transforma el mundo y experimenta a través de ella diversos niveles de realidad. La experiencia de sí es determinada por la geografía-ecología, por la economía política, por la cultura, por una particular reproducción de la vida y por una identidad que expresa lo universal humano en parámetros, semióticas, discursos y *praxis* transformadoras particulares.

De la vida cotidiana de la cultura, de su horizonte no filosófico surgen filosofías diversas. En la base de toda cultura existen *estructuras intencionales* organizadas en ritos, leyendas, instituciones y narrativas populares. Éstas constituyen lo que se llama el “núcleo ético-mítico” (Ricoeur, 1961:447): “El núcleo ético-mítico de una cultura... es el conjunto de valores que residen en las actitudes concretas ante la vida, en tanto que forman sistema y que no son puestas en cuestión radicalmente por los hombres influyentes y responsables” (Contreras, 2018). Este núcleo ético-mítico es la base de la identidad y de la relación sujeto-humanidad-nombre.

Cada núcleo ético-mítico tiene dos componentes: una visión teórica (una percepción del kosmos¹ –el orden– y del lugar de lo

¹ Escribimos con Wilber (2001) la neografía kosmos con “k”, para distanciarnos del greco-eurocentrismo.

humano en él –Reygadas y Contreras, 2021–); y un modo de ser culturales, un complejo orgánico de posturas de un grupo ante la existencia (un *ethos*).

Los núcleos ético-míticos mayores corresponden a las culturas madre en el tiempo largo histórico: el África negra originaria; el mundo semita (egipcio, hebreo, mesopotámico, musulmán); el núcleo mongólico; el despliegue indoeuropeo; y el crisol amerindio desde las migraciones mongolas directas, melanésicas, polinésicas y quizá australianas (Mendes, 2019), luego enriquecidas-confrontadas por los aportes europeo, semita y bantú en la Colonia.

El núcleo ético-mítico, su antropología, contesta a la pregunta fundamental de la filosofía: ¿qué es el ser humano? (Kant, 1943); sostiene Kant que, en el fondo, todas las disciplinas filosóficas se podrían refundir en la Antropología (Contreras, 2018).

La respuesta a la gran pregunta filosófica ¿qué es el ser humano?, ha sido afectada en extremo por la colonialidad de la Antropología misma y por la ideología del lugar de enunciación europeo, masculino, blanco, burgués y racionalista, deformando las pretensiones de universalidad. Pero ya Nezahualcóyotl, en nuestro continente, se preguntaba sobre lo humano 300 años antes de Kant y los bantúes en África hace milenios.

Dussel (2007) hoy, por su parte, afirma en “¿Fundamentación de la ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría”. A partir de ello, nosotros indagamos el corazón de la Antropología y de la semiótica de la cultura: ¿cómo se concibe lo humano en cada gran núcleo ético-mítico? Y, ¿cómo podemos concebirlo transculturalmente a partir de esos núcleos históricos y de la conjunción de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, de la mirada científica del exterior y de la mirada interior de la conciencia? (Wilber, 2001).

Nunca antes se ha reseñado ni comparado esto que planteamos. Vamos a exponerlo partiendo de algunos aspectos de método y de las teorías de base que empleamos, para pasar luego a los resultados en un cuadro general mundial y a su discusión crítica en diez rubros de análisis de lo material, energético e in-formativo humano en los distintos núcleos ético-míticos.

Métodos y teorías

A partir de las fuentes y de ciertas obras-guía, empleamos un método inductivo para exponer las distintas perspectivas semiótico-discursivas de lo humano. Utilizamos la analogía intercultural (Fornet Betancourt, 2012) e interdiscursiva (Navarro, 1997) entre las *praxis*, semióticas (Violi, 2003), imaginarios (Castoriadis, 1975) y representaciones (Moscovici, 1989) de lo humano en los diferentes núcleos ético-míticos mundiales para dar cuenta de su razón. Desde esa analogía nos aventuramos a una hipótesis transcultural. Entendemos esta categoría en el sentido de Nicolescu (1996:98): “Lo transcultural designa la apertura de todas las culturas a lo que las atraviesa y las sobrepasa”.

Nuestra hipótesis deductiva parte de cuatro categorías básicas: lo humano, la materia, la energía (como conexión universal y energía en sí) y la in-formación (ordinaria y no-ordinaria) que decanta en la conciencia humana. Categorías en acuerdo consistente con la actual concepción del vacío de energía/in-formación que nos atraviesa, de que la persona y todo en el universo material las comprende, así como la materia supone además una masa y se despliega en la curvatura del espacio-tiempo (Lazlo y Peake, 2016):

- 1) humano hace referencia aquí sobre todo al individuo singular integral, que en diversas culturas abarca lo animal (Viveiros de Castro, 2010 y otros);
- 2) carne es el concepto más objetivo para la masa del individuo frente al “cuerpo” europeo;
- 3) la energía la subdividimos en dos maneras de comprenderla:
 - a) ordinaria, que es condición del vacío primordial y del universo entero, es fundamento de la carne, de la materia y mutuamente convertible con la masa ($E = mc^2$), se relaciona necesariamente con la vibración y la in-formación;
 - b) trascendente, conectiva con el universo y con todos los seres es la dimensión que Boff (2012) nombra la “profundidad” y asocia al “espíritu”;

- 4) la in-formación (que forma y está formándose) es igualmente condición del vacío primordial y del universo entero, es fundamento de la carne y parte de la materia. La dividimos igualmente en dos aspectos:
- a) la in-formación ordinaria, que solemos también llamar “espiritual”: los análogos de mente, emoción y lenguaje, y dentro de este, el caso peculiar del nombre, porque es consustancial y no accidental al ser humano en muchos pueblos;
 - b) la in-formación trascendente concebida de forma diferente en las diversas culturas: análogos de “alma”, centros anímicos, fuerzas, las presencias de los muertos, y en algunos casos los análogos de la “sombra” y del animal “nahual”.

Del núcleo bantú primordial, dada su relativa dispersión, citamos ejemplos concretos (Nkogo Ondó, 2001; Madangi, 2010). En el paso del núcleo bantú al semita consideramos el caso híbrido (bantú-semita) fundamental de Egipto. En lo exclusivamente semita hacemos referencia a lo hebreo, con cierta mención a Mesopotamia. De las ramas indoeuropeas comentamos la india y la europea, dejando de lado el caso persa que influyó en la Grecia macedónica. En Amerindia nos centramos en Mesoamérica y en lo nahua, tocando la cultura maya y andina.

Tratamos también de establecer ciertas tipologías ético-míticas y semiótico-culturales iniciales (Lotman, 1976). Describimos desde el horizonte teórico de la descolonialidad (Mignolo, 2011) y del método analógico que respeta las diferencias, tratando de revertir los procesos epistemicidas (Grosfoguel, 2019) del eurocentrismo (Contreras, 2019).

Resultados

Presentamos en el cuadro 1 el resultado de cruzar los núcleos ético-míticos con las categorías establecidas de humano, materia, energía e in-formación.

Cuadro 1. Lo humano en los grandes núcleos ético-míticos mundiales

Núcleo ético-mítico/ categoría	Bantú	Semita	Mongol	Indoeuropeo	<i>Abya Yala</i> (amerindio)
	Lo humano				
Humano	Bantú <i>Bantú</i> 'gente' <i>muntu</i> , <i>umuntu</i> , 'persona'	Egipto <i>Remtech</i> Hebreo <i>-néfesh</i> 'persona y vida integral'	Chino <i>Rén</i> . <i>-xing</i> 'carne' (o <i>Jing</i> esencial, principio vital), <i>-shén</i> 'mente-espíritu'	Griego <i>Átomos</i> , 'sin corte' Latín <i>Persona</i> 'máscara' Hindi <i>viakta</i> Griego alma/cuerpo <i>psyché/soma</i> Sánscrito <i>ātman</i> (que es a la vez principio esencial) y <i>jiva</i> como ser interior individual/ <i>sthula sharira</i>	Mesoamérica <i>in ixtili in</i> <i>yolotl</i> 'rostro y corazón', <i>tlacatl</i> 'humano' <i>inacatl</i> 'su carne': <i>-isewal</i> 'su sombra' <i>-inahual</i> 'su animal compañero' <i>-mati</i> 'sentipensar' <i>-iyolo, ihiyo,</i> <i>itonal, -</i> <i>chicaualiztli</i> 'fuerza' Maya <i>Winik</i> 'persona' como imagen corporal: - cabeza -entendimiento -ángel guardián -sombra <i>-tipte'</i> 'cirro' -voluntad -corazón -pensamiento -mollera Quechua <i>runa</i>

La materia					
Carne	Akan <i>bonam</i> Swahili <i>nyama</i> 'carne animal o humana, materia, sustancia'	Egipto <i>djet</i> 'carne de persona viva' <i>khat</i> 'momia' Hebreo <i>basár</i>	Chino <i>xing</i> 'carne' <i>jing</i> (trama de vida, abarca sustancias, líquidos corporales, esencia del riñón) En Zong Ni el cuerpo se conforma a la mente (<i>Xin</i>)	Griego <i>soma</i> <i>sarx</i> 'carne; humanidad' <i>kreas</i> 'carne- alimento' Latín <i>corpus</i> Sánscrito <i>anga</i> 'miembro, cuerpo', <i>sthula</i> <i>sharira</i> 'cuerpo grosero' <i>annamaya kosha</i> 'vestidura de alimento'	Náhuatl <i>Tonacayo</i> 'nuestra carne' Quechua <i>kurku</i> (<i>rusak kurkun</i> , 'carnalidad humana')
La energía					
Energía	Los bari <i>Mian</i> 'energía impersonal'	Egipto <i>Akbu</i> 'poder luminoso sobrenatural' <i>Ka</i> 'cuerpo de energía' Mesopotamia El "cuerpo" que recibe la influencia de los astros	Mongol <i>Qi</i> - <i>King lo</i> 'canales meridianos' y puntos <i>-tan-tien</i> 'centros vitales'	Sánscrito <i>chakras</i> <i>nadis koshas</i> 'envolturas'	Nahua <i>Chimalli</i> 'aura' <i>cucueyoy</i> 'chakras' <i>chicawaliztli</i> 'fuerza' Quechua <i>Pojpos</i> 'chakras'
	Energía trascendente	Bantú <i>Muntu</i> 'fuerza vital' <i>Ntu</i> común a todos los seres Bubi <i>mohulá</i> 'fuerza y poder'	Mesopotamia <i>Il</i> 'soplo inmortal', "espectro" Egipto <i>Ka</i> 'energía o poder vital' <i>atmu</i> (en personas de conocimiento) <i>akh</i> 'espíritu adquirido' <i>sekhem</i> 'poder mágico'	Mongol <i>Shén</i> 'mente-espíritu' (en animales y humanos) <i>Gui</i> (fantasma, fuerza "oscura del espíritu", forma lunar, vaporosa, primitiva y el humano tras la muerte)	Griego <i>Pneuma</i> 'aliento' Latín <i>Spiritus</i> Sánscrito <i>Ātman</i> (etéreo y también asociado a la respiración)

Energía trascendente	<p><i>sahu</i> ‘cuerpo espiritual’ Hebreo <i>Rúaj</i> ‘aliento de vida’</p>				
La in-formación					
Lo mental	<p>Swahili <i>Akili Mzuka</i> (pensamientos, sentimientos, emociones)</p>	<p>Egipcio <i>Ib</i> ‘corazón’ (sede de pensamiento) <i>ba</i> ‘mente pura’ <i>ab</i> ‘emoción’ <i>ju</i> ‘inteligencia’ Hebreo חוּמָה, <i>neshamá</i> (‘la sabiduría entre a tu corazón’),</p>	<p>Mongol En Medicina Tradicional China los <i>Benshen</i> son “espíritus” asociados a órganos: <i>Shén</i> (mente- “espíritu”, en corazón), <i>Hun</i> (“alma” etérea, en hígado), <i>Po</i> (“alma” física, en pulmones), <i>Yi</i> (intelecto, en bazo), <i>Zhi</i> (fuerza de voluntad, en riñones).</p>	<p>Griego <i>Psyché</i> individual <i>Myaló</i> (actual) y <i>noús</i> ‘mente universal’ Latín <i>Mens</i> Sánscrito <i>Manas</i> ‘mente pensante’ <i>budhi</i> ‘mente racional e intuitiva’ <i>chitta</i> ‘memoria’ <i>abakmára</i> “individuación de la mente” Tipos de mente budista: reacción, evaluación, conocimiento y no-reacción</p>	<p>Náhuatl <i>Mati</i> ‘sentipensar’ (en el corazón y en la cabeza) Maya <i>puksi’ik’al</i>, en corazón <i>óol</i>, voluntad, ánimo, emociones, centro de pensamientos y sentimientos <i>(tuukul) na’at</i>, reflexión y entendimiento (en cabeza)</p>
	Trascendente	<p>Bantú <i>Egún</i> ‘antepasado espiritual’ <i>Umuzima</i> (inteligencia privada de vida) <i>Simba simbao</i> (espíritu que alberga el cuerpo) Akan <i>Okra</i> ‘esencia de vida’, ‘destino’ <i>Sunsum</i> (abandona el</p>	<p>Egipcio <i>Ba</i> (vive después de la muerte): <i>ib + ka + ba</i> Mesopotamia <i>gidim</i> (de la persona muerta) Hebreo <i>neshamá</i> como equivalente almic</p>	<p>Mongol <i>Shen</i>, puede permanecer</p>	<p>Griego <i>Psyché</i> ‘soplo vital’ <i>thymôs</i> –en el pecho, emoción y sentimiento– <i>noos</i>, y <i>menos</i> Latín <i>Anima</i> Sánscrito <i>Ātman Jiva</i>, ser interior individual <i>kâma-rûpa</i> ‘forma del deseo’ <i>linga</i></p>

Trascendente	cuerpo, produce enfermedad) <i>moyga</i> (de la sangre, transmitida por la mujer) <i>ntoro</i> (transmitida por el hombre) <i>Roho Mizimi</i> (entidad invisible de los vivos)		<i>sharira</i> ‘cuerpo simbólico’ después de la muerte			
Sombra	Bantú <i>Igicucu</i> (sombra) Budu <i>ummewedú</i> , que sobrevive a la muerte Mina, fon, gun <i>Ye</i> ‘gran sombra clara y lejana’	Egipcio <i>Khaibit</i> (sombra de la inteligencia)	Náhuatl <i>Isewal</i> ‘su sombra’			
Doble animal	Bantú Los muertos aparecen como animales (serpiente, pájaro, mantis)	Egipcio No como tal, pero hay diversos seres sutiles humano-animal	Mongol El mito del perro-humano El subnúcleo australiano	Griego El mito de la licantropía Europeo Las imágenes en pinturas rupestres	Náhuatl <i>Inawal</i> (su nahual, su animal compañero)	
Nombre	Congo <i>Kinane</i> Swahili <i>Jina</i> Bantú Es dado por Dios	Egipcio <i>Rén</i> , evoluciona, vive mientras es pronunciado Hebreo רנן	Chino <i>Ming</i>	Griego <i>Ónoma</i> (arbitrario o motivado) Latín <i>Nomine</i> Sánscrito <i>Naam</i> (“palabra” y el <i>mantra</i> como nombre secreto)	Náhuatl <i>Tocaitl</i> (<i>toca</i> ‘sembrar’, se nombra por el día de nacimiento; es esencial al camino de vida, de manera especial entre guaraníes)	

Discusión crítica

El cuadro 1 es una reducción de la base real histórico-cultural universal de lo humano, pero muestra su complejidad, su diversidad intercultural y su unidad transcultural. Como puede verse, algunos conceptos podrían ubicarse en más de un cajón occidental, como el *Gui* mongol o el *Il* mesopotámico, etcétera.

1) *Micro-macrokosmos*. Desde el origen africano, el ser humano es en general una expresión microcósmica del macrokosmos. La concepción bantú parte de la unidad de lo divino (*Nyambe, Zame*) y de su bondad. El ser humano egipcio es una lágrima de *Atum-Ra* (Piulats, 2006). La universalidad mongol de la sustancia se compone por *Xing-Qi-Shen* (carne-energía/in-formación/mente-espíritu) y la esencia *Jing*. Pang (2005: 191) cita que en la obra taoísta antigua *Huainanzi Yuan Dao Xun* se indica que el cuerpo físico es la base de la vida humana, el espíritu es el director de las actividades humanas y el *qi* es la manifestación de la información codificada de la vida, que llena todo organismo, y unifica cuerpo y espíritu en una totalidad (el *Hun Yuan Qi* original). El griego se considera como parte indivisible del orden (el cosmos). Entre los nahuas el ser humano es como el universo al tener tanto su cuerpo, como la milpa y el kosmos los cuatro rumbos y el centro (el *Macuilxochitl*, quince en Sejourné –Medina, 2000–).

La aritmética bambara expresa la kosmología numérica anterior a Pitágoras y a la *Kabbalah*:

Un primer grupo de ocho signos, llamado la cuenta secreta, reproduce los siete primeros números que, según un mito bambara, se grabaron en el espacio en el momento en que, por su palabra, el creador formó el universo. Se dice que estos contienen toda la creación, porque son un resumen aritmológico del creador y de su obra. El uno representa el pensamiento primordial que ha formado el mundo; el dos simboliza el desdoblamiento del primer principio. Al número tres corresponde

el elemento fuego y el principio masculino, él es el origen de la vida, del movimiento y del tiempo. El número cuatro simboliza el principio femenino, que proviene del principio masculino, la naturaleza y el elemento agua. El número *cinco* es la síntesis del creador y de su obra (ver cosmogonía hermopolitana, los cinco grandes); el seis representa la gemeleidad, tanto masculina como femenina, el siete, que suma los números tres y cuatro, representa la pareja, la persona (masculina y femenina a la vez), la inteligencia, la fecundidad, la *tierra*. En cuanto al primero de estos ocho signos llamado *fu gundo* o *foy gundo* (el secreto de la nada), representa en cierto modo la creación en potencia, su punto de partida, es decir, el pensamiento primordial que existía en secreto en la nada. La horquilla (en forma de lambda griega minúscula) inclinada representa la dualidad del primer principio que se genera a sí mismo, la cruz representa la multiplicidad de todas las cosas, consecuencia de este desdoblamiento, mientras que la barra colocada en el extremo del signo, llamada “nariz del viento” (*fyé nu*), significa que los cuatro elementos, incluido el aire, de los que se formaron los seres proceden de la misma sustancia divina (De Ganay, 1950:207-301).

En el caso mesoamericano la relación macro-micro se manifiesta en los cuatro rumbos más el centro horizontal (5), así como en la relación del ser humano con el *axis mundi*, los planos del cielo, la tierra (el centro vertical) y el inframundo (7): *topan*, *tlalticpac* y *mictlan* entre los nahuas (equivalente a las pachas quechuas que expresan la transformación de la naturaleza por el *runa* —el ser humano (Mejía, 2005; Estermann, 2006)—. Pero puede implicar hasta el número 13 con sus distintas relaciones (véase González, 2012). Desde el núcleo mongol original la persona tiene también tres *tan-tien* que se vinculan al Cielo, a la Tierra y al ser humano (Pang, 2005; 2019).

La relación humano-kosmos se manifiesta en escalas del ser. El núcleo bantú varía: su escala es geométrica entre los dogon (Nkogo, 2001:129-135, 165-167, 154-157); aritmética entre los bambara que se consideran parte del cuerpo especial, vertical y simétrico divino; un despliegue cósmico inicial desde el *Big Bang* del *Aki-Ngos* (gran huevo de cobre) hasta el ser humano entre los fang; esferas del dios innombrable, lo sobrehumano y lo humano en la filosofía del

espíritu bubi. La *Scala Naturae* (desde los ángeles, humanos, animales, organismos inferiores, rocas y minerales) rigió la concepción de lo humano en el kosmos en el subnúcleo europeo hasta Descartes, en unión de eslabones en el continuo de sintiencia y sensación. Los budistas consideran devas, asuras, humanos, animales, pretas, habitantes del reino de los *narakas*. Entre los nahuas el mal tonal retrotrae al humano a la condición animal.

La integración humano-kosmos se da también por vía energética y de los elementos: tierra, agua, fuego y aire (más eter), salvo en la variación mongola (tierra, agua, fuego, metal y madera).

2) *Lo humano*. En cuanto a la designación de lo humano, su categorización lingüística es diferente en cada núcleo ético-mítico: es etnocéntrica en bantú (como sucede en numerosos pueblos: griego-bárbaro, *inuit* como ‘gente’, etcétera); refiere a la integridad china energía-mente-carne (*ren*: 人: ser humano, persona, adulto, prójimo, personalidad, carácter, cada uno); a la máscara latina a partir del griego; al genérico *tlacatl* o a la descripción psicológica del “rostro y corazón” nahua, a la macehualidad; a la carnalidad hebrea en las partes del *nefesh*; a lo emocional en la lágrima del sol egipcia; al *muntu* bantú como fuerza de vida cuya cumbre es el ser humano (Tempels, 1948). En *muntu*, el sufijo *-ntu*, es el ser mismo, la fuerza universal cósmica, donde coinciden ser y ente, el punto original de creación (Kakozi, 2015:109, 111). El *muntu* es relacional. *Muntu* (“persona”), *kintu* (“cosa”), *hantu* (“lugar y tiempo”), *kuntu* (“modo, manera”) son formas fenoménicas del *-ntu*.

Los componentes ético-míticos destacados de la totalidad individual compleja son variables. Podemos distinguir dos casos tipológicos extremos, la multiplicación de elementos y la tríada:

- los múltiples elementos in-formativos y energéticos egipcios (universales o producto del trabajo mágico) que supone el *djet* (la carne viva) y su relación con las vísceras guardadas en vasos canopes para la vuelta a encarnar;

- el complejo de la carnalidad nahua (*tonacayo*): la carne misma (representada en el esqueleto del *Códice Mictlan*, en los huesos preciosos regados con la sangre de *Quetzalcoatl* que dan origen a los humanos), tres centros anímicos, la sombra, el nahual y la facultad de sentipensar (*mati*) junto al *chimalli* y los *cuecueyo* energéticos, *chicaualiztli* (“fuerza”) e *ipalnemohuani* (“por lo que se vive”);
- las tríadas son diferentes en acento: la bantú marca en los akan la carne (*honam*), el destino-fuerza vital que permanece (*okra*) y el desprendimiento del *sunsum* al morir (pudiendo en vida salir del cuerpo y también asociarse a la enfermedad) en un mundo cohabitado por los muertos. Los budu del Congo (Madangi, 2010: 118, 121) refieren al “cuerpo” (*ndóto*), el corazón (*ontóma*, centro de espíritu y voluntad), la sangre (*miníki*, espíritu-genitora) y la sombra (*ummewedú*, que sobrevive a la muerte); los bari refieren al “cuerpo” (*lotako*), el “alma” individual (*mulocoty*) y a la energía impersonal (*mian*); y los mina de Mali, los fon de guinea Bissau, los gun de Nigeria hablan del *ye*, “gran sombra, clara y lejana”, que sigue siempre al cuerpo, incluso invisible de noche;
- la concepción hebrea acentúa la carnalidad-espíritu (*nefesh-basár-rúaj*);
- la tríada materialista monista mongola *Xing-Qi-Shén* remarca el control consciente de la mente-espíritu y el carácter formador de la energía que atraviesa y rodea todo;
- los indios tienen una compleja integración *stuhula sharira*-envoltura de alimento y varias envolturas energéticas, chakras, nadis y *ätman-jiva*, etc., muy diferente a los europeos que se constituyen en el dualismo alma-cuerpo y el espíritu actual (véase, por ejemplo, Purnanda, c. 1557 o los Upanishads, en Nikhilananda, 1964).

Ahora bien, en cada caso, hay una integridad. Así la expresa, por ejemplo, Zong Ni en el núcleo mongol: “En mí el cuerpo se conforma a la mente (*Xin*), la mente al *Qi*, el *Qi* al espíritu (*Shen*), el *Shen* al vacío (*Wu*)”. (Martorell, Vallmajor y Mora, 2016:132-133).

- 3) *La carnalidad*. Es objetivamente una suma de materia, energía e in-formación. Como carne en sentido estricto (partes de la masa de lo humano, internas y externas) es vista de manera peculiar en cada lengua-cultura, monista o dualistamente.

En su origen bantú, negro africano, la carne es animal o humana, materia y sustancia, se goza, se danza siguiendo el ritmo. Para los semitas hay predominancia de la carne, de la materialidad, entre hebreos y egipcios (la momia y el *Dyet*); la carne resucita o mejor todavía, encarna de nueva cuenta. En indoeuropeo la carne (cuerpo cárcel) se torna secundaria frente a la in-formación trascendente del alma. En India, el cuerpo (grosero y la “envoltura de alimento”) se valora en tanto vehículo para el aprendizaje que lleva a la liberación (“todo en el marco del cuerpo”, reza el budismo). En Europa priva el dualismo alma-cuerpo. En el núcleo egipcio y en el monismo mongol, lo físico está claramente compuesto y atravesado por lo energético, ligado a la esencia. El acercamiento amerindio considera en realidad la variabilidad de los cuerpos (Viveiros, 2010) y su composición integral compleja, con diversas dimensiones de in-formación energética y no-ordinaria muy variable, pero siendo algunas de éstas en realidad bastante físicas (aliento, calor, movimiento, fuerza vital –sangre, semen–, etc. –Reygadas, 2018–).

- 4) *Energía*. Salvo los europeos, se consideran dimensiones energéticas de lo humano (aunque incluso Europa refiere al “aura” de los santos). Aparece en el *ka* egipcio. Entre los mongoles todas las cosas forman una, la energía/in-formación del *Qi* (un concepto en evolución que en el siglo II a. C. se relaciona ya con el origen y la generación de la vida) atraviesa y rodea todo: invisible, continuo e indivisible, ya sea *Tao* (Laozi), *Qi* vital (*Yuan Qi*) o *yin/yang*, donde “el ser deriva del no-ser”. La sustancia visible puede ser transmutada en la nada, en lo no-visible previo a lo visible y a la inversa (Pang, 2005).

La energía está en el subnúcleo indio en los chakras y nadis, así como en las “envolturas” (*kosha*), que rodean a *sthula sharira*: las físicas de la “envoltura de alimento” y las *koshas* funcionales de la capa mental individual y la capa vital de sentimientos; la capa cósmica del intelecto supramental intermedio entre lo físico y lo no-físico; y la capa de gloria o dicha, constituida en realidad por todas las criaturas, que nos lleva al espíritu y a la totalidad. Estas *koshas* aparecieron por primera vez en el *Upanishad Taittiriya* (Anónimo, 2019). En *Abya Yala* aparecen diversas estructuras, pero entre mayas, nahuas y quechuas hay equivalentes de los chakras y entre los nahuas el *chimalli*, análogo al aura.

Hay que remarcar que, en la energía física en sí, la energía/información, podemos decir objetivamente que la energía rodea la carne desde el átomo y la célula hasta la totalidad del individuo en campos electro-dinámicos (Burr y Northrop, 1939) o magnéticos (Dale, 2009) hasta llegar al campo energético bioplasmático humano del aura (el conjunto de las cinco *koshas* y además las capas de encarnación) o *chimalli* o *ka* o campo de *Qi*. Que la energía lo atraviesa en canales, ya sean meridianos o nadis (varios de estos equivalentes a los meridianos) que tienen en el primer caso puntos de salida (los puntos de acupuntura). Que la energía conforma lo humano a través de centros de energía ya sea objetivos como los chakras o *cuecuyo*, o subjetivos (es decir, creados por el trabajo de la mente canalizando la energía). Además, están los “cuerpos” sutiles que se desprenden del cuerpo como energía-información: el *liṅga śarīra* (cuerpo astral y sus análogos del *sunsum* bantú o la fuerza anímica mesoamericana desprendida en el coito, el éxtasis, el susto o el sueño) o el *kāma-manas* (mente unida al cuerpo de deseos) hindúes. Los análogos del “cuerpo astral” son un tanto físicos por su anclaje, in-formativos (“álmicos”) y energéticos, pudiendo desprenderse.

Para el núcleo hindú la carne es sólo *maya*, ilusión, ya que sólo hay trillones de *kalapas* (de cada elemento) en el vacío, la solidez se desvanece. La solidez pertenece a la vida cotidiana ordinaria y la fluidez a la inmanencia deleuziana. Los egipcios consideran varias dimensiones energéticas. Para los mongoles todo está atravesado y rodeado de *qi*.

Todas las culturas consideran una dimensión conectiva con el universo, un “espíritu”, que entendemos hoy como energía o energía/in-formación, pero no siempre es clara la frontera entre lo energético, lo mental, lo espiritual, lo misterico y lo divino en los poderes chamánicos africanos, en las dimensiones espirituales egipcias (el *atmu* del poder o conocimiento, el espíritu adquirido del *akh*, el cuerpo espiritual del *sahu*, la magia de *heka*), en la relación mongol mente-espíritu del *shén* que a través de la conciencia guía el *qi*, en el *ipalnemohuani* nahua.

- 5) *Poderes*. Desde el núcleo bantú aparece la facultad de desarrollar los “poderes” energéticos, las habilidades especiales que sólo se niegan en el núcleo europeo ya en su desarrollo, y ni siquiera en todos los casos, porque permanecen entre los católicos los rituales del espíritu santo o los rituales de exorcismo. Son facultades de energía y también de in-formación. Entre los egipcios se consideraba su entrenamiento y eran de los privilegiados que desarrollaban poder mágico (*sekhem*, que usa la magia de *heka*, que repite el ciclo de la creación, acota la entropía, re-crea el kosmos –Piulats, 2006–, el poder luminoso sobrenatural de *Akhu*). En los hebreos se practica *Kabbalah* y se mencionan casos como el de los poderes de Enoc, quien se dice no vio la muerte (*Deuteronomio* 34:5, 6, Anónimo, 1995). En América es extendido el manejo energético y mental chamánico directo o por vía de enteógenos. En el núcleo mongol en prácticas como el *QiGong* se enseña sistemáticamente el desarrollo de habilidades especiales para formar materia o disolver materia en energía a partir de canalizar el *qi* a través del mando del *shen* (‘mente-espíritu’) en concepción similar a la egipcia (Pang, 2019). En la India se consiguen las habilidades a través de procesos meditativos diversos que se consagra en los gurús o maestros espirituales y pasan en el budismo a China, como en el caso de la práctica *shaolin* que permite atravesar un vidrio con una aguja impulsada por la mano (véase, por ejemplo, <https://www.youtube.com/watch?v=ZCsbTpF2TaA>).

6) *La in-formación individual trascendental*. En el núcleo bantú primigenio hay variabilidad. Encontramos, por ejemplo, el “venir a ser” pero que se vincula con la mente como totalidad de emociones y pensamientos, que entre los akan y otros grupos puede abandonar la carne y afectarse (el *sunsum* que es un tanto análogo de “espíritu” que se extingue al morir y un tanto de “alma” porque abandona el cuerpo en el sueño), adquirir enfermedad, una idea que se repetirá en *Abya Yala*. Pero también tenemos la idea abstracta de la “inteligencia sin vida” (*Umuzima* como ‘existente-de-inteligencia-privado-de-vida’) que puede permanecer después de la muerte. Y la tríada akan: *okra* (esencia de vida manifiesta en *honhom* –la respiración–, portadora de destino, parte de la divinidad, anterior y posterior a la existencia de la persona), *moyga* –de la sangre, transmitida por la madre, asociada al clan– y *ntoro* –transmitida por el padre–. Los diola consideran un doble o “cuerpo” sublimado que puede reencarnar (Madangi, 2010:126).

Para el núcleo mongol tradicional existen diversos espíritus: *Er Shen*, del *Yin-Yang*; *San Shen* (Cielo-Tierra-Hombre en el cuerpo humano), los 5 *Wu Shen* de los Movimientos (las 4 direcciones y su centro) y el concepto híbrido *Benshen* de interés clínico, espíritus vitales próximos al *Jing* y al *Qi*, un poco también centros anímicos: la mente-espíritu que forma la vida en *Shen* (corazón, centro heliocéntrico, espíritu global y el *Shen* que da calor físico y afectivo en el pericardio), centro de probidad y de autoconciencia; la animación del “alma” etérea del destino del Cielo en *Hun* (hígado) vertical –que es herramienta para manifestar *Shen* y es persistente tras la muerte–; el “alma” física de la Tierra, del cuerpo particular dado por la madre en *Po* (pulmones) horizontal (*Hun* es la expansión y *Po* la restricción-cohesión –antes, se concebían 3 *Hun* y 7 *Po*–); la materialización desde el intelecto *Yi* (bazo, centro geocéntrico) y la fuerza de voluntad *Zhi* (riñones). Además, el *Gui* es fuerza “oscura” del espíritu de la tierra (también fantasma) que da su impronta a *Hun* y a *Po* (una persona nace de *Gui* y al morir vuelve). A través de la conducta, el ser humano puede atraer los espíritus y mantener su presencia, purificándose. (Martorell, Vallmajor y Mora, 2016).

En el núcleo semita la carne vital se liga más bien a “la espírita”-aliento que a un “alma”, aunque se habla en la secta hasídica de la resurrección (el *gilgul* como ciclo de un cuerpo a otro) y *nes-hamá* es a la vez facultad ordinaria y condición trascendente del ser. En el subnúcleo egipcio *ba* es una in-formación identitaria que permanece ligada al centro material del corazón. La entidad llamada *il* (“viento”) en Mesopotamia era postulada democráticamente como universal para todos los seres humanos, era un tanto conectiva como el espíritu y era el último soplo del moribundo, pero debía hallar su camino al inframundo y para facilitararlo se sellaban las tumbas. En el núcleo indio es donde aparece una concepción más marcada “alma”-“cuerpo”, *ätman*, pero no en el dualismo radical griego y europeo, sino que el cuerpo indio es valorado en tanto la gran oportunidad y vía de liberación. *Abya Yala* es muy variable, pero considera en general una dimensión trascendente principal de in-formación del individuo que suele traducirse malamente como “alma principal” y con frecuencia hay dos, más o incluso una multiplicidad (Reygadas, 2018). Los mayas refieren a *pixan* (‘alma’), *oochel* (‘sombra’), *aj canul* (‘guardián’).

Curiosamente, Konstantin Korotkov al medir la energía que se desprende de la carne tras la muerte (<http://mascultura.mx/korotkov-mexico-oct/>), lo hace de los centros mesoamericanos (cabeza, pecho, ombligo) y de la ingle (que aparecen como centro anímico en los *inuit* [Reygadas y Contreras, 2021]).

Abya Yala (Amerindia) concibe los llamados “centros anímicos” muy ligados a la dimensión vital-carnal, orgánica, natural y teniendo relación profunda con la trascendencia y salida de la carne, así como agregando la dimensión del animal compañero (nahual, que tiene análogos parciales en otros núcleos ético-míticos como el africano, el mongol y el subnúcleo griego). Considérese además que, en algunas culturas, como es el caso de varios pueblos amazónicos, la distinción humano/animal no es equivalente a Occidente.

Por otra parte, en *Abya Yala* la energía/in-formación de los antepasados fallecidos puede formar parte del ser humano en el *ecahuil* nahua, en similitud con el caso africano del *simbao simbao*.

Es muy importante aclarar el caso indio. Hay que considerar que para el pensamiento del *Rig Veda* (2010, himno x, 129) se postula la existencia del Uno, previa a toda la dualidad, la unidad autogenerada encontrada en la búsqueda de los corazones de los sabios antiguos, la unidad que es justamente *Ātman-Brahman*, es decir, se vincula a la traducida “alma” (*ātman*, también traducida por “aliento”, “ego”, “esencia”) y al cuerpo de gloria de los *Upanishad*, donde *Brahman* es la sustancia de naturaleza espiritual (para un desglose de lo humano en la filosofía india, consúltese a Tola y Dragonetti, 2008); *ātman* es en cierto sentido unidad con el todo y una ficción (el verdadero autoconocimiento es de la unidad con *Brahman*, es *atma jnana*). De hecho, se considera que el *karma* mantiene el cuerpo físico, si se desarma la estructura kármica no hay un “alma”, sino que todo se fusiona en el cuerpo de gloria (*mukti*). Aunque se habla en el *Rig Veda* (1.113.16) del camino que debe ser cruzado por el *jiva* (“nuestro ser interior” o “alma individual”) de la persona muerta para alcanzar el otro mundo.

El núcleo grecolatino-europeo platónico-agustiniano es el más propiamente dualista: opone cuerpo-alma, cuerpo-mente, razón-emoción; disminuye el cuerpo concibiéndolo como cárcel y la emoción considerándola no racional, privilegiando el trabajo intelectual sobre el corporal. Pero incluso en este caso es necesario remarcar que en el origen griego antiguo se considera *psyché* como aliento vital (“aire frío”) como “la espírita” hebrea y se extinguía al morir, habiendo también otros centros anímicos con anclaje corporal. Además, en el origen cristiano, Pablo de Tarso (al oriente de Grecia) maneja a un tiempo el idioma y cultura griegos, la política romana y la ley semita –como muestra Taylor Caldwell en su novela *El León de Dios*–, en esa condición traduce en realidad el aliento de vida hebreo (*rúaj*) de forma que lo entendieran los griegos, en una complejidad e interculturalidad que se pierde en Agustín de Hipona y empieza a perder sentido en la traducción de San Jerónimo (*rúaj* es femenino, pero Jerónimo la traduce por *spiritus*, volviendo lo femenino –la espírita– en masculino –espíritu–). Podemos decir que el alma católica es el avatar de una mala traducción. Pablo de Tarso

quiso hacer entender la “espírita”, la *riúaj* hebrea a los griegos, pero su intención se perdió, la traducción de Jerónimo masculinizó la espírita y el “alma” se fosilizó, se pervirtió y se desenergetizó en Agustín de Hipona, marcándose el dualismo en forma definitiva en la cadena Platón-Plotino-Agustín.

Entre los bantúes como en el caso del *ecabuil* nahua en *Abya Yala*, los traducidos “espíritus” en realidad son más análogos a “alma”, son in-formación trascendente a la carnalidad. En general en África no permanecen, necesitan el recuerdo de alguien para existir; el africano se perpetúa en la reproducción carnal concreta y en el recordar. También se conciben “espíritus” de la naturaleza y celestes, con alas. En Mesopotamia existe el *il* universal que es entre “espíritu” (aliento) y análogo de “alma”, y hay también la llamada “alma de la muerte” o *gidim*, que es la in-formación de la persona fallecida. El *Gui* mongol está en el origen vital, en las almas *Po* y *Hun*, pero puede volverse fantasma.

En todos los núcleos hay una in-formación que identifica a la persona: de una u otra forma permanece más allá de la carne. Esto que era descartado por la ciencia del siglo XIX y comienzos del XX cada vez se comprueba más. Se afirma que esa in-formación/energía remanente requiere de otra materia y otra mente-espíritu para poder aparecer (el recuento científico de estos datos lo hacen Lazlo y Peake, 2016). Podemos decir que esa in-formación identitaria que permanece a pesar de la ideología del materialismo burdo es identidad de pensamiento, como señalaba Benito Espinosa (Spinoza, 2000), y el pensamiento es acumulación de in-formación, y la in-formación se conserva en el vacío cuántico sin tiempo ni espacio, energía e in-formación en eterna permanencia en el universo in-formado desde su inicio, y que cuando termine se considera in-formará otro u otros universos (el *akash* de la tradición india).

7) *La sombra*. La dimensión de energía/in-formación de la “sombra” aparece tanto en muchos pueblos de *Abya Yala* (*isewal* nahua) como entre los egipcios, en este caso en tanto sombra de la in-

teligencia (*khaibit*) y en las estatuas, que son en cierta manera representación de la sombra. La “sombra” aparece en el núcleo de la ontología bantú como *Igicucu*. Nkogo (2001:165) reseña sobre el ser humano:

Su principio vital es doble: por una parte, es *Igicucu*, es sombra y, por otra, es *Amagara*, es decir vida que le es específica, cuya unión constituye *Ubuzima* (unión del cuerpo con el alma), siendo *Ubugingo* su duración. Su relación con el *Immana*, lo Eterno e Intemporal y con el resto de la realidad circundante es una relación de causalidad.

Los *budu* también refieren a la sombra o *ummewedú*, como una especie de sombra-alma, ya que sobrevive a la muerte (Madangi, 2010:118). Esta sombra linda con los “espíritus”, el *Gui* mongol, el *gidim* mesopotámico.

8) *Lo mental-emocional*. En el plano ordinario de información, en el núcleo ético-mítico bantú hay una relevancia de la emoción. En la India es importante la *kosha* mental y emocional. La razón única es casi sólo greco-europea como corolario del dualismo, disminuyendo-controlando la emoción y las pulsiones (“el corcel negro” de Platón, controlado por el auriga de la razón). En el núcleo mongol el *Shen* unifica la dimensión mental-espiritual, pero considera la relevancia de pensamiento y emociones de manera clave en la Medicina Tradicional China y todos los *benshen* intervienen en la conciencia emocional. En casi toda *Abya Yala* estamos ante el sentipensar y es relevante la dimensión emotiva como en todo el mundo (Reygadas y Shanker, 2007), ligada también a los órganos y las “almas”.

En el núcleo mongol la conciencia en que predomina *Shen* se vincula a los otros *benshen*. En su desarrollo actual en el maestro de *ZhiNeng QiGong* Ming Pang (2019) la conciencia es considerada la información pura, en un proceso en que la sutileza y el desarrollo superior de la conciencia humana permite conectar con la ener-

gía originaria y dirigir mediante la mente-espíritu la energía para la transformación de la materia. Pero esa condición de conciencia y las habilidades especiales aparecen justamente en el chamanismo bantú, en los poderes especiales egipcios, en la iluminación india y en los estados extáticos de *Abya Yala*.

La mente es concebida también en una dimensión colectiva de un campo de in-formación: la base bantú y el *noun* del subnúcleo egipcio, el *noûs* griego derivado de éste como el logos del *ka(ou)*, el *akash* hindú (el campo vacío cuántico de Lazlo y Peake, 2016), la conexión chamánica de *Abya Yala*, la capacidad de la mente-espíritu (*Shen*) mongola.

9) *El nombre*. En prácticamente todos los casos, salvo el subnúcleo europeo moderno, el nombre es central en las culturas, una parte fundamental y con frecuencia ligada al universo (el nombre del día entre los bantúes como entre muchos amerindios), a toda la biografía de la persona (como entre los guaraníes en *Abya Yala*), a dimensiones trascendentes como en Egipto (o en *Abya Yala*, donde hay nombres secretos ceremoniales *diné* o nombres dados en sueños entre los *wixaritari* –Reygadas y Contreras, 2021–), a la creación misma (desde los bantúes y hebreos hasta *Abya Yala*), a posibilidades de daño o a poderes mágicos curativos como en los mantras hindúes. En África negra es común llevar el nombre de los antepasados de quien se es encarnación y con quien se está conectado, bajo su signo. El nombre de un antepasado virtuoso puede revertir un mal destino entre los nahuas.

10) *La imagen corporal*. Además de lo expresado en el cuadro-resumen, los procesos e imágenes corporales (Schilder, 1950; Aguado, 2004) se evidencian también en su diferencia en cada núcleo ético-mítico. Así, desde Da Vinci, el Occidente moderno va a despellejar el “cuerpo” sólido con cuchillo, de afuera a adentro, mostrando los músculos, los nervios, los huesos. Oriente va de adentro hacia afuera, marcando en el núcleo mongol los *tan-tien*, los puntos de acupuntura (Dimitrescu, 1996) y canales meridianos que surcan el *Xing* material (la carne) haciendo circular el *Qi*

(la energía/información) según lo capta la percepción interior. La India describe las capas sutiles (*kosha*) alrededor de *sthula sharira*, los chakras y los nadis saliendo del ombligo (más la línea del *hara* y el tubo pránico). En el *Amoxтли Mictlan* (*Códice Laud*, lámina 44) los nahuas representan el esqueleto y de adentro a afuera relacionan en él, en el lugar de los órganos (corazón e hígado) y la cabeza, las esencias sutiles que componen la carnalidad de *Tonacayo*, incluyendo la sombra, el animal compañero (nahual) y la facultad de sentipensar (*mati*). En la antropología se racionaliza además la fuerza vital (*chicualiztli*) y en otros textos se marcan el escudo del *chimalli*, así como los centros energéticos (llamados *cuecueyo*, de “curva”, “vórtice”, “movimiento”, “brillo”): sobre los que se dice que *con nuestros cuecueyo iluminamos al mundo*. Y se afirma también que en el sitio donde están nuestras luminarias, allí tenemos luz (*Amoxтли* en Madrid –*Códice Matritense*, Anónimo, 2019–, y también *amoxtin* del grupo Borgia).

Conclusiones

A pesar de la diferencia y la variabilidad podemos decir en el plano teórico que transculturalmente todos los seres humanos tienen una carnalidad producto de la integración de masa, energía e información que se despliegan en el espacio-tiempo y que según su experiencia se representan en lo general de acuerdo a la tipología del núcleo ético-mítico milenario y en lo específico conforme a la cultura que da tanto identidad como distintas condiciones de posibilidad para la *praxis* en torno a sí, a los demás seres y al kosmos.

Puede verse que los contenedores “ser”, “cuerpo”, “alma”, “espíritu” e incluso “humano” grecolatinos deforman la complejidad y la diversidad cultural sobre lo universal humano. Literalmente se tragan todos los contenidos, pero si sacamos éstos del contenedor eurocéntrico nos encontramos una riqueza enorme y diversa de conexiones materia/energía/información.

La carnalidad es concebida más comúnmente en forma monista y en relación integral con los demás componentes del ser humano. Es valorada positivamente. Una excepción a ambas representaciones es el caso dualista indoeuropeo, en especial el caso europeo. Este subnúcleo se contrapone, además, a todo el resto de los núcleos ético-míticos en la minusvaloración de la energía, la emoción y los poderes transformadores humanos. De hecho, debemos distinguir lo indio y lo europeo como dos núcleos diferentes.

La relación entre carnalidad y energía es también la regla, la excepción es el caso europeo moderno. Las visiones de la energía son susceptibles de complementariedad transcultural: un conjunto de campos (koshas, *chimalli* y análogos), reservorios (*tan-tien*), procesadores (chakras y análogos) y canales (meridianos, nadis, línea del *hara*).

Junto a las estructuras objetivas de nadis, meridianos, chakras, aura, algo que no se ha remarcado lo suficiente es que algunas dimensiones y usos de la energía humana son en parte dependientes, creadas por la mente mediante la intervención de la conciencia, como sucede con las habilidades especiales del *QiGong*, los centros vitales (*tan-tien* medio y superior) y el meridiano central, la estructura de la *Merkabbah* proveniente de la tradición hebrea, el desarrollo de la línea del *hara* o el alineamiento de la misma en Oriente, y también ciertos cuerpos energéticos egipcios.

La energía en tanto dimensión trascendente conectiva aparece prácticamente en todos los núcleos. Nada ni nadie puede estar desconectado de la totalidad de la Naturaleza ni siquiera en la ciencia física. Esa conexión tiene más contenido misterioso en casos como el *sunsum akan* o el “espíritu” católico, pero la *ru'aj* hebrea es ya también aliento, el *ipalnemohuani* nahua es una fuerza de vida y en el caso mongol estamos por entero ante un monismo materialista universal del *qi* (en tanto *Hunyuan Qi* original que atraviesa todo, en la versión moderna de Pang, 2019).

La energía/in-formación se manifiesta entonces asociada a la energía física en sí y a sus campos, así como a la condición de conectividad con el universo, a la condición universal de la mente y a la condición de identidad trascendente.

En la in-formación ordinaria de lo mental podemos distinguir la separación razón-emoción europea, la consideración emotiva o la plena unidad de sentipensar amerindio o mongol, así como la eficacia o no, de lo mental, del lenguaje y de la conciencia en la creación de la forma y de la realidad. De la importancia del lenguaje como fuerza eficaz deriva la del nombre.

En la in-formación no-ordinaria el núcleo ético-mítico chino privilegia la mente-espíritu (*Shen*) y en el otro polo las instancias sutiles se multiplican en varios casos bantúes o amerindios. La mente como in-formación pura de la conciencia permite crear forma en los núcleos bantú, mongol, egipcio, amerindio e indio. En varios casos, hay un anclaje orgánico de las dimensiones de in-formación trascendente, centros anímicos, con una fusión carnalidad/in-formación/energía en el caso de los *Benshén* mongoles de la tradición médica milenaria, que guían el desarrollo del orden del Cielo en la Tierra. Los centros anímicos dan cuenta del dinamismo (el motor de la transformación que genera las formas), las funciones, las emociones y el psiquismo diferenciados, se ligan a la energía, a la luz interior y a la conformidad con el origen, con la unidad (Martorell, Vallmajor y Mora, 2016).

Así, las concepciones de la in-formación trascendente análogas a lo que Europa traduce como “alma” se vinculan en ocasiones a aspectos energéticos como el espíritu, a aspectos materiales de los órganos y en ocasiones no sobreviven al cuerpo como el alma católica o sólo por cierto tiempo. En ocasiones se asocian a la enfermedad. En el núcleo bantú aparece también la inteligencia sin carne ni vida de *Umizima*, que sí tiene permanencia a través del recuerdo. El *ba* egipcio que encarna de nueva cuenta en realidad es la mente pura y es un compuesto que se integra por carne (el corazón *ib*, pesado en el juicio para la resurrección, energía de *ka* y pensamiento de *ba*). Ni siquiera el *ätman* hindú puede reducirse al alma platónico-plotínica-agustiniana y se considera que desaparece en la elevación y fusión espiritual con la totalidad frente a la *jiva* o ser interior individual que pasa más allá de la vida. El diferenciado *tonalli-yolotl-ihiyotl* nahua permite en el *yolotl* la vuelta a encarnar (Velázquez, 2018) y no es

algo sólo sutil sino también físico burdo en tanto fuerza de calor, aliento, vida, ligada a cabeza, corazón o hígado (donde se deposita la energía de los muertos) y que tiene un componente mental-emocional asociado que parece corresponder con realidades energéticas tangibles según Korotkov (2014). El análogo hasídico que permite la encarnación en la doctrina semita del *gilgul* sería el *neshamá*. En este plano el núcleo ético-mítico que se separa es el núcleo mongol, que considera hoy la permanencia de la energía-información como una pervivencia posible de la mente-espíritu (del *Shen*) y el *Gui* (fantasma). Pero todos los núcleos postulan una posible permanencia de la información identitaria tras la extinción carnal.

En el plano de energía/información en algunos núcleos ético-míticos se presentan conexiones entre la carnalidad humana y animal compartiendo una misma dimensión energético/informacional: el nahualismo (el compartir un animal compañero) o teriantropismo (la transformación en animal) de la cultura amerindia, los símiles africanos y australianos, los dioses humano-animales egipcios.

En el cruce de lo mental y lo energético, todos los casos, salvo Europa nuevamente, consideran la relevancia de poderes o habilidades especiales para transformarse a sí, a los demás seres y al entorno (y aún Europa considera el espíritu santo, el exorcismo y el rezo): en el caso egipcio se conciben en forma claramente elitista (así, por ejemplo, los egipcios hablaban del *Atmu* de personas de poder o de conocimiento, el espíritu adquirido del *Akh* y el poder mágico *Sekhem* que ponía en ejercicio la facultad de la magia o *heka*.); en *Abya Yala* se da un caso intermedio según el oficio (los chamanes y sacerdotes) o el destino (por el día de nacimiento, el enredo del cordón umbilical o la caída del rayo –Velázquez, 2018–); y en el núcleo mongol se considera la posibilidad del adiestramiento universal, mientras que en el caso indio se da tanto la idea del don como del adiestramiento. Los procesos de transformación energética/informacional han sido evidenciados científicamente por muchos autores (Krippner y White, 1997; McTaggart, 2008). Korotkov (2014) propone que la transferencia de energía está asociada con el transporte de estados excitados del electrón a través de complejos moleculares de proteínas,

a través de canales que podrían estar presentes en la masa de tejido conectivo, con los meridianos. En muchos casos, diríamos cuánticamente que, al observar, la mente colapsa una realidad material, así como puede hacer que la materia se disperse en energía (Goswami, 2006).

En general, podemos considerar que, con diferentes saliencias, se considera en lo humano la dimensión de la conciencia como su más alta expresión en la inteligencia (el sentipensar mesoamericano) y la espiritualidad, capaz de conectarse con el misterio.

La concepción de la mente es concebida sólo individualmente en la mentalidad europea actual, en los demás casos aparece una dimensión también colectiva y universal accesible.

Las concepciones de ser humano, de la carne y su atributo de pensamiento son formas sociales, culturales e históricas que reivindicamos como situadas en un plano de simetría, podemos buscar la verdad tanto en las manifestaciones culturales relativas como podemos entender lo humano universalmente, transculturalmente, analógicamente en la complejidad en las diversas *praxis*, representaciones e imaginarios que si bien manifiestan comunidad también nos conducen a en verdad muy diferentes experiencias y habilidades de lo humano.

Bibliografía

- Aguado, J. C. (2004), *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, UNAM, México.
- Anónimo (1961), *The Upanishads*, trad. de Eknath Easwaran, Nilgiri Press, Tomales, California.
- Anónimo (1995), *La Biblia*, Ed. Verbo Divino, San Pablo, Navarra, España.
- Anónimo (2010), *El libro de los muertos. De los antiguos egipcios*, trad. y notas Juan Bautista Bergua, La Crítica Literaria.com
- Anónimo (2010), *Rig Veda*, Juan Miguel de Mora, Conaculta, México.

- Anónimo (2019), *Códice Laúd*, [<https://tuul.tv/cultura/descarga-completamente-gratis-el-codice-laud>] (consultada el 10 de junio de 2019).
- Anónimo (2019), *The Taittiriya Upanishad, Complete Translation*, [<https://www.hinduwebsite.com/taittiriya-upanishad.asp>] (consultada el 11 de mayo de 2019).
- Boff, L. (2012), *El espíritu y la espiritualidad*, [<https://leonardoboff.wordpress.com/2012/08/28/dimension-de-lo-profundo-el-espiritu-y-la-espiritualidad/>] (consultada el 3 de febrero de 2019).
- Bremmer, J. N. (2002), *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Siruela, Madrid.
- Burr, H.S. y F. S. Northrop (1939), “Evidence for the Existence of an Electro-Dynamic Field in Living Organisms”, *Proceedings National Academy of Science*, núm. 25, pp. 284-288.
- Castoriadis, C. (1975), *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Buenos Aires.
- Contreras, J. M. (coord.) (2019), *Teorías Críticas y Eurocentrismo. Estudio de los componentes teóricos y prácticos de la ideología hegemónica contemporánea*, La Guillotina, México.
- Contreras, J. M. (2018), *Ética, política y comunidad*, Secretaría de Inclusión y Bienestar Social, Ciudad de México.
- Dale, C. (2009), *The Subtle Body: an Encyclopedia of your energetic Anatomy*, Sounds True Inc., Corea.
- De Ganay, S. (1950), “Graphie bambara des nombres”, *Journal de la Société des Africanistes*, tomo xx, fasc. II, pp. 207-301.
- Dimitrescu, I. F. (1996), *Acupuntura científica moderna*, Andrei, Brasil.
- Dussel, E. (1969), *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires.
- Dussel, E. (1975), *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires.
- Dussel, E. (2007), “¿Fundamentación de la ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría”, *Andamios*, vol. 4, núm. 7, pp. 157-205.
- Enciclopedia Británica (2018), *Ātman. Hindu philosophy*, México, [<https://www.britannica.com/topic/ātman>] (consultada el 9 julio de 2018).

- Estermann, J. (2006), *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ISEAT, La Paz.
- Fornet, R. (2012), Tesis para una transformación intercultural de la razón, *Cadernos de Educação*, núm. 43, pp. 96-114.
- González, R. (2012), *Viaje al mundo de la culturaleza hopi: deixis, cognición, emoción y poder en símbolos elementales, mitos cosmogónicos y rituales sagrados anuales*, tesis doctoral, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- González, R. e Y. Jianhua (1996), *Medicina tradicional China. Huang di Neijing, El primer canon del Emperador Amarillo*, Grijalbo, México.
- Goswami, A. (2006), *La física del alma. El libro cuántico de la vida, la muerte, la reencarnación y la inmortalidad*, Obelisco, Barcelona.
- Grosfoguel, R. (2019), “Más allá de los paradigmas de la economía-política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, en J. M. Contreras (comp.), *Teorías críticas y eurocentrismo. Estudio de los componentes teóricos y prácticos de la ideología hegemónica contemporánea*, La Guillotina: México, pp. 87-116.
- Kakozi, J. B. (2015), *La dimensión ético-política de Ubuntu y la superación del racismo en “Nuestra América”*, Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Kant, I. (1943), *Sobre el saber filosófico*, Adán, Madrid.
- Korotkov, K. (2014), *Energy Fields. Electrophotonic Analysis in Humans and Nature*, Berney Williams y Lutz Rabe, San Petersburgo.
- Krippner, S. y J. White (1997), *Future Science: Life Energies and the Physics of Paranormal Phenomena*, Anchor Books, Nueva York.
- Lazlo, E. y A. Peake (2016), *La mente inmortal. La ciencia y la continuidad de la conciencia más allá del cerebro*, Inner Traditions International/Bear, Canadá.
- López Austin, A. (1996), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, IIA/UNAM, México.
- López Austin, A. (2016), “La cosmovisión mesoamericana”, *Arqueología Mexicana*, 3 vols.

- Lotman, I. (1976), *Semiótica de la cultura*, Cátedra, Madrid.
- Madangi, J. de D. (2010), *Plenitud intramundana y salvación escatológica en África: (aproximación semiótica a la escatología tradicional bantú)*, Memoria de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Martorell, C., M. Vallmajor y J. Mora (2016). “Benshen: los espíritus del individuo”. *Revista internacional de Acupuntura*, vol. 10, núm. 4, pp. 131-146.
- McTaggart, L. (2008), *El experimento de la intención. Cómo cambiar tu vida y cambiar el mundo con el poder de tu pensamiento*, Sirio, Barcelona.
- Medina, A. (2000), *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- Mejía, M. (2005), *Hacia una filosofía andina: doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*, Lima.
- Mendes Correa (2019), *Carpetas Pedagógicas. Teoría australiana*, [historiadelperu.carpetapedagogica.com] (consultada el 20 de octubre de 2019).
- Merleau-Ponty, M. (1975), *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona.
- Mignolo, W. (2011), *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press, Estados Unidos.
- Moscovici, S. (1989), “Dés représentations collectives aux représentations sociales: ellements pour une histoire”, en Jodelet (ed.), *Les représentations sociales*, PUF, París.
- Navarro, D. (trad.) (1997), Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto, *Criterios*, UNEAC/Casa de las Américas/Embajada de Francia, La Habana.
- Nguema-Obam, P. (2005), *Fang du Gabon. Les tambours de la tradition*, Karthala, París.
- Nicolescu, B. (1996), *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, La Recher, París.
- Nikhilananda, S. (trad.) (1964), *The Upanishads*, Harper & Row, Nueva York.

- Nkogo Ondó, E. (2001), *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, Centro de Estudios Africanos, Universidad de Murcia, Barcelona.
- Pang, M. (2005), *La ciencia del Zhineng Qigong. Teoría, principios y práctica. El Qigong más beneficioso para el desarrollo de la salud, según el ministerio de deportes de China. Guía y libro de consulta para Occidente. Basado en las enseñanzas originales de Ming Pang*, Gaia, Madrid.
- Pang, M. (2019), *La teoría de la completud Hunyuan –el fundamento de la ciencia del Qigong–*, Aroha, México.
- Piulats, O. (2006), *Egiptosofia*, Kairós, Barcelona.
- Purnanda, S. (ca. 1577), *Sat chakra nirupana*, [<https://www.yogarasaa.org/practice-menu/10-chakra/38-sat-cakra-nirupana-en.html>] (consultada el 15 de marzo de 2017).
- Reygadas, P. (2018), “20 tesis sobre el “alma” nativa de *Abya Yala*: una lectura discursiva decolonial”, *Revista de la Universidad de San Carlos de Guatemala*, [<https://www.narrativayensayoguatemaltecos.com/veinte-tesis-sobre-el-alma-nativa-de-abya-yala-una-lectura-discursiva-decolonial-primera-parte-pedro-reygadas/>].
- Reygadas, P. y Shanker, S. (2007), *El rizoma de la racionalidad. El sustrato emocional del lenguaje*, Cenzone/UASLP, México.
- Reygadas, P. (2016), La experiencia, el símbolo y la acción en la filosofía originaria continental, *Tramas*, núm. 46, pp. 17-39.
- Reygadas, P. y J. M. Contreras (2021), *Sentipensares: el corazonar de las filosofías amerindias*, 3 vols., Universidad Autónoma de San Luis, San Luis Potosí.
- Ricoeur, P. (1961), Civilisation universelle et cultures nationales, *Esprit*, núm. 29, octubre, pp. 439-453.
- Schilder, P. (1950), *The image and appearance of the human body*, International Universities Press, Nueva York.
- Spinoza, B. (2000), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Taurus, Madrid.
- Tempels, P. (1948), *La Philosophie Bantou*, Éditions de l’Evidance, París.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (2008), *Filosofía de la India. Del Veda al vedanta. El sistema samkhya*, Kairós, Barcelona.

- Velázquez, Y. (2018), *El hombre es como el maíz. Muerte y renacimiento entre los nahuas de la sierra norte de Puebla*, Instituto de Antropología, Universidad Veracruzana, Manuscrito, México.
- Vernant, J. P. (1992), *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós Studio, Barcelona.
- Violi, P. (2003), “Le tematiche del corporeo nella Semantica Cognitiva”, en Gaeta y Luraghi (coords.), *Introduzione alla Linguistica Cognitiva*, Carocci, Roma, pp. 57-76.
- Viveiros de Castro, E. (2010), *Metafísicas caníbales*, Katz, España.
- Wilber, K. (2001), *Una teoría del todo: una visión integral de la ciencia, la política, la empresa y la espiritualidad*, Kairós, Barcelona.
- Zahan, D. (1969), *La viande et la graine, mythologie dogon*, Présence africaine, París.

Fecha de recepción: 27/06/20
 Fecha de aceptación: 30/10/20

Notas para pensar las experiencias de búsqueda de familiares de personas desaparecidas: identidad y testimonio en el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*

*Carlos Humberto Elizalde Castillo***

Introducción

Pensar la violencia, y en especial la desaparición y/o desaparición forzada, ha implicado muchas veces situarse en una perspectiva que considere su fuerza disruptiva. No obstante, cuando intentamos recuperar los relatos de los sujetos que han padecido y/o atravesado por una experiencia violenta, reconocemos también la historia de las familias, de sus proyectos y el devenir de sus vidas. En este ámbito, pensar la desaparición ha significado, en muchos sentidos, reflexionar sobre el destino de miles de familias organizadas o no en colectivos y agrupaciones, las formas de respuesta que construyen y los horizontes de transformación que imaginan.

Es precisamente este rasgo distintivo el que nos interesa destacar dentro del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad: los modos en que se intentó dar cuenta de la violencia a través de la presencia y participación de las víctimas, constituyendo espacios colectivos

* Este documento es un extracto de las reflexiones realizadas para la tesis *Testimoniar la desaparición: experiencias de búsqueda de un grupo de familiares del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*, presentada para obtener el grado en la maestría de Psicología Social de Grupos e Instituciones.

** Maestro en Psicología Social de Grupos e Instituciones por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Actualmente, es coordinador del Área de Educación del Centro de Formación y Acción Social, “Ernesto Meneses” de la Universidad Iberoamericana. Correo electrónico: [celizalde1@gmail.com].

de elaboración y construcción de sentido, pero también permitiendo la configuración de formas de respuesta políticas ante la situación que prevalece en nuestro país.

Nuestra indagación se enfocó en comprender el devenir de un sujeto como víctima, es decir, el peso que tiene la constitución y resignificación de una experiencia de violencia, aquella que se refiere a la desaparición y/o desaparición forzada de un familiar, en la configuración de una identidad, un discurso y en formas de acción colectiva, pero también en las posibilidades que abre el testimonio para la construcción de acciones políticas y en cómo se constituyen las experiencias de búsqueda de algunos familiares que integran el Movimiento por la Paz.

El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad

*Si hemos llegado en silencio
es porque nuestro dolor es tan grande y profundo
y el horror del que proviene tan inmenso,
que ya no tienen palabras con que decirse.*

Javier Sicilia.

8 de Mayo de 2011.

Zócalo, México, D.F.

Ubicándose en la larga historia de lucha por la verdad y la justicia de las víctimas de la violencia, pero también respondiendo al contexto socio-histórico desde la implementación de la estrategia estatal de “guerra contra el narcotráfico” (2006), surge el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad. Ante el asesinato de su hijo y de otros seis jóvenes¹ en la ciudad de Cuernavaca el 28 de marzo de 2011, el poeta Javier Sicilia hizo un llamado no sólo para que se esclareciera el crimen contra su hijo y sus amigos, sino también para que la sociedad, contra quien se había recrudecido la barbarie, saliera a las calles

¹ Jaime Gabriel Alejo Cadena, Álvaro Jaime Avelar, María del Socorro Estrada, Juan Francisco Sicilia Ortega, Jesús Chávez, Luis Antonio Romero y Julio César Romero.

a exigir un alto a la violencia y a la guerra. Este hecho va a convertirse en uno de los rasgos principales que el Movimiento por la Paz va a reproducir en sus siguientes pasos: hacer de la tragedia y el dolor singular la base de la organización y el acompañamiento colectivo. “Si el Movimiento por la Paz es algo más que la movilización de un esfuerzo defensivo de una clase, es porque permite la aparición de un sujeto que exige reorganizar a la comunidad, asumiendo el punto de vista de lo universal, el de lo que vale para todos y para todo caso”. (Suaste, 2017:46).

Después de asumir la presidencia de la república (2006-2012) Felipe Calderón anuncia el envío de fuerzas federales y militares al estado de Michoacán con el objetivo de combatir al crimen en esa región: esto se convertirá en el primer acto de la declaración de guerra contra el narcotráfico y el crimen organizado. A pesar del recrudecimiento de la violencia y del aumento exponencial en el número de personas asesinadas, desaparecidas o desplazadas, el presidente va a mantener su estrategia y visión sobre la seguridad “militar” durante todo su mandato.

En este escenario surge el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad en el año 2011, concentrando a víctimas que permanecían aisladas pero también a las ya articuladas en otras agrupaciones. En el transcurso de su historia consiguió dos encuentros con el presidente y su gabinete, otro diálogo con los representantes de la Cámara Legislativa, uno más con los candidatos a la presidencia; dos Caravanas alrededor del país, una más a Estados Unidos así como distintos espacios en la construcción de una plataforma para que muchas de las víctimas, sus demandas y propuestas fueran posicionadas como preocupación y responsabilidad del Estado a partir de su declaración de guerra contra el narcotráfico.

En este sendero, el Movimiento va a definir el inicio de sus acciones y va a generar las condiciones para la aparición de un nuevo sujeto en función de dos horizontes urgentes: el alto a la guerra y justicia para todas las víctimas. Para poder caracterizar la reaparición de este sujeto colectivo es importante destacar algunos de los distintos métodos de lucha que las organizaciones de familiares han

implementado como acción política en el espacio público para visibilizar e impulsar sus demandas de verdad, justicia, reparación y memoria, esto es, las formas de agrupación, participación, maneras de enunciar y de construir conocimientos, entre otras. Definir las herramientas que utilizan permite comprender el surgimiento de este nuevo sujeto colectivo y considerar las diferencias y similitudes que existen con otros actores que buscan transformar las condiciones y el contexto que habitan y padecen.

Además de la ocupación de los espacios públicos y de la toma de la palabra (en plantones, marchas, Caravanas, diálogos con la autoridad, huelgas, dando testimonio en las plazas, etc.) buscando la consiguiente interpelación a la sociedad y de los distintos niveles de gobierno, los familiares de personas desaparecidas han implementado prácticas y modos de agrupación que buscan reivindicar su identidad política desde el parentesco y la dimensión filial, aquello que Leonor Arfuch ha denominado la “matriz genealógica de la memoria” (2013:81); es decir, en donde abuelas, madres, padres, hijos, nietos, hermanos han emprendido con formas de organización, participación y exigencia los procesos de investigación y localización de los desaparecidos.

Estos modos de recuperación del parentesco para darle identidad a las diversas agrupaciones de familiares han tenido distintos efectos, por ejemplo, en las maneras en cómo se significan los vínculos al interior de los colectivos, pero también en cómo se fraguan procesos con organizaciones de la sociedad civil, personas solidarias, acompañantes jurídicos y psicosociales, etcétera.²

Esto también ha significado, siguiendo a Raúl Zibechi (2004), que los colectivos puedan ser caracterizados como comunidades, en donde todas las personas participan en igualdad de condiciones, ya que la mayoría ha llegado padeciendo de la misma problemática y en la cual la ética es el aspecto principal.

² Muchos familiares hablarán de las formas en que fueron construyendo “familias electivas” con los procesos de búsqueda, refiriéndose a estos otros actores que se sumaron a la causa.

Como grupo comunitario, piensa colectivamente, desarrolla una inteligencia colectiva. [...] Y como un grupo que pone la ética en primer lugar, pueden decir que no actúan para ver el fruto de su trabajo y que “tampoco trabajamos para el espacio político y para el poder”. No hay actitud instrumental sino ética, la ética del compromiso (Zibechi, 2004:30).

Otro de los efectos que tiene la recuperación del vínculo filial en las identidades de los colectivos radica en las transformaciones que suscita en la organización y relación espacial (íntimo-privado-público) de las exigencias colectivas. La aparición pública de los lazos familiares cobra, como lo hemos mencionado líneas arriba, una dimensión ética pero también política. Los parentescos

[...] en las situaciones límites y traumáticas por las que han debido transitar las mujeres [y otros familiares] fueron fronteras / límites entre lo que puede ser comprendido como privado y como lo público. Sus sentimientos de desesperación, de angustia, de incertidumbre se complementaron con acciones de resistencia entendidas en términos de silencio [...] manifestaciones corporales por la búsqueda de sus seres queridos frente al Estado (Muñoz, 2012:106).

Al igual que la dimensión afectiva, el parentesco se convierte en una especie de linde o quiasmo que permite entender la reconfiguración entre los ámbitos privado y público, a partir de que la desaparición se vive en muchos casos como “el ultraje al corazón del hogar, la irrupción violenta, el secuestro o asesinato de los padres frente a sus hijos y en ocasiones el rapto de los niños [...] o la amenaza perpetua sobre las familias” (Arfuch, 2013:81). Es en este sentido que los colectivos de familiares definirán su búsqueda, saliendo al espacio público y estructurando acciones políticas, desde las afectaciones que la violencia ha generado en los ámbitos íntimo, privado y comunitario.

En suma, las distintas formas de lucha han llevado a los colectivos de familiares a generar procesos de construcción de conocimientos colectivos que, si bien tienen en el centro la búsqueda y localización

de los desaparecidos, siempre se realizan desde la articulación del linaje y el afecto como potencias políticas. En este sentido, de las distintas figuras del parentesco que se hacen presentes la de la “madre buscadora” ha sido la más emblemática a partir de

[...] la socialización de la búsqueda de todos los hijos(as) por todas las madres [...] Dicha premisa articuladora del Comité [Eureka y de gran parte de los colectivos] ejemplifica un cambio en la simbolización materna, transitando desde una representación individual y aislada a un modelo ejemplar basado en la extensión de la ética materna a abrazar a otros hijos e hijas no propios (Maier, 2001:185).

De esta manera, los lazos familiares junto con las estrategias de lucha que implementan los colectivos o familiares han supuesto modos en que los sujetos buscan afirmarse: se trata de abuelas, madres, padres, hijos, nietos, hermanos de desaparecidos, que también son activistas, luchadores sociales o defensores de los derechos humanos. Sus formas de acción nacen desde ahí, junto con los afectos y los vínculos que hacen entre ellos para la búsqueda, pero también en los impactos que la desaparición genera en las formas de vida y en cómo éstas se tienen que reinventar (reconstruir).

Esto quiere decir que los medios que emplean para plantear sus demandas son correlativos a su identidad y a su vida cotidiana: plantones, marchas, Caravanas, diálogos con la autoridad, huelgas, dando testimonio en las plazas, portando fotografías, todo esto para localizar a los desaparecidos.

(Des)bordes, suturas y continuidades. Experiencias, afectos e identidades de los familiares de víctimas de desaparición del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad

Como sujeto colectivo, el Movimiento por la Paz aparece en el escenario mexicano como un acontecimiento político:

[...] la normalidad de las cosas dichas será perturbada por la aparición de un nuevo sitio de enunciación que desde el exterior se percibe como actor excesivo y desde el interior se concibe como voz faltante. Excesivo, pues su aparición desborda a un orden político que se ostenta como la representación plena de la comunidad. Y faltante porque se presenta como el sujeto de un daño no reparado, una palabra no representada, el hueco que escinde a la comunidad de sí misma (Suaste, 2017:98).

Dentro de su proyecto, se ha propuesto como un lugar de escucha y de cobijo para miles de víctimas que han encontrado maneras de dignificar sus historias y las vidas de sus familiares; ha implementado una metodología de aprendizaje al establecer redes de construcción de saberes y de intercambio de experiencias; aparece también como un momento histórico en la medida en que ha hecho visible un malestar social y en las formas en que se suma a la larga lucha en el contexto nacional por la exigencia de verdad, justicia y memoria sobre las víctimas. A partir de Caravanas, diálogos, incidencia institucional en la formulación de leyes, mítines, asambleas, ha hecho patente y audible las exigencias colectivas desde el dolor, constituyendo modos o herramientas de lucha y transformación.

Es un Movimiento que le abrió los brazos al dolor de las miles y miles de víctimas que venían caminando a ciegas, que de tanto llorar ya no podían ni ver. (E1MM)³

La construcción de un sujeto político: los familiares

Si bien los procesos discursivos que constituyen la noción de víctima nos permiten definirla como la persona o grupo que ha sufrido un daño por acción de la violencia de otros, lo que nos ha interesado

³ Los fragmentos de las entrevistas se encuentran señalizadas de la siguiente forma: el número que sigue a la letra E se refiere al orden en que fueron realizadas; la letra mayúscula que sigue se refiere al sexo de la persona entrevistada; la última letra hace referencia al parentesco que guarda la persona entrevistada con el desaparecido: M = madre, P = padre, H = hermana o hermano; HI = hija o hijo.

destacar son las operaciones de adscripción o diferencia que configuran los posicionamientos subjetivos y que realizan los sujetos en sus distintas prácticas.

Las formas en que se construye la identidad de las víctimas acontece en dos dimensiones dentro del grupo de familiares que se agrupan en el Movimiento por la Paz; por un lado, se es víctima dentro del grupo a partir del rol que se tiene en el trabajo colectivo, en las relaciones que se mantienen con las otras víctimas o asistentes (y que puede ser de diferencia o identificación, creando conflictos o acuerdos), por el tiempo, las acciones y el trayecto recorrido en las búsquedas individuales. Esta forma da pie a que se apuntale la constitución de una identidad colectiva al realizar acciones en el espacio público, diálogos o mesas de trabajo con autoridades, apoyo o vínculos con otros colectivos, movimientos o grupos de víctimas.

Convocamos a otras organizaciones sociales, fuimos al citatorio que nos mandó FUNDEM⁴ de colaborar también con ellos, que son de Coahuila y así por lo consiguiente, ellos han venido también aquí, ha habido encuentros y pues es el dolor que tenemos es el que nos ha unido, aunque la sociedad a veces es indiferente [...] cuando hemos estado por ejemplo en plantón ante la Secretaría de Gobernación o ante el edificio que está en Reforma 211 que es de la Procuraduría General, pasa la gente, pregunta de qué se trata, les informamos, les decimos o ven las mantas que tenemos y muchos se quedan un rato acompañándonos pero la mayoría pasa, ve, y como que si no le importara, como que si a ellos nunca les fuera a suceder, cosa que no queremos, porque no lo deseamos así, pero sí, yo percibo esa sensación de indiferencia de la sociedad... (E2MH).

Podríamos ir más allá y suponer que además de una noción es también una instancia de permanencia, contingente y relacional dentro de los discursos institucionales. Un estar, un ser-ahí que permite

⁴ Fuerzas Unidas por Nuestros Desaparecidos y Desaparecidas en México es un movimiento de familiares de personas desaparecidas y personas defensoras de los derechos humanos que surgió en 2011.

un hacer, un decir y un ser a partir de una experiencia. Si pudiéramos concebir un estado (lugar) y uso de la noción de víctima éste sería una posición que se ocupa dentro de un marco social representado por el Movimiento por la Paz, las autoridades, la sociedad a partir de una estructura en donde lo que se dice, el testimonio de las víctimas, puede ser sancionado y reconocido institucionalmente. Dar cuenta de las estructuras que sustentan estos modos de habla de las víctimas permitirá identificar que es en las tensiones dentro de las distintas formas de experiencias de búsqueda que se construyen, en donde se encuentran algunas de las formas de subjetivación y significación de los sujetos que buscan a sus familiares desaparecidos.

De forma concreta, los familiares van a adoptar su identidad como víctimas de acuerdo al proceso de las búsquedas, los riesgos y obstáculos que enfrentan, así como los límites que atraviesan en la relación con las autoridades o en la localización de otras personas.

Sigo en el Movimiento por la Paz y desde ese momento mis experiencias han sido de cobijo, de empoderamiento, de lograr romper el círculo de ser víctima lastimosa para pasar a ser víctima victoriosa o empoderada, [...] de pronto decían “es que es víctima, se desapareció su hijo” cuando íbamos a algún evento, a alguna reunión a pedir ayuda, “es que es víctima o desapareció su hijo y no sé qué”, y yo lloraba y lloraba y lloraba y lloraba, y me sentía así como chiquita, entonces como que yo quería que todo el mundo me abrazara, me protegiera, pero yo me doy cuenta de que yo no sirvo como para tener todo el dolor y aparte sentarme a llorar en mis laureles [...] porque en el camino de encontrar a L. he encontrado a otra persona y he encontrado la sonrisa de su mamá enfrente de mí con lágrimas en los ojos agradeciéndome que le entregué a su hija y eso para mí me dio la pauta a darme cuenta que ya no era una víctima lastimosa y que no me servía yo como víctima lastimosa, que yo tenía que romper ese círculo, empoderarme y empezar a ayudar a la gente, que si Dios me había puesto en el camino del dolor pues que ahora ese dolor lo tenía que convertir en fortaleza para ayudar a más... (E1MM).

En este sentido, podemos aseverar que cuando una significación cambia a partir de un proceso colectivo, se modifica también la forma en que es significada la experiencia y la posición subjetiva frente a ésta, así como la relación que el sujeto establece consigo mismo. Como describiremos más adelante, cuando cambia la forma en que es significada la experiencia es posible que también se transformen las condiciones y la manera en que ésta sucede, es decir, se avance en la construcción de otros modos de tramitación del dolor, de afrontar la desaparición, así como los caminos que se van a configurar en las búsquedas.

Los bordes de la experiencia: buscar hasta encontrar...

Nos hacemos mil preguntas [...] ¿Qué es lo que había pasado?, ¿quién pudo habérsela llevado?, o si la mataron, si la engañaron, es lo que no sé, esa es mi duda simplemente ¿Por qué desaparece mi hermana? Esa es mi duda, eso es lo que no sé, hasta el día de hoy es un misterio. Porque da la casualidad, la gente dice que no la vieron pasar, con el tiempo hubo algunas personas que manifestaron que si la vieron pero que no quieren hablar, no quieren decir nada por temor a represalias, según esas personas... (E2MH).

Las experiencias de búsqueda que los familiares de víctimas de desaparición construyen han permitido situar la magnitud que la problemática implica –las condiciones y los contextos de las desapariciones, las explicaciones, los procesos jurídicos y políticos que la atraviesan, los efectos y las consecuencias que se padecen– así como los modos de respuesta y elaboración tanto colectiva como individual que han llevado a cabo.

Por un lado, dentro de la búsqueda la confluencia de distintas experiencias territoriales para reflexionar y llevar a cabo acciones frente a la desaparición, configuran no sólo un saber sobre una geografía posible de la violencia y de la desaparición, permitiendo la construcción colectiva, y de alcances nacionales, de explicaciones, supuestos

y probables causas de la problemática que los aqueja. Posibilita, además, el análisis y la construcción de los perfiles poblacionales de los sujetos que son víctimas de desaparición y desaparición forzada.

Estas geografías de la desaparición suponen la construcción de un mapa del territorio nacional, con sus flujos y sus redes, que se ordena y se redistribuye a partir de la presencia de cárteles o grupos de la delincuencia organizada y de las formas de economía ilegal que llevan a cabo, trátense de extorsiones, secuestros, trata de personas, tráfico de drogas y armas y de los consecuentes delitos que cometen.

Las líneas de investigación que encuentro ahí es... que quién los levanta, por qué los levantaron, quién dio instrucciones para que los levantaran y por qué fueron esas instrucciones y hasta cierto punto dónde pudieron haber estado pero esas líneas jamás se explotaron, jamás se metieron con precisión, logramos, logré armar cómo se estructuraba en ese momento la red criminal que operaba ahí, quién era el distribuidor de droga, quiénes eran las estacas, quiénes eran los sicarios, para quién trabajaban, cómo se movían, o sea todo eso lo logramos precisar en ese tiempo... (E1HH).

Las búsquedas se tejen no sólo en las esferas donde es posible exigir y lograr los medios, recursos e información necesarios para la localización de los desaparecidos. Éstas se elaboran y cobran potencia desde los espacios familiares, ahí donde acontecen las mayores catástrofes, donde los proyectos de vida se suspenden, donde los duelos quedan congelados y abiertos pero también donde las esperanzas cobran otras intensidades, transformando las formas del recuerdo, los marcos de las memorias y los rostros de las promesas.

[...] es prácticamente una vida sin vida... yo tenía ilusiones, tenía objetivos alcanzables para mí, tenía sueños para mis hijos, que ellos tuvieran sus estudios, tuvieran lo que yo no tuve, económicamente que vivieran bien, darles una vida digna, cosa que yo no pude tener y, tenía ese sueño, tenía esa ilusión y estaba trabajando en ello, ahorita o sea yo pregunto para qué trabajo, no hay un objetivo para mí en la vida, para qué me capitalizo, para qué tengo dinero, mis hermanos no han dis-

frutado sus casas y estaban construyendo sus casas, tienen sus trabajos, tenían sus tierras, sus tractores, todo lo que estaban consiguiendo con su trabajo, con el trabajo de su, con el fruto de su trabajo, R. Llegó de Estados Unidos, fue a juntar un capital para venir aquí y tener un sueño y tener un negocio propio, dónde está él, o sea yo qué sueño podría tener o qué sueño le dejo a mis hijos, cuando el país que tenemos es un país verdaderamente descompuesto, ilusiones, sueños o sea todo te lo matan... (E1HH).

Dentro del Movimiento por la Paz, en el espacio donde se encuentran familiares y acompañantes, las experiencias de búsqueda, los discursos y las acciones adquieren otras calidades; por ejemplo, las formas de testimoniar encuentran y se construyen para otros; las acciones surgen de espacios de reflexión, acuerdo y disputa con la primera finalidad de encontrar a los suyos, de apoyar y acompañarse en los dolores y tristezas pero también en las alegrías.

Es precisamente el carácter colectivo de las búsquedas desde el Movimiento por la Paz lo que permite estructurar proyectos y demandas de más largo alcance, lo que configura procesos de vinculación y de acción política pero también lo que permite la elaboración por otras vías sobre el sentido de la desaparición, de la presencia y el trabajo del duelo, lo que posibilita la construcción de explicaciones y sentidos de otro orden.

Ante la fragmentación en la vida de las familias y en el tejido social que ha traído la desaparición, el proceso organizativo en torno a los casos, el apoyo a otras víctimas, la visibilidad de la problemática, la exigencia de justicia, verdad y reparación, son mecanismos de reconstrucción de los espacios y contextos afectados.

[...] he aprendido a no creerle a los funcionarios, he aprendido, aunque digan que soy, que hablo de más, he aprendido a ya no callarme, he aprendido a hablar para que mis compañeros pierdan el temor de no hablar y se unan a las palabras o a los gritos [...] porque ese temor que yo tenía pues te digo prácticamente muchos lo tienen, he aprendido a no quedarme parado y seguir buscando, he aprendido a vivir una vida

sin vida, son muchas cosas, son aprendizajes, he aprendido lo que nunca pensé aprender en mi vida... (E1HH).

El horizonte de la búsqueda incluye no sólo a los desaparecidos del colectivo u organización, pretende transformar las condiciones de seguridad para el resto de la población y para que la desaparición no siga sucediendo. En este sentido, la experiencia da cuenta de un cambio epistémico y de un proceso subjetivo en la asunción de los familiares como protagonistas de su proceso pero también como actores políticos en la transformación de las estrategias y políticas de seguridad nacional. Se busca generar conciencia, empatía y solidaridad con los familiares desde la idea de que nadie está exento de que esto le suceda, intentando cambiar la idea de la naturalización de la violencia que se padece.

En suma, el concepto de experiencia adquiere otros matices desde la búsqueda, emergen las tensiones entre su dimensión particular y colectiva, ya no se trata de la vivencia cotidiana o fragmentaria que se puede recuperar desde los sentidos; con la desaparición y para los familiares, la experiencia se convierte en un proceso continuo en la localización de las víctimas, en un cúmulo de aprendizajes y metodologías que se van instrumentando desde las exigencias. Se transforma, también, en una promesa y en un horizonte de cambio de las condiciones actuales y futuras para todos, en una sociedad en donde ya no se quiere padecer de los delitos y atrocidades de los distintos tipos de violencia.

Relatar la ausencia: los nombres del dolor

Los testimonios se dan no sólo en la narración de lo sucedido, en el recuento de las vivencias y en la exposición de los casos sino que son, además, el intento y la articulación de las formas difusas y fragmentarias en las que la experiencia acontece y se construye para los sujetos. Una experiencia que se apuntala en los procesos jurídicos pero, sobre todo, que se nutre de los proyectos de búsqueda, de los

aprendizajes y saberes que los sujetos construyen en sus trayectos colectivos.

A pesar de la fatalidad que envuelve el relato de los familiares, el hecho de que los contornos de una historia se constituyan representa el esfuerzo por reconocer que la batalla que se libra dentro del lenguaje y en la búsqueda no está perdida. La construcción de un relato debe ser entendida, entonces, no como la elaboración de una narrativa coherente que busque una forma de pasado reconfortante sino como la postulación de un testimonio como potencia, en tanto que su enunciación supone la presencia y asunción de un sujeto que busca denunciar, hacerse oír como presencia singular y transformar mediante su narración el horizonte de comprensión de la situación y naturaleza de la violencia que ha padecido o atestiguado.

La primera parte de los testimonios es un volver al tiempo en que sucedió la desaparición, contar este presente continuo de los sucesos que no han sido explicados o aclarados, de la verdad que se exige a las autoridades pero que al no conseguirse se va buscando y construyendo en una tensión permanente con “las mentiras”, con la fabricación de culpables o con procesos jurídicos plagados de inconsistencias.

Mi aprendizaje es que te enfrentas a una punta de delincuentes de cuello blanco en el sentido de que son demagogos, omisos [...] es pura demagogia, nunca te hablan con la verdad, mucha omisión en lo que hacen, simulado casi todo, si bien a veces una mala, la mayoría son malas pero con una incapacidad, no hay una entrega, un compromiso que tengan hacia uno, son burócratas que hacen su trabajo y no se comprometen con nada, si tú llegas con un caso, el que sea, y ven y pueden hacer, por decir algo veinticinco gestiones, hacen dos, tres y hasta que tú te vas informando con el proceso y vas exigiendo es como se empiezan a mover, pero antes no, ésa es una de las parte que yo he discutido todo el tiempo “si esto ya lo sabias por qué me lo dices hasta ahora, un año y medio después, o dos años después”, “no, es que no era su momento”, cosas así, tienen una explicación para todo y no hacen las cosas bien, entonces te enfrentas a una procuraduría incapaz de resolver los casos, con esa incapacidad, ese muchacho que se fue hace rato me pregunta “cómo te gustaría que resolvieran el caso” “pues que lo resolvieran, cómo, no me importa”, o sea que lo resuelvan... (E2HP).

Las demandas de verdad, justicia y memoria entran en tensión con las formas en que el Estado responde, desde sus temporalidades y prácticas de institucionalización de los procesos. No obstante, las múltiples verdades que se han conseguido provienen de las indagaciones, documentación y búsquedas que los familiares han emprendido y que los han expuesto a distintos riesgos y peligros por la localización de los suyos, pero también a muchos obstáculos por parte de las autoridades.⁵ Lo que se encuentra son las formas palpables del poco interés que tienen todos los funcionarios públicos encargados de investigar pero que en conjunto nos revela los modos de la impunidad, el silenciamiento o la complicidad.

La justicia en casi todos los casos nunca llega, lo que prevalece es la impunidad en tanto que no se busca y localiza a los familiares, no hay castigo para los culpables, y tampoco ningún funcionario parece asumir alguna responsabilidad o atender las consecuencias de los hechos.

La justicia que yo encontraría y buscaría y querría, sería ya no encontrar a los culpables sino encontrar a mi hijo, ya sería una gran justicia, que me hicieran justicia en este aspecto de buscar a mi hijo y encontrarlo y entregármelo, ya no quién lo hizo y por qué lo hizo, ya eso sería una justicia para mí... (E3HP).

En este escenario, el proceso de búsqueda se torna como una doble victimización para los familiares: primero por el hecho de la desaparición, y después, por las distintas omisiones o señalamientos de los cuales son objeto por parte de las autoridades y también con los riesgos y peligros que tienen que padecer cuando deciden tomar el proceso en sus manos.

⁵ Esto en palabras de los familiares se convierte en una especie de metodología y pedagogía a compartir, en tanto que la acumulación de saberes y aprendizajes va conformando un reservorio de herramientas y estrategias para quien acaba de sufrir la desaparición de algún familiar: visibilizar los obstáculos, las buenas y las malas prácticas se convierte en otra forma de construcción de la experiencia desde lo colectivo, como una forma de constitución de conocimientos que tiene un índice individual pero que se logra y opera siempre con los otros.

Pues bueno, empecé a tener como, me empezaron a llegar amenazas de muerte, llamadas telefónicas de que me iban a coser la boca, de que me iban a cortar la lengua, entonces yo empecé a decirme a mí misma que si me estaban amenazando entonces era porque iba bien en todo lo que yo estaba haciendo sola... (E1MM).

Pero mira llega el momento en que dices tú qué tal si el precio para saber yo de mi hijo es mi vida, pues adelante, así, yo, cuando yo empecé a buscar a mi hijo a mí me daba mucho miedo, me daba miedo porque decía yo me llega a pasar algo, nos llegan a hacer algo pero la indolencia de uno a veces, el miedo a encontrar lo que tú quieres, a encontrar, a buscar lo que tú quieres hallar es lo que te hace que no lo hagas, entonces llega un momento en que, qué es más importante para ti, tu hijo o tu vida, si tú tuvieras hijos qué sería más importante, los hijos..." (E3HP).

En este sentido, buscar en un contexto de violencia continua e impunidad significa un "sacrificio", la exposición a amenazas y atentados. Este gesto de exposición, dice Ileana Dieguez, siguiendo Zizek, es transestratégico, es decir, "allí donde se expone o se busca un cadáver [o un familiar] emerge siempre un cuerpo vivo que para relacionarse con el muerto [o el desaparecido] tiene que exponerse" (Dieguez, 2013:173). Construir un relato de la búsqueda y localización de los familiares ausentes convoca y reclama la exposición de una presencia, esto es, de un sujeto que desde su dolor y los riesgos a los cuales puede estar expuesto reconstruya los contornos de una historia dando cuenta, entre otras cosas, de los impactos que la desaparición ha generado. En las historias de los familiares se hace visible la catástrofe no sólo individual sino también se hacen evidentes los daños en el entorno familiar, así como en el tejido comunitario y social en el que han ocurrido las desapariciones.

A las familias de desaparecidos nos arrastra la incertidumbre, no saber qué es de nuestros hijos, qué les pasó, en qué situación se encuentran, si están vivos o no, esta incertidumbre es peor que la certeza de la muerte. El hecho por sí mismo ya ocasiona un gran dolor y además nos enfrentamos a múltiples agresiones más: llamadas de extorsión, de amenazas

de muerte, nos enfrentamos a las autoridades, al despido de empleos porque nos consideran un peligro para la empresa, también con el paso del tiempo, al abandono de nuestros familiares y amistades que no saben cómo interactuar con nosotros, con nuestra nueva naturaleza inundada de dolor, simplemente ya no saben cómo tratarnos (E2HP).

Con la enunciación del testimonio, el familiar asume una posición discursiva que está sujeta, entre otras cosas, al lugar y al vínculo filial que guarda con la persona que ha sido desaparecida. El lazo de parentesco se vuelve en un doble factor de legitimación: por un lado, para construir un relato e iniciar un proceso de búsqueda, y por el otro, permitiendo al familiar la presencia y accionar en el espacio público, desde su identidad y posición como víctimas (directas e indirectas).

Los lazos de sangre y las metáforas de parentesco son manipuladas como poderosos medios emotivos por parte de los diferentes grupos, como formas de asociación, o como marcadores de los límites inclusivos o exclusivos en el proceso de construcción de identidad y en la resolución de conflictos dentro de las fronteras nacionales (Catela, 2000:73).

Hoy por hoy son mis hermanos, es mi sangre y es mi dolor y es mi mamá de por medio y voy a hacer lo que tenga que hacer porque antes de tener este dolor general, global tuve a mis hermanos, tuve a mi madre y esa causa la empecé por ellos... (E1HH).

Estos modos de recuperación de la dimensión filial dentro de los procesos de búsqueda y en los testimonios han significado dos impactos importantes: se reinterpreta en términos políticos al parentesco, imprimiéndole a la acción colectiva el reconocimiento de la dignidad y la memoria de los desaparecidos; esto es, arribamos a la constitución de la sangre política (la sangre como metáfora y/o metonimia del cuerpo pero también como alegoría del lazo filial y el parentesco).⁶ De igual forma, y como lo hemos dicho líneas arriba,

⁶ Recuperamos este término de las reflexiones hechas por Gabriel Gatti [[[no viene en la bibliografía]]] en el texto *Sangre y filiación en los relatos del dolor*.

esto ha logrado avanzar en la exposición de los efectos y las consecuencias que la desaparición ha traído para los familiares en todas las esferas de la vida.

En síntesis, el testimonio familiar por los desaparecidos aparece como una narración múltiple; es decir, aunque es emitido de forma individual por cada uno de los allegados, reivindica el carácter colectivo de la tragedia y muestra la socialización de la búsqueda que se lleva a cabo. *“Todos los desaparecidos son nuestros seres queridos”, “encontrar a uno es encontrar algo de todos”, “ayudar a otros nos acerca a la localización de nuestros desaparecidos”,* dicen algunos de los muchos lemas, poniendo en evidencia que desde la búsqueda se asume el compromiso político y social de prevenir que las desapariciones sigan ocurriendo para el resto de la población pero también comprendiendo que el problema de la desaparición no es individual sino colectivo, “adoptando” a todos los que se encuentran en esa condición y acompañando a las familias que acaban de atravesar por la misma situación. Dicho de otra manera, al reconocer la dimensión de la catástrofe y proponiendo caminos para la transformación, los familiares articulan un rasgo ético y político dentro de sus búsquedas y en sus narraciones.

Las experiencias de búsqueda que se construyen y la producción narrativa que se articula sobre la desaparición se mueven en una serie de tensiones que atañen no sólo a los ámbitos de la verdad, la justicia y la memoria, sino también a las dimensiones de la vida, los afectos y el lenguaje. A continuación describiremos cada una de éstas ya que es ahí donde encontramos algunas de las formas de subjetivación y significación de los sujetos que buscan a sus familiares desaparecidos.

Sobrevivencias: más allá de la vida y de la muerte

Desapariciones

Las prácticas de la desaparición establecen formas liminares, contornos y márgenes a través de los cuales los sujetos, sus cuerpos y pre-

sencias se transforman, pasan de ser presentes a ausentes, de cuerpos “extensos” a cuerpos inhallables, inlocalizados, insepultos.

[...] nuestros desaparecidos, desde el momento en que los desaparecen, pierden todo su derecho, pierden derecho a ser encontrados, a ser buscados, perdón, a ser buscados, a ser encontrados y si ya son despojos a ser recogidos y pierden derecho a tener una cristiana sepultura y en cambio se fortalece el derecho de los asesinos... (E3HP).

No se trata de la diferencia fundamental entre la vida y la muerte, el desaparecido representa otra forma de articulación de los términos básicos de la existencia; se convierte en una confluencia inusitada y en un ahondamiento de ambos horizontes. Ni vivo ni muerto, el desaparecido se presenta como una ruptura, un quiebre en los modos de construcción de sentido, una catástrofe por la magnitud que cobra no sólo para los familiares, sino en el tejido social, los vínculos y el orden simbólico: “el desaparecido [aparece] como un nuevo estado del ser, ‘un cuerpo separado del nombre, una conciencia escindida de su soporte físico, una identidad sin tiempo y sin espacio’” (Gatti, 2018:100).

[...] es lo más duro que le pase a uno perder a un ser querido en la forma en que lo pierde uno, porque hay de pérdidas a pérdidas, cuando mueren que lo entierras y todo, bueno ya Dios se lo llevó pero cuando se lo llevan y no sabes qué pasó, no sabes si sufre, no sabes si ya murió, no sabes dónde están sus despojos, no sabes si lo tienen encarcelado... (E3HP).

Sostener que los desaparecidos no están ni vivos ni muertos es acaso argumentar que las posibilidades de construir sentido se apuntalan en la negación de los términos básicos de la existencia. Como indica Ileana Dieguez: “Cuando faltan el cuerpo, la tumba o el nombre que la identifique, ocurre una muerte de la muerte y de su reconocimiento social” (2013:173).

Cuando te quitan una persona y ni siquiera lo viste sufrir, ni siquiera lo viste padecer algo, es como si no hubiera muerto, es como si simplemente un día lo dejaste de ver y literalmente así fue, entonces no logras, estás como en un limbo... (E4HHI).

Vivir sin vivir, dormir sin dormir, llorar, sin llorar; de pronto me ausento en las pláticas, siento una angustia que no sé por qué (E1HH).

Si el desaparecido tensa las formas comunes en que se piensan los límites entre la vida y la muerte, ¿qué resta o qué queda para los familiares de los desaparecidos?, ¿qué significa que la muerte ya no sea el fin y que la vida deje de ser y pierda su significado?

Yo me he allegado de muchas herramientas, con muchas herramientas para sobrevivir porque finalmente ya no vives [...] Pues ya no vives porque, tu vida se quedó atrás, bueno mi vida se quedó ese 16 de noviembre de 2009, por qué, pues porque ya no es lo mismo, jamás va a volver a ser lo mismo, la ausencia que dejó LA, porque recuerdas cada momento su ropa, sus prendas, sus lociones, sus uniformes, sus fotos, te hacen vivir como una agonía, pero también aprender a sobrevivir es estar bien con mi familia, con la que me queda, con mis hijos, con mis nietos, con mis hermanas, con mis familiares, aprender a conjugar el dolor y la alegría no fue nada fácil, fue muy difícil... (E1MM).

La sobrevivencia aparece como el modo de dar cuenta de la vida que se tiene después de y a pesar de la desaparición del familiar, así como de las formas en que se construyen significados desde esa ruptura. En ese sentido, la búsqueda de los desaparecidos introduce cambios importantes no sólo en los modos de tramitación del dolor, el parentesco y la genealogía, sino también implica una modificación radical en la construcción de sentidos sobre la pérdida, así como de los distintos trabajos y destinos del duelo o los rituales fúnebres.

Dios no nos da el don para esto, nos da la resignación de vivir para morir pero para esto no, lo estamos construyendo, estamos construyendo ese don (E1HH).

Aprender a sobrevivir porque no tienes un duelo, no tienes un duelo porque no tienes un cuerpo, cómo cierras un círculo, cómo aprendes a empezar a vivir un duelo si no tienes lo que te quitaron, que es el cuerpo; te dicen lo maté, sí, pero dónde está su cuerpo, y no está, no hay, entonces es un duelo, yo le puse la palabra de duelo congelado porque está ahí, está ahí, está ahí y no se va a deshielar hasta que no aparezca lo que estás buscando, es cuando se va a deshielar, yo les digo tengo mi corazón y está partido en cuatro, mis cuatro hijos pero esa cuarta parte está congelada, está ahí, esperando a que él aparezca y vuelva a latir, y pues es un trozo de corazón que se quedó ahí como secuestrado también, está pero no está... (E1MM).

Uno de los impactos que generan mayores efectos en los familiares y para las experiencias de búsqueda es aquel que apunta a la incertidumbre sobre el estado y el paradero de los desaparecidos, pero también aquel que se refiere al desconocimiento sobre del destino y ubicación de los cuerpos. A pesar de no contar con alguna certeza o un cuerpo y sin los rituales de despedida correspondientes, los familiares generan construcciones de sentido para enfrentar la ambigüedad de la ausencia, así como las actividades del duelo.

Afectos que (des)bordan víctimas y testimonios

Suspensión y espera

Como sabemos, la esfera de los afectos atraviesa, produce y es producida por los relatos y las acciones que los familiares implementan en los caminos de la búsqueda y localización de las víctimas. Estos afectos o pasiones, aproximándonos a su sentido etimológico, se viven y se padecen, son la fuerza que empuja las búsquedas, que articulan y consolidan los vínculos y las prácticas pero también es lo que conforma el padecimiento, aquello que, en palabras de Baruch de Spinoza, no puede ser la fuente de la acción.

Lloro pocas veces, pero porque de verdad, o sea algo que sí me haga llorar, pero la verdad no, no lloro, no sé, como que estoy suspendida, como que mis emociones están suspendidas hasta que no sepa que pasó con mi papá [...] Bloqueadas, como que voy a llorar por qué, si no sé qué es, qué fue, vas a llorar por un vivo o por un muerto, entonces, o sea no, no sé, precisamente estás bloqueado... (E4MHI).

Los esfuerzos que estamos haciendo ahorita es como para saber que pasó, encontrar un cuerpo o al menos tener una explicación o algo que nos haga como tal vez dar ese siguiente paso para vivir el duelo, pero pues sí, en cuanto eso pasa, mientras eso pasa, más bien, como que yo me siento como emocionalmente ahí, sí, suspendido, o sea, como en un limbo... (E4HHI).

De forma particular, la dimensión afectiva es otro de los ámbitos que para los familiares se ve impactado con la desaparición en tanto que ha significado para ellos la interrupción o transformación de sus historias y la instauración de una temporalidad en la forma de la espera, de una experiencia de suspenso donde algo se mantiene pero al mismo tiempo se transforma. Este presente continuo (y que hace referencia a la desaparición como delito continuo hasta que no se esclarezca el paradero del desaparecido) que supone la suspensión como forma temporal está relacionado con la incertidumbre que supone la espera.

No se trata de una espera objetivada sólo con la búsqueda sino de una espera constituida por el dolor de la falta de certezas, una espera de la ausencia cubierta por la aflicción, el quebranto de los sueños y las expectativas. Una especie de espera sin espera cargada de un fulgor nocturno, de una pasión triste que apaga los horizontes. Si existiese un horizonte para este tipo de espera sería el de la continuidad del desencanto.

Relacionado con lo anterior, la memoria de la desaparición no sólo es pública o material (en el sentido de nombrar a los desaparecidos, testimoniar su presencia y los modos de su ausencia, visibilizar los contornos de la tragedia en el espacio público con marchas, plañtones, huelgas, pero también en las instituciones a partir de diálogos, mesas de trabajo, incidencia en la formulación e implementación de

leyes), se reformulan los modos del recuerdo desde la intimidad de la espera, una intimidad que se despliega desde la narración de lo sucedido y en las distintas formas de búsqueda hasta la constitución de lugares de memoria dentro de las casas aguardando el regreso del familiar y la preservación de sus pertenencias y objetos.

Han pasado dos años y medio y no hay una línea de investigación que nos indique que pasó con mi hijo. Igualmente están buscando, al menos veintisiete mil familias, que es la cifra aceptada por el gobierno mexicano, a veintisiete mil personas que les hacen falta a sus amigos, a sus parejas, sus historias están suspendidas en el vacío, veintisiete mil camas vacías, veintisiete mil recámaras convertidas en santuarios de amor y horror, donde los padres, hermanos, hijos, esposos, amigos vagamos buscando sentir su presencia en cada objeto que tocaron, en cada fotografía, en cada par de zapatos, hojeamos cada libro que leyeron, buscando en ellos su mirada... (E2HP).

Comunidad del dolor

Dentro del grupo de familiares que conforman el Movimiento por la Paz, los afectos se suceden por momentos al ritmo de la elaboración o del consuelo; son marcados por las conmemoraciones o las reminiscencias; por los encuentros y desapegos que se entrecruzan en las memorias familiares; muchas otras veces son evocados y reforzados por otras ausencias y por otras pérdidas. Su presencia también conforma el entorno colectivo; el dolor, el enojo, la frustración son factores de cohesión y organización pero también de fractura, es aquello que permite que en el grupo se den, en alguna medida, los acuerdos, el proyecto y las acciones pero, al mismo tiempo, lo que las desestructura, es la fuerza intempestiva del arrebato y la urgencia, en la desesperanza y frustración que experimentan los familiares.

Yo creo que el dolor es el que nos ha unido a estar en esta organización, es un dolor de todos los familiares... (E2MH).

Al igual que el lazo filial, los afectos son fuente y potencia para articular lo más personal o íntimo con lo público y político en las búsquedas. Compartir las historias desde el dolor de la ausencia se convierte en un gesto que no sólo busca abrazar a los demás en la comunidad de los dolientes, sino que es universal en la medida en que intenta que nadie más en ningún lugar tenga que padecer una experiencia de este tipo; el dolor de la ausencia se vuelve argumento y prevención.

Como mencionamos en los primeros apartados, los colectivos de familiares hacen comunidad. Compartir y hacer colectivo el dolor, se transforma en otra manera de resistir y de contener el sufrimiento en tanto que se busca definirle una frontera; se relaciona también con el gesto de poner el cuerpo individual en los riesgos y peligros que se corren en la búsqueda de los desaparecidos, y al mismo tiempo es una forma de interpelación desde el soporte físico al cuerpo colectivo, con la verdad y la justicia como inscripción de demandas en el espacio público.

La primera vez hice, sin saberlo, cómo se llama, hice un acto de resistencia civil pacífica tres meses, viví en las fuerzas federales de control Iztapalapa, con sus días y sus noches, sin saber yo cómo se le llamaba, defendí mis derechos y de ahí no me movía, fueron tres meses, estuve en un plantón buscando la verdad y exigiéndole a las autoridades desde que me dijeran la verdad de dónde estaba mi hijo, hasta exigiéndole sus haberes, sus dineros porque se habían ido en cumplimiento de su deber y no les querían pagar nada a las familias, y pues bueno fueron tres meses hasta el 3 de febrero del año 2010 cuando convocan a una junta urgente y qué bueno pues ya saben la verdad de ellos, bueno de nosotros, la verdad de ellos, cómo matan a los muchachos y los matan por identificarse en una caseta por no pagar 30 pesos [...] después que nos dicen esa mentira, verdad para ellos, dejé ese plantón... (E1MM).

A modo de conclusión. Notas por una historia de la noche

El resurgimiento⁷ de las víctimas como sujeto político guarda características particulares no sólo con respecto de otros agentes sociales sino también en referencia al contexto en el cual emergen y al cual buscan dar respuesta. Como actores políticos, los familiares de víctimas de violencia, y en especial de desaparición y desaparición forzada, van a marcar su trayecto desde la búsqueda de los desaparecidos, exigiendo verdad, justicia, reparación y memoria. En ese proceso, van a generar formas de organización y participación que, tomando como base la singularidad de sus historias y dolores, buscarán transformar el contexto presente y futuro.

Aunque las tragedias y los testimonios individuales tienen características propias, guardan entre sí similitudes que apuntan a un contexto en el cual la violencia estatal y criminal continúa y en donde el Estado sigue sin reconocer la situación urgente en que vivimos, mucho menos garantizando el cuidado y la protección para la población o avanzando en la reparación de los daños ocasionados a las miles de víctimas.

En este escenario, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad propuso desde sus inicios no sólo un espacio en el que se hicieran evidentes las consecuencias de la guerra, así como los infortunios de implantar una estrategia militar para combatir la presencia y violencia del narcotráfico en México. Constituyó también un momento, dentro de una larga historia de implementación de estrategias constraingentes y represivas sobre la población, en el que fue posible posicionar el nombre, la historia y la dignidad de muchas víctimas que habían sido opacadas por las estadísticas y por la narrativa oficial sobre el enemigo interno y los “daños colaterales”.

⁷ El Movimiento por la Paz no es el primer grupo que se conformó para demandar un alto y proponer cambios respecto de las distintas formas de violencia que impactan a la sociedad; entender la historia de los últimos 50 años y los grupos que durante mucho tiempo han venido planteando las mismas demandas puede permitir entender las similitudes y los cambios pero también la continuidad de los reclamos y las exigencias.

Al cobijar las tragedias de todas las víctimas de la guerra contra el narcotráfico y recorrer el país para hacer visibles los territorios del dolor, el Movimiento por la Paz ha marcado su lugar en la historia. Su planteamiento apunta a que los cambios en las estrategias estatales en el combate a la violencia y el crimen se dan no sólo desde la organización colectiva, sino también desde una profunda e íntima convocatoria nacional que nace de la indignación. Esto permite sumar a su causa a diversos actores que persiguen también una transformación, e interpelar a los distintos niveles de gobierno para que asuman su responsabilidad frente a la catástrofe.

En ese sentido, el Movimiento por la Paz adquirió una identidad doble; por un lado, como una organización de víctimas que aglutinó a otros actores, y a su vez, como un sujeto político que formuló un proyecto para modificar las condiciones de violencia. En tanto que organización, ha sido un espacio donde muchas víctimas, que hasta entonces se encontraban aisladas o en el anonimato, se han acercado en espera de ayuda para la resolución de sus casos. Desde sus historias y en la singularidad de sus dolores, se han convertido en la base y el apuntalamiento principal de las demandas y las acciones para la formulación del proyecto que el Movimiento se ha planteado.

Las tramas colectivas que los familiares fueron gestionando dentro del Movimiento por la Paz se nutrieron, por una parte, de los relatos de los casos de violencia, los cuales apuntaron no sólo a la reflexión sobre la experiencia de búsqueda como tema principal, sino también a la constitución de un saber sobre el aparato jurídico y del esquema político para la formulación de sus demandas. Este proceso consolidó la construcción de un modo de ver, pensar, sentir, decir y hacer sobre la realidad a partir de la violencia.

Otra fuente importante de los procesos colectivos la encontramos en los espacios intersubjetivos que se tejen entre los familiares de las víctimas, los expertos, académicos, activistas o distintos integrantes de Organizaciones no Gubernamentales (ONG). En este nivel es donde se reflexionan y diseñan las lecturas y los análisis de las situaciones políticas y jurídicas en las que plantean sus demandas y reclamos; es el espacio en donde se da cuenta de los progresos, obstáculos y pen-

dientes en el trabajo y avance de los casos de los familiares. Dentro de este ámbito, podemos distinguir dos dinámicas que acontecen dentro del Movimiento: una que se realiza al interior del grupo, en su organización, ritmos y procesos y otra, correlativa a la primera, que se lleva a cabo hacia el exterior y que se plantea en términos de visibilización de la problemática, diálogo con autoridades y funcionarios del gobierno en los tres niveles y en las distintas escalas (local, municipal, regional, estatal y federal), así como acciones de intervención y protesta en el espacio público, Caravanas, manifestaciones, etcétera.

Este entramado colectivo fue dando cuerpo al discurso del Movimiento como sujeto político, aquel que, como decíamos líneas atrás, desborda un orden establecido pero que también representa esa “parte ausente que pide reelaborar la comunidad” (Suaste, 2017:105) desde aquello que la escinde, a partir de un dolor y un daño muchas veces no reconocido y reparado. En este proceso, las víctimas, en tanto que actores que luchan e imaginan futuros distintos, van a devenir otros, sujetos que construyen una verdad y un saber particular y que pueden ser entendidos como “la adecuación de la vida al llamado que contiene un acontecimiento” (Suaste, 2017:102).

En síntesis, la aparición del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad en el contexto de la lucha social ha significado un acontecimiento político para miles de víctimas que han encontrado en él formas de dignificar sus historias y las vidas de sus familiares. Se presenta como una interrupción en el devenir histórico en la medida en que ha hecho visible un malestar social generalizado y por los modos en que se ha sumado a las demandas de verdad, justicia y memoria. Su legado radica no sólo en las aportaciones que ha hecho reactualizando estrategias y herramientas de lucha (a partir de Caravanas, diálogos, incidencia institucional en la formulación de leyes, mítines y asambleas, entre otras), sino también en las posibilidades que ha abierto para que nuevos colectivos y redes de víctimas se hayan conformado en gran parte del territorio nacional.

Experiencias y testimonios desde la desaparición

Las experiencias de búsqueda y la producción narrativa han permitido dar cuenta de cómo una víctima o familiar ha devenido sujeto; es decir, el peso que tiene la constitución y resignificación de una experiencia de violencia, aquella que se refiere a la desaparición y/o desaparición forzada de un familiar, en la configuración de una identidad, un discurso y en formas de acción colectiva.

El que hayamos elegido como foco de atención de esta investigación las experiencias de búsqueda frente a la desaparición, tuvo como finalidad centrarse no sólo en la figura de la víctima como testigo del horror y del dolor (y que muchas veces se piensa como una identidad pura, estática y absoluta) sino en cómo los familiares se han convertido en protagonistas de sus procesos (desde las búsquedas e investigaciones que han emprendido hasta las demandas, reclamos y proyectos políticos que han formulado colectivamente frente al Estado) y en actores que transforman las condiciones sociales que enfrentan.

Desde las búsquedas que emprenden los familiares, la experiencia dejará de ser considerada sólo individual y muchas veces intransferible, para convertirse en colectiva y política. Esto permite comprender la constitución y los trayectos identitarios (formas de ser), las elaboraciones discursivas (formas de hablar), así como las maneras en que la acción colectiva se ha ido consolidando dentro de las herramientas de transformación que los familiares han implementado (formas de hacer). Las formas en que se estructuran estas tensiones dentro de las experiencias de búsqueda nos permiten dar cuenta de los trayectos y avatares de los familiares como sujetos colectivos y políticos.

De esta forma, a la luz de las búsquedas que los familiares emprenden, la experiencia en sentido amplio ya no se define desde la concepción de la vivencia fragmentaria y cotidiana de sucesos, se convierte en un proceso por medio del cual el sujeto puede atribuir y construir sentidos sobre su realidad y los otros, trazando una posición desde la cual enfrenta la violencia que ha padecido y propone cambios en el entorno que habita. Esta manera de concebir la expe-

riencia nos sitúa de otro modo en la relación entre acontecimiento y sentido; pensar que la experiencia es algo vivido que se padece pero que también tiene la posibilidad de ser condición de producción de sentidos, hace posible una lectura de esta como un modo de subjetivación, como una instancia subjetiva en la posibilidad de ser sujeto en-por-de la violencia.

Respecto de los testimonios de los familiares, resulta preciso destacar los diferentes niveles discursivos que operan en él: por un lado, es el relato que sirve de base para el proceso jurídico y que apela a la conformación e investigación del delito; es una producción narrativa que intenta dar forma a la experiencia individual inscribiéndose en la vida del sujeto como canal de elaboración del trauma y convocando en el espacio público a la escucha de los otros mediante la visibilización de una situación; se transforma en un modo de acción en tanto que su enunciación supone la presencia y asunción de un sujeto que busca denunciar, hacerse oír como presencia singular y transformar mediante su discurso el horizonte de comprensión de la situación y naturaleza de la violencia que ha padecido o atestiguado.

Inscribir la palabra en las plazas, en las instituciones, o en cualquier rincón del espacio público donde se quiera hacer escuchar la demanda de la localización, es también el gesto de marcar la huella de la ausencia, de imprimir una interrupción en la vida cotidiana, pero también y siempre es un modo de presentificar una interrogación para el Estado y en la nación sobre el paradero y estado de los miles de desaparecidos. Como hemos anotado, la desaparición es un quiebre en las distintas esferas de la existencia, con ella se suspende la continuidad del tiempo y se establece un antes y un después para las familias. De este modo, nombrar la ausencia se convertirá en una forma de hacer presente y hablar por aquellos que no están.

Bibliografía

Arfuch, Leonor (2013), *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

- Benjamin, Walter (2010), *El narrador*, Metales Pesados, Santiago de Chile.
- Beristain, Carlos Martín (2011), *Manual sobre la perspectiva Psico-social en la Investigación de derechos humanos*, Serapaz; Fundar; Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal; Instituto de Estudios Sobre Desarrollo y Cooperación Internacional de la Universidad del País Vasco, México.
- Beverley, John (2010), *Testimonio: sobre la política de la verdad*, Bonilla Artigas, México.
- Calveiro, Pilar (2012), *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medio de control global*, Siglo XXI editores, Buenos Aires.
- Catela, Ludmila (2000), “De eso no se habla. Cuestiones metodológicas sobre los límites y el silencio en entrevistas a familiares de desaparecidos políticos”, *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, núm. 24, pp. 69-75.
- Derrida, Jacques (2005), “Poética y Política del testimonio”, en *Revista de Filosofía*, año 37, núm. 113, mayo-agosto.
- Dieguez, Ileana (2013), *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*, DocumentA/Escénicas, Córdoba.
- Gatti, Gabriel y Kirsten Mahlke (eds.) (2018), *Sangre y filiación en los relatos del dolor*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid.
- González Villarreal, Roberto (2012), *Historia de la desaparición. Nacimiento de una tecnología represiva*, Terracota, México.
- Hall, Stuart (2003), “¿Quién necesita la identidad?”, en Hall, Stuart y Dugay, Paul, *Cuestiones de identidad*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 13-40.
- Jay, Martín (2009), *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Paidós, Espacios del Saber, Buenos Aires.
- Jelin, Elizabeth (2017), *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social.*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Maier, Elizabeth (2001), *Las madres de los desaparecidos. ¿Un nuevo mito materno en América Latina?*, UAM, Colegio de la Frontera Norte, La Jornada Ediciones, México.

- Muñoz Cobeña, Leticia (2012), *Las Antígonas y el Estado: aflicción y resistencia en el relato de mujeres*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Sarlo, Beatriz (2006), *Tiempo Pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Siglo XXI, México.
- Scott, Joan W. (2001), “Experiencia”, en *La Ventana*, núm. 13.
- Solís, Brisa (2013), “La Caravana por la Paz USA: Iniciativa binacional para la búsqueda de la justicia y la dignidad”, en *Las Caravanas del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad: itinerarios de una espiritualidad en resistencia*, Centro de Estudios Ecuménicos, Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, Iglesias por la Paz, Ciudad de México.
- Suaste Cherizola, Jesús (2017), *El país del dolor. Historia del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*. Proceso, Ciudad de México.
- Turati, Marcela (2012), *Fuego cruzado. Las víctimas atrapadas en la guerra del narco*. Grijalbo, Proceso, México.
- Valencia, Sayak (2010), *Capitalismo gore*, Melusina, España.
- Zibechi, Raúl (2004), *Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*, FZLN, México.

Fecha de recibido: 04/08/21

Fecha de aceptación: 22/08/21

La fosa de agua. Desapariciones y feminicidios en el Río de los Remedios*

Leticia Flores Flores

Protagonistas del horror

En México, como en muchos otros países, la violencia contra las mujeres es un fenómeno preocupante que ha tomado proporciones descomunales. El diario *La Jornada*, consigna que de enero a marzo de este año, 964 mujeres fueron asesinadas en el país, de acuerdo a datos proporcionados por el Sistema Nacional de Seguridad Pública, de las cuales 244 se consideraron como feminicidios (Martínez, 2020). Esta cifra nos permite calcular que hoy por hoy, cada día mueren tres mujeres por razones de género. Muertes vinculadas a una realidad social muy compleja: pobreza, delincuencia, crimen organizado, consumo de sustancias, abuso de poder, machismo. Estudiosos del tema, afirman que el sistema patriarcal, bajo el cual los hombres ocupan una relación de dominio sobre las mujeres y se dicta el modo de funcionamiento social, así como la desigualdad social, son elementos que contribuyen a la institucionalización de este tipo de violencia (Segato, 2014; Lagarde, 2006). Al grave problema de la violencia, habría que añadir el deficiente sistema jurídico y un descuido histórico de las instituciones públicas y del Estado que han dejado en el desamparo a miles de mujeres y niñas víctimas de esta situación. La violencia tiene muchos rostros y se expresa de maneras diversas: desde el abuso de poder en las relaciones laborales, amistosas o amorosas, hasta en prácticas crueles como la tortura, la violación o el asesinato.

* Lydette Carrión (2019), tercera reimpresión, Debate, México .

El Estado de México ha sido una de las entidades que en los últimos años la violencia contra las mujeres ha escalado a proporciones preocupantes. Es un lugar donde las desapariciones y muertes de mujeres han ido escalando a la par de la impunidad y la indiferencia de las autoridades.

Este libro documenta la muerte de mujeres que en el momento de su desaparición tenían entre 11 y 19 años. Jóvenes estudiantes llenas de vida, con sueños y proyectos por delante, que un día el destino truncó. La mayoría eran menores de edad. Jóvenes que salieron de su casa para encontrarse con amigos, para acudir a una fiesta, hacer un mandado, y que un día inesperado desaparecen como si la tierra las hubiera tragado sin dejar ningún rastro.

Jovencitas con una vida por delante, estudiantes que llevan una vida ordinaria, que viven con su familia, a veces con ambos padres, con hermanos, algunas que viven solo con la madre, que acuden a la escuela y salen a pasear, que tienen un novio de la escuela o de la zona donde viven, que van a la plaza, a casa de una amiga, al café internet o hacer un mandado para algún familiar, un día cualquiera y que sin sospecharlo, son sustraídas por algún conocido, un compañero de la escuela o por un grupo de jóvenes que han hecho del secuestro y la violación de muchachas una práctica habitual. Muchas de ellas desaparecen en la calle, en la vía pública, a los ojos de los transeúntes que caminan por ahí, algunas otras secuestradas en su mismo hogar; de un momento a otro, inesperado y sorpresivo, su vida cambia. Sufren violencia sexual, son torturadas, algunas mueren poco tiempo después de haber sido “levantadas”, otras sufren a manos de sus secuestradores meses de tormentos hasta que éstos deciden matarlas. La violencia que sufren suele ser realizadas por bandas o grupos de jóvenes vinculados a la delincuencia, el comercio y consumo de droga y la mayoría de las veces, en complicidad con alguna autoridad.

La familia, con frecuencia la madre en un país donde el padre suele estar ausente, empieza a sufrir un calvario. La autora narra el tormento de madres, a veces ambos padres, que buscan a su hija ante el desconcierto y reconocimiento de su desaparición. El libro

relata cómo los padres van aprendiendo un recorrido que ominosamente suele ser el mismo siempre, para todos. Caminos que los llevan a hundirse poco a poco en el desamparo y la desesperanza. El encuentro, de entrada, con las autoridades y un Ministerio Público para de inicio levantar una demanda, que sea el que sea, se muestra apático, incrédulo e indiferente. A partir de entonces, la vida de los familiares sufre un vuelco que muchas veces no tiene retorno. Los padres terminan haciéndose especialistas en el tema. Investigan, buscan, recorren las calles, los días pasan y se dan cuenta que cada minuto equivale a perder un poco su esperanza: se dan cuenta de que las autoridades están coludidas o les resulta imposible atender la cantidad de casos que tienen entre sus manos, de tal manera que la indiferencia parece ser el destino común de cualquier autoridad que pueda ayudar a encontrar a su familiar. Muchas veces, se descubre que las autoridades tienen un vínculo, de complicidad o de silencio y tolerancia con los grupos delincuenciales. Encuentran en organizaciones y agrupaciones de otros padres que igual que ellos llevan años buscando a sus hijas, un cierto consuelo y apoyo. Estos padres, que llevan más años buscando a sus hijas, han logrado, al menos, conocer el *modus operandi* de los grupos criminales. Suelen ser bandas, grupos de jóvenes, a veces compañeros de la escuela y que llevan una vida paralela, y donde las drogas están siempre presentes. Sea por venta y distribución, sea por consumo. Estudiantes, pero también integrantes de bandas que desafían cualquier valor social, cualquier pacto humano y que desprecian la vida, sobre todo la de chicas que tuvieron el infortunio de caer en sus manos.

Las autoridades, en los casos documentados por esta autora, actuaron, la mayor parte de las veces, con indiferencia, e incluso con violencia. En todos los casos que relata, cuando los padres acuden con ellos para denunciar la desaparición de su hija, responden con cinismo, sarcasmo, e incluso con cierta violencia: argumentan que la desaparición de sus hijas se debe a la voluntad propia de las chicas; o bien, suelen añadir hipótesis insensibles y agresivas, tales como encontrarse embarazadas o querer huir con el novio. Implican a la víctima y la responsabilizan de su desaparición, ejerciendo así una doble violencia contra ellas y sus familias.

Sabemos que este país es un cementerio de personas desaparecidas por grupos criminales. Se han encontrado fosas a lo largo y ancho de México. Gracias a la labor de familiares de los desaparecidos, se han podido localizar muchas de esas fosas. En enero de 2020, *Animal Político*, documenta la exhumación de 1 124 cuerpos en 873 fosas clandestinas identificadas en todo el país (Sandoval, 2020). Fueron 519 zonas distintas del país, donde se llevaron a cabo la búsqueda de estos siniestros cementerios. Ahora bien, la fosa donde reposan los restos de estas chicas, desmembradas, abusadas, torturadas, es un río. El río que atraviesa el norte de la zona conurbada de la Ciudad de México, en la zona de Ecatepec. De ahí que Lydiette Carrión titule así su libro. Una gran fosa de agua donde reposan los restos de jóvenes adolescentes que guardan junto a sus restos desmembrados, los secretos de tantos sueños truncados.

Bibliografía

- Lagarde, M. (2006), *Presentación a la Investigación diagnóstica sobre la violencia feminicida en la República Mexicana*, 14 tomos, Cámara de Diputados, LIX Legislatura, México.
- Segato, R. (2014), “El sexo y la norma: Frente Estatal, Patriarcado, Desposesión, Colonialidad”, *Revista de Estudios Feministas*, vol. 22, núm. 2.
- Martínez, F. (2020), “Primer trimestre del 2020, el más violento contra las mujeres”, en *La Jornada*, 25 abril.
- Sandoval, F., (2020), “Más de mil cuerpos fueron hallados en 873 fosas clandestinas del país, solo en 2019”, en *Animal Político*.

Fecha de recibido: 04/08/21

Fecha de aceptación: 22/08/21

El peso de las palabras

*Hannah Levin Sutton**

Las palabras: trazos, figuras, pequeñas melodías que pueden llegar a tener el peso del mundo y, de igual forma, ser tan ligeras como su misma brevedad. Las palabras: supuesta herramienta de expresión. Preciosa abertura entre mundos ajenos. Pero ¿son en verdad esto que aparentan ser? o ¿son, en cambio, una terrible deformación del mundo del otro, a lo que nosotros llamamos comprensión? Al nombrar, ¿da uno un sentido o lo extingue por completo?

Y las palabras, ¿por qué? Al hombre le parece imposible vivir sin ellas. Son ellas, pues, las grietas, los desgarros que forman figuras a partir del silencio sin límites. Son ellas las que contienen por fin lo incontenible, lo incontenible de los sentidos sin sentido, figuras extrañas, cruda realidad. Y si esto es así, ¿deben tener un peso inmenso! que cuando miramos el mar, incomprensible océano, nos desborda, supera toda lógica y comprensión. Todo esto hasta que, inevitablemente, lo nombramos... y así deja de ser, y se vuelve simplemente *mar*. ¿Es esto posible? Interminable mar, contenido en tres simples letras.

Pero no olvidemos que para mí, *mar* es deseo, belleza insondable, vida, extraña libertad, reflejo perfecto, muerte. Y, sin embargo, para él, *mar* es vértigo, interminable sensación de todo y de nada, terror. Y para ella, *mar* es infancia, inocencia, levedad, ese llamado paraíso perdido. Y por supuesto, *mar* siempre es *mar*, siempre lo ha sido. Hasta que llega, de pronto, un extraño, hablando aparentes palabras que podrían ser risas desconocidas o melodías juguetonas. Sí, *mar* siempre es *mar*, hasta que, de un momento a otro, deja de serlo, para ser ahora *Meer*, para ser ahora *sea*. Y así entonces, *mar* llega a tener

* Colegio Israelita de México. CIM-ORT, Berlin International School, Arts Charter School (Miami, Florida). Correo electrónico: [hanna.levin@cimort.edu.mx].

todos los significados del mundo, y a su vez llega a perderlos todos, convirtiéndose en no más que un simple garabato.

El significado, entonces, le arrebató el sentido a la palabra; pero ¿no podría ser, de alguna forma, al contrario? Recuerdo las palabras de aquella joven, dichas con un dolor tan profundo, tan sincero. Ella sufría, sufría de *algo*. Era, sin embargo, incapaz de hablar de este dolor. Tenía miedo; pero no era un miedo a este *algo* en sí, sino a nombrarlo. Ella decía, si lo nombro, será reducido a un sonido, a un par de segundos, y luego ¿qué? ¿No puede ser sólo eso!

¿Cómo hablar, entonces, sobre algo innombrable?, y ¿cómo darle valor o existencia a algo sobre el cual no se puede hablar? Las palabras, en fin, no tienen sentido alguno. No son más que pura interpretación; pero ¿qué es el sentido, si no esto mismo? ¿No es, en verdad, la interpretación del hombre lo único que da sentido a toda cosa que, sin ésta, sería simplemente un *algo*, un *algo* inexistente? Y el hombre ¿cómo da sentido si no es nombrando?

Así entonces, se revela el bello poder de la palabra. ¿No son ellas, pues, las que nos dan un lugar primero en el mundo, al nuestros padres nombrarnos, para llevar luego este nombre, *ser* este nombre, inevitablemente, a lo largo de nuestras vidas?

Las palabras: trazos, figuras, pequeñas melodías, que pueden llegar a tener el peso del mundo y, de igual forma, ser tan ligeras como su misma brevedad. Y quien sea capaz de definir su verdadero sentido, sabría también sobre la vida, el tiempo y el fin de las cosas.

Fecha de recepción: 06/01/2021
Fecha de aceptación: 03/02/2021